



مبانی و ادله فکری و فلسفی کثرت گرایی

پدیدآورده (ها) : کامران، حسن

ادیان، مذاهب و عرفان :: معرفت :: خرداد 1381 - شماره 54

از 16 تا 29

آدرس ثابت : <http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/12558>

دانلود شده توسط : مهدی سلیمانی

تاریخ دانلود : 01/09/1394

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [فوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



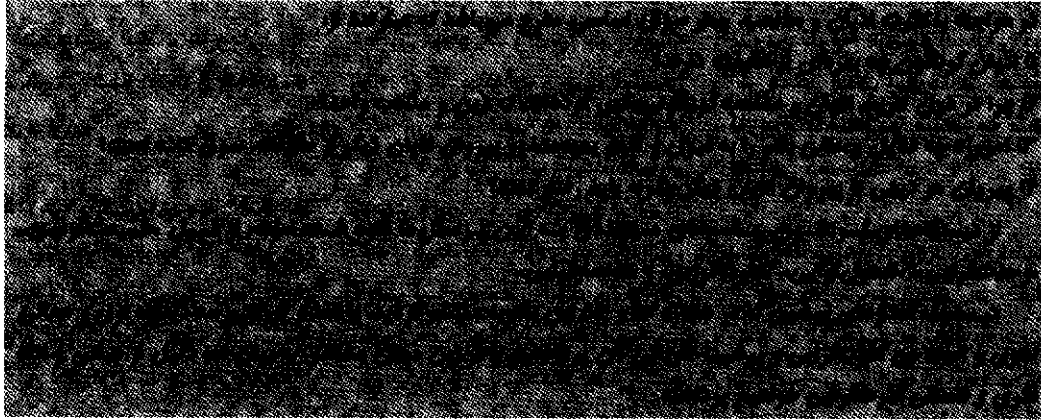
پایگاه مجلات تخصصی نور

www.noormags.ir

معانی و ادله فکری و فلسفی کثرت‌گرایان

حسن کامران

اشاره



نسبی است و لکن به دلیل آن که مفاهیم ذهنی ثابت و واحدی در نزد همه آنان وجود دارد، شناخت انسان‌ها نسبت به ذهنیت یکدیگر و مفاهیمی که از خارج به دست می‌آورند، نسبی نیست و لکن در دیدگاه نوکانتی، معرفت انسان‌ها نسبت به یکدیگر نیز نسبی می‌باشد؛ به این معنا که هر کس از دریچه ذهن خود، که تابعی از فرهنگ و شرایط تاریخی - اجتماعی و روانی آن است، به تفسیر و بازسازی پیام‌هایی می‌پردازد که از دیگری دریافت می‌کند. قرائت هر کس از دیگران، به تناسب جایگاه تاریخی آن تعیین می‌شود. بدین ترتیب، نه تنها هیچ کس به متن واقع راه نمی‌برد بلکه هیچ کس به متن فهمی که دیگران از واقع دارند و یا به متن پیامی که از دیگران به او فرستاده می‌شود نمی‌رسد، بلکه همگان در حاشیه متون و پیام‌هایی نشسته‌اند که بر آن‌ها وارد می‌شود و کار آنها قرائت متن از حاشیه آن است.

نسبی‌گرایی در فهم، دارای استلزاماتی است از جمله:
۱- نسبی‌فهم، مستلزم شکاکیت ساختاری در معرفت و زوال یقین از علم

مبانی فکری و فلسفی، که پلورالیست‌ها از آن بهره می‌برند، نسبت حقیقت و یا نسبیت آگاهی و ادراک است. نسبیت، معانی اصطلاحی و استعمالات مختلفی دارد:

الف. اولین معنی نسبیت، «نسبیت فهم» است: نسبیت فهم از زمره اموری است که به لحاظ منطقی، با نگاه و اعتقاد دینی ناسازگار است و بی‌توجهی به معانی مختلف آن، زمینه شکل‌گیری برخی از مغالطات لفظی را فراهم می‌آورد. بعضی از کسانی که قصد اثبات مبانی فلسفی «تساهل سرکوب‌گرانه» را دارند، برای اثبات بطلان دیدگاه‌های دینی از این مغالطه‌ها سود می‌برند.

مراد از نسبیت فهم این است که شناخت، اعم از نسبی یا نفسی، محدود یا مطلق، هرگز بدان گونه که هست در ظرف ادراک و آگاهی انسان قرار نمی‌گیرد بلکه ادراک، شیء سوومی است که از مواجهه و برخورد «عین» و «ذهن» پدید می‌آید و حقیقت آن، غیر از عالم و معلوم است و همواره دارای نسبتی با عین و ذهن است و با تغییر نسبت، تغییر می‌کند.

نسبیت فهم می‌تواند ناشی از مادی دانستن فهم باشد، زیرا کسانی که ادراک را مادی و طبیعی می‌دانند، ناگزیر آن را حاصل برخورد «عین» و «ذهن» و در نتیجه، شیء سوومی می‌دانند که غیر از عالم و معلوم است و همچنین می‌تواند ناشی از دخالت و یا تصرفی باشد که ذهن انسان با صرف نظر از مادی و یا غیر مادی بودن آن، به هنگام شناخت واقعیت انجام می‌دهد. مثلاً کانت، ذهن را دارای قالب‌های پیشینی می‌داند و معتقد است این مقولات، حجابی هستند که مانع از وصول انسان به متن واقعیت خارجی می‌شوند و واقعیت خارجی که از آن به «نومن» یاد می‌کند، همواره پس از آمیزش با این مفاهیم در ظرف ادراک انسان واقع می‌شود. از نظر وی ذهن آدمی، چون عینک است که در مواجهه با خارج، رنگ و مقادیر خاصی را بر شناخت انسان، تحمیل می‌کند. پس شناخت هیچ کس، مطابق با واقع نیست بلکه معنای سوومی است که نسبتی با ذهن و عین دارد.

دیدگاه نوکانتی درباره علم نیز، مشابه دیدگاه «کانت» است. تفاوت آن‌ها در این است که کانت، به ذهنیت ثابت و یکسانی برای همه انسان‌ها قائل بود ولی نوکانتی‌ها ذهنیت همه افراد را در همه جوامع و فرهنگ‌ها یکسان نمی‌دانند. نسبیت فهم در دیدگاه‌های نوکانتی، صورتی مضاعف دارد. زیرا در دیدگاه کانت، معرفت و آگاهی انسان‌ها از جهان خارج، گرچه

۱۶

است. شکاکیت ساختاری معرفت، غیر از شک دکارتی است. شک دکارتی، شکّی است که قبل از کاوش علمی مطرح می‌شود و زمینه حرکت‌های علمی را پدید می‌آورد. در صورتی که شکاکیت ساختاری نظریه‌ای است که در پایان جستارها و حرکت‌های علمی به منظور اعلان عجز و درماندگی از «وصول به حقیقت» و یا «واقیبت» پدید می‌آید.

۲- نسبت ادراک، حقیقت را از قلمرو آگاهی‌های بالفعل انسانی خارج می‌کند و حیرت مذمومی را، که ناشی از نادانی فراگیر و زوال یقین نسبت به عالم و آدم است، اعلام می‌کند. حیرت مذموم، حیرتی است که در آن یقین به مبدأ، معاد، علم به وحی و آگاهی به رسالت نیست، انسانی که در اسارت حیرت مذموم است نه تنها نسبت به موجودات طبیعی بلکه نسبت به اعتبارات ذهنی سایر افراد انسانی نیز گرفتار تردید و شک می‌شود. و این حیرت مذموم، غیر از حیرت ممدوحی است که هنگام حصول یقین انسان نسبت به حقیقت عالم و آدم، آن را نوید می‌دهند. هنگامی که انسان به ذات الهی پی می‌برد، از حیرت خود نسبت به آن خبر می‌دهد و افزایش این تحیر به ذات الهی را طلب می‌کند و همواره می‌گوید: «رَبِّ زِدْنِي فَيْكَ تَحْيِرًا»

۳- با پذیرش نسبت و به دنبال آن، شکاکیت ساختاری، علم و آگاهی، اعتبار جهان شناختی خود را از دست داده و به صورت ابزار زندگانی جهت تسلط و اقتدار بر طبیعت در می‌آید.

۴- نسبت ادراک به لحاظ منطقی، با شناخت مبدأ و معاد و اذعان به وحی و رسالت سازگار نیست و کسی که به راستی بر این همه مؤمن و معتقد است، در اظهار نسبت و اصرار بر آن، گرفتار خطا است.

۵- با حفظ نسبت، توحید و نبوت و بلکه اصل حقیقت و واقیبت در قالب ذهنیت انسان، به صورت یک امر فرضی و مشکوک در می‌آید.

۶- اگر فهم بشر نسبی باشد، هر کس از زاویه ذهن و ادراک خود، به تفسیر و قرائت

متون دینی می‌پردازد و هیچ کس نمی‌تواند مدعی شود که فهم او فهمی خالص و ناب است و آنچه در ظرف ادراک و آگاهی اوست، با آنچه از متون درک می‌شود وحدت و عینیت دارد و دانسته‌های او همه از قداست و ثبات برخوردار است.

۷- نسبت گرایان فهم بشری، معتقدند: متون و نصوص دینی که از زبان انبیا و اولیای الهی وارد شده، کلام ناب و خالص الهی نمی‌باشد. زیرا انبیا و اولیاگر چه دارای تجربه و شهود دینی هستند و از این جهت، از سایر انسان‌ها امتیاز می‌یابند و لکن ترجمه آنها از شهود، در گرو ذهنیت تاریخی و اجتماعی آنهاست. تجربه‌های دینی، که بنا بر برخی فرض‌ها، حاصل مواجهه با امر متعالی هستند، ناگزیر همانند تجربه‌های طبیعی در قالب مفاهیم گوناگونی که به تناسب ذهنیت‌های مختلف شکل می‌گیرند، تفسیر می‌شوند. البته، چون ذهنیت‌ها مختلف است، تفاسیری که از تجربه‌های دینی می‌شود، متعدّد می‌شود. بدین ترتیب، متون دینی متفاوت شکل می‌گیرند. از این بیان، دانسته می‌شود که بر اساس «نسبت فهم» نصوص و متون دینی نیز، هیچ یک، متن خالص دین و حضور بی‌واسطه اراده، فعل و یا گفتار خداوند نیستند و ذهنیت تاریخی انسان، همواره مانع از حضور بی‌واسطه دین، در متن زبان و کلام انسان‌ها می‌گردد.

۸- بر مبنای نسبت، اخبار از مبدأ و معاد هم ناگزیر، جزئی از همین تفسیر و مفهوم‌سازی است. البته، چون دیدگاه‌های صاحبان کشف و تجربه تفاوت دارد، ترجمه‌های که آنها از تجربه خود می‌کنند حتی با فرض این که آن تجربه واحد باشد، همچنان متغیر و مختلف خواهد بود. یکی از آنها با دخالت قوه مصوره خود و به تناسب شرایط تاریخی و فرهنگی که دارد، تجربه خود را در قالب مفهوم خدایی واحد و دیگری، در قالب بت یا توتمی ترسیم می‌کند که در چهره حیوان و یا جمادی خاص ظاهر می‌شود.

۹- موضع دیگری که نسبت ادراک در آن، مانع از حضور خالص حقیقت دین می‌شود، متن کشف و شهود کسانی است که صاحب تجربه دینی هستند. زیرا تجربه دینی نیز گرچه شناختی مفهومی و حصولی نیست و لکن نحوه‌ای از ادراک است و نسبت ادراک، مانع از حضور حقیقت ناب و خالص در متن ادراک می‌باشد. و به همین دلیل، تجربه دینی نیز همواره از موضع تاریخی و واقیبت وجودی فرد، تأثیر می‌پذیرد و در نتیجه مفایر با واقیبت تجربه شده است.

نسبت فهم و ادراک، در هر یک از مواضع یاد شده، تردید و شکاکیت ساختاری را در متن ادعا و مدعیات دین‌داران جای می‌دهد. بدین ترتیب، مسیحیان و همه فرق مسلمان و حتی انبیای ابراهیمی، و تثنیین و بت پرستانی که دارای تجربیاتی باطنی هستند نیز باید از تعصب و خیره‌سری نسبت به آنچه در ظرف آگاهی و ادراک آنها واقع می‌شود و از «شیطانی خواندن» یافته‌ها و مکاشفات رقیب و «رحمانی دانستن» تجربیات و دانسته‌های خود دست بردارند.

