

## پیامدهای معرفت‌شناختی رویکردهای ذهنی‌گرا به تفسیر با تأکید بر دیدگاه‌های مجتهد شبستری و سروش

علی فتحی<sup>۱</sup>



### چکیده

ذهنی‌گرایی در تفسیر، رویکردی است که دخالت عنصر سوپزکتیو یا دنیای ذهنی مفسر در شکل‌گیری معنا را اصیل می‌داند. این رویکرد، بر آن است که هر متنی مستقل از خواننده آن، معنایی دارد. دیدگاه‌های برخی روشنفکران درباره تفسیر، متأثر از رویکرد ذهنی‌گرایی است. این دسته دیدگاه‌ها، با تقریرها و تبیین‌های مختلف و با چاشنی معرفت‌دینی، در آثار و اندیشه‌های روشنفکران اسلامی مانند مجتهد شبستری و سروش انعکاس یافته است.

این نوشتار، با روش تحلیلی و با استناد به سخنان این دسته از روشنفکران، به این نتیجه رسیده که رویکرد ذهنی‌گرایانه این روشنفکران در تفسیر متون دینی، به نسبی‌گرایی در معرفت‌دینی انجامیده است. نسبی‌گرایی، به صورت‌های مختلف، مانند تکثرگرایی و تعددپذیری قرائت‌های دینی و تحول‌پذیری معرفت‌دینی و عصری‌انگاری آن ظهور یافته است. از پیامدهای نسبی‌گرایی در معرفت‌دینی، اعتباربخشی تفسیر به رأی، نادیده‌گرفتن وجود معنای واقعی و قداست‌زدایی از متون دینی به ویژه قرآن کریم است. بی‌گمان، با پذیرش نسبی‌انگاری و تکثر قرائت‌ها از متون دینی، دیگر نمی‌توان از فهم و تفسیر صحیح و معتبر در آن متون سخن گفت.

**واژگان کلیدی:** ذهنی‌گرایی، نسبی‌گرایی معرفتی، تفسیر، روشنفکران دینی، مجتهد شبستری،

سروش.

## مقدمه

ذهن‌گرایی، معادل سوپراکتیویسم «Subjectivism» از ریشه «Subject» به معنای فاعل، شخص، سوژه است. این واژه، برابر «Object» به معنای اثره و شیء مادی قرار دارد و منظور از آن، هر چیز غیرمادی، ناملموس و درونی است (آریان‌پور، ۱۳۸۵: ۷۷۴).

ذهن‌گرایی، ریشه در ایده‌آلیسم دارد. ایده‌آلیسم، آیینی در اندیشه فلسفی است که افلاطون، هگل و کانت آن را مطرح کرده‌اند. طبق این آیین، اعیان خارجی، مستقل از اذهان مدرک نبوده؛ بلکه وجود آنها، به نحوی، با عملیات ذهنی همبسته است.

از نگاه ذهن‌گرایی، واقعیت آنچنان که ما آن را درک می‌کنیم، بازتاب نحوه کار ذهن است. در این آیین، جهان خارج، بیانی از ذهنیات انسانی است و پدیده‌های اجتماعی، با میزان تطابق خود با نوع انگارهای شان سنجیده می‌شوند. لازمه این اندیشه، که جورج بارکلی اجرایش کرده، آن است که اگر کسی نباشد شیء را درک کند، آن شیء وجود ندارد. البته ایده‌آلیسم گونه‌های مختلف دارد که در این نوشتار مجال بررسی همه آنها نیست (کارل و گامز، ۱۳۸۱: ۳۸۱-۳۸۹؛ ساروخانی، ۱۳۷۰: ۳۸۱). در معرفت‌شناسی دوره جدید، فلسفه مبتنی بر ذهنی‌گرایی، آثاری بنیادین در رویکردهای علمی، فلسفی و دینی پس از خود بر جای گذاشته است. البته بین پیروان ذهنی‌گرایی، دخالت ذهن، در فرایند فهم، یکسان نیست؛ زیرا برخی معرفت را ترکیبی از عین و ذهن دانسته و بعضی دیگر، سهمی را برای دیگر عوامل در فرایند معرفت به معنای اثر قائل‌اند.

بر اساس فلسفه ذهنی‌گرایی کانت، معرفت و شناخت، تصویری دست‌نخورده از عالم واقع نبوده؛ بلکه تصویری است که ساخته مشترک «ذهن» و «عین» است. تحلیل کانت از نقش مقولات فاهمه و تفکیک او میان «نومن»<sup>۱</sup> به معنای «بود» یا «شیء فی‌نفسه»، پدیده و «فنومن»<sup>۲</sup> به معنای «نمود» یا «پدیدار»، آغازی رسمی برای تردید معرفت‌شناختی در حوزه متافیزیک و دانش عقلی بود. هگل، در کتاب منطق خویش تصریح کرده که همه علوم، جز فلسفه، بر پیش‌فرض‌های ذهنی استوار است و نمی‌تواند نقطه شروع عینی<sup>۳</sup> داشته باشد (هگل، ۱۹۰۴: ۲۶ - ۲۸).

بر پایه رویکرد ذهنی‌گرا، معنا نه امری عینی، بلکه ذهنی و وابسته به دنیای ذهن مفسر است. در

۱. Noemen.

۲. Phenomen.

۳. Objective.

این دیدگاه، نیت مؤلف از متن، به عنوان امر مستقل در بیرون از تاریخ، مهم تلقی نمی‌شود؛ بلکه آنچه در رویارویی‌های مکرر تاریخی ظهور می‌یابد، دارای اهمیت است. در نتیجه، غنای تاریخی متن در زمان حال، مرجع واقعی معنا خواهد بود (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۸۱). بر این اساس، متن، مستقل از هر خواننده‌ای، معنایی دارد و هیچ‌کس به آن معنا، آن‌گونه که در واقع هست، راهی ندارد؛ بلکه آن را همواره ضمن مقولات ذهنی در می‌یابد.

ذهنی‌گرایی در حوزه تفسیر متن، که مشخصاً به هرمنوتیک فلسفی باز می‌گردد، بر دخالت عناصر ذهنی در تجربه و فهم تأکید دارد یا در شکل افراطی آن، رویکردی است که دانش ما را به حالت‌های ذهنی ما محدود می‌سازد. این رویکرد، بر استقلال معنای متن، عدم امکان درک عینی و سیال بودن فهم‌ها و تغییر آن در پی امتزاج افق معنایی مفسر با افق معنایی متن، تأکید دارد. رویکرد ذهنی‌گرا به تفسیر، پیامدهای نادرستی را در پی دارد؛ از جمله: نسبی‌گرایی معرفتی، اعتباربخشی به تفسیر به رأی، نادیده گرفتن وجود معنای واقعی و قداست‌زدایی از قرآن کریم. ذهن‌گرایی، به تعبیرهای مختلف، در آثار و اندیشه‌های روشنفکران اسلامی انعکاس یافته که مهم‌ترین آنها در این نوشتار، به اجمال، بررسی شده است.

برخی روشنفکران معاصر، با تأثیرپذیری از رویکردهای ذهنی‌گرایی در سنت تفسیری غرب به طور کلی و هرمنوتیک فلسفی به طور ویژه، دیدگاه متعارف و حاکم در فهم و تفسیر متون وحیانی را دست کم از دو جهت به چالش کشیده‌اند: یکی از بعد وحی‌شناسی و ماهیت آن و دیگر، معرفت‌شناختی و ماهیت فهم و تفسیر. از جهت اول، صدور وحی را از جانب خدای متعال انکار کرده و ماهیت آن را به کتابی زمینی تنزل داده‌اند. از بُعد معرفت‌شناختی نیز، درباره ماهیت فهم، عناصر دخیل در آن و تأثیرپذیری از پیش‌دانسته‌ها و مانند آن، به مخالفت با قرائت رسمی و متعارف معرفت دینی برخاسته‌اند.

