

اخلاق تفسیر، راهنمای مفسران و پشتوانه منطق تفسیر

پاسخ‌های دکتر سید حسن اسلامی
به اقتراح در باب اخلاق تفسیر

اشاره

مقوله اخلاق تفسیر، بحثی نوپدید، بدیع و بی‌سابقه‌ای است. کتاب ماه دین این بحث را برای نخستین بار و با هدف برداشتن گامی استوار و پدید آوردن ادبیاتی درخور، در قالب اقتراحیه با صاحب‌نظران در میان می‌نهد تا با تأمل و تعمق اندیشمندان، بارور و بالنده‌تر شود و مبادا همچون بسیاری از مفاهیم اصیل، ارزشمند و عمیق به دست سطحی‌نگران و لفاظان در اثر مصرف بی‌جا و بی‌رویه به فرسودگی، بی‌رمقی و ابتذال زودرس دچار شود و به فرهنگ و ادبیات ما پای‌نگذاشته پیر و فرتوت و تفاله شود. شماره نخست این اقتراح، در بردارنده پاسخ‌های آقای دکتر ابوالقاسم فتابی، پژوهشگر حوزه فلسفه دین و فلسفه اخلاق بود. اینک خرسندیم که پاسخ‌های آقای دکتر سید حسن اسلامی را با شما در میان می‌نهمیم که در نگارش‌های اخیرش مقوله اخلاق پژوهش و اخلاق نقد سهمی جدی و پررنگ دارد. امیدواریم در شماره‌های آینده نیز صفحات کتاب ماه دین پذیرای پاسخ‌های دیگر صاحب‌نظران باشد. کتاب ماه دین از مشارکت خوانندگان و اهل نظر در این باره استقبال می‌کند.

کتاب ماه دین

آیا می‌توان از مقوله‌ای با عنوان «اخلاق تفسیر» سخن گفت؟ با کدام تلقی و به کدام معنا؟ پیش‌فرض‌های داشتن چیزی به نام اخلاق تفسیر کدامند؟

بهتر است پیشاپیش مقصودمان را از «تفسیر»، دست کم در شکل متعارف و جاافتاده آن، روشن کنیم. فرآیند تفسیر هنگامی آغاز می‌شود که با گفتار، نوشتار، حادثه، شخصیت، متن و یا به تعبیر عام‌تر «دال» و نشانه‌ای روبرو می‌شویم که مقصود، معنا، مفهوم یا «مدلول» آن روشن نیست. به این

معنا که ممکن است متنی و سخنی ابهام، ابهام، اجمال، و یا حتی تناقض داشته باشد. در مواجهه با چنین متنی و سخنی، به دلایلی که بازخواهم گفت پای تفسیر به میان کشیده می‌شود. در نتیجه، آن چه که آشکار، بین، صریح، منسجم و همخوان باشد، نیازمند تفسیر نخواهد بود. نمونه‌ای از چنین نوشتاری را در برخی از دستورات و مقررات راهنمایی و رانندگی می‌توان دید. برای مثال، هنگامی که راننده‌ای پیش از وارد شدن به خیابانی با این پیام بر تابلو اداره راهنمایی و رانندگی مواجه می‌شود: «ورود وسائل نقلیه، به استثنای اتوبوس و تاکسی، از ساعت ۸-۱۸ ممنوع است»، به سرعت مقصود از آن نوشته را در می‌یابد و با توجه به آن که خودرو وی شخصی یا تاکسی باشد و زمانی که می‌خواهد وارد آن خیابان بشود، تصمیم خواهد گرفت که وارد شود یا نشود. وی در این جا هیچ ابهامی ندارد. معنای این نوشته از وضوح و روشنی کافی برخوردار است. البته همین پیام ممکن است برای کسی که زندگی شهرنشینی را تجربه نکرده باشد و با تعبیری چون وسائل نقلیه آشنا نباشد، باز نیازمند تفسیر باشد. در نتیجه خود نیازمندی به تفسیری امری ذومراتب خواهد بود. با این حال، فعلاً به نظر می‌رسد بتوان برخی از پیام‌ها را نیازمند تفسیر و برخی را بی‌نیاز از آن دانست.

حال در برابر پیام روشن بالا، هنگامی که این شعر حافظ را می‌خوانیم:

دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند
گل آدم بسرشتند و به پیمانہ زدند

با آن که به نظر می‌رسد مفردات این بیت آشکار است و ساختار نحوی روشنی دارد و واژه‌های ساده‌ای در آن به کار رفته است، باز احساس می‌کنیم فهم این شعر نیازمند گذر از کلمات آن و کوشش برای دریافت مقصود سراینده آن یا ظرفیت خود متن است. در این صورت با فعلی به نام تفسیر مواجه خواهیم بود و فرآیند تفسیر آغاز می‌شود. شاید در این جا تقسیم‌بندی رولان بارت به کارمان آید.

وی متون ادبی را به دو نوع تقسیم می‌کند: متون خواندنی (Readerly) و متون نوشتنی (Writerly).^۲ هرچند بارت این تقسیم‌بندی را برای تفکیک میان آثار ادبی کلاسیک و مدرن به کار می‌گیرد که در آن‌ها فرآیند معنادگی به متن عمدتاً بر دوش خواننده است، اما این تقسیم‌بندی را می‌توان فراتر از منظور بارت به کار برد. متون خواندنی آن‌هایی هستند که خواننده منفعلانه در برابرشان قرار می‌گیرد و کاری جز قبول معانی و مدالیل آشکار آن‌ها ندارد. می‌توان بخشنامه‌های اداری را از این دست دانست. در برابر این جنس متون، متون نوشتنی قرار دارند که خواندن واقعی آن‌ها نیازمند کوشش از سوی خواننده و مشارکت وی در بازآفرینی متن و معنا بخشی به آن است. متون ادبی از این دست به شمار می‌روند.