۱۰- «نسبت فهم» مبنای است که بر اساس آن، مسأله اعتقادی «نجات و رستگاری» و همچنین مشکل زندگی اجتماعی را به طریق مثبت حل نمی‌کند، بلکه نتیجه آن در هر دو زمینه سلبی است.

حاصل «نسبت فهم» تعدّد راه‌ها به سوی حقیقت نیست تا از این طریق، نجات و رستگاری همه انسان‌ها تضمین شود، بلکه نفی داعیه حقیقت از همه ادیان می‌باشد. بدین ترتیب، هیچ دینی نمی‌تواند با «حق دانستن» خود، دیگران را گمراه و ضال بخواند و از آن پس، گرفتار مشکل دربارہ چگونگی نجات یا سعادت آنها باشد. این شیوه، زمینه ستیزه و جدال‌هایی را که اقوام مختلف به راست و یا دروغ بر سر حقیقت انجام می‌دهند، می‌خشکاند و همگان را به تحمل و هم‌نشینی با یکدیگر الزام می‌نماید.

ب. دومین معنای نسبت، نسبت حقیقت است. نسبت حقیقت، به معنای نسبی بودن خطا و صدق و کذب یا حق و باطل است. لازمه قطعی «نسبت فهم»، نسبت حقیقت نیز هست و اما همه کسانی که به «نسبت فهم» اعتقاد دارند، به «نسبت حقیقت» اذعان

نمی‌کنند. نسبت فهم تا هر جا که دامن بگسترانند، تخم تردید و شک می‌افشانند و یقین به حقیقت را زایل می‌گرداند. «معرفت» آن‌گاه که در چنبره «نسبیت» گرفتار آید، جایگاهی امن پیدا نخواهد کرد. از دیدگاه نسبت‌گرایان، وجود «حقیقت متعالی» خود یک گزاره ذهنی است. وحدت و ظهور آن در تجربیات متکثر نیز، فرضی دیگر است که از قلمرو داعیه‌های نسبی بشر نمی‌تواند خارج شود. «نسبیت حقیقت»، که مورد توجه نئومارکسیست‌ها و اندیشمندان حلقه فرانکفورت نیز هست، فاقد قدرت لازم برای تحمیل تساهل بر کسانی است که دست کم، داعیه حقیقت را دارند. به همین دلیل، مورد توجه افرادی چون «پوپر»، که دغدغه حفظ نظام موجود جهانی را دارند، قرار نمی‌گیرد.



نیز، مستلزم نسبیت فهم یا نسبیت حقیقت نیست.

بنابراین، گر چه هر انسانی از منظر خود به تفسیر می‌پردازد و این مناظر، شناخت‌های محدودی را به دنبال می‌آورد، اما شناخت‌های محدود تا هنگامی که از منظری سالم بهره ببرند، در طول و یا در عرض یکدیگر، معرفتی صحیح به ارمغان می‌آورند. البته، در معرفت صحیح بین شناخت‌های متکثر، تضاد و ناسازگاری نیست بلکه همه آن‌ها همانند همه پیامبران، مصدق و مؤید یکدیگر هستند. اما آنگاه که نظر، در حصار تنگ بینی خود را مقید کند و در نتیجه، حکم یک مرتبه را به دیگر مراتب، سرایت دهد خطا و اشتباه پیش می‌آید.^(۱)

د. چهارمین معنای نسبیت، معنایی است که نظر به محدود یا مطلق بودن «معرفت» ندارد، بلکه ناظر به معنایی است که شناخت به آن تعلق می‌گیرد. آنچه در معرض ادراک انسان قرار می‌گیرد، هنگامی نسبی خوانده می‌شود که متضمن اضافه به معنایی دیگر باشد و مقابل آن، معنای نفسی و غیر نسبی است که اضافه به معنایی دیگر ندارد. معنای نسبی، یا از سنخ ماهیات و یا از سنخ مفاهیم می‌باشند.

ه. پنجمین معنای نسبیت، مربوط به واقعیت عینی است، نه معانی که در ظرف آگاهی و ادراک حصولی انسان قرار می‌گیرد. این نوع از نسبیت که در متن واقع است، به علم حضوری انسان نیز راه می‌یابد. صدرالمتألهین در حکمت متعالیه به این معنای نسبیت توجه می‌دهد. او با استفاده از برخی مبانی، نظیر اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیات و همچنین بر اساس امکان فقری، این حقیقت را اثبات کرد که همه موجودات عین ربط و اضافه و تعلق به خداوند سبحان هستند. به گونه‌ای که شناخت حقیقت هیچ یک از آنها بدون نظر به مبدأ متعالی، ممکن نیست. بر این اساس، اگر انسان به هنگام شناخت یک شیء، از خداوند غافل بماند، شناخت او کاذب است.

ج. سومین معنای «نسبیت»، محدودیت می‌باشد و شاید دلیل کاربرد آن در این معنا، این باشد که امور محدود، در خارج از مرزهای خود، معدوم و نسبت به مرزهای خود، موجود هستند و تحقق آنها به این معنا نسبی است و مطلق نمی‌باشد، نسبی به معنای محدود، در برابر نامحدود و مطلق است. در صورتی که امر محدود، شناخت واقعیت باشد آن شناخت یا حصولی و مفهومی است و یا شهودی و حضوری. نسبیت به معنای محدودیت، در هر سه قلمرو فوق یعنی: ۱- «واقعیت عینی»؛ ۲- «معرفت حصولی» و ۳- «دانش شهودی» راه دارد. و این معنا از نسبیت غیر از نسبیت فهم و نسبیت حقیقت است.

نسبیت فهم و حقیقت، مستلزم شکاکیت و سفسطه است. اما نسبیت به معنای محدودیت در هیچ یک از قلمرو سه‌گانه آن، مستلزم حفظ شکاکیت نبوده بلکه یک واقعیت مسلم و تردید ناپذیر است. شناخت انسان‌ها نسبی است، زیرا همه حقیقت و حق مطلق را نمی‌دانند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در تصریح به این معنا فرمود: «ما عرفناك حق معرفتك»، یعنی خداوندا، حق معرفت تو را آن چنان که شایسته تو است، ما به دست نیاوریم.

مطلق نبودن شناخت انسان‌ها به این معنا، منافاتی با شناخت آن‌ها در محدوده‌ای خاص و یا معرفت آنها به مقدار ممکن ندارد؛ هر انسانی در محدوده‌ای خاص، می‌تواند حقیقت را بشناسد و شناخت همه انسان‌ها نسبی و محدود است. نسبی بودن فهم و آگاهی بشر در این معنا، مستلزم نسبیت حقیقت و درست بودن همه شناخت‌ها و یا غلط بودن نسبی همه آنها نیز نیست.

شناخت‌های نسبی فراوانی که به این طریق، نسبت به شیء واحد به دست می‌آید، شناخت‌های عرضی یا شناخت‌های طولی هستند. شناخت‌های عرضی، شناخت‌هایی هستند که از ابعاد مختلف یک شیء واحد به دست می‌آیند.

داستانی که مولوی درباره شناخت‌های مختلف افراد، نسبت به یک فیل در تاریک‌خانه بیان می‌کند، به عنوان شناخت‌های نسبی متکثری است که در عرض یکدیگر قرار گرفته‌اند. همه آنها شناختی درست از فیل دارند و لکن، شناخت هر یک، به بُعدی خاص از فیل، محدود می‌شود که اگر همه آنان بر آنچه که به حس یافته‌اند، این مطلب را نیز اضافه کنند که فیل، جز آنچه ما یافته‌ایم نیست، شناخت هر یک از آنان آمیزه‌ای از خطا و صواب است؛ یعنی بخشی از معرفت آنان صواب است و غلط نیست و بخشی دیگر خطا است و صواب نمی‌باشد. اما این

خداوند، تنها موجودی است که بر اساس این معنا حقیقتی نسبی و اضافی نیست و سایر موجودات، در نسبت و اضافه با او معنا پیدا می‌کنند.

از این پنج معنا، تنها معنای اول و دوم می‌تواند مبنا برای صورتی سلبی از کثرت‌انگاری دینی قرار گیرد. معنای اول و دوم به لحاظ فلسفی قابل دفاع نیستند. معنای اول شکاکیتی آشکار و سفسطه‌ای پیچیده است و معنای دوم نیز به لحاظ فلسفی، گریزی از شکاکیت و سفسطه ندارد. اما سه معنای دیگر قابل دفاع هستند و این سه معنا ملازمه‌ای با کثرت‌گرایی سلبی ندارند. بی‌توجهی به تفاوت‌های معنای پنج‌گانه نسبت زمینه‌ساز برخی مغالطات و کژفهمی‌ها را فراهم نموده است. (۲)

ادله نسبیت یا مبانی کثرت‌گرایی

«جان هیک» و به تبع او دکتر سروش و همفکرانش در مقاله «صراط‌های مستقیم» و دیگر مقالات، می‌کوشند تا ادله‌ای برای نسبیت دست و پا کنند و سرانجام، ده دلیل برای این ادعا بر می‌شمرند که البته، ما با مطالعه سایر کتاب‌های ایشان، پنج دلیل دیگر نیز برای نسبیت و کثرت‌گرایی، جست‌وجو نمودیم که سرانجام در این‌جا به نقل و نقد پانزده دلیل می‌پردازیم:

هرمنیوتیکس

اولین دلیلی که بر کثرت‌گرایی اقامه شده، برگرفته از سنت هرمنیوتیکس است. قائلین به این دلیل می‌گویند: ما در مقام فهم (یا اثبات) با تعدد معانی مواجهیم و بین مقام ثبوت و اثبات رابطه‌ای هست. این تنوع و تعدد عجیب معانی خبر از ساختاری می‌دهد که فی حد ذاته نامتین است و به تعینات معنایی مختلف راه می‌دهد و بیانگر این است که ما در عالم متن و نمادگرایی ذاتاً و واقعاً با چنین عدم تعینی روبه‌رو هستیم. عالم معنا اصلاً و بالذات عالم متکثر است؛ «معنای واقعی» وجود ندارد، بنابراین، معناهای درست متعدد می‌توان داشت. متن

حقیقتاً و ذاتاً امر مبهمی است و چندین معنا دارد. مثلاً در خصوص کریمه «و اتبعوا ما تلووا الشیاطین علی ملک سلیمان...» (بقره: ۱۰۲) مرحوم علامه طباطبایی می‌فرماید: (۳) «برای این آیه یک میلیون و دویست و شصت هزار معنی مطرح شده است. (۴) در این‌جا خداوند از ابزار و زبانی استفاده می‌کند که نوعی عدم تعین و لاقضایی و ابهام ذاتی اجتناب‌ناپذیر دارد، ولو این‌که مورد استفاده «باری» قرار گیرد. و این منافاتی هم با قدرت باری تعالی ندارد. زیرا خلقت چنین ابزار و زبانی، مقتضیات و لوازم لاینفکی دارد که اجتناب‌ناپذیر است. به تعبیر حکما، ما با یک محال منطقی یا عقلی روبه‌رو هستیم که چاره‌پذیر نیست و قدرت باری تعالی هم به محالات تعلق نمی‌گیرد. در مورد متن «معنای درست وقتی حاصل می‌شود که شما شیوه‌های فهم متن را در وسع خودتان» (وسع روش‌شناسی و طاقت عقلایی و...) خوب تنقیح کرده باشید.

متن ضرورتاً معنای واحد ندارد، در عالم متن، «حق» به معنای انطباق با نیت مؤلف نداریم بلکه مؤلفی که زبانی را برای افاده معنا انتخاب می‌کند، یکی از معناها را خودش فهمیده است و به همان دلیل آن را اختیار کرده است و الا معانی دیگری هم برای آن متن وجود دارد.