درباره رهاوردهای فکری برخی از این روشنفکران در حوزه وحی‌شناسی و معرفت‌شناسی، پژوهش‌هایی کم‌وبیش انجام گرفته است (لازبجانی، ۱۳۷۰، معرفت دینی؛ واعظی، ۱۳۹۰)؛ اما در خصوص پیامدهای معرفت‌شناختی رویکرد ذهن‌گرایی در تفسیر متون دینی، پژوهش مستقل و در خور انجام نگرفته است. در دوران معاصر، نصر حامد ابوزید، محمد مجتهد شیبستری و عبدالکریم سروش از کسانی هستند که در هر دو جهت، مطالبی را، با تفاوت‌هایی، عرضه کرده‌اند. این نوشتار، تنها بخشی از اندیشه‌های آنها را در باره تفسیر و فهم و عناصر آن، بررسی کرده است.

## ۱. نسبی‌گرایی در معرفت دینی

مهم‌ترین پیامد رویکرد ذهنی‌گرا در تفسیر، نسبی‌گرایی در فهم و معرفت دینی است. نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی<sup>۱</sup> را شاید بتوان نگرشی تعریف کرد که «معرفت» و «صدق»<sup>۲</sup> را به حسب زمان، مکان، جامعه، فرهنگ، دوره تاریخی، چارچوب یا طرح مفهومی تربیت و اعتقاد شخصی، امری نسبی می‌داند؛ به نحوی که آنچه معرفت شمرده می‌شود، وابسته به ارزش و اهمیت یک یا چند متغیر فوق است. بدین ترتیب، نسبی دانستن «معرفت» و «صدق»، از آن‌رو است که فرهنگ‌ها، جوامع و دیگر امور متفاوت، مجموعه‌های مختلفی از اصول پیشینی و معیارها را برای ارزیابی دعاوی معرفتی می‌پذیرد و شیوه‌ای خنثا و بی‌طرفانه برای گزینش یکی از این مجموعه معیارهای بدیل وجود ندارد. بنابراین، ادعای اصلی «نسبی‌گرا» آن است که صدق و توجیه عقلانی دعاوی معرفتی، براساس معیارهای به کار رفته در ارزیابی این‌گونه دعاوی، نسبی است.

نسبی‌گرایی، آن‌گاه که وارد قلمرو فهم دین و متون دینی می‌شود، پیامدهای بسیار حساسی در پی دارد؛ زیرا با پذیرش تکثر قرائت‌ها از متون دینی، دیگر نمی‌توان از فهم و تفسیر صحیح و معتبر، سخن گفت؛ هر چند آغوش قرآن کریم بر تفاسیر متعدد طولی و مضبوط همواره باز است؛ اما این، هرگز به معنای پذیرش هرج و مرج تفسیری نیست؛ درحالی که مطابق دیدگاه یادشده، هر کس با مراجعه به کتاب و سنت و با پیش‌فرض‌های خاص خود، آن را معنا کند، فهم و شناخت حقیقی از متون دینی، دست‌نیافتنی خواهد بود. چنین پیامدی، با غرض اصلی از انزال کتب آسمانی و ارسال پیامبران الهی، که هدایت و سعادت انسان است، در تعارض خواهد بود.

از سوی دیگر، درون نسبیت فهم، نوعی شکاکیت نهفته است؛ هر چند که صاحبان این رویکردها، خودشان را از آن به دور می‌دانند. بر اساس رویکرد ذهنی‌گرا، هیچ‌گونه فهم و تفسیر یقینی وجود ندارد یا معیاری برای تشخیص آن قابل ارائه نیست. بنابراین، لازمه نسبی‌گرایی، همان شکاکیت معرفت‌شناختی است که باب مفاهمه و فهم متن را مسدود می‌داند (قائم‌نیا، ۱۳۸۱: ۳۴۲). به دیگر سخن، نسبی‌گرایی سر سازگاری با صدق، حق، معتبر و غیرمعتبر را ندارد و اینها را نسبی می‌داند؛ مگر آنکه این واژگان از معنا تهی باشند. آنچه برای نسبی‌گرا اهمیت دارد، تفاوت

۱. Epistemological Relativism .

۲. Knowledge.

۳. Truth.

و تکثر است. بنابراین، نسبی‌گرا می‌کوشد منشأ تکثر فهم‌ها و تفاسیر را مشخص کند؛ بدون آنکه دغدغه صدق داشته و در پی تشخیص حق از باطل و معتبر از نامعتبر باشد؛ زیرا نسبی‌گرایی، معیار عینی و مستقل از عناصر نسبت فهم را منکر است؛ اما برای مصونیت از سقوط در گرداب نسبیت، پرداختن به چنین مباحثی، فرع بر پذیرش معیار عینی است.

نصر حامد ابوزید، با اینکه از عینی‌گرایی در تفسیر سخن می‌گوید؛ ولی از نوعی عینی‌گرایی دفاع می‌کند که سر از نسبی‌گرایی در می‌آورد. از نظر وی، عینیت مطلق، توهمی بیش نیست:

«عینی‌گرایی که در تأویل متون دست یافتنی است، عینیت فرهنگی در

چارچوب زمان و مکان است؛ نه عینیت مطلق که توهمی بیش نیست و از

بدعت‌های ایدئولوژی غرب استعمارگر است. چنین عینیت فرهنگی وقتی به

دست می‌آید که خواننده تمام روش‌ها و ادوات تحلیلی را برای کشف دلالت متن

به کار گیرد و در مقام تأویل بکوشد تمام لایه‌های درونی متن را بشکافد. آن‌گاه

اگر ادوات و روش‌های تحلیلی در زمان‌های بعد تکامل پیدا کند و ابعاد دیگری

از متن کشف شود که تا آن زمان شناخته شده نبوده است، دیگر هیچ ایرادی بر

تأویل‌گر نیست. جریان متن در زمان و مکان، حرکت در واقعیتی زنده و متحول

است و کشف دلالت‌های تازه در متون، به معنای دور ریختن دلالت‌های کشف

شده پیشین نیست» (ابوزید، ۱۹۸۷: ۲۴۰).

نسبیت‌گرایی که با تعبیرهای گوناگون، مبنای فکری روشنفکران در معرفت دینی بوده،

پیامدهایی فکری و فرهنگی مختلفی را در حوزه معرفت دینی در پی داشته است. روشنفکران

اسلامی، عمدتاً به جای نسبیت‌گرایی، از تعبیرهایی مانند تکثر و تعدد قرائت‌ها و تحوّل‌پذیری

معرفت دینی استفاده می‌کنند که به چند نمونه از آنها اشاره می‌شود:

### ۱-۱. تکثرپذیری قرائت دینی

تعدد و تکثر معنای متن، به دو صورت قابل‌تصویر است: کثرت عرضی و کثرت طولی. مقصود از

کثرت عرضی معنا، دویا چند معنای موازی و ناسازگار است؛ اما مقصود از کثرت طولی معنا، دویا

چند معنای غیر موازی و سازگار است (ربانی‌گلپایگانی، ۱۳۹۱: ۹۸). بنابراین، باید تعدد معنای طولی را از

تعدد معانی عرضی تفکیک کرد. کثرت معنایی طولی، هیچ‌گونه اشکال عقلی و منع زبان شناختی ندارد و در متون دینی و غیر دینی تحقق یافته است. ذویطون بودن قرآن، به این معنا است که این معانی رابطه طولی دارند، همه راست‌اند و در دقت و لطافت متفاوت‌اند. به تعبیر علامه طباطبایی:

«قرآن مجید، ظاهر دارد و باطن (یا ظاهر و بطن) که هر دو از کلام اراده شده‌اند؛ جز اینکه این دو معنا در طول هم مرادند؛ نه در عرض همدیگر. نه اراده لفظ اراده باطن را نفی می‌کند و نه اراده باطن مزاحم اراده ظاهر می‌باشد» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۴۶).