حال از برخی متون ساده و عادی که بگذریم، به میزانی که متنی جدی‌تر و ژرف‌تر می‌شود، بیشتر نیازمند نوشتن مجدد یا تفسیر است. تفسیر به این معنا، یعنی تلاش در جهت گره‌گشایی از متن و، به تعبیر سنتی، نقاب از رخ متن



و خداترس انگاشته‌اند؛ گاه مردی مستقل و متکی بر خرد و شخصیتی با نبوغ مافوق انسانی؛ گاه مبشر انسانیت و حتی گاه مردی سیاسیش پنداشته‌اند که نقشه‌های خود را برای به چنگ آوردن قدرت، نهان می‌داشته است.^۶

حتی در میان شاگردان سقراط نیز شاهد تفاسیر متفاوتی از استادشان هستیم. افلاطون و کسنوفون هر دو از شاگردان سقراط بوده‌اند، اما او را دو گونه تصویر می‌کنند و آن چه کسنوفون در باره استاد خود در خاطرات سقراطی،^۷ می‌گوید با روایت افلاطون در مکالماتش تفاوت‌های آشکاری دارد.

بدین ترتیب، هنگام تفسیر می‌کوشیم بر شکاف موجود میان متن و ذهن خود غلبه کنیم و معنا یا معانی آن را دریابیم و نقاب از چهره مقصود برداریم. این کار فعالیتی آگاهانه و آزادانه است که از سوی ما صورت می‌گیرد و مانند هر فعالیت آزادانه و آگاهانه بشری مشمول داور اخلاقی قرار دارد و در نتیجه نیازمند ضوابط اخلاقی خاصی است. پس می‌توان از اخلاق تفسیر سخن گفت. آری، اخلاق تفسیر داریم؛ به معنای لزوم رعایت ضوابط و هنجارهایی که برای فهم و بازنویسی مقصود مؤلف، یا متن لازم است. با توضیحی که گذشت، برخی پیش‌فرض‌های آن را هم به اختصار بیان کردم. یکی آن که تفسیر عبارت از کوشش برای فهم نوشته یا به شکل عام متن است. دیگر آن که این متن معنایی دارد. سوم آن که میان ما و متن فاصله یا فاصله‌هایی است که چه بسا مانع فهم درست معنا می‌گردد؛ لذا باید نسبت به آن‌ها توجه داشته باشیم.



آیا اخلاق تفسیر امری غیر از منطق تفسیر، اصول و ضوابط تفسیر یا روش تفسیر و ... است؟ در این صورت، چه نسبتی با این مقولات دارد؟ پشتوانه اخلاقی برای آن‌هاست یا در عرض آن‌ها؟

پاسخ به این پرسش آسان و هم‌زمان دشوار است. اگر مقصود از منطق تفسیر و اصول و ضوابط آن، کوشش برای رسیدن به «واقعیت» و «حقیقت» معنای متن باشد، یعنی شیوه‌های کشف آنچه واقعاً وجود دارد؛ و اگر اخلاق تفسیر را عبارت از ضوابطی بدانیم که مفسر «باید» در فهم تفسیری خود رعایت کند تا جانب حق و انصاف را پاس داشته باشد، در این صورت این دو با هم متفاوت خواهند بود. زیرا اولی به ساحت «واقعیت‌ها» و دومی به ساحت «ارزش‌ها» تعلق دارد و «چنان که افتد و دانی» از زمان هیوم به بعد معروف شده است که میان این دو عرصه شکافی ژرف وجود دارد. در این میان، ویتگنشتاین در «خطابه در باب اخلاق» تا جایی پیش می‌رود که مدعی می‌شود اگر همه «فکت‌های» عالم را در کتابی بنویسیم و فهرست کنیم، نشانی از هیچ «باید»ی در آن نخواهیم یافت. عالم واقع سراسر «فکت» است، نه ارزش‌ها که به ذهن ما تعلق دارد.^۸ این پاسخ آسانی است که می‌توان به این پرسش داد.

اما پاسخ دشوار آن است که اولاً طی چند دهه اخیر در وجود چنین شکاف پرنشاندنی میان «واقعیت» و «ارزش» تردیدهایی جدی صورت گرفته است و کسانی، مانند جان سرل^۹ و هیلاری پاتنم،^{۱۰} کوشیده‌اند در دل واقعیت وجوه گوناگون