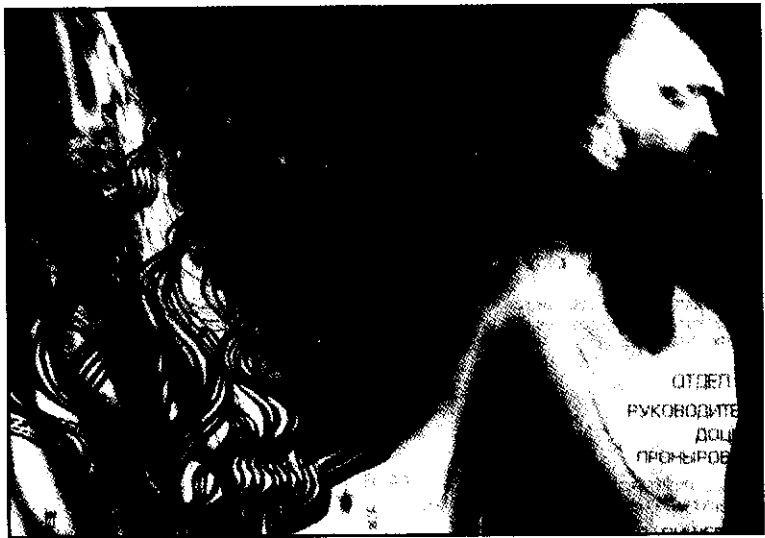
در متون مقدس، معنی متن و مراد مؤلف یا گوینده بر هم منطبق می‌شود، یعنی معانی بالقوه کثیره متن، بالجمله مراد باری تعالی هستند. خداوند می‌دانسته است که از چه ابزار و مرکبی استفاده می‌کند و می‌دانسته است که بندگان او بهره‌های متفاوت از آن خواهند برد و لذا باید بگوییم همه آن‌ها مراد باری تعالی است و اگر خداوند مردم را تکلیف می‌کرد که به «مراد واقعی» او پی ببرند، تکلیف فوق طاقت بود. چرا که زبان فی حد نفسه به یافتن یک مراد واحد راه نمی‌دهد. به زبان فلسفی‌تر، متن، فعلیت نیافته است و صورت‌های معنای بسیار می‌پذیرد. در واقع تکرر معانی ناشی از تنوع ذهن خوانندگان است.

معنی، یعنی معنای فهمیدنی. تنوع ذهن‌ها، یعنی تنوع اندوخته‌های ذهنی. و اندوخته‌های ذهنی پیش‌شروط و پیش‌فرض درک معنا هستند. لذا تنوع اذهان در نهایت، به تنوع معناهایی که از متن در ذهن می‌نشیند برمی‌گردد. و اصلاً همین که اذهان مختلف معانی مختلف از متن درمی‌آورد، معنایش این است که متن نسبت به بسیاری از معانی لاقضاست و به همه راه می‌دهد و هذا هو المطلوب. (۵)

براساس پذیرش هرمنیوتیکس گفته شده است:

فهم‌ها از متون دینی بالزوروه متنوع و متکثر است و نه تنها متنوع و متکثر است، بلکه سیال است و این تنوع و تکثر سیال، قابل تحویل شدن به فهم واحد نیست. (۶) هر خواننده‌ای به مقتضای عقاید و علایق شخصی خود، معنایی به متون دینی می‌بخشد و برداشتی متفاوت از برداشت دیگری می‌کند. این برداشت‌ها وحدت‌پذیر نیست و امکان داوری بین آن‌ها برای تشخیص و ترجیح برداشت درست از نادرست وجود ندارد. هیچ مرجع و مفسر رسمی از دین وجود ندارد. قول هیچ کس حجیت تعبدی ندارد. پس برداشت هر کس با توجه به عقاید و روحیات خودش، درست است و باید به رسمیت شناخته شود و از آن‌جا که دیدگاه‌های شخصی افراد، همواره در حال تحول است، پس عقاید دینی آنان نیز در تحول است و هیچ عقیده‌ای ثابت نمی‌ماند، هیچ مفهوم ثابت و خاصی را نمی‌توان به دین نسبت داد یا از آن نفی کرد. حاکم سیاسی داریم ولی حاکم فکری و دینی نه.

هیچ کس به خود «دین» دست نمی‌یابد و هرگز معلوم نخواهد شد که محتوای دین چیست؟ مثلاً نمی‌توان قاطعانه گفت که اسلام چیست و چه معارفی دارد؟! نمی‌توان از آموزه‌هایی مشخص، به نام «اخلاق اسلامی»، «احکام اسلامی» و یا ایده‌هایی روشن به نام «عقاید اسلامی» سخن گفت. (۷) دلیل آن هم این است که متن دین صامت است و ما همواره در فهم متون دینی و در تفسیر آن‌ها، اعم از فقه، حدیث، تفسیر قرآن، از انتظارات و پرسش‌ها و پیش‌فرض‌هایی کمک می‌گیریم و چون هیچ تفسیری بدون تکیه بر انتظاری و پرسشی و



روشن و محکم باشند، اگر چه گاهی مبهم و متشابه نیز می‌باشند. روشنی متن جایی برای تفسیر باقی نمی‌گذارد و اگر هم جایی برای تفسیر باشد، تنها یک تفسیر از متن روشن ممکن است. متن می‌تواند کاملاً صریح و پوست کنده باشد.

بنابراین، این تعبیر که «کتاب الهی و سخن پیامبر ﷺ همواره تفسیرهای متعدّد برمی‌دارد» سخن نادرست و نامعقولی است.^(۹) بسیاری از آیات قرآن و روایات پیامبر ﷺ، دارای ظاهری روشن و قابل فهم عمومی بوده و از آغاز ظهور اسلام تاکنون، همه علمای مذاهب مختلف فهم یکسانی نسبت به این آیات داشته‌اند. هر چند پارهای از آیات قرآن و روایات پیامبر ﷺ، تحمل برداشت‌های مختلفی دارند و لذا قابل تفسیرهای متعدّدند.

خداوند متعال در قرآن مجید می‌فرماید: «اوست خدایی که قرآن را به تو فرستاد که برخی از آن کتاب، آیات محکم است که احتمال اشتباهی در او راه نیابد که آنها اصل و مرجع سایر آیات کتاب خدا خواهد بود و برخی دیگر، آیاتی متشابه است که به سهولت، درک معنی و فهم مقصود از آن نشود تا آن‌که گروهی که در دل‌هاشان میل به باطل است از پی متشابه رفته تا به تأویل کردن آن در این راه شبهه و فتنه‌گری پدید آرند در صورتی که تأویل آن، کسی جز خدا نداند و اهل دانش گویند ما به همه آن کتاب گرویدیم که همه محکم و متشابه قرآن، از جانب پروردگار ما آمده و به این دانش پی نبرند به جز خردمندان.

(آل عمران: ۷)

اما اولاً: آیات متشابه در مقایسه با آیات محکم قرآن، اندک است. و ثانیاً: خداوند نخواسته به وسیله آیات متشابه ما را گمراه یا سرگردان کند، بلکه برای دست‌یابی به فهم درست آن‌ها ما را راهنمایی کرده و فرموده است: «منه آیات محکّمات، هن امّ الکتاب...» برای تفسیر آیات متشابه، باید معانی محتمل را به آیات محکم برگرداند؛ زیرا خداوند تأویل آیات

پیش فرضی ممکن نیست و چون این انتظارات و پرسش‌ها و پیش‌فرض‌ها از بیرون دین می‌آید و چون بیرون دین متغیّر و سیّال است و علم و فلسفه و دستاوردهای آدمی مرتباً در حال تزیاید و تراکم و تغیر و تحوّل‌اند، ناچار تفسیرهایی که در پرتو آن پرسش‌ها و انتظارات و پیش‌فرض‌ها انجام می‌شوند، تنوع و تحوّل خواهند پذیرفت.

«دین تفسیر نشده نداریم. اسلام یعنی تاریخ تفاسیری که از اسلام شده است و مسیحیت یعنی تاریخ تفاسیری که از مسیحیت شده است. این تفاسیر همیشه متعدّد بوده‌اند و هر کس تفسیری را نپسندیده، روی به تفسیر دیگری آورده است. هیچ کس دین ناب را در چنگ ندارد. معرفت دینی چیزی نیست جز همین تفسیرهای سقیم و صحیح. ما در اقیانوسی از تفسیرها و فهم‌ها غوطه‌وریم. این از یک سو، مقتضای ماهیت متن و از سوی دیگر، مقتضای بشریت ما و ساختمان دستگاه ادراکی ماست. می‌توان امر واحد را به درجات مختلف فهمید و بطون کثیره آن را مورد کشف و بازرسی قرار داد.

بنابراین، ما در عالم تفسیر، همیشه پلورالیستیک اندیشیده و عمل کرده‌ایم، یعنی تکثر را قبول داشته‌ایم و هیچ کس را به صفت و بسمت خاتم المفسرین و خاتم الشارحین نپذیرفته‌ایم و این عین حیات دینی و درک عالمانه ما از دین بوده است.

اسلام «سنّی» فهمی است از اسلام و اسلام «شیعی» فهمی دیگر. و اینها و توابع و اجزایشان، همه طبیعی‌اند و رسمیت دارند. هیچ دینی در طول تاریخ بدون چنین کثرتی نبوده و نزیسته است. همیشه هر فرقه، خود را و تفسیرهای خود را، حق می‌دیده و تفسیرهای دیگران را باطل می‌دانسته و چون باطل می‌دانسته، معدوم هم می‌دانسته است. ولی کسی در این فکر نبوده است که این تکثر اجتناب ناپذیر تفاسیر و فهم‌ها و فرقه‌ها که گریبان هیچ مکتبی از چنگال آن رها نیست، معنا و مدلول دیگر هم دارد. شاید معنایش این است که نفس این کثرت، مطلوب است و شاید معنی هدایت فراختر از آن است که ما می‌پنداشتیم و شاید نجات و سعادت در گرو چیز دیگری است، و رای این فهم‌ها و دگم‌های خصومت خیز و انشعاب آفرین،^(۸)

نقد و ارزیابی

اول این‌که، ابهام ذاتی متن و کثرت نازدودنی معنا، یک نظریه در این باب است. نظریه‌های رقیب نیز مطرح است. نمی‌توان ادعا کرد که همه فهم‌ها، فهم‌های تفسیری‌اند. به چه دلیل مقتضای متن همواره ابهام و تفسیرپذیری است؟ همه متون، از جمله متون دینی، می‌توانند

متشابه را در آیات محکم قرآن قرار داده است. از سوی دیگر، فهم و تفسیر آن آیات را کسی جز خدا نمی‌داند و خداوند هم این فهم را به راسخان علم داده که در روایات، بر امامان معصوم علیهم‌السلام انطباق یافته و هم ایشان وارثان علم پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌باشند. از این رو باید برای فهم معنای آیات مشابه و تفسیر آنها، به این دو مرجع (آیات محکم و حضرات ائمه اطهار علیهم‌السلام) رجوع نمود. (۱۰)

بنابراین، ما معتقدیم بسیاری از آیات قرآن، بیانگر مطالبی هستند که با عقل سلیم و اصول حاکم بر ذهن ما هماهنگ می‌باشند و چگونگی فهم این آیات، به سلیقه و پسند مفسران ربطی ندارد. پس نمی‌توان گفت: تفاسیر همه آیات قرآن، متکثر و متعدّد بوده و هر کس تفسیری را نپسندیده، روی به تفسیر دیگری آورده است! پسند مفسران در باب مفهوم آیات محکّمات اصلاً دخل نیست. تاریخ تفسیر هم نشان می‌دهد که آرای مفسران در همه مطالب قرآن مختلف و متفاوت نبوده و نیست. مقتضای بشریت ما نیز این نیست که همواره فهمی غیر از اصل دین پیدا کنیم. بلکه بر عکس، از آنجا که دین به زبان بشر و در حدّ فهم و معرفت و وسع او نازل شده است، و از طرفی بشر نیز خود مخلوق همان خدایی است که دین را برای هدایتش می‌فرستد، بنابراین باید وضع چنان باشد که بشر بتواند خود دین را دریابد و مقتضای بشریتش چنان نباشد که دین را با پیش‌فرض‌ها و انتظاراتش تغییر دهد یا مجبور باشد خود بر زبان آن چیزی بنهد و آن را به سخن آورد و آن را هم زبان و در حدّ فهم تو سازد. به تعبیر دیگر، فهم بشر را چنان توانایی دهد که دینش را نیز به درستی دریابد. اگر چنین امکانی وجود دارد چه دلیلی در کار است که خداوند مهربان و حکیم این امر را از بشر دریغ ورزد و ساختمان ادراکی بشر را به گونه‌ای بسازد که همواره دین عزیزش از دسترس او به دور ماند؟!