آقای مجتهد شبستری، کثرت فهم را از نتایج انکارناپذیر هرمنوتیک فلسفی برمی‌شمرده و می‌گوید:

«آیا با توجه به مباحث فلسفی متون (هرمنوتیک فلسفی) که خصوصاً در قرن بیستم دامن گسترده است، می‌توان تفسیر معینی از یک متن را تنها تفسیر ممکن و درست و معتبر اعلام کرد؟ آیا با توجه به این مباحث، دیگر معنایی برای نص در مقابل ظاهر - آن‌طور که گذشتگان تصور می‌کردند - باقی مانده است؟ هیچ متنی تفسیر منحصر به فردی ندارد؛ از همه متون، تفسیرها و قرائت‌های متفاوتی می‌توان داد. هیچ متنی، به این معنا، نص نیست که فهمیدن آن گونه‌ای تفسیر نباشد و تمام متون بی‌استثنا تفسیر می‌شوند» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۱۱۴).

وی، در عین حال، یاد آور می‌شود که نباید از سخنش چنین فهمید که هر فهم و تفسیری درست است:

«ادعای امکان قرائت‌های کثیر از متون دینی به معنای تجویز هرج و مرج در کار فهم و تفسیر دین و صحیح دانستن همه قرائت‌ها و دست شستن از استدلال نیست؛ منظور ما این نیست که... هر تفسیری درست است (همان: ۷۷). تنها قرائتی قابل قبول است که روشمند و مستدل باشد؛ اما قرائت‌های مستدل و روشمند ممکن است متعدد باشند» (همان: ۱۵۱، ۳۷۳).

البته وی متوجه این پیامد نادرست کلامش بوده است و به همین جهت، تصریح می‌کند که تعین نداشتن و تجویز قرائت‌های متعدد، به معنای نفی معیارپذیری فهم متن نبوده و علی‌رغم تعدد و تفاوت فهم‌ها و تفسیرها، فهم و قرائت صحیح، معیارهایی دارد که وظیفه ما تلاش برای

کشف آنها است. او، مشخص نمی‌کند که قرائت‌های مستدل و روشمند، تا چه میزان می‌توانند متفاوت و متعدد باشند و اگر تفاوت آنها به حد تعارض برسد، باز همه آنها معتبرانند؟ آیا می‌توان با توجه به اصول مشترک حاکم بر تفسیر متون، از یک متن، به ویژه متن دینی، تفسیر متعدد در عرض هم و معتبر ارائه داد؟

آقای سروش، به گونه‌ای افراطی‌تر، نه تنها تکثر فهم دینی بلکه سیال بودن آن را ناشی از عدم تعیین معنایی و ابهام ذاتی متون دینی برمی‌شمارد:

«من در نظریه قبض و بسط کوشیده‌ام تا راز تکثر فهم دینی را توضیح دهم و مکانیسم‌های آن را بیان کنم. اجمالاً سخن در قبض و بسط این است که فهم ما از متون دینی بالضرورة متنوع و متکثر است و این نوع تنوع و تکثر قابل تحویل شدن به فهم واحد نیست و نه تنها متنوع و متکثر است، بلکه سیال است» (سروش، ۱۳۷۷: ۲).  
وی، در جای دیگر تصریح می‌کند:

«متن، خاصه متن دینی، حقیقتاً و ذاتاً امر مبهمی است و چندین معنا را در خود نهفته دارد. لذا ما در فهم تمام آیات، با تعدد و کثرت معنایی مواجه هستیم. این تنوع و کثرت شگفت‌انگیز معانی، نشانی از ساختاری دارد که فی حد ذاته نامتعیین است و به تعینات معنایی مختلف مؤدی می‌شود. ما در عالم متن، ذاتاً با چنین عدم تعینی روبه‌رو هستیم» (همان: ۱۹۱).

اگر منظور وی آن است که همواره احتمال تفسیرهای گوناگون طولی از یک متن وجود دارد، بحثی نیست؛ بحث در این است که آیا از متنی، مانند قرآن کریم، می‌توان تفسیرهای متناقض و در عرض هم ارائه و همه را به خدای متعال نسبت داد؟ البته هر متنی هم ظرفیت فهم‌های متفاوت و متعدد را ندارد؛ چون بخش‌هایی از یک متن، مانند نصوص، هر گونه تفسیری را بر نمی‌تابد. بر فرض که قابلیت تفسیرهای متعدد را داشته باشد، آیا می‌توان همه آنها را به پدیدآورنده نسبت داد؟ آیا می‌توان به فهم واحد و نهایی دست یافت؛ یا نه؟ اینها سؤالاتی است که در آثار این طیف از نواندیشان، پاسخ روشنی نیافته و نتیجه آن، پذیرش نسبی‌گرایی در فهم و معرفت است. افزون بر این، نسبی‌گرایی و شکاکیت اولین آسیب را بر خود صاحب نظریه وارد می‌سازد؛ زیرا فهم یقینی و معینی را نمی‌پذیرد و معیاری برای اثبات مدعای خود به جا نمی‌گذارد. در نتیجه، فهم

خود آنها هم نسبی است و هیچ ترجیحی بر قرائت‌های دیگر ندارد. پس، دیدگاه گادامر، دریدا، ... و نواندیشان پیرو آنها نباید نهایی قلمداد شود؛ چون هیچ تفسیری قطعی و نهایی، ممکن نیست. وی، همچنین، ادعا می‌کند که حتی فهم صحیح و مطابق با شریعت هم از خود شریعت متمایز است و درک ما از شریعت، حتی اگر سراپا درست و بی نقص باشد، باز هم غیر از خود شریعت است (همان، ۱۳۷۰: ۳۴۱).

## ۱-۲. تحول‌پذیری همه‌جانبه معرفت دینی

از نظر برخی روشنفکران، دین غیر از معرفت دینی است؛ دین، امری ثابت و مقدس است؛ اما معرفت دینی، امری متغیر و نامقدس است. از همین جا است که خود شریعت هیچ‌گاه با فهمی از آن یا با معرفتی از معارف به مخالفت و تعارض نمی‌افتد و میان آنها نزاع و وفاقی روی نمی‌دهد؛ بلکه همواره فهمی از دین است که با فهمی دیگر یا معرفتی از معارف درمی‌پیچد و تعارض یا وفاقی می‌یابد. علمای دینی هم رأی یک‌دیگر را تخطئه می‌کنند؛ ولی هیچ‌یک به تخطئه دین نمی‌پردازند (سروش، ۱۳۷۰: ۱۵۶).

خلاصه مفاد دیدگاه آقای سروش آن است که چون معرفت دینی ملاک ثابتی ندارد، فهم حاصل از آن هم برای هر فردی متفاوت از فرد دیگر است. لازمه این سخن آن است که نمی‌توان برای فهم و تفسیر دینی، معیار مشخصی را تعیین کرد؛ چون معرفت دینی همواره متغیر است. به اعتقاد آقای سروش، هر نظریه دارای مبانی و پیش‌فرض‌های رئالیستی، لاجرم میان علم و معلوم یا به عبارت دقیق‌تر، بین معلوم بالذات و معلوم بالعرض، تفکیک قائل است. در نتیجه، بعد از پذیرش چنین تمایزی، سخن از تطابق یا عدم تطابق علم با معلوم به میان می‌آید. وی، بر اساس این نظریه، یکی از مبانی خود را تمایز معرفت دینی با دین قلمداد می‌کند:

«نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت، یک نظریه رئالیستی است؛ یعنی میان شیء و تصور از شیء فرق می‌نهد؛ خواه این تصور صحیح باشد، خواه ناصحیح. آن ایده‌آلیسم است که میان ذهن و خارج فاصله‌ای نمی‌بیند و خارج را عین ذهن یا ذهن را عین خارج می‌پندارد... درک ما از شریعت، حتی اگر سراپا درست و بی نقص باشد، باز هم غیر از خود شریعت است؛ وقتی می‌گوییم درک درست،



مگر معنایش این نیست که درکی است مطابق با واقع؟ چرا که فهم صحیح از شریعت هم غیر از خود شریعت است؛ وگرنه لازم می‌آید که خداوند به تعداد کسانی که فهم صحیح از شریعت دارند، شریعت نازل کرده باشد؛ نه یک دین اسلام که میلیون‌ها دین اسلام فرستاده باشد» (همان: ۳۴۱ و ۲۷۳).

