

هنجارهای اخلاقی در تفسیر متون مقدّس

سید حسن اسلامی اردکانی*

چکیده

جز اندک متون ساده و روشنی که گویی معانی آشکاری دارند، به میزانی که متون حاوی معانی یا لایه‌های متعدد می‌شوند، فهم و ادراکشان نیازمند تلاش جدی‌تری است. متون مقدّس از این حیث بیش از متون دیگر نیازمند تفسیر هستند. تفسیر، در اینجا، به معنای تلاش برای پرده‌گشایی از متون و دریافت معنا، یا معانی، آنهاست. این کار، افزون بر الزامات خاص فنی و صوری و توجه به اصول زبانی و ساختاری در فهم متن، نیازمند کوششی اخلاقی است. اخلاق تفسیر بیانگر هنجارها یا منش‌هایی است که رعایت یا داشتن آنها مایه اطمینان خاطر می‌شود که ما به معنای متن وقوف پیدا کنیم. رعایت اخلاق تفسیر می‌تواند ما را به سمت آرمان تفسیر کامل و مطابق با واقع هدایت کند، بی‌آنکه لزوماً ما را به طور مطلق بدان برساند. اخلاق تفسیر مستلزم آن است که مفسر خود را بشناسد و صادقانه بکوشد در پی دریافت معنای متون مقدّس باشد نه تحمیل مقصود خود بر متن یا بی‌توجهی به مفروضات شخصی یا زمانه خویش. در این نوشته، پس از بیان سه فرض اساسی در تفسیر، برخی هنجارها و منش‌های اخلاقی که لازمه تفسیر درست هستند، مانند جدیت در فهم، توجه به لایه‌های متن، همدلی با مآتن، توجه به بستر متن، داشتن معیار یکسان، تواضع معرفتی، توجه به سنت تفسیری و احترام به آرای مفسران، و توجه به دیدگاه‌های بدیل، همواره با برخی نمونه‌ها، بیان می‌شود.

کلیدواژه‌ها: اخلاق تفسیر، متون مقدّس، هرمنیوتیک، تواضع معرفتی، سنت تفسیری.

درآمد

فرایند تفسیر هنگامی آغاز می‌شود که از درک معنای مستقیم، صریح، و روشن متن ناتوان باشیم. در صورتی که معنای متنی بدون ابهام دریافت شود، نیازی به تفسیر نخواهد بود و مخاطب کل معنای متن را بی‌نیاز به مداخله خاصی متوجه خواهد شد. اما اگر از اندک نمونه‌هایی که ظاهراً نیازی به تفسیر ندارد بگذریم، به میزانی که متنی دارای معنایی جدی و عمیق می‌شود، بیشتر نیازمند تفسیر خواهد شد. متون عادی و نوشته‌هایی چون صفحه نیازمندی‌های روزنامه‌ها نیازی به تفسیر ندارند یا کمتر دارند. مثلاً علائم و نوشته‌های مندرج بر تابلوهای راهنمایی و رانندگی و وضوح کافی دارند و کمتر نیازمند تفسیرند. حال آنکه اشعار حافظ یا *فصوص الحکم* ابن‌عربی بدون تفسیر قابل فهم نخواهند بود. به این معنا، تفسیر نقب‌زدن به مقصود گوینده و نویسنده و پرده‌برداشتن از مراد او است. اما این کار آسانی نیست. زیرا ما می‌کشیم به کمک متنی که در اختیار داریم، قصد گوینده را به دست آوریم، حال آنکه اگر متن به روشنی گویای مراد مؤلف و گوینده بود، نیازی به تلاش ما نبود. دشواری زمانی آغاز می‌شود که ماییم و متنی که نیازمند تفسیر است. در عین حال، هیچ دسترسی‌ای به مقصود مؤلف، جز همین متن، نداریم.