دوم این‌که، همه متن‌ها یک دست و در یک سطح نیستند. برخی روشن‌تر از برخی

دیگرند و فهم برخی آسان‌تر از فهم برخی دیگر است. (۱۱) متن دین، یعنی کتاب و سنت یک گونه نیست. بعضی عبارات بیان عرفی و برخی دیگر ذو بطون و عرفانی است. از سوی دیگر، بعضی «نص» و بعضی «ظاهر»؛ بعضی محکم و بعضی متشابه است. این همه را نمی‌توان با یک چوب راند و داغ «ابهام نازدودنی» را بر تارک همگان نهاد. «کتاب مبین» با این ابهام نازدودنی چگونه سازگار است؟ در این تردیدی نیست که کثرت معنی فی‌الجمله پذیرفتنی است، اما نه بالجمله. و نه نازدودنی و نه بدون معنای راجح. (۱۲)

سوم این‌که، تعدّد و تنوع فهم‌ها و تفسیرها از متون دینی، به دلیل تأثیر پذیری انسان از فرهنگ‌ها، محیط‌ها و علوم، نه قانون «حق و باطل» و «درست و نادرست» را از صحنه اندیشه و زندگی بشر بر می‌دارد و نه دلیل بر حقیقت یا بطلان همه برداشتها و تفسیرهاست. هرگاه این برداشتها و تفسیرهای متعدّد، متعارض و متناقض نما باشند، به حکم قانون بدیهی، امتناع «اجتماع و ارتفاع متناقضین» بحث درست و نادرست یا حق و باطل مطرح خواهد شد و قهراً باید معیار و مقیاسی برای تشخیص حق از باطل و درست از نادرست، وجود داشته باشد و گرنه بحث حق و باطل و صواب و خطا لغو خواهد بود. این مقیاس، باید چیزی باشد که مصون از خطا باشد و یا مستند به رأی معصوم گردد. آنچه مصون از خطا است، «اصول بدیهی عقلی» و «قول و فعل پیامبران و امامان معصوم علیهم‌السلام» است. پس هر رأی و نظری که به این دو منتهی گردد، معتبر و پذیرفته خواهد بود. (۱۳) به حسب روایت، عقل حجت باطنی و پیامبران و ائمه معصومین علیهم‌السلام حجت ظاهری خداوند هستند. (۱۴)

چهارم این‌که، پذیرش کثرت‌گرایی در فهم متون دینی گرچه به معنای قبول تکثر و تعدّد به عنوان یک واقعیت در فهم متون دینی است، اما هرگز دلالتی بر این نکته ندارد که همه فهم‌ها و تفسیرها و برداشتها رسمیت و حقیقت دارند.

از منظر معرفت‌شناسی دینی، معرفت‌ها و تفسیرها و برداشتها از دین متعددند، اما رسمیت و حقیقت تنها از آن برداشت و معرفت است که یا صد در صد با متن و واقعیت دین مطابقت دارد و یا درصد مطابقت آن با حقیقت دین نسبت به سایر برداشتها بیش‌تر باشد. (۱۵)

پنجم این‌که، در علم تفسیر گفته‌اند: درست است که یک متن ادبی ممکن است برای چند مخاطب، چند گونه معنا داشته باشد، اما از سوی دیگر، هر کسی حق ندارد خود را مخاطب آن متن بشمارد و هرگونه که پسندید برای آن متن معنایی بترشد! این نکته بیانگر این است که مخاطب یک متن کسی نیست که با هر ذهنیتی به سراغ آن متن برود و از آن برداشت و استنباط کند، بلکه باید علوم و دانش‌های مرتبط با آن متن را فرا گرفته باشد و متد فهم مطالب از آن متن را بداند، آن‌گاه به سراغ آن متن برود. (۱۶)

پی بردن به مراد باری تعالی، چنانچه دکتر سروش گفته، امری غیر ممکن و تکلیف‌ما لایطاق نیست. زیرا خداوند مهربان و حکیم، کتاب‌های آسمانی خود را به زبان بشر و در حدّ فهم و معرفت و وسع او نازل کرده است. از سوی دیگر، بشر نیز خود مخلوق همان خدایی است که دین و کتاب‌های آسمانی را برای هدایتش فرستاده. پس باید وضع چنان باشد که بشر بتواند خود دین و محتوای کتاب آسمانی را دریابد. بنابراین، لازم نیست انسان قرآن را تشنه معانی بداند و نه آستن معانی و بخواهد با پیش‌فرض‌ها و انتظاراتش بر زبان قرآن چیزی بنهد و آن را به سخن و تفسیر آورد و با خود هم‌زبان سازد. ولی نکته‌ای که شایان توجه است، این است که هر کسی قادر نیست «قرآن» را بفهمد و به مراد حضرت باری تعالی پی ببرد و یا قرآن را تفسیر کند.

امروزه، این مطلب از بدیهیات است که هر کسی قادر نیست، بدون تخصص در هر رشته علمی اظهار نظر کند و به تأیید یا تکذیب یک مطلب پردازد و علم تفسیر و فهم کلام الهی نیز از این قاعده مستثنی نیست. مفسّر قرآن باید دارای شرایطی باشد تا سخن او معتبر و قابل بررسی باشد. بعضی از این شرایط لازمه مفسر قرآن است و بعضی شرایط هم، برای

کمال تفسیر است.

شرایط مفسر قرآن

برای مفسر قرآن، شرایطی وجود دارد که عبارتند از:

۱- آشنایی با ادبیات عرب: صرف، نحو، لغت، اشتقاق، معانی، بیان و بدیع و قواعد دستوری آن برای یک مفسر لازم است. اگر چه تخصص در این علوم لازم نیست، ولی آشنایی و آگاهی با ادبیات عرب تاحدی که این مسائل را در قرآن تشخیص دهد، لازم است. مثلاً یک مفسر باید بتواند به کمک علم صرف و نحو، ریشه یک لغت را به دست آورد و با استفاده از کتاب‌های لغت معنای آن را بفهمد.

۲- آگاهی از شأن نزول یا اسباب نزول آیات قرآن کریم (تاریخ آیات): و آن عبارت است از واقعه‌ای که در طی آن، یک آیه یا مجموعه‌ای از آیات قرآن، نازل شده و ممکن است آن واقعه یا شرایط زمانی و مکانی خاص، بتواند در روشن شدن معنای آیه کمک کند. یک مفسر بدون توجه به شأن نزول آیات، نمی‌تواند تفسیر صحیحی از آیات داشته باشد؛ چون بدون آن، ممکن است بسیاری از قرآینی را که برای تفسیر یک آیه لازم است از دست بدهد و تفسیری ناقص انجام دهد.

۳- اطلاع از ناسخ، منسوخ و علوم قرآن: مثل شناخت آیات مکی، مدنی و تأویل آیات متشابه بوسیله آیات محکم و... هر چند موارد نسخ در آیات قرآن محدود است، اما عدم اطلاع از آن‌ها موجب می‌شود که مفسر در تفسیر بعضی آیات قرآن دچار اشتباه شود. (۱۷)

۴- علم فقه: فقه عبارت است از فرامین و دستورات خداوند در مورد زندگی فردی و اجتماعی انسان. یک مفسر لازم است آن قوه استنباط فقهی؛ یعنی اجتهاد را داشته باشد تا بتواند از آن آگاهی، در تفسیر آیات الاحکام قرآن (که حدود پانصد آیه است) استفاده کند. (۱۸)

۵- آگاهی از احادیث و مراجع به آن‌ها: در قرآن کریم بسیاری از «آیات الاحکام» و دیگر آیات، مجمل و مبهم است که تفسیر آن‌ها بدون مراجعه به روایات صحیح اسلامی ممکن نیست. چون در بسیاری موارد، مطلقات و عموماتی هست که مقیدات و مشخصات آنها در روایات پیامبر ﷺ و ائمه اطهار علیهم السلام وارد شده است. برای مثال، در مورد نماز و روزه، فقط کلیات آنها از قرآن فهمیده می‌شود ولی شرایط خاص و احکام ویژه آنها، در سنت و روایات مطرح شده است. در این زمینه، باید به کتاب‌های احادیث مراجعه نمود تا بتوان «آیات الاحکام» و آیات مجمل و مبهم دیگر را تفسیر نمود.

۶- اصول فقه: علمی است که قواعد استخراج حکم الهی از منابع اسلامی یعنی کتاب، سنت، عقل و اجماع را بیان می‌کند. اگر چه این علم، مقدمه اجتهاد در احکام الهی و علم فقه است، اما چون قواعد استفاده از ظواهر جملات را نشان می‌دهد برای یک مفسر نیز لازم است؛ یک مفسر وقتی تفسیر صحیحی ارائه می‌دهد که عام و خاص و مطلق و مقید را بشناسد و بداند ظاهر، با نص چه فرقی دارد. این‌گونه مباحث در علم اصول فقه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

اگر قرآن را صامت فرض نمودیم و آن را از نطق انداختیم و این کتاب صامت مفروض را در اقیانوس فهم مخاطب غوطه‌ور ساختیم، در آن صورت، قرآن هادی ما است یا ما هادی قرآن؟ در این صورت، چگونه قرآن «لاریب فیه» و «هدی للمتقین» و «یا هدی للناس» است؟

البته، آگاهی از این علم کافی است و تخصص زیاد در آن لازم نیست. (۱۹)

۷- علم به قرائت‌های مختلف: مراجعه به قرائت‌های مختلف در یک آیه می‌تواند برای تفسیر بهتر کمک خوبی باشد. اما با توجه به این‌که قرآن امروزه بر اساس قرائت عاصم و به روایت حفص چاپ و خوانده می‌شود، که مورد اتفاق تمام مسلمانان قرار گرفته است، بنابراین تکیه زیاد بر این قرائت‌ها لازم نیست. اگر چه برای مفسران در گذشته از ضروریات تفسیر، بلکه لازمه قرائت قرآن بوده است. (۲۰)

۸- آگاهی به علم کلام و اصول دین: آگاهی بر مباحث جهان‌بینی اسلامی و شناخت عقاید صحیح، درباره خداوند، نبوت و معاد (امامت و عدل در نظر شیعیان) را علم اصول دین می‌نامند. به اصطلاح فنی، آن را علم کلام یا عقاید و امروزه آن را جهان‌بینی می‌نامند. این علم برای آشنایی به مبانی فلسفی و کلامی گروه‌های مختلف خوب است، اما باید مواظب بود که به «تطبیق» مبتلا نشویم. ما باید اصول عقایدمان را از قرآن بگیریم، نه این‌که عقاید را از جای دیگر اخذ کنیم و بر قرآن تطبیق کنیم، چنانچه پلورالیست‌های وطنی چنین کرده‌اند! (۲۱)

۹- ایمان به رسالت اسلامی و دعوت قرآن: طبری این شرط را در اوایل تفسیر خود ذکر می‌کند و بعضی از علمای معاصر، این شرط را برای مفسر لازم دانسته و گفته‌اند: «مفسری که در صدد فهم مقاصد قرآن است، بی‌شک بدون ایمان کامل به درستی رسالت و دعوت قرآن، هرگز قادر به فهم صحیح قرآن، نخواهد بود». ایشان با استشهاد به آیه شریفه: «هدی للمتقین»، می‌فرماید: «همچنین دلی که خالی از نور ایمان باشد و عقلی که به کجروی‌های شرک، بی‌ایمانی و آثار آن آلوده گشته، هرگز از تمایل به کجروی و فساد آزاد نبوده و قادر نخواهد بود. بی‌دخال دیدگاه‌های مختلف و به گونه‌ای آزاد و مستقیم مقاصد قرآن را درک نماید» (۲۲) بنابراین، وقتی که بنا بر

برخی میانی کثرت‌گرایی [همه آنچه که در جنگ ما است «فهم و قشر» دین است نه بطن و متن آن و به دلیل «تسبیب ذاتی فهم‌ها»، همه آنها نمی‌توانند راست و درست باشند بلکه می‌توانند خطا و غلط باشند و اگر فهم درستی هم در میان باشد، تنها درک ضلعی از اضلاع حقیقت خواهد بود نه تمام حقیقت که آن هم با توجه به سیلان و تغییر در علم و فلسفه، دگرگون شده و در نتیجه، فهم ما از متن صامت، تغییر یافته و جای خود را به فهم مغایر خواهد داد. به فرض این‌که، علم و فلسفه را کند مانده و سیلان و تغییر نداشتند باشد و فهم ما نیز تا ابد ثابت بماند، فهم صادق مصدق نداریم؛ زیرا فهم ما، فهم متن وحیانی و درک نفس الامر گزاره‌ها و آموزه‌های دینی نیست بلکه به اقتضای تفکیک «نومن / فنومن» و صامت بودن متن، فهم ما چیزی جز پژواک انتظارات و پرسش‌ها و پیش‌فرض‌های ما نیست. بنابراین، فهم ما محصول مشترک دریافت‌های از برون و برداخت‌های از درون خواهد بود نه حکم و امر حق. به فرض انطباق فهم ما به معنای حقیقی متن و تجربه، راهی برای اثبات انطباق مفروض وجود ندارد؛ در این صورت، آدمی به چه چیزی باید و می‌تواند ایمان بیاورد؟ ایمان، عقد قلبی است و بر یقین استوار است و طمأنینه می‌خواهد و قدسیت می‌طلبد. آیا ایمان به «شک تو در تو» و «نسبیت مضاعف» متمشی و میسور است؟ «ما آمن بالله من سكن الشك قلبه» هرگز به خدا ایمان نیاورد آن‌که شک در دلش جای گرفت؛ «الايمان اصلها اليقين» ایمان، درختی است که ریشه در یقین دارد. (۲۳)

۱۰- آگاهی از بینش‌های فلسفی، علمی، اجتماعی و اخلاقی: این آگاهی موجب شکوفایی ذهن و برداشت‌های ارزنده‌ای از قرآن می‌گردد، چون امروزه بشر، گام‌های بلندی پیرامون شناخت زمین، کیهان، حیوان و انسان برداشته است که نمی‌توان گفت تمام آنچه را که در این مقوله، گفته و ترسیم کرده صحیح است. ولی آگاهی از چنین کشفیات علمی، سبب تقویت تفکر

فلسفی و علمی انسان می‌گردد، مایه شکوفایی ذهن مفسر می‌شود و به او توان خاصی می‌بخشد که از قرآن به صورت کامل‌تری بهره برداری کند.