البته که اصل تمایز دین با معرفت دینی انکارناپذیر است؛ اما آیا هر فهمی از دین مطابق با دین است؟ آیا فهم مطابق و درست از شریعت با خود شریعت، در حقیقت و در عالم واقع، دو چیزاند؟ بدیهی است که فهم صددرصد صحیح از شریعت، مطابق خود شریعت است؛ نه مطابق چیز دیگر. فهم صحیح، آینه تمام‌نمای حقیقت است. بنابراین، لازمه تمایز شریعت با فهم صحیح از شریعت، آن نیست که خدای متعال به تعداد کسانی که فهم صحیح از شریعت دارند، شریعت نازل کرده باشد.

افزون بر این، ادعای رئالیستی صاحب قبض و بسط، با اصول مکاتب واقع‌گرا قابل جمع نیست؛ زیرا مکاتب رئالیستی، برای اثبات واقع‌گرایی خود، ناچار به پذیرش حداقل دو اصل‌اند: یکی تمایز عین با ذهن و دیگری مطابقت اجمالی صورت ذهنی با عین و خارج؛ خواه کشف این تطابق آسان به دست آید یا با زحمت و مشقت تحصیل شود. پس، پذیرش اصل اول و نفی اصل دوم، نه تنها نوعی پارادوکسیکال است؛ بلکه آن دیدگاه را از حکمت رئالیسم خارج می‌سازد. اگر این نظریه، مطابقت بعضی از افکار و معارف دینی را بپذیرد، باید به تقدس و خلوص و حقانیت آنها فتوای معرفت‌شناسانه بدهد و اگر چنین اعترافی نکند، رئالیست نخواهد بود؛ مخصوصاً با جملاتی از قبیل «دین هر کس فهم او است از شریعت» (همان: ۱۷۸)؛ بیشتر این تمایز را از دست صاحب نظریه می‌گیرد؛ زیرا با این عبارت، دین را همان فهم از شریعت معرفی کرده‌است. مگر آنکه مراد وی از دین، تدین باشد که در این صورت، در عباراتش از الفاظ مشترک لفظی استفاده کرده‌است؛ بدون اینکه برای جلوگیری از مغالطه مشترک لفظی، چاره‌ای ببیندیشد و این‌گونه نوشتارهای غیر دقیق، شایسته بحث‌های علمی نیست (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۱۲۴).

البته تحول به معنای فربهی و رشد حجمی دانسته‌ها از دین یا تعمیق معرفت، در طول زمان، امری طبیعی است؛ اما اگر مراد آقای سروش از تحول و تغییر، ابطال یا رد دیگر فهم‌های ضابطه‌مند و درست از دین باشد، لوازم نادرستی دارد که در قضایای یقینی و محکّمات قرآنی

و نصوص دینی، نه تنها چنین تغییر و تحولی راه نمی‌یابد، اختلاف نظر قابل اعتنایی هم یافت نمی‌شود. اختلاف نظر دانشمندان و مفسران اسلامی، اغلب در قلمرو معرفت‌های ظنی است که آن هم علل و عوامل خاص خود را دارد؛ بخشی از آن، به توانایی مفسر و محقق مربوط است و بخشی دیگر، به پابندی آنها به اصول و قواعد فهم و تفسیر برمی‌گردد.

نسبی‌گرایی، از دیدگاه معرفت‌شناسانه، امری باطل و مردود است؛ زیرا اعتبار فهم و تفسیر متون و امکان هرگونه بحث علمی در حوزه تفسیر متون رانفی می‌کند. این رویکردها، بدان جهت مستلزم نسبی‌گرایی و محتوای تناقض‌درونی و خودمبطل است، که واجد ویژگی‌های نسبی‌گرایی است؛ زیرا دستاوردهای فلسفی هرمنوتیک فلسفی گادامر، شالوده‌شکنی دریدا و پیروان آنها و تحلیل آنها از فهم و تفسیر، تناسبی با «عینی‌گرایی» ندارد؛ به ویژه گزارش گادامر از فهم و شرایط وجودی حصول آن، تبیین و توجیه نسبت فهم است (گادامر، ۱۹۹۴: ۵۱۵). به تعبیر هابرماس، این برداشت که فهم را محصول پیوند افق‌ها و هم‌سخنی با متن بدانیم، نوعی نسبی‌گرایی آشکار است و موجب می‌شود میان فهم درست و نادرست، هیچ‌گونه مرزی باقی نماند. این نظریه، گونه‌ای از نسبی‌گرایی مشابه با نسبت کانت است که شناخت را محصول پیوند تأثیرات «عین» و «ذهن» می‌داند. در نتیجه، نقدهایی که به کانت شده، به این دیدگاه هم وارد است. بنابراین، هرمنوتیک فلسفی، با روگردانی از قواعد عقلایی تعامل با متن و پذیرش تفسیرها و تأویل‌های پایان‌ناپذیر از متن، ناگزیر سر از نسبت در می‌آورد (هولاب، ۱۳۷۵: ۱۰۱).

برخی شاگردان گادامر، در دفاع از وی، گفته‌اند:

نسبی‌گرایی مطلق که بر اساس آن همه اندیشه‌ها در یک موضوع به نحو یکسان خوب باشند، مورد پذیرش هیچ‌یک از فیلسوفان هرمنوتیک نیست؛ بلکه این نوع برداشت خیالی از نسبی‌گرایی، نتیجه کج‌فهمی است! ولی به هر حال کار هرمنوتیک آن است که نسبی‌گروی را از اطلاق به نسبت کشانده و به طور نسبی آن را پذیرفته است؛ و این به معنای دست کشیدن از عینیت نیست (kathleen

.(1990: 52-47).

اما نوع تحلیل گادامر از فهم و حقیقت و واقعه‌انگاری فهم، از نسبی‌گرایی مطلق یا دست‌کم نسبی‌گرایی حداکثری و نامقبول سر در می‌آورد. از این رو، برخی دانشمندان غربی، همچون هرش،



در آثار خود، از جمله در کتاب اعتبار تفسیر، هرمنوتیک فلسفی را هرمنوتیک نسبی‌گرا قلمداد کرده و از عینی‌گرایی دفاع کرده است (Hirsch: 1967: 15).

### ۳-۱. عصری‌انگاری معرفت‌دینی

به باور روشنفکران دینی، معرفت‌دینی عصری است؛ زیرا عالمان دینی، در هر عرصه‌ای، فهم خود از دین را با معارف روزگار خویش تناسب و تلائم می‌بخشند. آقای سروش در این زمینه می‌گوید:

«هیچ عالمی نمی‌تواند با ذهن خالی و بدون نظر و رأی به سراغ متون دینی برود و به فهم مراد شارع نزدیک گردد؛ چرا که این امر شدنی نیست؛ چنان‌که مطلوب

هم نیست» (سروش، ۱۳۷۰: ۱۶۷، ۲۴۹، ۲۸۷).

در این خصوص باید گفت: اگر مراد از عصری بودن معرفت‌دینی، سامان یافتن آن در جهت پاسخ‌گویی به پرسش‌های نظری و عملی عصر و زمانه است، چنین مفهومی پذیرفتنی است؛ مشروط بر آنکه برای پرسش‌های عصری، پاسخ‌های خاصی از پیش تعیین نشده باشد که دین و معرفت‌دینی موظف باشد همان‌ها را، بدون کم و کاست، بازگوید؛ اما اگر مراد از عصری بودن معرفت‌دینی، تأثیرپذیری از معارف عصری باشد، باید گفت: این برداشت، به نحو موجه کلیه، لازمه غیرقابل قبولی دارد که نمی‌توان به آن تن داد و آن اینکه با توجه به اندیشه‌های متعدد و متعارض علمی در زمان واحد، باید معرفت‌های دینی متعدد و متعارضی را به قرآن و سنت نسبت دهیم. (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۱۴۴) گذشته از آنکه، چنین تناقضی در طول زمان، نسبت به برداشت‌های متفاوت و متناقض هر زمانه با زمانه‌ای دیگر، ساری و جاری است. همچنان‌که عصری بودن فهم دینی، پیش از آنکه توصیه ایشان باشد، توصیف است. آری! در تاریخ فهم و تفسیر دینی، این آفت تفسیری، فراوان بوده است که، به جای تفسیر کلام خدا، به تطبیق کلام بشر اقدام و قرآن را گرفتار تأویل‌های نابجا کرده‌اند؛ ولی مؤلف قبض و بسط، مخاطبان خود را بدان توصیه می‌کند. انحراف این توصیه هم بر اهل تفسیر آشکار است.