برگرفتن. از این منظر، تفسیر مستلزم آن است که اولاً متن را صرفاً کلمات یا علائمی در هم ریخته که به تصادف کنار هم گرد آمده‌اند ندانیم، بلکه آن این ساختار و چینش کلمات را معنادار بدانیم. دوم آن که اعتقاد داشته باشیم صاحب متن معنایی جدی از متن اراده کرده است و در پی انتقال آن به ما بوده است. به این معنا که متن صرفاً واگوبه‌ها یا وانویسه‌های خصوصی صاحبش نیست. همچنین صاحب متن، پس از تولید متن نمرده است و چنین نیست که ما متن را هر گونه خواستیم، حتی بر خلاف مقصود ماتن، تفسیر کنیم. به تعبیر دیگر، نظریه مرگ مؤلف در این جا راه به جایی نمی‌برد و اجازه نداریم نیت او را نادیده بگیریم. سوم آن که این تلاش برای فهم متن یا تفسیر آن، تابع ضوابط و قراردادهای تقریباً تعریف شده‌ای است که عمدتاً فراتر از خواست شخصی ماتن یا خواننده است. یعنی این گونه نیست که ماتن از هر نشانه و دالی هر گونه معنایی را اراده کند و باز خواننده نمی‌تواند از هر متنی هر معنایی را استنباط کند. درست است که متون نوشتنی به خواننده آزادی عمل می‌دهند تا در بازنویسی متن مشارکت کند و بدین ترتیب به آن معنایی تازه یا معنای موجود را گسترش دهد، اما این آزادی نیز محدودیت خود را دارد. از این رو، مفسر، نمی‌تواند به ارائه تفسیر خود از متن بسنده کند، بلکه در عین حال باید بکوشد تا تفسیر خود را مدلل سازد و نشان دهد که تفسیرش از تفاسیر بدیل، و در عین حال محدود، برتر است. به تعبیر پل ریکور:

فقط یک تأویل وجود ندارد، اما از سوی دیگر تعدادی بی‌پایان از تأویل‌ها نیز وجود ندارد. متن فضای واریاسیون‌هایی است که محدودیت و الزام‌های خود را دارند و برای برگزیدن تأویلی متفاوت، باید همواره دلیلی بهتر ارائه کنیم.^۳

نکته اصلی در بحث تفسیر آن است که به میزانی که فاصله زمانی، مکانی، فکری، و افق فهم خواننده با متن بیشتر می‌شود، شکاف میان آن دو بیشتر می‌گردد و نیاز به تفسیر جدی‌تر می‌گردد. برای مثال، حادثه محاکمه گالیله، متنی است که در معرض تفسیر مورخان و فیلسوفان علم قرار گرفته است. در حالی که محاکمه گالیله در زمان خودش احتمالاً یک یا نهایتاً دو تفسیر داشت، بر اثر گذر زمان امروزه شاهد تفسیرهای گوناگونی از آن هستیم تا جایی که مورخان چون مک‌کیلین و ذرن، شش تفسیر «از بیخ متفاوت»^۴ از آن معرفی می‌کنند و نتیجه می‌گیرند: «محاکمه گالیلهو لوحی است که تاریخ‌نگاران روایت‌های پرورده‌تری را بارها بر آن می‌نویسند.»^۵

این فاصله زمانی و فرهنگی هر چه بیشتر می‌شود، تفاسیر ارائه شده متعددی می‌گردد، تا جایی که برای نمونه شخصیتی چون سقراط از پیامبر تا شیطان به نوسان در می‌آید. کارل یاسپرس تفسیرهای متعددی از شخصیت سقراط به دست می‌دهد و پس از نقل اقوال متضاد درباره وی، به این نتیجه می‌رسد:

تقریباً می‌توان گفت که واقعیت سقراط که هم شناخته شده است و هم به کلی ناشناخته مانده، صفحه‌ای شده است که ادوار و آدمیان هر کدام تصویری را که با سلیقه و طرز فکرشان سازگار بوده در آن نقش بسته‌اند؛ گاه او را مسیحی متدین





العقلا» است؛ لذا هنگامی که متنی را خطاب به انسان‌ها یا عاملان انسانی فرو می‌فرستد، طبیعتاً فهم آنان را مد نظر قرار می‌دهد و می‌کوشد آنچه را که در پی تفهیم آن است در متن بگنجانند. در این باره، سلطان محمد گنابادی در مقدمه تفسیر بیان السعاده طی چند فصل توضیحات دقیقی به دست می‌دهد که خواندنی است. وی در آغاز می‌گوید: «بدان که سخن، گونه‌ای ظهور سخنگو در سخن خویش است». با این سرآغاز نتیجه می‌گیرد از آن جا که سخن، به‌واقع تجلی سخنگو است: «سخن گوینده، مناسب مقام خودش است، نه مقام شنونده».^{۱۶} از این رو فهم کلام خداوند در صورت اصلی آن دشوار است. و اگر سخن خداوند در مقام اطلاقی خود بخواهد آشکار گردد، کسی را تاب فهم آن نخواهد بود. با این توضیحات نتیجه می‌گیرد که کلمات و نقوش موجود که به عنوان قرآن مکتوب شناخته می‌شود نازل‌ترین مرتبه کلام حق تعالی است.

وی در ادامه تأکید می‌کند قرآن سخن حق تعالی است بی‌هیچ تعیینی و در این مقام است که «نفس الرحمن» نامیده می‌شود و چون دربردارنده همه حقایق موجودات هستی است به قرآن و جمع الجمع معروف است و چون عالی‌ترین مقامات محمد است، به حقیقت محمدی نامور است.^{۱۷}

بدین ترتیب، اولین قاعده‌ای که از دل اخلاق تفسیر به دست می‌آید، آن است که هر متنی معنایی دارد، مگر آن که خلافتش ثابت شود.