البته، منظور این نیست که به کمک فلسفه یونانی یا اسلامی و یا به کمک علوم جدید، به تفسیر قرآن بپردازیم؛ به این معنا که قرآن را بر این افکار غیر مصون از خطا تطبیق کنیم. زیرا چنین کاری ممکن است، به تفسیر به رأی، که عقلاً و شرعاً حرام است، منجر شود. به هر حال، آگاهی از فلسفه و علوم تجربی برای فهم بهتر آیات مربوط به آفرینش کاینات و حتی دستورات اخلاقی و اجتماعی خوب است، هر چند تخصص در آنها لازم نیست ولی بدون آگاهی از این علوم ممکن است رموز آیات و اعجاز قرآن در مسائل علمی کشف نشود و مفسر از آنها غافل بماند. (۲۴)

۱۱- پرهیز از هر نوع پیش‌داوری و اجتناب از تفسیر به رأی: مفسر باید تابع دلالت لفظی آیات قرآن باشد، نه آن‌که دلالت آیه را تابع رأی و فهم خویش سازد؛ یعنی عقیده‌ای را قبلاً انتخاب کند و بعد با استمداد از آیه‌ای، آن را توجیه نموده و به اصطلاح، قرآن را بر رأی خود تطبیق کرده و رأی خود را بر قرآن تحمیل نماید. این همان تفسیر به رأی است که از آن تهی شده است.

این‌که گفته شده تفسیر قرآن، چیزی جز رأی مفسران نیست، مطلب درستی است ولی همه سخن این است که رأی دو گونه است: رأی مبتنی بر دلیل، و رأی منتهی به پسند و سلیقه. همان‌طور که پسند نیز دو گونه است: پسند روشمند و متدیک، و پسند آزاد و بی‌معنا! آنچه که تفسیر به رأی مذموم و نادرست است، رأی منتهی به پسند آزاد و بی‌معنا است؛ یعنی تفسیرهای دلخواهانه و غیر مضبوط که کار کسانی است که خداوند آنان را با تعبیر «أندین فی قلوبهم زیغ» معزفی می‌کند. (۲۵)

۱۲- آگاهی از تاریخ صدر اسلام: (خصوصاً غزوات و سربیه‌ها)، تاریخ زندگی پیامبران گذشته و تاریخ جاهلیت عرب (شناخت محیط نزول قرآن کریم، از حیث آداب و رسوم اعراب و بت‌پرستی آنها) اگر چه لازم نیست یک مفسر، متخصص تاریخ ادیان باشد، ولی آگاهی او از تاریخ در حد لزوم مطلوب است. (۲۶)

ششم این‌که: گفته‌اند: در متون مقدس معنی متن و مراد مؤلف یا گوینده بر هم منطبق می‌شود؛ یعنی معانی بالقوه کثیره متن بالجمله مراد باری تعالی هستند. خداوند می‌دانسته است که از چه ابزار و مرکبی استفاده می‌کند و می‌دانسته است که بندگان او بهره‌های متفاوت از آن خواهند برد. از این رو همه آنها مراد باری تعالی است و اگر خداوند مردم را تکلیف می‌کرد که به «مراد واقعی» او پی ببرند، تکلیف فوق طاقت بود. چرا که زبان فی‌حد نفسه به یافتن یک مراد واحد راه نمی‌دهد. به بیان فلسفی متن، فعلیت نیافته بلکه بالقوه است و این قوه صورت‌های معنایی بسیار می‌پذیرند. (۲۷)

همان‌طور که گفته شد، برای فهم قرآن و پی بردن به مراد باری تعالی، باید ابتدا به لغت عربی مراجعه کنیم و به فهم مفردات آیات همت گماریم و نگاه در مدلول و ترکیب الفاظ و عبارات دقت کنیم. مفسران برای رسیدن به این معانی و مدالیل، سلیقه و پسند خود را دخالت



مجموعه

نمی‌دهند بلکه با رجوع به فرهنگ‌ها و با استفاده از قراین مختلف تلاش می‌کنند، به عصر نزول آیات نزدیک و نزدیک‌تر شوند تا مراد و مدلول آیه را کشف نمایند. (۲۸)

هفتم این‌که: دین برای هدایت‌گری بشر آمده است و می‌خواهد به تعلیم و تزکیه انسان بپردازد. بُعد تعلیمی دین در صورتی می‌تواند کار خود را درست انجام دهد که امکان انتقال مفاهیم و معانی مقصود خداوند، به بشر وجود داشته باشد. بنابراین، نظریه‌ای که شریعت را صامت فرض می‌کند این راه را می‌بندد. شریعت صامت نمی‌تواند هدایت‌گر باشد. بر اساس این نظریه، هدایت‌گری تنها در انحصار انسان است. در واقع، انسان هدایت‌گر متن می‌شود نه متن هدایت‌گر انسان. (۲۹)

اگر قرآن را صامت فرض نمودیم و آن را از نطق انداختیم و این کتاب صامت مفروض را در اقیانوس فهم مخاطب غوطه‌ور ساختیم، در آن صورت، قرآن هادی ما است یا ما هادی قرآن؟ در این صورت، چگونه قرآن «لا ریب فیه» و «هدی للمتقین» و «یا هدی للناس» است؟ (۳۰)

اگر قرآن برای همه روشن و قابل فهم نباشد، جنبه هدایت‌گری خود را از دست می‌دهد. اگر دین و کتاب آسمانی، خود یا ما سخن نگوید و ما به مقتضای پیش فرض‌هایمان آن را به سخن درآوریم، در این صورت دین منفعل خواهد بود نه فعال. لذا هدایت‌گر، تعالی‌بخش و روشن‌گر نخواهد بود. (۳۱)

قرآن کریم در عین این‌که مفسر و مبیین می‌خواهد، خود صامت محض نیست. سرور موحدان حضرت علی علیه السلام، قرآن را، هم ناطق می‌داند و هم صامت، از آن نظر که، زبان ندارد تا سخن زبانی بگوید صامت است و از آن نظر که، درستی رأی آنان که می‌خواهند از زبان قرآن چیزی بگویند، در گرو این است که از خود قرآن، بر گفتار خویش شاهد آورند، ناطق است. در مورد دیگر، خود را به عنوان زبان گویای قرآن توصیف کرده (۳۲) و می‌فرماید: «از قرآن بخواهید تا برای شما سخن بگوید، ولی او (با زبان) سخن نمی‌گوید، لکن من شما را از آن یا خبر می‌سازم.» (۳۳)

بنابراین، مفسر باید رأی خود را به قرآن یا آنان که مطهر و ناطقند و از تأویل و اسرار قرآن آگاهند، عرضه کند و از این طریق، صواب و خطای رأی خود را بیازماید. مقیاس آراء مفسران قرآن است؛ زیرا به فرمایش حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام، در پرتو هدایت قرآن می‌توان بصیرت یافت، و از روی بصیرت بگویند و بشنود و برخی از قرآن، به واسطه برخی دیگر سخن می‌گوید و برخی از آن، بر برخی دیگر گواهی می‌دهد. در طریق و مسیر الهی اختلاف نمی‌پذیرد و صاحب خود را از خدا جدا نخواهد کرد: «کتاب خدا که در میان شما است؛ گویایی است که زبانش خسته نمی‌شود و خانه‌ای است که ارکان آن خراب نمی‌شود و غالبی است که یارانش شکست نمی‌خورند.» (۳۴)

هشتم این‌که: بر فرض که بپذیریم متون دینی، تفسیرپذیر و یا نیازمند تفسیرند، و نیز بپذیریم که آموخته‌ها و اندوخته‌های ذهنی انسان، در فهم کلام خداوند یا سخن معصوم، فی‌الجمله تأثیر می‌گذارد ولی باید به این نکته توجه نمود که تکثر و تنوع فهم و تفسیر متون دینی، تنها به کثرت‌گرایی درون دینی مربوط می‌شود، نه کثرت‌گرایی بیرون دینی. یعنی تعدد مذاهب و فرق یک دین را تبیین می‌کند، مانند مذاهب و فرق مسیحی، یا یهودی و اسلامی، که هر یک از این فرق و مذاهب، از متن دینی خود تفسیر ویژه‌ای دارد، اما تعدد خود متون دینی را تبیین نمی‌کند.

به عبارت دیگر، این فرضیه، یک پیش فرض دارد و آن وجود یک یا چند دین و متن یا کتاب مقدس دینی است. ولی این‌که چرا ادیان و متون متعدّد دینی پدید آمده است، خارج از قلمرو فرضیه یاد شده است. علاوه بر این‌که، این فرضیه تنها سرّ پیدایش کثرت را بیان می‌کند، نه بهره‌مندی تمام تفاسیر از حقیقت را. (۳۵)

نهم این‌که: گفته شده است: «دین تفسیر نشده نداریم، اسلام یعنی تاریخ تفاسیری که از اسلام شده است و مسیحیت، یعنی تاریخ تفاسیری که از مسیحیت شده است و... و این تفاسیر همیشه متعدّد بوده‌اند و هر کس تفسیری را نپسندیده، روی به تفسیر دیگری آورده است و معرفت دینی چیزی نیست جز همین تفاسیرهای سقیم و صحیح. ما در اقیانوس‌های تفاسیرها و فهم‌ها غوطه‌وریم. این از یک سو، مقتضای ماهیت متن و از سوی دیگر، مقتضای بشریت ما و ساختمان دستگاہ ادراکی ما است.» (۳۶)

نمی‌توان گفت: اسلام همان تاریخ تفاسیر اسلام است. زیرا دین غیر از تاریخ دین است، همان‌طور که ریاضیات غیر از تاریخ ریاضیات است. اگر کسی احکام جاری بر تاریخ دین را بر خود دین بار کند، مغالطه کرده است. بنابراین اگر در تاریخ دین، تاریخ فقه، تاریخ کلام و فلسفه و... و تحولات می‌بینیم، به معنای این نیست که حقیقت دین همین تفاسیرها و بیانات و توجیهات گوناگون است.