### ۳-۲. اعتباربخشی تفسیر به رأی

بدترین پیامد این‌گونه رویکردها، اعتباربخشیدن به تفسیر به رأی در تفسیر متون دینی از جمله

قرآن کریم است. تفسیر به رأی، به شدت زیانبار است و همواره پیشوایان دینی و اندیشمندان اسلامی دخالت دادن ذهنیت مفسر در تفسیر قرآن کریم را غیر مجاز شمرده و آن را نکوهیده‌اند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، در این باره فرمود: «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلَيْتَئِبًا مَقْعَدُهُ مِنَ النَّارِ» (حز عمالی، ۱۴۱۲: ۱۳۷/۱۸). تفسیر به رأی، نه تنها به حکمروایات اسلام ممنوع است؛ بلکه عقل هم بر نادرستی آن گواهی می‌دهد. اگر بنا شود هرکس مطابق سلیقه و فکر خود مطلبی بیندیشد و پیش داوری‌ها و پیش فرض‌های خویش را محور تفسیر قرار دهد، متن را تفسیر نکرده؛ بلکه ذهنیت خود را بر متن تحمیل یا تطبیق کرده است. اگر باب تفسیر به رأی گشوده شود، هرج و مرج شدیدی در فهم معانی آیات قرآنی و سنت پدید می‌آید و همه الفاظ و قوانین، اعتبار خود را از دست می‌دهد. بر این اساس، اگر شناخت و فهم ما از واقعیت و متن محروم از دسترسی به حقیقت باشد و نتواند پرده‌ها را از ساختار واقعیت و درون مایه معنایی متن بردارد، مبانی معرفت‌شناختی و درون مایه خواننده محوری چنان است که تمامی فهم‌های ارائه شده از یک متن، به یکسان اعتبار خواهند داشت و هیچ فهمی مقدم بر فهم دیگر نخواهد بود؛ زیرا هر خواننده و مفسری، صرفاً بیانگر تفسیر خود از متن و موضوع است و گفت‌وگوی خاص خود از واقعیت را نمایان می‌سازد و به سبب آنکه هیچ شاخص و معیار عینی و بیرونی (بیرون از فرایند فهم و گفت‌وگوی از واقع) وجود ندارد، اعتبار در فهم و درستی و نادرستی تفسیرها، یکسره به کنار می‌رود و تفسیرهای متعدد شخصی جایگزین آن می‌شود. این نسبی‌گرایی، هیچ مجالی برای دانش و معرفت باقی نمی‌گذارد و هر کس مُجاز است که قرائت خود را از هر موضوع معرفتی (تفسیر متن یا تفسیر واقعیت عینی) داشته باشد؛ بدون آنکه شاخصی برای داوری درباره درستی و نادرستی این قرائت‌های ادعایی وجود داشته باشد. چنین نسبی‌گرایی مهارگسیخته در تفسیر متون دینی، به ویژه قرآن کریم، مصداق بارز تفسیر به رأی خواهد بود. از این رو، اندیشمندان مسلمان، با فرض پذیرش اختلاف تفسیر، معیارهایی را برای سنجش فهم صحیح از سقیم و سره از ناسره ارائه می‌دهند و با تبیین فرایند فهم صحیح، روش تفسیر عالمانه را از روش تفسیر به رأی تفکیک می‌کنند (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۱۸۰).

از سوی دیگر، اگر همه فهم‌ها و تفسیرها صحیح باشد و متن دینی مانند قرآن کریم، معانی متضادی را برتابد و قابل تفسیرهای گوناگون باشد و هرکسی بتواند خواسته و رأی خویش را بر آن تحمیل کند، وجود و نزول آن چه ثمری خواهد داشت؟ در صورت پذیرش نسبی‌گرایی در معرفت



دینی، مراجعه به متون دینی بی‌فایده خواهد بود. در نتیجه، فهم الزام‌آور از آن ناممکن بوده و جایی برای تسلیم برابر دستورات آن باقی نخواهد ماند.

دیگر اینکه، مبتنی ساختن هر فهم و تفسیری بر انتظارات، پیش‌دانسته‌ها و پیش‌داوری‌های مفسر، نوعی اعتباربخشی به تفسیر به رأی است. این معنا، به تعبیرهای گوناگون، مانند انتظار بشر از دین و تحول‌پذیری معرفت دینی از زبان روشنفکران دینی مطرح شده است. انتظار بشر از دین، یعنی اینکه فهم متون دینی بر تعیین انتظار ما از دین استوار است و هر کسی با انتظاری که از دین دارد، آن را می‌فهمد:

فهم متون دینی، در گرو تعیین و تحدید انتظارات ما از دین است و نه بر عکس؛ چون اگر کسی بپندارد که از کتاب و سنت می‌توان جمیع نکات خُرد و درشت شئون زندگی و امور عالم را استخراج کرد، در آن صورت عبارات دینی برای او معانی دیگر خواهد یافت و او خواهد کوشید تا از کمترین اشاره، بیشترین استفاده را بکند و گره‌های خود را در باب قوانین نور و حرکت سیارات و خواص ادویه و شکافتن اتم و... از متن آیات و روایات بگشاید (سروش، ۱۳۷۶: ۱۳۵).

به اعتقاد آقای سروش، هیچ فهمی از دین که مستند به پیش‌فرض‌های دین‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و جهان‌شناسانه نباشد، وجود ندارد (سروش، ۱۳۷۰: ۳۵۱). هر چند وی، فهم صحیح از شریعت را در گرو داشتن مبادی صحیح بیرونی فرض کرده است؛ ولی هیچ راهکاری را برای تصحیح و تنقیح رکن بیرونی معرفت دینی نمی‌شناسد. طبیعی است که تأثیر بی‌ضابطه پیش‌فرض‌ها، منجر به تفسیر به رأی خواهد شد و لازمه چنین نگرشی، مشروعیت تفسیر به رأی در معرفت دینی خواهد بود؛ همچنان‌که وی، بر تحول و تغییر معرفت دینی بر اساس انتظار بشر از دین اصرار می‌کند.

بی‌گمان، در ضرورت پیش‌فرض‌ها و پیش‌فهم‌ها و تأثیر آنها بر فهم متن سخنی نیست؛ اما پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌ها با پیش‌داوری‌ها تفاوت دارند؛ پیش‌داوری نکوهدیده است و ممکن است مفسر را وادار به تطبیق آیات با داوری‌ها و برداشت‌های خود کند. در نتیجه، به تفسیر به رأی بینجامد؛ اما برخی پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌ها، برای فهم صحیح متن و جلوگیری از انحراف مفسر لازم است. افزون بر این، بسیاری از پیش‌دانسته‌ها و پیش‌داوری‌ها،

قابل کنترل است. از این رو، حتی برخی هرمنوتیک دانان غربی، مانند هابرماس و هرش چنین کلیتی را نپذیرفته اند (هولاب، ۱۳۷۵: ۸۹). بنابراین، مفسر می تواند و باید بر پایه اصول عقلایی محاوره و روش های صحیح تفسیر، حتی الامکان، خود را از پیش داوری ها دور نگه دارد. بهترین دلیل امکان آن هم، وقوع همین گفت وگوهای ما است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۶۵). از سوی دیگر، اگر هر فهمی به پیش فرض نیازمند باشد، گرفتار دور یا تسلسل باطل خواهد شد؛ زیرا فهم آن پیش فرض ها، محتاج پیش فرض های دیگری است و این سلسله تا بی نهایت ادامه می یابد (خسروپناه، ۱۳۷۶: ۱۰۲). بنابراین، ادعای توقف تام شناخت پیام واقعی متن آمده، بر پیش داوری های مفسر، ادعایی بی دلیل است؛ بلکه عمل فهم، توقف منطقی بر هر نوع پیش فرض را ندارد و نباید با همه انواع پیش فرض های ابزاری، استخراجی، استفهامی و تطبیقی به یک سان معامله کرد. مفسر باید از دخالت پیش داوری ها در تفسیر پرهیز و نوع پیش فرض ها را شناخته، میزان و شیوه دخالت آنها را هم بداند؛ اگر نه، تفسیر او نامعتبر قلمداد می شود. اگر تأویل هیچ متنی، اعم از متن دینی، علمی یا ادبی، بدون پیش داوری و پیش فهم، ممکن نباشد، پس، تصور دست یافتن به تأویل درست و برحق، امکان پذیر نیست (پالمر، پیشین: ۲۰۳).