با این حال، باید تلاش خود را بکنیم. چاره‌ای جز کوشش برای رسیدن به معنای متنی که در اختیار داریم، نیست، به‌خصوص آنکه این متن را به هر دلیلی مهم بشماریم و فهم معنای آن برایمان سرنوشت‌ساز باشد. متون مقدس دقیقاً چنین ویژگی‌ای دارند. از این منظر، همه متون مقدس در مقاطعی نیازمند تفسیرند. حتی اگر باور داشته باشیم که برخی متون مقدس صرفاً برای خوانده‌شدن یا تلاوت پدید آمده‌اند و قرار بر تفسیر آنها نیست، باز بخش‌هایی از چنین متن‌هایی، مانند دستورهای عبادی یا اخلاقی یا تعارض‌های ظاهری بین اجزای آنها، نیازمند عمل است و عمل نیز نیازمند برداشت درست و ادراک مقصود متن. اما از سویی، فهم مراد آنها گاه سخت دشوار می‌شود و از سوی دیگر، ما خود را ناگزیر می‌دانیم معنای پنهان در آن را درک کنیم. بدین ترتیب ما همواره نیازمند تفسیر متون مقدس هستیم. به همین سبب هر جا متن مقدسی یافت شود، سنت تفسیری برای فهم آن پدیدار می‌شود و متدینان کوشش نظام‌مندی را برای فهم مقصود و مراد ماتن به خرج می‌دهند و این مسئله اختصاص به مسلمانان یا

مسیحیان ندارد. همه متدینان در مواجهه با متون مقدّس، هم‌زمان خود را از دریافت معنای واقعی بسیاری از تعبیرات و جملات استعاری متن یا ابهام‌های آن ناتوان می‌بینند و در عین حال خود را ملزم می‌دانند معنای واقعی و مراد جدی ماتن را دریابند. به همین سبب شاهد سنت‌های تفسیری ریشه‌داری برای فهم متون مقدّس هستیم.

اما این تلاش و فعالیت کنشی خنثا و منفعلانه نیست. چنین نیست که مفسر، هر کسی باشد و در هر سنتی قرار داشته باشد، یکسره خود را تسلیم متن کند و به شیوه‌ای مکانیکی در پی فهم متن برآید. برعکس، مفسر خواسته و ناخواسته، در فرآیند تفسیر حضور دارد و همین زمینه بدفهمی، سوءفهم، یا تفسیر به رأی را ممکن می‌کند. به تعبیر بارت، مفسران در فرآیند تفسیر خود، به نوعی متن را می‌نویسند یا بازنویسی می‌کنند. وی در تقسیم متون ادبی آنها را دو نوع می‌شمرد: گروهی که خوانندگان منفعلانه آنها را صرفاً می‌خوانند و گروهی که خوانندگان در فهم آنها عملاً مداخله می‌کنند و گویی آنها را دوباره می‌نویسند (Murray, 2003: 21). از این منظر، می‌توان متون مقدّس را به نحوی در گروه دوم گنجانند و مفسران را نویسندگان و بازنویسان متن دانست. از این‌رو، نباید پنداشت که مفسران آینه‌سان محتوای متن را آن‌گونه که بر آنها آشکار شده است پدیدار می‌کنند. بلکه در واقع، در فهم آنها از همه دانش و مفروضات و باورهای خویش یاری می‌گیرند و می‌کوشند متن را آن‌گونه که تصور می‌کنند باید باشد تفسیر کنند. افزون بر آن، نه تنها مفسران متون مقدّس فعالانه در فهم تفسیری خود دخالت می‌کنند و به آن شکل می‌دهند، حتی بررسی ترجمه‌های متون مقدّس نشان می‌دهد چگونه مترجمان، که اصولاً باید بیشترین التزام و پای‌بندی را به نص و ترجمه آن داشته باشند، نیز ترجمه‌هایی به دست می‌دهند که بیشتر حالت تفسیری دارد و بازگویی نظر شخصی آنها است تا ترجمان وفادارانه متن مقدّس (اسلامی اردکانی، ۱۳۸۳؛ همو، ۱۳۹۰ ب).