اگر گفته شود: این تفاسیر گوناگون خود دین نیستند ولی معرفت دینی هستند، می‌گوییم: این سخن، فی‌الجمله درست است ولی اگر این مدعا عکس شود و گفته شود: معرفت دینی چیزی جز همین تفاسیر مختلف و گوناگون نیست غلط است. زیرا ما معرفت‌های دینی‌ای داریم که هرگز اختلافی در آنها نیست و نمی‌توان اسم آنها را تفسیر دین گذاشت بلکه متن دین و عین حقیقت دین هستند. مثلاً عقل بدیهی می‌گوید: ممکن الوجود محتاج واجب‌الوجود است و لذا وجود واجب در این عالم ضروری است. این درک عقلی، عین اعتقاد دینی نیز هست. بنابراین، همان‌طور که، در حوزه فلسفه و منطق بدیهیاتی داریم، در حوزه معرفت دینی نیز بدیهیاتی داریم. بدیهیات دینی همان بدیهیات عقلی هستند که در آنها شک و تردید راه ندارد، تحوّل نمی‌پذیرند و تصدیق به آنها نیازمند به تفسیر و توجیه نیست. (۳۷)

دهم این که می‌گویند: در معرفت دینی همچون هر معرفت بشری دیگر، هیچ فهمی مقدس و فوق چون و چرا نیست و قول هیچ کس حجیت تعبدی برای شخص دیگر ندارد، به طور مطلق صحیح نمی‌باشد. در احکام بدیهی ریاضیات و هندسه و فیزیک و فلسفه و...، چرا هیچ فهمی مقدس و فوق چون و چرا نباشد؟! آیا به جز شکاکان مطلق همچون سپتی سیست‌های افراطی یونان باستان، در این‌گونه قضایا و معارف شک و شبهه کرده‌اند؟

از گوینده این سخنان که «هیچ فهمی مقدس و فوق چون و چرا نیست و هیچ تفسیر واحد، و هیچ مرجع و مفسر رسمی از دین در دست نیست، باید پرسید که آیا خود این مدعیات، کلی و مقدس هستند یا نه؟ اگر مدعای مزبور فوق چون و چرا و کلی و مقدس است، نقض مدعی است و اگر نیست، مسموع و متبع نمی‌تواند باشد!» (۳۸)

از مسنظر معرفت‌شناسی دینی، معرفت‌ها، تفسیرها، فهم‌ها و برداشت‌های متعددی از دین وجود دارد اما رسمیت و حجیت تنها از آن یک برداشت و یک معرفت است و آن برداشت و تفسیری است که یا صد در صد با متن و واقعیت دین مطابق باشد و یا درصد مطابقت آن با حقیقت دین نسبت به سایر برداشت‌ها بیش‌تر باشد.

می‌گویند در معرفت دینی همچون هر معرفت بشری دیگر، قول هیچ کس حجیت تعبدی برای شخص دیگر ندارد در حالی که: اولاً، حجیت تعبدی در دایره معرفت دینی به معنای این نیست که این تعبد، پشتوانه عقلانی ندارد، زیرا تعبد و تقلید در شناخت دین و احکام دینی، بر پایه اصل عقلایی ضرورت رجوع جاهل به عالم است و این اصلی است که نه تنها در دایره شناخت دین و تدین به آن، جاری و ساری است بلکه در سایر رشته‌ها و تخصص‌ها و علوم و معارف نیز معقول و متبع است. (۳۹)

ثانیاً: در این کلام، تناقض آشکاری وجود دارد. زیرا اگر کثرت‌گرایی و لوازم آن یعنی عدم حجیت تعبدی قول هر کس برای

دیگری در ساحت دین پذیرفتنی است، در قلمرو عرفان نظری هم می‌بایست پذیرفته شود. در این صورت، چه جای آن است که یک قلم‌زن کثرت‌گرا در جایی بگوید: در معرفت دینی همچون هر معرفت بشری دیگر قول هیچ کس حجیت تعبدی برای کس دیگر ندارد و دوباره در همان مقال بگوید: «سخنان مولوی در اینجا حجت است، چون اولاً، او را خاتم‌العرفا می‌دانم!» چه فرقی بین دانش عرفان و دانش دین وجود دارد؟!

اگر در عرفان خاتم‌العرفا داریم چرا در فقه و تفسیر و فلسفه و منطق و... نداشته باشیم؟ و آیا حیات عرفانی و درک عالمانه از آن اقتضا نمی‌کند که در این دانش نیز هیچ کس حتی مولوی را خاتم‌العرفا ندانیم؟! البته، ما خود واقفیم که در این علوم، خاتمیت مطلق برای غیر معصوم حاصل نمی‌شود، اما فی‌الجمله ممکن است.

ثالثاً: بر این اساس یا باید فهم درست و فهم نادرست از دین و اطاعت و معصیت را بالسویه بدانیم و یا غیر قابل تشخیص بشماریم. در نتیجه، «هدایت» به معنی نشان دادن راه از بی‌راه نخواهد بود و مرجع و معیاری برای تشخیص حق از باطل وجود ندارد، و قول هیچ کس، حجت برای کس دیگری نیست و اساساً تفاوتی میان قول عالم متفکر با قول جاهل عامی نخواهد بود. چنان‌چه میان متفکرانی که راه استنباط را منطقی و صحیح طی می‌کنند با متفکری که دچار خطا یا مغالطه می‌شود نیز تفاوتی نمی‌باشد. (۴۰)

رابعاً: این که می‌گویند: در معرفت دینی همچون هر معرفت بشری دیگر، هیچ فهمی مقدس و فوق چون و چرا نیست و قول هیچ کس حجیت تعبدی برای شخص دیگر نیست، این از اقسام مغالطه «جمع المسأله فی مسأله واحده» است و به اصطلاح، انباری سؤال کردن و خرواری جواب دادن است که هیچ مبنای معرفت شناسانه ندارد.

بحث معرفت شناس نباید این باشد که هیچ فهمی مقدس نیست یا هیچ فهمی خالص نیست؛ زیرا بعضی از فهم‌ها حق هستند، خالص و صدق و ناب هستند. اگر مبنای کسی، این است که حق خالص هیچ جا پیدا نمی‌شود و همه جا حق مخلوط و مشوب به باطل است؛ او باید بگوید که صراط مستقیم اصلاً نداریم. نه این که صراط‌های مستقیم و متعدّد داریم. (۴۱) حاصل این‌که، پلورالیسم می‌تواند مدعی کثرت و تنوع معرفت دینی شود، اما نمی‌تواند نافی رسمیت و حجیت پاره‌ای از آرا برای دیگران شود. در ساحت معرفت نمی‌توان اثبات کرد که چون کثرت هست، پس باید به همه آحاد کثرت رسمیت داد!

یازدهم این که گفته شده: «اسلام سنی، فهمی است از اسلام و اسلام شیعی، فهمی دیگر، به این معنی است که سخن از حق و باطل در این میان، به طور کلی نارواست و باید کنار گذاشته شود. زیرا توصیه می‌کند سخن از حق و باطل در این میان نشود بلکه از منظر دیگری به کثرت آرا و عقاید آدمیان نظر شود».

آقایان ظاهراً با ارائه چنین ایده‌هایی در پی همزیستی مصالحت‌آمیز پیروان مذاهب و ادیان گوناگون می‌باشند در حالی که، همزیستی مصالحت‌آمیز پیروان مذاهب و ادیان، راه‌های منطقی و مشروعی دارد که ارتباطی با کثرت‌گرایی ندارد اما آقایان آن راه‌ها را گم کرده‌اند. (۴۲)

اگر مقصود از کثرت‌گرایی، دعوت به زندگی مصالحت‌آمیز با پیروان سایر ادیان و مذاهب است، فقیهان بزرگ ما نیز همواره به آن دعوت کرده‌اند و نتیجه آن نیز، زندگی همراه با صفای پیروان مذاهب مختلف در کنار هم بوده است، بدون این که ضرورتی در چشم‌پوشی نسبت به حقایق و درستی طریقه خود احساس کنند. (۴۳) زیرا متفکرین مسلمان، آنجا که صاحبان عقاید باطل را نیز در معرض رحمت و مغفرت خداوند می‌دانند، این مغفرت را مستلزم حق بودن عقیده و یا عمل آنها نمی‌دانند، و در بُعد عملی نیز به هر مقدار که تسامح و تساهل و مدارا توصیه شود، دامنه آن مطلق شمرده نمی‌شود. (۴۴)

امام خمینی رحمته‌الله، جهان اسلام را به یک‌پارچگی و وحدت حول محور اسلام فرا می‌خواند و روابط مسلمانان را تقرب و تحکیم می‌نمود. تا آنجا که حتی پیروان ادیان ابراهیمی و

مستضعفان جهان را به اتحاد موضع در مسائل مشترک دینی، و بین‌المللی دعوت می‌کردند. حتی حضرت امام راحل علیه السلام و بسیاری از دیگر فقهای شیعه، برای حفظ وحدت و انسجام هر چه بیش‌تر مسلمانان، از پیروان خود خواسته‌اند هنگامی که در مجامع اهل سنت حضور می‌یابند، از باب مراعات وحدت و مدارا، در جماعت و جمعه آنان شرکت کنند و در تشخیص اول ماه و وقوف در عرفات و مشعر و اعمال مینا، از آنان تبعیت کنند و اگر هر شرط و یا جزئی از نماز و اعمال حج آنان، به جهت تبعیت از آنان برخلاف فتاوی فقهای شیعه رخ دهد، اعمال آنان درست است و نیاز به اعاده ندارد. (۴۵)

دومین دلیل کثرت‌گراها: بطون داشتن کلام الهی و قابلیت آن برای تفسیرهای متعدد

کثرت‌گراها می‌گویند: «کتاب الهی و سخن پیامبر صلی الله علیه و آله، تفسیرهای متعدّد بر می‌دارد و به تعبیر روایات، کلام الهی ذوبطون است و سخن حق چند لایه است، به طوری که وقتی پوسته اول معنی را بر می‌دارید، سطح دیگری از معنی بر شما نمودار می‌شود. یکی از دلایلی هم این است که واقعیت چند لایه است و چون کلام از واقعیت پرده بر می‌دارد، آن هم بالتبع چند لایه می‌شود. این، مختص کلام الهی نیست، بلکه سخن بزرگانی چون مولوی، حافظ و دیگران نیز چند لایه و تو در تو می‌باشد.

روایات بسیاری وجود دارد که قرآن صاحب هفت یا هفتاد بطن است. روایاتی هم وجود دارد که پاره‌های برداشت‌ها از کلام باری تعالی بسیار متفاوت است. همان‌طور که در اولین دلیل کثرت‌گراها گفته شد، (۴۶) می‌توان امر واحد را به درجات مختلف فهمید و بطون کثیره آن را مورد کشف و بازرسی قرار داد. از این‌رو، در عالم تفسیر همیشه پلورالیستیک اندیشید و عمل کرده‌ایم؛ یعنی تکثر را قبول داشته‌ایم و هیچ کس را به صفت و سیمت خاتم المفسرین و خاتم الشارحین نپذیرفته‌ایم و این عین حیات دینی و درک عالمانه ما از دین بوده است.» (۴۷)

نقد و ارزیابی

۱- این تعبیر که کتاب الهی و سخن پیامبر صلی الله علیه و آله، ذوبطون و چند لایه است و لذا قابلیت تفاسیر متعدّد و متضاد دارد، سخن نادرست و نامقولی است؛ زیرا هر چند کلام الهی، ذوبطون و چند لایه است اما ربطی به تفسیرهای مختلف از آیات قرآن ندارد. بطون قرآن، همان لایه‌های زیرین معانی ظاهر آیات‌اند. در حالی که در تفسیر، سخن از فهم «ظاهر متن» و پوسته اول معنی آیات است. بنابراین، نباید بین تفسیر، که فهم «ظاهر» است و بطون، که معرفت «لایه‌های زیرین» است خلط نمود و تعدّد بطون قرآن را به معنای قابلیت «تفاسیر متعدّد و متضاد» گرفت. (۴۸)

۲- ذوبطون بودن کلام الهی، گر چه مستلزم نوعی کثرت در معرفت دینی است. ولی این کثرت، به صورت فهم‌های هم عرض متعارض و متناقض نما نخواهد بود. (۴۹) بلکه بطون متعدّد قرآن، مفاهیم یا حقایقی در طول یکدیگر و در طول «ظاهر متن» به شمار می‌آیند و قابل جمع بوده و بین آنها تعارض و تضادی نیست، (۵۰) زیرا این بطون یا لایه‌ها همگی کلام الهی‌اند که حق مطلق است و جلوه‌های حق، هماهنگ و موزون می‌باشند. چنان‌که خداوند در وصف قرآن می‌فرماید: «اللَّهُ تَزَكَّىٰ أَسْخَرَ الْخُدُوبِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِي...» (زمر: ۲۳) خداوند (برای هدایت امت آخرالزمان) قرآن را فرستاد که بهترین حدیث است؛ کتابی که آیاتش همه همانند و موزون است (و در آن ثنای خداوند و خاصان خدا) مکرر می‌شود... (۵۱)

۳- از ذوبطون بودن کلام الهی دو تفسیر شده است:
الف) ذوبطون بودن کلام الهی به این صورت است که لفظی علاوه بر معنایی مطابقی دارای معنا یا معانی التزامی هم باشد؛ یعنی کلام الهی دارای معانی متعدّد به صورت

زنجیره‌ای و مرتبط باشد که هر معنی مستلزم معنی دیگری است. مثلاً آیه‌ای که بر مطلوبیت «عبادت خدا» دلالت دارد، بر مطلوب بودن «معرفت خدا» «تدبیر» و «تفکر» در آیات آفاقی و انفسی هم دلالت داشته باشد.