دومین قاعده اخلاق تفسیر همان است که به اصل حمل بر صحت معروف است و برآمده قاعده قبلی است. طبق این اصل از آن جا که متنی که برابر ما قرار دارد، به دست ماتی عاقل فراهم آمده است، باید بکوشیم آن را عاقلانه تفسیر و فهم کنیم؛ لذا اگر در بدو نظر نوعی خلل یا عدم عقلانیت در آن مشاهده کردیم، باید در فهم خود تردید کنیم و بکوشیم معنای معقول‌تری بیابیم و برای آن محملی درست کنیم. البته لازم نیست که این کار به هر قیمتی صورت گیرد، بلکه باید دیدگاه کلی ماتن لحاظ شود. چون این قید را در جای دیگری توضیح داده‌ام لذا از آن می‌گذرم.^{۱۸} این اصل حمل بر صحت که گاه از آن به عنوان اصل نیکوکاری یا احسان^{۱۹} یاد می‌شود، لازمه فهم و تفسیر درست دیدگاه‌های دیگران به شمار می‌رود.^{۲۰} از نظر ریچارد فلدمن، این اصل دو جنبه دارد: معقولیت و حقیقت. جنبه معقولیت بیانگر آن است که گفتار دیگران را معقول فرض کنیم، و جنبه حقیقت آن است که بکوشیم بیشترین حقیقت موجود در آن سخن را استخراج کنیم.^{۲۱} با این نگاه است که این اصل دو بعد یا جنبه پیدا می‌کند: جنبه اخلاقی و جنبه معرفت.^{۲۲} یعنی این اصل هم‌زمان توصیه‌ای اخلاقی دارد، یعنی متن را معنادار بدانیم، و توصیه‌ای معرفتی دارد، یعنی بکوشیم بیشترین حقایق را از کسب کنیم.

سومین قاعده که در واقع برآمده دو قاعده پیشین است، پرهیز از هر گونه ساده‌سازی، نادیده گرفتن مسائل مرتبط است و در یک کلام، پرهیز از تفسیر مخدوش و کاریکاتوری از متن است که در متون منطقی از آن به نام مغالطه آدمک پوشالی^{۲۳} یاد می‌شود. گاه در برابر متونی که نمی‌پسندیم، وسوسه



ارزش را نشان دهند و روشن کنند که حتی ساده‌ترین احکام واقعی ما آغشته به ارزش‌دآوری است و، برخلاف ادعای جا افتاده مغالطه شمردن استنتاج «باید» از «هست»، چنین تفکیکی و ادعای چنین شکافی خود مغالطه است. سایمون بلکبرن در مقاله «اخلاق، علم، و دین» به در هم تنیدگی «است» و «باید» اشاره می‌کند و نشان می‌دهد نه تنها در مواردی گذر از «است» به «باید» منطقی است، بلکه گذر ناکردن نشان غیر منطقی و غیر اخلاقی بودن است.^{۱۱} همچنین، به نوشته وی، مطالعات علمی و مغزشناختی بر ضد فاصله معروف بین «است» و «باید» عمل می‌کند.^{۱۲} لذا اگر این مبنا را بپذیریم، منطق تفسیر و اخلاق تفسیر به هم نزدیک می‌شوند و هر دو وجوه مختلف یک فعالیت را تشکیل می‌دهند.

همچنین و ثانیاً اگر منطق تفسیر و ضوابط فنی آن را از مقوله فهم واقعیت و نوعی «معرفت» بدانیم، باز کسانی مانند خانم لیندا زاگربسکی، فیلسوف اخلاق و دین مسیحی، آن را به نوعی اخلاق و انضباط ذهنی ارجاع می‌دهند. در نتیجه اخلاق تفسیر و منطق و ضوابط فنی آن با هم گره می‌خورند.

با این توضیح، پاسخ بخش دوم پرسش نیز آشکار می‌گردد. در صورتی که همچنان به آن شکاف رایج میان «است» و «باید» یا «واقعیت/ارزش» باور داشته باشیم، در آن صورت اخلاق تفسیر در عرض منطق تفسیر قرار خواهد گرفت. اما اگر از این شکاف گذشته باشیم و در هم تنیدگی واقع و ارزش را بپذیرفته باشیم، ظاهراً اخلاق تفسیر پشتوانه و زیرساخت منطق تفسیر خواهد بود.



اخلاق تفسیر به چه مسائلی و محورهایی می‌پردازد؟ مسائل و احکام آن کدامند؟

اگر قرار باشد اخلاق تفسیر درباره هنجارها و پدیدهایی که برای فهم متن باید به کار گرفته شود بپردازد، طبیعتاً شامل دستوراتی خواهد بود که این فهم دقیق‌تر و درست‌تر صورت بندد و حق متن و ماتن ادا شود و تفسیری بر خلاف عدالت ارائه نشود. از این منظر، ما هنگام فهم و تفسیر متن، هر متنی، باید چند قاعده را همواره مد نظر داشته باشیم. نخست آن که ماتن در متن خود معنایی گذاشته است و ما باید بکوشیم آن را به دست آوریم. این قاعده ما را از رفتارهای بلهوسانه و تصرف نایجا در متن باز می‌دارد. متن بازیچه اندیشه ما نیست، بلکه چالشی است برابر آن تا با کشف محتوایش، قدرت خود را نشان دهد. این قاعده در واقع برآمده از قاعده عام‌تری است که می‌توان آن را عقلانیت^{۱۳} یا قصدمندی^{۱۴} دانست. از این منظر، طبق تقریری که برایان فی به دست داده است، «عاملان روی‌هم‌رفته عقلانی عمل می‌کنند»^{۱۵} متن نیز زاده عمل و فعل عاملان انسانی است، در نتیجه بر اساس نوعی عقلانیت و معقولیت استوار است؛ لذا در مواجهه با آن باید بکوشیم بر اساس عقلانیت حاکم بر آن عمل، که در این جا متن است، و مقصود از آن را کشف کنیم.