### ۳. نفی وجود واقعی معنا

یکی دیگر از پیامدهای رویکردهای ذهنی، به ویژه رویکرد هرمنوتیک فلسفی و ساختارشکنی، نفی یک اصل عقلایی زبان شناختی، یعنی وجود معنای واقعی در متن و به تبع آن نفی فهم مشترک از آن است. واقعیت آن است که هر کلامی دارای هسته مشترک معنایی ثابتی است. زبان، امری عینی است و معنادهی الفاظ به دست افراد نیست؛ زیرا زبان خصوصی وجود ندارد. در تفهیم و تفاهم، باید همان قالب ها را به کار برد که در جامعه به صورت قراردادهای زبانی پذیرفته شده است. در این صورت است که می توان به فهمی مشترک، دست کم در نصوص و ظواهر کتاب و سنت، قائل شد و چنین فهم هایی، دارای اعتبار هستند. به دیگر سخن، هر متنی حاوی مقصد و مقصودی است که پدیدآورنده آن در نظر داشته آن را به مخاطبان خود برساند. بنابراین «وجود واقعی معنا» برای متن، صرف نظر از ذهنیت هر خواننده ای، یک اصل عقلایی است. همان طور که مقتضیات خاص هر متن، نسبت به معنا یا معناهای معین، اصل عقلایی دیگری است. از



این رو، نادیده گرفتن این اصول و واگذاری رکن اصلی معنا بر عهده خواننده متن، خلاف اصول عقلایی گفتمان بشری و موجب هرج و مرج است.

اندیشمندان مسلمان، همواره براساس همین اصل عقلایی و مسلم، با متون دینی چنین معامله کرده‌اند که آیات قرآن، بر معنا و مقصود معینی دلالت دارد. آنان، شالوده این معنا را مراد الهی دانسته‌اند که در کلام خدای متعال و متن قرآن تجلی یافته است؛ حتی برخی دانشمندان غربی، همانند بتی و هرش، تغافل از معنای واقعی متن و مقصود مؤلف را با پرسش جدی مواجه کرده‌اند. به نظر ایشان، این رویکردها، چیزی جز عجز از ارائه ضابطه‌ای برای تشخیص تفسیر درست از غلط نیست.

بنابراین، از طریق تفسیر متن، کشف غرض شارع در مواردی به صورت قطعی و در مواردی به نحو ظنی امکان‌پذیر است. از این رو، اگر مفسر، در مقام تفسیر متن، در صدد کشف نیت مؤلف برآید، تفسیر او می‌تواند مطابق با واقع باشد. در این صورت، راهی وجود دارد که بتوان به نحوی قطعی یا ظنی، مطابقت یا عدم مطابقت آن تفسیر را با واقع کشف کرد.

حقیقت این است که انسان‌ها، علی‌رغم تفاوت‌های فردی، دارای ذهنیت، عواطف، ساختار روانی و وجودی مشترک هستند. این ذهنیت و عواطف مشترک، پیوند بنیادی میان آنها به وجود می‌آورد؛ یعنی چنین نیست که پدیده‌ها مستقل، مجزا، بی‌ارتباط و گسسته از هم باشند که هر یک، فهم خاص خود را داشته و هیچ‌گونه زمینه مشترکی با دیگر موجودات انسانی نداشته باشند. بنابراین، در تفسیر متون، به ویژه تفسیر متون دینی، به روشنی طیف گسترده‌ای از فهم مشترک دیده می‌شود که از وجود فهم مشترک و غیرنسبی در فهم آن پرده بر می‌دارد. از سوی دیگر، این واقعیت که میان انسان‌ها سطوح مختلفی از فهم وجود دارد، نفی‌کننده فهم مشترک نیست؛ آن‌چنان که امکان تفسیرهای مختلف از یک متن، نفی‌کننده فهم مشترک از آن متن نیست.

افزون بر این، متون ادبی و تاریخی فراوانی هستند که همه افراد، آنها را به یک صورت می‌فهمند و تفسیر می‌کنند؛ مانند نصوص قرآنی، داستان‌های تاریخی، بسیاری از اشعار و گفت‌وگوهای روزمره که فهم و تفسیر مشترک‌پذیر باره آنها وجود دارد. البته باز تأکید می‌شود که این هرگز به معنای نفی مراتب و درجات فهم افراد نیست.

ممکن است گفته شود:

این پیامدها لازمه جداناپذیر رویکرد ذهنی در تفسیر است. از این رو، پیروان این رویکرد، به چنین پیامدهایی ملتزم و در مواردی بر آن تصریح می‌کنند و بر این باورند که واقعیت جز این نیست؛ برای نمونه، آقای سروش می‌گوید که اگر مؤلفی به این مطلب آگاه باشد که متن، مستقل از نیت و مراد مؤلف معنا می‌دهد، هیچ وقت به راحتی افراد را به گمراهی متهم نمی‌کند. منظور از متن، صرفاً متن مکتوب نیست؛ مقصود، نظامی از نهادها یا نشانه‌ها است. آشکار شدن یک واقعیت از طریق سمبل‌ها بر آدمی، پای عقل تأویلی و هرمنوتیکی را به میان می‌آورد. «ما در اینجا نه به فهم معلل، و نه به فهم مدلل، که به فهم مؤول می‌رسیم که، پلورالیسم برای آن اجتناب‌ناپذیر است.» (سروش، ۱۳۷۶: ۱۷)؛ بر این اساس، یادکرد این پیامدها و لوازم نادرست، به عنوان ایراد بر آنها، فایده‌ای ندارد.

در پاسخ گفته می‌شود:

اول. پذیرش این پیامدها و اعتراف بدان‌ها، موجب می‌شود خود این رویکردها نسبی و تفسیر به رأی بوده و در نتیجه، فاقد اعتبار معرفتی باشند.

دوم. زبان و فهم، پدیده‌ای اجتماعی برای تفاهم و ارتباط‌گیری و حاکی از واقعیتی است که در خارج رخ می‌دهد. در نتیجه، صرف ذهنیت نیست؛ اما رویکرد ذهنی‌گرا به معنا، تفسیر و زبان، بر خلاف واقعیت خارجی، وجدان و شعور درونی است. همان‌گونه که گفته شد، برخی قضایای کلی و همیشه صادق از نظر رویکردهای ذهنی‌گرا به قرار ذیل است: «هیچ‌کس دسترسی به حقیقت ندارد»، «همه معرفتها و دانشها سوژکتیو و تفسیری است» (واعظی، ۱۳۹۰: ۱۸۶). حال اگر این قضایا حقیقت نداشته و صادق نباشند، دیگر رویکرد ذهنی‌گرایی باقی نمی‌ماند و از کذب و عدم حقایقت این قضایا بطلان و پوچ و مهمل بودن این نوع رویکردها لازم می‌آید؛ اما اگر این قضایا صادق و حق باشند، دسترسی به حقیقت ممکن است و امکان ارائه قضایای همیشه صادق و واقع‌نما وجود دارد که این به معنای ردّ کامل رویکرد ذهنی‌گرایی است.