ب) تفسیر دیگر از ذوبطون بودن کلام الهی این است که لفظ، بر یک حقیقت، که دارای مراتب و درجات متعدد است، دلالت کند. در این صورت، یک لفظ و یک معنا بیش نیست، ولی مراتب طولی متعدّد دارد و دلالت لفظ به این مراتب، دلالت مطابقی است، نه از قبیل لوازم یک معنا. چنان‌که قرآن کریم درباره تقوی می‌فرماید: «ای اهل ایمان از خدا بترسید، چنان‌که شایسته خدا ترس بودن است (پیوسته به یاد او باشید و شکر نعمتش به جای آرید) تا نمیرید جز به دین مبین اسلام.»

حقیقت تقوی، عبارت است از خودداری از نواهی الهی و عمل به اوامر و دستورات باری تعالی، این حقیقت، دارای مراتب متفاوت است که تقوی از کبائر، اولین درجه آن و پس از آن، تقوی از صفایر و مکروهات است تا برسد به مرتبه‌ای که حتی در مباحات نیز نباید از یاد خدا غافل بود. (۵۲)

۴- به یک معنی اگر بپذیریم که، کلام الهی ذوبطون و چند لایه است و به همین دلیل قابلیت تفاسیر متعدّد دارد، ولی باید به این نکته توجه داشت که تفسیرهای مختلف از آیات قرآن یا قابل جمع و مکمل و در عرض یکدیگرند، که در این صورت هر تفسیری، بخشی از فهم آیه به شمار می‌رود و یا متعارض و غیر قابل جمع‌اند، که در این صورت اگر همه آن تفاسیر متعارض را درست بدانیم، به معنی غیر قابل شناخت بودن کلام خدا و انکار حق در کلام الهی خواهد بود.

بنابراین بر اساس مؤذی کثرت‌گرایی به گمراهی و حیرت می‌افتیم که خلاف مقصد الهی است که فرمود: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّذِي هِيَ أَقْوَمُ...» (اسراء: ۹) (۵۳) «همانا این قرآن خلق را به راست‌تر و

استوارترین طریقه هدایت می‌کند...»
۵- معنای هفت یا هفتاد بطن داشتن قرآن این نیست که هر کس می‌تواند بر اساس ذهنیت‌ها و معرفت‌های پیشین و بشری خود به مراد قرآن برسد و برداشت خود را تفسیر کلام خدا بداند؛ چرا که طبق این معنی، این بطون هفت یا هفتاد گانه، بطون قرآن نیستند بلکه بطون ذهن مفسرانند.

۶- از این نکته هم غافل نباید بود که بطون کثیر در محکمت قرآنی به معنایی است که با محکم بودن آیات محکمت منافاتی ندارد و صد البته با معنای بطون کثیر در متشابهات تفاوت دارد و خلط این دو با یکدیگر گونه دیگری از مغالطات عصر ما است. به یقینی معنای بطون داشتن در آیه شریفه «إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (نوح: ۱) با معنای بطون داشتن در آیه «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَقَفٍٰ خُسْرٍ» (العصر: ۲) یکی نیست.

آیه نخست از محکمت است و آیه دوم از مستشابهات. این که حضرت نوح علیه السلام پیغمبر مرسل از جانب خداست، چگونه با تحویل علوم بشری و به حسب برداشت‌های مفسران از کلام خدا، تحوّل یافته است؟

از این دست محکمت قرآنی فراوان داریم که در طول تاریخ تفسیر هرگز تحوّل نپذیرفته‌اند و آرای مفسران هم در شرح و توضیح آن‌ها دگرگون نشده است. (۵۴)

۷- این که مدافعان کثرت‌گرایی دینی مدعی‌اند، یکی از دلایل چند لایه بودن کتاب و کلام الهی این است که واقعیت چند لایه است و چون کلام از واقعیت پرده بر می‌دارد، آن هم بالتبع چند لایه می‌شود، به طور مطلق درست نیست؛ زیرا می‌توان این سؤال را طرح کرد که آیا همه واقعیات چند لایه هستند یا بعضی واقعیات؟ آیا این واقعیات، که زوایای مثلث مساوی با ۱۸۰ درجه است، چگونه چند لایه است؟ و همین طور صدها واقعیت دیگر! درست است که کلام الهی یا کلام حافظ و مولوی بعضاً تو در تو و چند لایه و تفسیر بردار است، اما این

کجا و آن ادعا که واقعیت همیشه چند لایه و قابل تفسیرهای گوناگون است؟! در دین هم واقعیات و ضروریات و بدیهیاتی وجود دارد که چند لایه نیستند. از این رو تفسیرهای گوناگون بر نمی‌تابند و اگر هم تفسیرهای متعدد داشته باشند، قدر مشترکی در آنها یافت می‌شود که آن قدر مشترک، تحوّل و تطور نمی‌پذیرد، بلکه حقیقتی است ثابت و پایدار. (۵۵)

۸- کثرت‌گراها به بهانه ذوب‌طون بودن کتاب و کلام الهی، مغالطات فراوانی انجام داده‌اند، از جمله این که می‌گویند: رمز بقای قرآن در این است که چند لایه و تو در تو سخن گفته است تا در همه زمان‌ها هر کسی بتواند از آن چیزی بفهمد و تفسیری نو ارائه کند و نکته‌ای بدیع دریابد. معنای ذوب‌طون بودن قرآن در نظر این مغالطه‌گران آن است که کلام الهی از آنجا که کاشف از واقعیت است و واقعیت هم چند لایه است، مستمراً قابل تفسیرهای گوناگون است و همین است که طراوت و جاودانگی کلام خدا را حفظ و تأمین می‌کند. می‌گویند «سرمایه ادیان همین بیانات نافذ و دل شکاف و پرمغز و ادبی است که همیشه برای هر کس «چیزی برای گفتن دارند و گرنه به سرعت ته می‌کشیدند و فانی می‌شدند». (۵۶)

مغالطه بودن بیان فوق از این جهت است که هم می‌خواهد قداست و حرمت و ابدیت و جاودانگی و طراوت و پرمغزی و دل شکافی و نافذیت قرآن و کلام الهی را حفظ کند و هم راه را برای هر گونه برداشت بشری؛ یعنی تفسیر به رأی باز نگه دارد. اگر قرآن صامت است و پیام و سخنی ندارد و هر چه هست، برداشت و تفسیر ماست، پس چه چیزی نافذ و دل شکاف و پرمغز و ابدی است؟! و اگر قرآن ناطق است به این معنی که جدای از ذهنیت‌ها و برداشت‌ها و تفسیرهای ما الفاظ و معانی‌ای دارد و می‌تواند جدای از آنچه در ذهن ماست، عقل ناب و خالص ما را متوجه نکته و پیامی کند و مورد خطاب قرار دهد، چرا معنای جاودانگی و ابدیتش و سر طراوت و نافذیتش این نباشد که هماهنگ با فطرت و همسوی با عقل ناب و بدیهیات عقلی است؟! آدمی برخوردار از دو فطرت است: فطرت دل و فطرت عقل و این هر دو فطرت، اصولی ثابت و عناصر غیر قابل تحوّل و تغیر دارند و چون قرآن محتوا و پیامی موافق با فطرت عقل و فطرت دل دارد، جاودانه و باقی است و هیچ‌گاه این کلام خدایی فانی نمی‌شود! پس سر جاودانگی قرآن، هماهنگی با فطرت است و نه چند لایه و تو در تو بودن واقعیت! (۵۷)

سومین دلیل کثرت‌گراها: جمعی بودن فهم دینی

سومین دلیل کثرت‌گراها جمعی بودن فهم دینی است که زائیده تنوع در مقام فهم متون مقدّس است و آن، خود ناشی از صامت دانستن متون دینی است.

کثرت‌گراها بر این باورند که متن، مانند طبیعت، ذاتاً و حقیقتاً امر مبهم است و به همین دلیل، نیازمند تفسیر می‌باشد و از آنجا که پیش فرض‌های هر مفسّر، تأثیر مستقیم در تفسیر او دارد، متن معنی واقعی نخواهد داشت، بلکه معنای درست متعدّد می‌توان داشت؛ زیرا در عالم متن «حق» به معنای انطباق با نیت مؤلف نداریم؛ بلکه هر مؤلفی که زبانی را برای افاده معنا انتخاب می‌کند، یکی از معانی متن را فهمیده و به همان دلیل آن را اختیار کرده است و الا معنای دیگری هم برای آن متن وجود دارد. (۵۸) از این رو، هر مفسّر به همان گونه متن را تفسیر می‌کند که می‌فهمد. در نتیجه، فهم دینی امری جمعی قلمداد شده و همه فهم‌های دینی، بهره‌ای از صواب دارند. همان‌طور که، همه افراد سهمی در زندگی و تمدن بشری دارند. صحنه فهم دینی، به عنوان صحنه مسابقه و بازی است که قائم به کثرت بازیگران و شرکت کنندگان در مسابقه است. بر این اساس، «دو یا چند جانبه دانستن حق و باطل»، «هدایت و ضلالت» و «کثرت ادیان، مذاهب و آراء» امری طبیعی و پذیرفتنی خواهد بود. (۵۹)

نقد و ارزیابی

۱. اگر مراد از جمعی بودن فهم دین این است که عالمان یک دین یا عالمان ادیان مختلف با



(انسان: ۳) ما به حقیقت راه (حق و باطل) را به انسان نمودیم حال خواهد هدایت پذیرد و شکر این نعمت گوید و خواهد آن نعمت را کفران کند.

و نیز می‌فرماید: «و نَفْسٍ وَّ مَا سَوَّيْنَاهَا فَأَلْهَمْنَاهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس: ۷، ۸) و قسم به نفس و آن‌که او را نیکو بیافرید و به او شر و خیر او را الهام کرد.

در این صورت، به رسمیت شناختن کثرت آرا و مذاهب، ملازم با مطلوب و حق بودن همه آن‌ها نیست.

روشن است که از دو تفسیر یاد شده، در مورد اجتناب ناپذیری یا طبیعی بودن اختلاف، تفسیر دوم، صحیح است؛ زیرا با حذف عنصر اراده و اختیار از حیات بشر، مجالی برای تکلیف و ستایش و نکوهش و حق و باطل باقی نخواهد ماند. (۶۰)

۳- دکتر سروش می‌گوید: صحنه فهم دینی، صحنه یک مسابقه است و در این میدان بازیگران بسیار بازی می‌کنند و مسابقه یک نفره نداریم و بازی به این کثرت قائم است. اولین شرط بازی در این میدان این است که این کثرت را ببینیم، نه این‌که جز خود و تفسیر خود در این جهان کسی و حقانیتی و فهمی را نبینیم و در پی بیرون کردن دیگران از مسابقه باشیم. (۶۱)

در حالی که، مثال مسابقه و بازی هم، چیزی جز وجود کثرت بازیگران و شرکت کنندگان در مسابقه را اثبات نمی‌کند و دلیل بر برنده بودن همه بازیگران نیست، بلکه به حکم این‌که مسابقه، برنده و بازنده دارد و بازی، داور می‌خواهد تا بر بازی بازی کنندگان نظارت و داوری کند، پس در میدان فهم دینی و انتخاب دین و شناخت آن نیز چنین است و در این جا نیز به داور نیازمندیم و الا اگر همه، در این میدان، برنده، برگزیده و اقبال‌ناک باشند، چنین توسعه‌ای در مفهوم «حقانیت» و «هدایت» به معنی انکار وجود ضلالت‌ها و شقاوت‌ها می‌باشد و در این صورت، معلوم نمی‌شود که چرا خداوند جهنم را آفرید و سرانجام جهنم از برای چه کسانی است؟! (۶۲)

یکدیگر تشریک مساعی دارند و به یکدیگر کمک می‌کنند تا دین شناخته شود و در معرض دسترس متدینان قرارگیرد، این سخنی است درست اما در عین حال مبهم! درست است، از آن جهت که، البته فهم دین امری است گسترده و احتیاج به تشریک مساعی دارد. اما مبهم است از آن جهت که، این مطلب به این معنا نیست که فهم همگان از دین مطابق واقع و درست است و فهم هیچ‌کس برای دیگری حجت نیست و یا همه ادیان موجود، حق‌اند و هیچ فرقه‌ای، فرقه ناجیه و فرقه محقه نیست! در حوزه منطق، هم سخن کمونیست‌ها و مادی‌گراها می‌بینیم که می‌گویند: تناقض محال نیست و هم سخن منطقیان را داریم که می‌گویند: استحالة تناقض از بدیهی‌ترین بدیهیات است!