این نکته اختصاص به متون انسانی ندارد، بلکه شامل کلام خدا نیز می‌شود. به تعبیر قدما، شارع نه تنها عاقل بلکه «سید



می‌شویم تا ضعیف‌ترین تقریر از آن را به دست دهیم و بدین ترتیب زمینه را برای نقد و ویران کردن آن فراهم سازیم. حال آن که این کار از نظر اخلاقی نادرست و از منظر معرفتی ناکارآمد است. چون که با تفسیر نادرست متن، به واقع متن و تفسیر دیگری را تفسیر کرده‌ایم، نه متن موجود را؛ لذا به هدف خود که تفسیر باشد دست نیافته‌ایم.

رعایت این سه قاعده اساسی و التزام اخلاقی به آن‌ها موجب آن می‌شود تا مفسران بکوشند بهترین معنای ممکن را از متن استخراج کنند و از هر نوع ساده‌سازی و تحریف متن و بار کردن معانی دور از متن بپرهیزند. اشارات و روایات متعددی درباره زبان قرآن داریم که محور آن‌ها این نکته اساسی است که خداوند در قرآن کریم سبک یکسان و زبان واحدی را برای انتقال مقصود خود انتخاب نکرده است، لذا همواره تفسیر ظاهری یا لیترال، درست نیست. بلکه قرآن ظاهر و باطنی دارد و واژگان موجود در آن یک دست نیستند. در ادبیات تفسیری بارها تأکید می‌شود که «کتاب خدا بر چهار چیز استوار است: عبارت، اشارت لطائف، و حقایق» و در ادامه برخی از روایات مخاطبان هر یک از آن‌ها نیز مشخص شده است. برای مثال، از امام حسین (ع) و امام صادق (ع) نقل می‌کنند که گفتند:

کِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيَّ أَرْبَعَةٌ أَشْيَاءٌ عَلَى الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ وَاللِّطَائِفِ وَالْحَقَائِقِ. فَالْعِبَارَةُ لِلْعَوَامِّ وَالْإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِّ وَاللِّطَائِفُ لِلْأَوْلِيَاءِ وَالْحَقَائِقُ لِلْأَنْبِيَاءِ.^{۲۲}

کتاب خدای عز و جل بر چهار چیز است: بر عبارت، اشارت، لطایف و حقایق. پس عبارت برای عوام، اشارت برای خواص، لطایف برای اولیا، و حقایق برای انبیا است.

اشارات فراوانی از این دست، ما را بر آن می‌دارد تا در فهم متن دقت کنیم و قواعد پیش گفته را به درستی به کار گیریم. حال برای اینکه بدانیم در تفسیر چنین دیدگاهی اتخاذ کرده و این قواعد را رعایت کرده‌ایم، باید هنگام مواجهه با هر متنی و تلاش برای تفسیر آن، از خود بپرسیم که آیا حاضریم با متن ما نیز این گونه برخورد و تفسیر شود، این همان قاعده زرین اخلاق است که ما را از هر نوع تفسیر نادرست باز می‌دارد.^{۲۵}

نزد کسانی که این قواعد را رعایت می‌کنند، شاهد نوعی سخاوت و بزرگواری روحی هستیم که نمونه درخشان آن را چارلز تالیور،^{۲۶} فیلسوف دین، نقل می‌کند. به نوشته او، خانم النور استامپ،^{۲۷} فیلسوف دین مسیحی، در سخنرانی خود تقریری تازه و قابل توجه از آموزه تجسد ارائه کرد. اما این تقریر مورد اعتراضات جدی قرار گرفت و خانم استامپ به چالش کشیده شد. تقریباً در پایان بحث بود که دیوید لوپس،^{۲۸} فیلسوف خداناباور، دست بلند کرد و چیزی به این مضمون گفت: «من ملحد هستم و به تجسد اعتقادی ندارم. اما اگر به وجود خدا اعتقاد داشتیم، در آن صورت تجسد می‌توانست به این صورت رخ داده باشد.» آنگاه تقریری به دست داد که مکمل دیدگاه استامپ بود. به گفته تالیور، در آن عصر، این نوع سخاوت و بخشندگی عقلی و گشودگی ذهنی بسیار تأثیرگذار بود.^{۲۹}

بدین ترتیب، دست کم سه قاعده در اخلاق تفسیر پدیدار

می‌شود که راهنمای مفسران خواهد بود. در کنار این قواعد ایجابی و باید‌ها، می‌توان از قواعد سلبی و نبایدهای متعددی سخن گفت. اما نکته مهم در اخلاق تفسیر تأکید بر توجه ما نسبت به محدودیت‌های خویش و ضرورت گذر از آن‌ها یا لااقل آگاهی نسبت به مداخله آن‌ها است.

در واقع، در هر نوع هم‌سخنی، امکان بدفهمی و موانع انتقال درست مقصود وجود دارد و این نکته در معنایی که ماتن در متن خود می‌گذارد بیشتر است. زیرا در هم‌سخنی شفاهی، در صورت هر گونه خطایی، سخنگو آماده است تا خطا را اصلاح کند و مقصود خویش را توضیح دهد، اما در جایی که ناگزیر متن از ماتن فاصله می‌گیرد و جدا می‌شود، این خطر جدی‌تر می‌شود. برای همین است که در گذشته برخی نسبت نگارش و انتقال کتبی اندیشه و مقصود خود نگران بودند، تا جایی که از بن با هر نوع نگارشی مخالف بودند. برای مثال، افلاطون با نوشتن مخالف بود زیرا آن را مایه سوء فهم می‌دانست و معتقد بود که در سخن دقایقی وجود دارد که در نوشتار مفقود می‌شود. وی دو دلیل برای کار خود ارائه می‌کند که یکی از آن‌ها با بحث ما مرتبط است. طبق این دلیل: «کسی که از تربیت معنوی درستی بهره‌مند است، هرگز آماده نخواهد شد که حقایقی را که به وسیله عقل مجرد دریافته است در قالب ناقص و نارسای الفاظ بریزد، زیرا زبان از کشیدن بار حقایق ناتوان است».^{۳۰} این باور در ادبیات ما نیز به اشکال مختلفی منعکس شده است، از جمله:

معانی هرگز اندر حرف ناید

که بحر قلمز اندر ظرف ناید^{۳۱}

با این حال و به رغم این استدلال‌های به‌ظاهر نیرومند، عمده متفکران تن به نوشتن داده و این مخاطره را به جان خریدند؛ لذا همواره باید به افقی که ما را از متن جدا می‌کند و به تعبیر قدما محدودیت ظرف وجودی خود واقف باشیم. مباحث اخلاقی ناظر به طهارت نفس، یا پرهیز از انانیت، و خود را از قدرات روحی خالی کردن که در متون ما آمده است، همه می‌کوشند تا این کاستی وجودی ما را نشان دهند.

اخلاق تفسیر در ذیل کدامیک از مقولات عام قرار می‌گیرد: اخلاق کاربردی؟ اخلاق پژوهش؟ اخلاق حرفه‌ای؟ با توضیحات بالا می‌توان اخلاق تفسیر را ملتقای اخلاق پژوهش، اخلاق باور، اخلاق داوری، و اخلاق فهم شمرد. به این معنا که گاه هدف ما از تفسیر، صرفاً فهمیدن متنی است، گاه در پی آن هستیم تا باور خود را مدلل کنیم، و گاه نیز در مقام پژوهش برآمده‌ایم و می‌خواهیم دیدگاهی را به متنی یا ماتنی نسبت دهیم؛ لذا نیازی نیست که حتماً اخلاق تفسیر را مقید به حوزه خاصی کنیم، بلکه متناسب با هدف پژوهش اخلاق تفسیر می‌تواند در یک یا قلمرو دیگری بگنجد. اما به نظر می‌رسد، با توجه به تقسیم سه‌گانه رایج در عرصه اخلاق، یعنی فرااخلاق، نظریه اخلاقی و اخلاق کاربردی، عمدتاً زیر مجموعه اخلاق کاربردی خواهد بود. اخلاق پژوهش نیز، یعنی اخلاقی که راهنمای پژوهشگران است، خود شاخه‌ای از اخلاق کاربردی است؛ لذا می‌توان





اخلاقی را که ناظر به اخلاق باور، پژوهش، و فهم است زیر مجموعه اخلاق کاربردی دانست.

اخلاق تفسیر به مقام داوری ناظر است یا به مقام گردآوری؟ به اخلاق در مقام ناظر مربوط می‌شود یا به اخلاق در مقام عامل؟

از این جهت فرقی ندارد. هر گاه با متنی مواجه باشیم، به میزانی که، به تعبیر بارت، از سطح خواندنی به لایه نوشتنی عبور می‌کند و در نتیجه نیازمند تفسیر و تلاش مجدانه ما می‌شود، به اخلاق تفسیر نیازمند خواهیم بود؛ لذا اگر در مقام گردآوری داده‌ها نیازمند تفسیر بودیم، باید اخلاق تفسیر را مد نظر داشته باشیم و اگر در مقام داوری به تفسیر دست زدیم باید ضوابط اخلاقی آن را رعایت کنیم. بدین ترتیب، در همه صورت‌های ارائه شده، اخلاق تفسیر حاکم است. البته این نکته را هم در داشته باشیم که چیزی به نام گردآوری صرف و فارغ از تفسیر نداریم. به این معنا که ما حتی هنگام گردآوری نخست داده‌ها را ارزش‌گذاری و سپس متناسب با اهمیتی که دارند انتخاب می‌کنیم یا کنارشان می‌گذاریم. از این رو، در این سطح نیز ما دست به تفسیر داده‌ها می‌زنیم، پس نیازمند اخلاق تفسیر هستیم.

باز از این جهت فرقی میان عامل و ناظر نیست. همان گونه که من در مقام عامل، و در این جا مفسر، باید هنگام خوانش و تفسیر متن ضوابط اخلاقی را رعایت کنم، ناظر عمل من، مثلاً کسی که فرآیند پژوهش و تفسیر مرا زیر نظر دارد، باید درباره تفسیر نوع کاری که می‌کنم، اخلاق تفسیر را رعایت کند. برای مثال، با دیدن من در کتابخانه که به سرعت از قفسه‌ای به قفسه‌ای دیگر سر می‌زنم و کتاب‌ها را زیر و رو می‌کنم و بلافاصله آن‌ها را سر جای خود می‌گذارم و از کتابخانه خارج می‌شوم، مجموعه رفتارم را این گونه تفسیر نکند: «وی با کتاب‌ها بازی می‌کند یا کتاب‌ها را به هم می‌ریزد. یا اصولاً نمی‌داند در پی چیست.» قاعده حمل بر صحت حکم می‌کند که ناظر این کارم را بر اساس نوعی عقلانیت عام تفسیر و آن را معنادار بداند. اگر هم مقصود از ناظر، کسی باشد که فرآیند تفسیرگری مرا نظاره می‌کند، باز همین اصل صادق است و او باید مرا، یعنی من مفسر را، شخصی دارای هدف، عقلانیت و قصدیت بداند. در نتیجه اگر در جایی از تفسیر من سخنی دید و در جای دیگر، معارض آن را یافت، نخست بکوشد وجه جمعی بیابد. در غیر این صورت مجاز است تا مرا، مثلاً، فاقد انسجام روشی و فکری بداند.