با این حال، نباید پنداشت که تفسیر صرفاً عرصه‌ای برای مفسر و دستاویزی است تا هر چه بخواهد به متن نسبت دهد. برعکس، الزامات خاص زبانی، متنی، محتوایی، و از همه مهم‌تر مفروضات مشترک، مانع از تفسیرهای یکسره دلخواهی می‌شود. بلکه سنت‌های تفسیری و ضرورت فهم و تفاهم انسانی، عملاً چارچوبی برای حداقلی از فهم مشترک و تفسیر مقبول فراهم می‌کند. اینجا است که لازم است به یکی از خطاهای رایج اشاره‌ای شود. درست است که در مواجهه با متون مقدّس، شاهد تنوع تفسیری

هستیم و گاه این تنوع ناگزیر است، اما اولاً تنوع تفسیری ملازم با بی‌نهایت تفسیر نیست؛ و ثانیاً و مهم‌تر، به معنای هم‌ارزی، برابری، و هم‌سنگی همه تفاسیر نیست. از این مقدمه درست که هیچ تفسیری مطابقت کامل با مقصود متن مقدس ندارد، نباید این نتیجه نادرست را گرفت که پس هر تفسیری مجاز است. ما در عین باور به محدودیت بشری خود راهی جز تلاش در جهت رسیدن به معنای متن نداریم و برای کاهش ضریب خطا و افزایش احتمال رسیدن به مقصود، لازم است برخی اصول را رعایت کنیم.

سه فرض اساسی تفسیری

هر تفسیری با سه فرض اساسی آغاز می‌شود که بدون آنها اصولاً فرآیند تفسیر شکل نمی‌گیرد. نخستین فرض آن است که مفسر با متنی معنادار مواجه است، نه صرفاً حروفی که به تصادف یا از سر هوس به یکدیگر در پیوسته است. دومین فرض آن است که این معنای مندرج در متن که باید کشف شود، معنایی است معقول، نه صرفاً اندیشه‌های آشفته‌ای که کنار هم گذاشته شده است. ماتن قصد جدی داشته است تا این معنای معقول را به مخاطب منتقل کند. یکی از انتقاداتی که خداوند متعال در قرآن متوجه مشرکان می‌کند آن است که آنها اصولاً آیات قرآن را صرفاً اساطیرالاولین می‌دانستند که در آن معنایی در خور تأمل وجود ندارد.^۱ آنان باور داشتند که به‌سادگی و هر گاه بخواهند می‌توانند مانند این آیات را بر زبان آورند و بیافرینند.^۲ سوم آنکه، کشف معنای متن مستلزم رعایت قواعد و اصولی است و چنان نیست که ماتن هر گونه بخواهد عمل کند و مخاطب هر گونه بخواهد دست به تفسیر بزند. بلکه خواست و اراده طرفین را قواعدی چون زبان و ساختار زبانی مشخص و مقید می‌کند. اینجا است که آزادی عمل مفسر محدود می‌شود و چنان نیست که هر کس هر گونه بخواهد دست به تفسیر و تأویل متن بزند. به نوشته 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