حال آیا می‌توان گفت چون فهم منطق، جمعی است، پس هر دو مدعای فوق حق است و رسمیت دارد؟! آیا این خود، مصداقی از اعتقاد به تناقض نیست؟! آیا اگر ما در منطق، خود را برگزیده و اقبال‌ناک دانستیم و کمونیست‌ها را به خاطر اعتقاد به اصل تناقض از سر سفره دانش و معرفت و تفکر به دور شمردیم، به خطا رفته‌ایم؟! اگر قرار باشد فهم هیچ‌کس حجت نباشد و مدعای هیچ‌کس حق مطلق تلقی نشود و هیچ معیاری برای صحت و سقم مدعیات مدعیان در عرصه‌های گوناگون معرفت بشری وجود نداشته باشد، جز هرج و مرج و شکاکیت محض و تزلزل فکری حاصل نخواهد شد!

۲- بر اساس جمعی دانستن فهم دینی، «دو یا چند جانبه دانستن حق و باطل»، «هدایت و ضلالت»، «کثرت و اختلاف ادیان و مذاهب و آراء»، امری طبیعی و اجتناب‌ناپذیر خواهد بود؛ در حالی که اجتناب‌ناپذیر بودن اختلاف، آن هم به صورت اختلاف تعارض‌آمیز و متضاد دو معنی دارد.

الف. یک معنی این‌که بگوییم خداوند از روی جبر و قهر، انسان را به اختلاف می‌کشانند و دست تقدیر الهی با تفاهم انسان‌ها در تعارض و تخاصم است که چنین تفسیری از اختلاف، حقانیت آن اختلاف را نیز اثبات می‌کند؛ زیرا انسان هیچ‌گونه نقشی در پیدایش اختلافات دینی و مذهبی ندارد.

قرآن کریم در رد این تفسیر می‌فرماید: «و علی اللّٰهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَ مِنْهَا جَاءَتْ، وَ لَوْ شَاءَ لَهَدِیْکُمْ أَجْمَعِیْنَ» (نحل: ۹) و بر خداست بیان عدل و راستی و بعضی راه‌ها، راه جور و ناراستی است و اگر خدا می‌خواست به جبر، شما را همگی به راه هدایت و جنت می‌کشید. پیدا شدن راه کج و بی‌راهه به خاطر این است که خداوند هدایت جبری انسان را نخواست است و گرنه همگی از قانون الهی بی‌روی می‌کردند.

ب. تفسیر یا معنای دیگر این است که چون انسان، مختار آفریده شده و هستی او، از دو بعد ملکی و ملکوتی، ناسوتی و لاهوتی، عقلانی و شهوانی تشکیل یافته است، قطعاً تصمیم‌گیری‌های او متفاوت خواهد بود؛ زیرا ممکن است تصمیم‌گیری او صیغه عقلانی و لاهوتی و ملکوتی داشته باشد و ممکن است ناسوتی، ملکی و شهوانی باشد، او مسؤول انتخاب خویش است و حسن و قبح و حق و باطل در انتخاب و تصمیم او راه می‌یابد.

قرآن کریم در تأیید این تفسیر می‌فرماید: «إِنَّا هَدِیْنَاهُ السَّبِيلَ إِنَّمَا شَاکِرٌ وَّ إِنَّمَا کُفْرٌ»

۴- اگر به راستی، نویسنده «صراط‌های مستقیم»، به جمعی بودن «فهم دینی» معتقد است و برای رأی خود در باب کثرت‌گرایی دینی، همان قدر و ارزش و اعتبار را قائل است که برای رأی کسانی که به انحصارگرایی یا شمول‌گرایی دینی قایلند، دیگر نیازی به نوشتن چنین بحث طولانی و این قدر به آب و آتش زدن و آسمان و ریسمان را به هم بافتن و از تاریخ، عرفان، فلسفه، قرآن، حدیث، ادبیات و علوم استمداد نمودن لازم نبود؛ زیرا سرانجام این بحث، چیزی جز عرضه یک رأی دین‌شناسانه در باب کثرت ادیان و مذاهب و آرا نخواهد بود. این نظریه، همان اندازه از حق و صواب بهره دارد که نظریه‌های مقابل، زیرا همه در کنار یک سفره نشسته‌اند و بازیگران یک میدان و اعضای یک تیم مسابقه‌اند.

آیا نفس نوشتن مقاله «صراط‌های مستقیم» خود دلیل بر نادرستی آن نیست؟ این مطلب انسان را به یاد سوفسطائیان می‌اندازد که در مقام بحث و مجادله علمی واقعیت را انکار می‌کردند اما در عمل، واقع‌گرایی تمام عیار و معتقد به واقعیت‌اند! (۶۳)

پی‌نوشت‌ها

- ۲۰۱- حمید پارسانیا، زمینه‌های عقیدتی و اجتماعی پلورالیسم، کتاب نقد، فصلنامه انتقادی، فلسفی، فرهنگی، شماره ۴۰، مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر، تهران، پاییز ۱۳۷۶، ص ۷۱ و ۶۱ / ص ۷۳-۷۵
- ۳- محمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۱، طبع سوم، بیروت، ۱۳۹۳ هـ مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ص ۳۳۴
- ۴- مرحوم علامه پس از ذکر این مطلب می‌فرماید: نظیر این احتمالات در تفسیر آیه هفدهم از سوره هود نیز داده شده است.
- ۵- عبدالکریم سروش، صراط‌های مستقیم، ج دوم، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۷، ص ۱۹۵ - ۱۹۰ / ص ۲
- ۸ و ۷- کیان ۳۶، صراط‌های مستقیم، فروردین و اردیبهشت ۷۶، ص ۲۰۱-۲۰۶ / ص ۲۰۵
- ۹- هادی صادقی، پلورالیسم (دین، حقیقت، کثرت)، ج اول، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، ص ۹۵
- ۱۰- غلامرضا مصباحی، صراط‌های نامستقیم، کتاب نقد، جمعی از نویسندگان، فصلنامه

- انتقادی، فلسفی فرهنگی، شماره ۴، مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر، تهران، پاییز ۱۳۷۲، ص ۱۱۰ - ۱۰۸
- ۱۱- هادی صادقی، همان، ص ۷۳ و ۹۶
- ۱۲- گفت‌وگوی عبدالکریم سروش با محسن کدیور، صراط‌های مستقیم، ص ۱۲۴-۱۲۳
- ۱۳- علی ربانی گلپایگانی، «کالبد شکافی پلورالیسم دینی»، کتاب نقد، ص ۱۵۳ و ۱۵۲
- ۱۴- اصول کافی، جلد ۱، کتاب العقل و الجهل، حدیث ۱۲
- ۱۵ و ۱۶- محسن غرویان، پلورالیسم دینی و استبداد روحانیت، انتشارات یمین، ۱۳۷۶، ص ۴۴ و ۴۳
- ۱۷- محمدعلی رضایی اصفهانی، درآمدی بر تفسیر علمی قرآن، انتشارات اسوه، قم، ۱۳۷۵، ص ۶۳ و ۶۱
- ۱۸- زمخشری به نقل از مقدمه مجمع البیان و الاتقان فی علوم القرآن، سیوطی، ص ۲۱۵ و ۲۱۳ / جعفر سبحانی، تفسیر صحیح آیات مشکله قرآن، ص ۳۹۲
- ۱۹- محمدعلی رضایی اصفهانی، همان، ص ۶۵ و ۶۴
- ۲۰- امین‌الدین طبرسی، فضل بن الحسن، مجمع البیان، با تصحیح و تعلیق سید هاشم رسولی محلاتی، ج اول، چاپ اول، ناشر مکتبه العلمیه الاسلامیه، تهران، بی تا، ص ۶۵ و ۶۶
- ۲۱- محمدعلی رضایی اصفهانی، همان، و عباسعلی عمید زنجانی، مبانی و روش‌های تفسیری قرآن، ص ۲۰۹
- ۲۲- جلال‌الدین سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، جلد ۲، ص ۳۰۰ / عباسعلی عمید زنجانی، مبانی و روش‌های تفسیری قرآن، ص ۳۰۹
- ۲۳- عبدالواحد آمدی نمینی، غررالحکم و درالمنکب، مؤسسه الاعلمی، بیروت، ص ۸۶
- ۲۴- جعفر سبحانی، تفسیر آیات مشکله، ص ۲۹۲ / عباسعلی عمید زنجانی، همان، ص ۲۰۹
- ۲۵- محسن غرویان، همان، ص ۴۴
- ۲۶- رضایی اصفهانی، همان، ص ۷۳
- ۲۷- سروش، همان، ص ۱۹۴
- ۲۸- محسن غرویان، همان، ص ۴۳
- ۲۹- هادی صادقی، همان، ص ۷۲ و ۷۳
- ۳۰- محسن غرویان، همان، ص ۴۳
- ۳۱- هادی صادقی، همان، ص ۹۶
- ۳۲- اشاره به آیه شریفه قرآن «انته لقران کریم فی کتاب رکنون لا یمسئ الا المطهرون» این قرآن کتابی بسیار بزرگوار و پرودمند و گرامی است در لوح محفوظ سز حق که جز دست پاکان بدان نرسد» و اهل بیت پیامبر علیهم السلام به نص قرآن کریم «مطهرون» می‌باشند. «اتما یرید الله لیزهبن عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا» (احزاب: ۳۳)
- ۳۳- نهج البلاغه، فیض الاسلام، مرکز نشر آثار فیض الاسلام، تهران، ۱۳۶۶، خطبه ۱۵۷
- ۳۴- همان، خطبه ۱۳۳
- ۳۵- علی ربانی گلپایگانی، همان، ص ۱۵۲ / هادی صادقی، همان، ص ۷۲
- ۳۶- عبدالکریم سروش، همان، ص ۴
- ۳۷- محسن غرویان، همان، ص ۲۷ و ۲۸ / ص ۳۱-۳۳ / ص ۳۱
- ۴۰- حسن رحیم پور ازغدی، قرائتی شفاف از پلورالیسم دینی، کتاب نقد، ص ۸۱
- ۴۱- عبدالله جوادی آملی، پلورالیسم دینی، کتاب نقد، ص ۳۵۴
- ۴۲ و ۴۳- غلامرضا مصباحی، صراط‌های نامستقیم، کتاب نقد، ص ۱۱۱ و ۱۱۰ / ۱۲۷-۱۲۸
- ۴۴- حمید پارسانیا، همان، ص ۵۹-۶۰
- ۴۵- غلامرضا مصباحی، همان، ص ۱۲۷
- ۴۶ و ۴۷- عبدالکریم سروش، صراط‌های مستقیم، ص ۳ / ص ۴
- ۳- غلامرضا مصباحی، صراط‌های نامستقیم، کتاب نقد، ص ۱۰۹ و ۱۰۸
- ۴۸- علی ربانی گلپایگانی، کالبد شکافی پلورالیسم دینی، کتاب نقد، ص ۱۵۱
- ۴۹- صراط‌های نامستقیم، پیشین، کتاب نقد، ص ۱۰۹
- ۵۰- کالبد شکافی پلورالیسم دینی، پیشین / حسن رحیم پور ازغدی، قرائتی شفاف از پلورالیسم دینی، کتاب نقد، ص ۸۱ و ۸۰
- ۵۱- همان، ص ۱۵۲ و ۱۵۱
- ۵۲- صراط‌های نامستقیم، همان، ص ۱۰۹
- ۵۳- محسن غرویان، پلورالیسم دینی و استبداد روحانیت، ص ۴۰ / ص ۳۹ / ص ۲۹ / ص ۳۸ و ۳۹
- ۵۷- صراط‌های مستقیم، پیشین، ص ۱۹۲
- ۵۸- عبدالکریم سروش، صراط‌های مستقیم، مقاله «حقیقت، عقلانیت، هدایت»، ص ۱۹۱، ۱۹۲ / هادی صادقی، پلورالیسم، ص ۶۳
- ۵۹- کالبد شکافی پلورالیسم دینی، پیشین، ص ۱۵۰
- ۶۰- محسن غرویان، پیشین، ص ۵۲ و ۵۰
- ۶۱- کالبد شکافی پلورالیسم دینی، پیشین، ص ۱۵۵ و ۱۵۰
- ۶۲- صراط‌های مستقیم، پیشین، ص ۵۶
- ۶۳- کالبد شکافی پلورالیسم دینی، پیشین، ص ۱۵۶ و ۱۵۵ / قرائتی شفاف بر پلورالیسم دینی، پیشین، ص ۸۰ و ۸۱