سوم. رویکرد ذهنی‌گرایی و نسبی‌گرایی، اولین آسیب را بر اساس خود وارد می‌سازد؛ زیرا فهم یقینی و معینی را نمی‌پذیرد و معیاری برای اثبات مدعای خود به جا نمی‌گذارد. در این صورت، فهم پیروان رویکردهای ذهنی، نسبی و خودویرانگر است و هیچ ترجیحی بر قرائت‌های دیگر ندارد؛ چون هیچ تفسیری قطعی و نهایی ممکن نیست.





بنا بر آنچه گفته شد، این رویکردها، بدان جهت مستلزم نسبی‌گرایی و محتوی تناقض‌درونی است که ویژگی‌های نسبی‌گرایی را دارند.

افزون بر آنچه گذشت، رویکرد ذهنی به فهم و معنا در فضای غیر دینی و متون دیگر، اگر قابل پذیرش باشد، در فضای دینی، موجب عصری شدن دین، هرج و مرج دینی و انکار معیارها و آموزه‌های ثابت دینی خواهد شد. در نتیجه، در فهم متون دینی، به ویژه فهم قرآن کریم، که مفسر به دنبال مراد واقعی شارع است، نقض غرض می‌شود و به تفسیر به رأی می‌انجامد. طبیعی است که دینی با چنین ویژگی‌ها، هیچ تعهد و الزامی بر پابندی به آن وجود نخواهد داشت (عرب‌صالحی، ۱۳۹۲: ۳۵).

#### ۴. قداست‌زدایی از قرآن کریم

شعائر و امور دینی در بین دینداران، همواره از قُدسیت و حرمت خاصی برخوردار بوده است. این قداست و حرمت، ناشی از افسانه‌های خیالی نیست؛ بلکه تمام قداست آن، منتسب به منبعی آسمانی است. از این‌رو، همه دینداران می‌کوشند حریم امور دینی را پاس بدارند و مقدسات دینی را خط قرمز خود به شمار آورند.

قداست به دو نوع است: قداست ذاتی و قداست تبعی. قداست ذاتی، ویژه خداوند است؛ یعنی ذات خدای متعال، از هر عیب و کاستی به دور است. در نتیجه، افعال الهی، از طبیعت و شریعت، منزّه از عیب و کاستی و طبعاً نقدناپذیر خواهد بود؛ اما قداست تبعی، در غیر خداوند مطرح می‌شود؛ لکن، نه از آن جهت که فعل خداوند است؛ بلکه از آن‌رو که جهت یا نسبت ویژه‌ای به خداوند پیدا می‌کند و وصف یا اوصاف الهی ویژه‌ای به خود می‌گیرد، مانند کعبه به عنوان «بیت الله»، قرآن به عنوان «کلام الله» و پیامبر به عنوان «رسول الله».

قرآن کریم، گُل سر سبد مقدسات اسلامی است؛ چون مطابق باور مسلم مسلمانان، این کتاب آسمانی، با الفاظ و معانی‌اش، همگی از جانب خدای متعال توسط امین وحی، حضرت جبرائیل بر پیامبر اعظم ﷺ نازل شد. از این‌رو، منبع نخستین و اصلی برنامه زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان به شمار می‌رود. به همین دلیل، دشمنان اسلام، برای قداست‌زدایی از این ودیعه نورانی، اقدامات فراوانی را در طول تاریخ انجام داده‌اند که ایجاد تردید در اصالت و حیاتی قرآن و شبیه

تحریف آن، از جمله آنها است. حتی برخی، سرنوشت قرآن را با سرنوشت کتاب مقدس یکسان انگاشته و تحریف آن را همچون کتاب مقدس، انکارناپذیر دانسته‌اند (ابوزید، ۱۹۹۵: ۸۴)؛ اما این گونه شبهات، چندان در سست نمودن باورمندان به قداست قرآن کارگر نیفتاده است. از این رو، برای تأمین این هدف، از دریچه متن قرآنی ورود کرده و می‌گویند که قرآن، فارغ از اصالت و حیاتی آن، متنی مانند متون دیگر است. به همین سبب، به مثابه یک متن، از تمام مسائلی که در نقد متون تاریخی و ادبی مطرح می‌شود، مستثنا نیست (ریسونی، ۱۴۳۱: ۴۱۱). ابوزید، در این باره می‌نویسد:

قرآن کریم گرچه متن مقدسی است؛ اما در هر حال قدسی بودن قرآن، آن را از قواعد متن مستثنا نمی‌کند؛ از این رو، قرآن نیز همانند دیگر متون ادبی، تابع اصول و قواعد نقد ادبی می‌باشد (ابوزید، ۱۹۸۷: ۲۴).

بدیهی است که با تنزل قرآن به جایگاه متون بشری، دیگر جایی برای قدسی و آسمانی بودن آن نخواهد بود.

همچنین، این طیف از روشنفکران، برای تقدس زدایی از قرآن کریم، اقدامات حساب شده‌ای را در تعابیر دینی، به کار می‌گیرند. آنان، می‌کوشند از تعبیرهای رایج در فرهنگ اصیل اسلامی بپرهیزند و به جای آن، از اصطلاحاتی مانند «متن دینی» به جای قرآن، «علامت‌ها» به جای آیات و «قرآن» به جای قرآن کریم یا قرآن مجید استفاده کنند (همان، ۱۳۸؛ ریسونی، ۱۴۳۱: ۲۷۱).

این رویکرد، شاید در نگاه اول، بسیار طبیعی و ساده به نظر برسد؛ ولی واقعیتی است که گاه خود آنها بدان اعتراف کرده‌اند:

اینکه گفته شود قرآن کریم، مانند سایر متون زبانی، پدیده فرهنگی، تاریخی و وابسته به فرهنگ خاص آن روزگار عرب است، و عقل‌گرایی افراطی، همچنین انکار یا تردید در واقعیت برخی مسائل و مفاهیم غیبی؛ مانند عرش، کرسی، شیاطین و جن در قرآن کریم، همگی در راستای تقدس زدایی از ساحت قرآن کریم قابل توجیه است. بدین معنا که ذکر این امور در قرآن، بر اساس همراهی خداوند با ذهنیت انسان عصر نزول بوده است و سرانجام قرآن پس از نزول، به یک متنی انسانی، تبدیل شده است و بایستی این قبیل مفاهیم، امروز به مقتضای خرد، پیشرفت و آگاهی بشر، بر معانی مجازی و غیر واقعی حمل شود؛ وگرنه به عنوان



یک افسانه باطل قلمداد خواهد شد (ابویزد، ۱۹۹۷: ۷، ۹۹، ۲۰۷).

برخی دیگر از روشنفکران معاصر، ضمن اذعان به قداست دین و شریعت، فهم آن را فاقد هر گونه قداست شمرده‌اند:

شریعت، قدسی است و کامل است و منشأ الهی دارد و در آن خطا و تناقض را راه نیست و ثابت و جاودانه است و از ذهن و معرفت بشری مدد نمی‌گیرد و جز طاهران بدان دست نمی‌یابند؛ اما و هزار اما، فهم از شریعت هیچ‌یک از این اوصاف را ندارد. در هیچ عصری از اعصار، فهم از شریعت، نه کامل است، نه ثابت، نه پیراسته از خطا و خلل است، نه مستغنی از معارف بشری و نه منشئی قدسی و الوهی دارد و نه از تحریف محرفان و یا کج‌اندیشان مصون است و نه جاودانگی و همیشگی است (سروش، ۱۳۷۰: ۲۴۸).

مطابق این دیدگاه، قدسیت، حقیقتی متشکل از کمال، خطاناپذیری و تناقض‌گریزی است که منشأ الهی دارد و به دلیل همین ویژگی‌ها، از ثبات و جاودانگی برخوردار است و در جایگاهی برتر از معرفت بشری قرار دارد؛ ولی معرفت بشری هیچ‌یک از صفات فوق را بر نمی‌تابد.