را از روح و هدف متن دور می‌کند. «ایمان به بعض و کفر به بعض» نیز، یعنی به جای در نظر گرفتن کلیت سخن یا متن و سپس فهم یا داوری کردن، ناظر به برخورد گزینش‌گرانه و انتخاب دلبخواهی برخی از قطعات متن و انکار قاعده عقلانیت حاکم بر متن است.

پیروی از موارد متشابه و نادیده گرفتن محکمت، باز نقض آن مطلبی است که تصریح می‌کند سخن خدا چهار مرتبه دارد. التزام به چنین مراتبی موجب می‌شود تا همه آن‌ها در طول هم قرار گیرند و چنان تفسیری به دست داده نشود که روح متن مخدوش گردد.

تفسیر به رأی هم، ناقض قواعد بالا و زاده نادیده گرفتن شواهد مرتبط و پاره‌های متن است. هدف از تفسیر پرده‌گشایی از متن و دریافتن پیام مندرج در آن است و این کار مستلزم کوشش صادقانه برای رسیدن به کنه متن است. اما هنگامی که به تفسیر به رأی دست می‌زنم، به جای کوشش در جهت فهم متن، فهم خودم را حاکم می‌کنم. البته به معنایی همه تفاسیر، تفسیر به رأی و برآمده از رأی و نظر ما هستند. به این معنا که هیچ کس نمی‌تواند با اطمینان کامل تفسیر خود را درست مطابق همان چیزی بداند که ماتن در نظر داشته است. با این همه، گاه من نهایت تلاش خود را می‌کنم و با در نظر گرفتن همه ضوابط زبانی و قواعد فهم به نتیجه‌ای می‌رسم، گاه نیز درست با نادیده گرفتن آگاهانه برخی از ضوابط تفسیری، مانند بی‌توجهی به موارد اجمال و تخصیص، نظر خود را اعلام و آن را قاطعانه مفاد متن می‌دانم. آن چه که اصطلاحاً تفسیر به رأی خوانده و نادرست شمرده می‌شود، این مورد دوم است. به‌واقع ما انسان‌ها همه محدودیت‌های خود را داریم. اما گاه به این محدودیت و نتایج معرفتی آن وقوف و التزام داریم، لذا در عین جدیت کامل همواره آماده هستیم تا خطای فهم خود را جبران کنیم، گاه نیز التزامی به نقص معرفتی خود نداریم و حتی به‌رغم آن که خطای ما آشکار می‌گردد یا دیگران بر ما آشکار می‌کنند، همچنان بر تفسیر خود اصرار می‌ورزیم. تفسیر به رأی یعنی همین. برای مثال، برخی از فلسفه‌سستیزان در توجیه موضع خود، ادعا کرده بودند که علامه طباطبایی نیز در تفسیر خود قاطعانه از تعارض و جدایی قرآن و فلسفه سخن رانده است. اما پژوهش من نشان داد که این ادعا خطا است و نتیجه آن را منتشر کردم^{۳۲} و به اطلاع مدعیان رساندم. همچنین در این کتاب، موارد متعددی از تفسیر به رأی را نشان دادم و آشکار کردم که درست بر خلاف صریح قرآن که خداوند به موسی فرمان می‌دهد با فرعون به نرمی سخن بگویند، این مفسران به رأی، آیات قرآن را این گونه تفسیر کرده بودند: «(ای موسی!)، برو به سوی فرعون، و او را که طاغوت شده است بشکن!»

با این همه، همچنان شاهد تکرار این خطاها هستیم. این جا است که با شکل آشکاری از تفسیر به رأی مواجه شده‌ایم. همچنین مواردی از تفسیر به رأی را در مقاله «شیخ بهایی و مسئله حق طلبی و گمراهی»^{۳۳} آورده‌ام که در اینجا به آن‌ها اشاره نمی‌کنم.



آیا می‌توان تعابیری چون تفسیر به‌رأی، یحرفون الکلم عن مواضعه، جعلوا القرآن عضین، نؤمن ببعض و نکفر ببعض، فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء، تاویله، ضرب القرآن بعضه ببعض، قول به غیر علم و امثال این موارد ناظر به اخلاق تفسیر دانست و در ذیل این عنوان فهم و تبیین کرد؟

بله. کاملاً درست است. تمام موارد بالا، در تحلیل نهایی، تلاشی است در جهت بد فهمیدن متن و نادیده گرفتن پیام آن. برای مثال، «تحریف سخن» و جا به جای کردن آن، ما





در مقدمات تفسیر بیان السعاده درباره تفسیر به رأی نکته ظریفی آمده است. مؤلف این کتاب بر آن است که اساساً هر تفسیری که از وجهه نفسانی و خودی شخص باشد، تفسیر به رأی است و به میزانی که شخص از مملکت نفسانی خارج و به مملکت رحمانی وارد می‌شود، از تفسیر به رأی فاصله گرفته است.^{۳۴} به نظر می‌رسد که این نکته نیز ناظر به توجه به همان محدودیت‌های خود و خود را محور عالم ندیدن باشد. بدین ترتیب، می‌توان تمام موارد بالا را نمونه‌هایی از نقض اخلاق تفسیر دانست و بر اساس آن‌ها کوشید تا ضوابط تفصیلی و ریزشده اخلاق تفسیر را تدوین کرد.

آیا تعبیر اخلاق تفسیر و بحث در باب آن پیشینه‌ای دارد؟

در واقع، ذیل آداب فهم و تفسیر قرآن نکات متعددی آمده است که همه به‌نحوی ناظر به اخلاق تفسیر هستند. اما تا جایی که می‌دانم تحت این عنوان، یعنی مشخصاً «اخلاق تفسیر» مطلبی به یاد نمی‌آورم. با این همه، این ندیدن و نیافتن را نباید به معنای تازگی این مطلب شمرد. در واقع، از زمانی که تلاش‌های تفسیری صورت گرفت و مسلمانان کوشیدند پیام خدا را آن گونه که هست، نه آن گونه که دوست دارند، دریابند هسته اخلاق تفسیر جوانه زد و شکوفا شد، هر چند به نام‌های مختلف و در بخش‌های گوناگون. حتی تأکید بر طهارت ظاهری و رعایت آداب تلاوت و شیوه نشستن، در واقع، با این پیش‌فرض بود که این گونه بهتر می‌توان سخن خدا را دریافت؛ لذا باید پیشینه و رد پای بحث اخلاق تفسیر را در آداب قرائت، تلاوت و تفسیر قرآن و مباحث علوم قرآنی دنبال کرد. افزون بر آن‌ها، مباحثی که در آن‌ها از فضایل اخلاقی مؤمنان سخن رفته است، مانند حسن ظن به دیگران، همه به‌نحوی شامل تفسیر سخنان و اعمال دیگران می‌شوند و از این جهت در مقوله اخلاق تفسیر می‌گنجد و مواد خوبی برای تدوین تفصیلی این بحث به شمار می‌روند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب
2. Chris Murray, *Key Writers on Art: The Twentieth Century*, Routledge, London, 2003, p. 21.
۳. پل ریکور، زندگی در دنیای متن، ترجمه بابک احمدی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۳، ص ۷۰.
۴. جیمز مک‌کلین و هرولد دُرن، تاریخ علم و فن‌آوری، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری، تهران، سخن، ۱۳۸۷، ص ۲۲۶.
۵. همان، ص ۳۲۷.
۶. سقراط، کارل یاسپرس، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ص ۹۵-۹۶.
۷. کسنوفون، خاطرات سقراطی، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۳.
8. Ludwig Wittgenstein, *A Lecture on Ethics*, in *Ethics*, edited by Peter Singer, Oxford University Press, 1994.
۹. جان آر. سرل، «چگونگی استنتاج «باید» از «است»»، در

نظریه‌های فلسفه اخلاق، ویراسته فیلیپا فوت، ترجمه حسین کاجی، تهران، روزنه، ۱۳۸۲، ص ۱۳۵-۱۵۲.

۱۰. هیلاری پاتنم، دوگانگی واقعیت | ارزش: چند رساله، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، مرکز، ۱۳۸۵، ص ۴۳-۱۱۳.

11. Simon Blackburn, *Ethics, Science, and Religion*, in *The Routledge Companion to Ethics*, edited by John Skorupski, London and New York, 2010, p. 256.

12. Ibid., p. 261.

13. Rationality.

14. Intentionality.

۱۵. برایان فی، فلسفه امروزین علوم اجتماعی با نگرش چند فرهنگی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱، ص ۱۸۵.

۱۶. سلطان محمد الجنازیدی، تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباد، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۸۸، جلد اول، ص ۸.

۱۷. همان، ص ۱۳.

۱۸. نک: سید حسن اسلامی، نوشتن در جزایر پراکنده: جستارهایی در اخلاق پژوهش، قم، نور مطاف، ۱۳۹۱، ص ۲۰۰-۲۰۱.

19. The principle of charity.

20. Julian Baggini & Peter S. Fosl, *The Philosopher's Toolkit: A compendium of Philosophical Concepts and Methods*, Blackwell Publishing, Malden, 2003. p. 113.

21. Richard Feldman "Charity, principle of", in *The Routledge Encyclopedia of philosophy*, General Editor Edward Craig, London and New York, Routledge, 1998, Vol. 2, p. 282.

۲۲. سید حسن اسلامی، نوشتن در جزایر پراکنده: جستارهایی در اخلاق پژوهش، ص ۱۸۱.

۲۳. The straw man fallacy.

۲۴. حسن بن محمد دیلمی، اعلام الدین فی صفات المؤمنین، قم، مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ ق. ص ۳۰۳ و محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق. ج ۸۹، ص ۲۰.

۲۵. سید حسن اسلامی، قاعده زرین در حدیث و اخلاق، علوم حدیث، ش. ۴۵-۴۶، پاییز و زمستان ۱۳۸۶.

۲۶. که به غلط «تالیافرو» ترجمه شده است. این نکته را آقای دکتر محمد لگنهاوسن خاطر نشانم ساخت.

27. Eleonore Stump.

28. David Lewis.

29. Charles Taliaferro, *Philosophy of Religion: A Beginner's Guide*, Oxford, Oneworld Publications, 2009, p. xi.

۳۰. افلاطون، مجموعه آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷، ج ۳، نامه هفتم افلاطون، ص ۱۹۹۱.

۳۱. محمود شبستری، گلشن راز، به اهتمام صابر کرمانی، تهران، طهوری، ۱۳۶۱، ص ۱۵. شعر عربی زیر، همین ایده را بازگو می‌کند: الا ان ثوبا خیط من نسج تسعه/ و عشرین حرفا عن معانیه قاصر

۳۲. نک: سید حسن اسلامی، رؤیای خلوص: بازخوانی مکتب تفکیک، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

۳۳. کتاب ماه دین، شماره ۱۶۸، مهر ۱۳۹۰.

۳۴. سلطان محمد الجنازیدی، تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباد، ص ۱۵.