صاحب این سخن، قداست فهم از شریعت را که کاملاً سرچشمه ربانی و الهی دارد، به صراحت انکار کرده و می‌گوید: فهم از شریعت، در هیچ عصری از اعصار و به طور مطلق حتی در عصر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و پیشوایان معصوم علیهم السلام، نه منشأ الهی و قدسی دارد و نه کامل و ثابت است! در حالی که فهم معصوم و هر نوع فهم صحیح و مطابق با دین، همان ارزش و قداست دین را دارد؛ زیرا هر دو به یک حقیقت اشاره دارند. و اساساً هدف تفسیر، درک مراد شارع مقدس یا همان حقیقت بوده است. بر این اساس، به صراحت روشن است که در حوزه تفسیر متون دینی و قرآن کریم، با تردید در نقش عنصر مؤلف و پدیدآورنده متن، عنصر اصلی قداست متون دینی، یعنی خدا را نشانه گرفته‌اند. باید توجه داشت، خطاپذیری و نقدپذیری، با حجیت داشتن و قدسی بودن معرفت‌های دینی (معرفت حاصل از قرآن و سخنان معصومان) هیچ‌گونه منافاتی ندارد. معرفت‌های دینی، به یک معنا قدسی نیستند (خطاپذیر و نقد پذیراند) و به یک معنا قدسی‌اند و از نوعی حرمت و ارزش معنوی ویژه برخوردارند. و به میزانی که مطابقت با واقع دارند، از قداست برخوردارند و قداست و شرافت آنها، به تبع انتساب ویژه آنها به خدای و پیشوایان معصوم است.

### نتیجه‌گیری

دیدگاه‌های برخی روشنفکران درباره تفسیر متون، متأثر از رویکردهای ذهنی‌گرای غربی است که به تبیین‌های مختلف و با چاشنی معرفت دینی، در آثار نصر حامد ابوزید، محمد ارکون، مجتهد شبستری، سروش و نظیر آنها انعکاس یافته‌است. با این تفاوت که چنین تأثیری در آثار برخی از آنها پر رنگ‌تر است.

زیانبارترین پیامد رویکرد ذهنی، نسبی‌گرایی معرفتی است که به صورت‌های مختلف مانند تکثرگرایی و تعدد‌پذیری قرائت‌های دینی، تحول‌پذیری معرفت دینی و عصرانگاری آن بروز پیدا کرده‌است. بدون تردید، با پذیرش تعدد و تکثر بی‌ضابطه معرفت و تفسیردینی و قرآنی، دیگر نمی‌توان از فهم و تفسیر صحیح و معتبر، سخن گفت.

نسبی‌گرایی مهارگسیخته در تفسیر متون دینی و مبتنی ساختن فهم و تفسیر بر پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌ها، نوعی اعتباربخشی به تفسیر به رأی به شمار می‌رود. از این رو، اندیشمندان مسلمان، با فرض‌پذیرش اختلاف تفسیر، با تبیین فرایند فهم صحیح، روش تفسیر صحیح را از روش تفسیر به رأی تفکیک می‌کنند.

چنین رویکردهایی، در فضای فهم متون دینی، مانند قرآن کریم، که مفسر به دنبال مراد واقعی است، افزون بر آن پیامدها، مستلزم نقض غرض خواهد بود.

از جمله پیامد این نوع رویکرد، نفی یک اصل عقلایی زبان‌شناختی؛ یعنی وجود معنای واقعی در متن و به تبع آن، نفی فهم مشترک از آن است؛ حال آنکه هر کلامی دارای هسته مشترک معنایی ثابتی است. زبان، امری عینی است و معنادهی الفاظ به دست افراد نیست؛ زیرا زبان خصوصی وجود ندارد.

پیامد مهم دیگر رویکرد ذهنی‌گرا، قداست‌زدایی از متون دینی، به ویژه قرآن کریم است. پدیده فرهنگی دانستن قرآن، همسان‌پنداری قرآن با دیگر کتاب‌های بشر، زمینی دانستن آن، به کارگیری تعبیرهایی چون متن دینی به جای قرآن، علامت‌ها به جای آیات، تغییر نگرش مسلمانان به قرآن و مانند اینها در این راستا قابل توجیه است.

پذیرش این پیامدها و اعتراف بدان‌ها، موجب می‌شود خود این رویکردها، نسبی و تفسیر به رأی بوده و در نتیجه فاقد اعتبار معرفتی باشند.



## منابع

۱. ابوزید، نصر حامد (۱۹۸۷م)، مفهوم النص، دراسة فی علوم القرآن، بیروت، المركز الثقافی العربی.
۲. ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۵م)، النص، السلطة والحقیقة، بیروت، المركز الثقافی العربی.
۳. ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۷م)، نقد الخطاب الدینی، قاهره، سینا للنشر.
۴. آریانپور کاشانی، منوچهر (۱۳۶۹)، فرهنگ کامل انگلیسی به فارسی، تهران، امیرکبیر.
۵. بالمر، ریچارد (۱۳۷۷)، علم هرمنوتیک، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس.
۶. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۸)، کلام جدید با رویکرد اسلامی، قم، نشر معارف.
۷. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۹۱)، نقد آرای هرمنوتیکی مجتهد شبستری، چاپ اول، تهران، کانون اندیشه جوان.
۸. ریسونی، قطب (۱۴۳۱ق)، النص القرآنی من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، المملكة المغربية، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
۹. زمخشری، جارالله محمود (۱۴۰۷ق)، الكشف عن غوامض التنزیل، بیروت، دار الكتاب العربی.
۱۰. ساروخانی، باقر (۱۳۷۰)، درآمدی بر دایرة المعارف علوم اجتماعی، تهران، کیهان.
۱۱. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷)، صراط‌های مستقیم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۲. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۰)، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۳. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶)، مدارا و مدیریت، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۴. شیخ خزّ عاملی (۱۴۱۲ق)، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، تحقیق و نشر مؤسسه آل‌ال‌بیت، قم، قم.
۱۵. صدرا (صدرالمتألهین)، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، قم، انتشارات بیدار.
۱۶. صدرا (صدرالمتألهین)، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، تهران، دار المعارف الاسلامیة، مکتبه المصطفوی.
۱۷. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۶)، قرآن در اسلام، چاپ اول، قم، بوستان کتاب.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ق)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلی للمطبوعات.
۱۹. عرب صالحی، محمد (۱۳۸۹)، فهم در دام تاریخی‌نگری، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۰. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۱. قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۸۱)، وحی و افعال گفتاری، چاپ اول، قم، انجمن معارف اسلامی.
۲۲. کارل، هاوی و دیوید گامز (۱۳۸۹)، فلسفه به مثابه روش، ترجمه سید محمد کاظم علوی و همکاران، تهران؛ پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲۳. لاریجانی، صادق (۱۳۷۰)، معرفت دینی، چاپ اول، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب.
۲۴. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹)، نقدی بر قرآنت رسمی از دین، تهران، طرح نو.
۲۵. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲)، تعدد قرآنت‌ها، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۲۶. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، مجموعه آثار، قم، صدرا.
۲۷. ميبدي، احمدبن محمد (۱۳۷۱ق)، كشف الاسرار و عدة الابرار، تهران، اميرکبير،
۲۸. واعظی، احمد (۱۳۹۰)، نظريه تفسير متن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۹. هاشمی، شاهرودی، محمود (۱۴۰۵ق)، بحوث في علم الاصول، قم، مجمع العلمي للشهيد الصدر.
۳۰. هولاب، رابرت (۱۳۷۵)، بزرگن هابرماس نقد در حوزه عمومی، ترجمه: حسين بشيريه، تهران، نشر نی.
۳۱. Gadamer, Hans Georg (۱۹۷۷), Philosophical Hermeneutics, tra D.E Linge, University of California Press.
۳۲. Gadamer, Hans Georg (۱۹۹۴), Truth and method, continuum neu york
۳۳. Hegel, Friedrich (۱۹۰۴), The Logic of Hegel, Translated by W. Wallace, oxford University Press.
۳۴. Hirsch, E.D) (۱۹۶۷), Validity in Interpretation, Yale University Press.
۳۵. Kathleen, wright (editor) (۱۹۹۰), Festivals of Interpretation. State University of New York Press.