حال با توجه به ضرورت و مفروضات اساسی تفسیر، این مسئله پیش می‌آید که چگونه مفسر علائق و حضور و دخالت خود را در فهم متن محدود یا به نحوی موجه کند تا تفسیر او کمترین اشکالات روش‌شناختی و معناشناختی را داشته باشد. در کنار مسائل روشی و مباحث فنی در تفسیر، مانند فحص در آیات مختلف و بررسی مجمل و مبین که زاده تجربه و تأملات مفسران است، مهم‌ترین عنصری که مانع بدفهمی متن می‌شود، التزام اخلاقی مفسر به فهم متن، نه تحمیل دیدگاه‌های خود بر آن است. مفسر با پیروی از ضوابط خاص اخلاق تفسیر یا پرورش منش خاص اخلاقی در خویش، مانند گرایش به عرضه بهترین تفسیر یا به تعبیر سنتی حمل بر صحت (اسلامی اردکانی، ۱۳۹۰ الف)، می‌تواند نسبتاً مطمئن شود و دیگران را مطمئن کند که در فرآیند تفسیری خویش، کمترین کژتابی را داشته است. بنابراین، مقصود از اخلاق، رعایت اصول و هنجارها و منشی است که ما را به درستی تفسیرمان امیدوار می‌کند. در ادامه، برخی از مهم‌ترین این ضوابط را برمی‌شمریم.

جدیت در فهم

اولین ویژگی اخلاقی مفسر در فهم متن مقدّس، چه مسلمان باشد و چه غیرمسلمان، جدیت کافی در جهت فهم مراد جدی گوینده است. از سویی وجهه نفسانی و خودی او، به تعبیر گنابادی، او را به سوی آسان‌پنداشتن متن و تحمیل دیدگاه‌های خود بر متن می‌کشاند. از سوی دیگر، جدیت و دشواریابی متن،^۳ او را به تأمل و جدیت در فهم مراد واقعی گوینده برمی‌انگیزد.

تفسیر به رأی هنگامی آغاز می‌شود که مفسر عواطف، علائق، و انتظارات خودش را بر متن تحمیل کند و به جای آنکه معنای متن را کشف کند، ترجیح دهد آن معنایی را که می‌پسندد به متن نسبت دهد و به جای «تفسیر» یعنی معنایابی، «تحمیل» یا معناسازی کند. به نوشته گنابادی، مقصود از تفسیر به رأی، تفسیر قرآن از وجهه نفسانی است. از این منظر، انسان دو وجهه دارد: وجهه رحمانی و وجهه نفسانی. تحمیل این وجهه است که موجب تباهی تفسیر وی می‌شود. هر کس که انانیت خود را نکشته است، تفسیرش به رأی است، هرچند که درست گفته باشد. اما کسی که خودی را کشته باشد، تفسیرش به رأی نیست؛ چراکه چنین کسی مؤمن و پیرو مولای خویش

است و اسیر نفسانیت خود نیست. بنابراین، هر کس از حاکمیت شیطان بگریزد و به مملکت رحمان وارد شود، تفسیرش حق و رحمانی است (الجنابذی، ۱۴۰۸: ۱۵/۱). بدین ترتیب، به میزانی که در فهم متن جدیت به خرج می‌دهیم، از سلطه مفروضات خویش رها شده‌ایم. این فرآیند مستمر است و هرگز نمی‌توان مطمئن شد که به طور کامل موفق به رهایی از خویش و علائق خویش شده‌ایم.

توجه به لایه‌های سخن

تقریباً اجماع‌گونه‌ای وجود دارد مبنی بر اینکه زبان متون مقدس، زبان یکسانی نیست و نباید با آن به مثابه متنی صرفاً حقوقی، شعاعی، یا حتی استعاری نگریست. در حالی که در متون مقدس گاه شاهد مباحث دقیق حقوقی هستیم، مانند آیه کتابت دین در سوره بقره؛ در عین حال بخشی از زبان متون دینی زبانی استعاری است. این نکته‌ای است که به شکل‌های مختلفی بر آن تأکید شده است. مثلاً، به نقل *عوالی اللئالی*، امام علی (ع) فرمود:

إن کتاب الله علی أربعة أشياء علی العبارة و الاشارة و اللطائف و الحقائق فالعبارة للعوام و الاشارة للخواص و اللطائف للأولیاء و الحقائق للأنبیاء (احسائی، ۱۴۰۵: ۱۰۵/۴)؛ کتاب خداوند بر چهار چیز استوار است: بر عبارت، و اشارت، و لطایف و حقایق. عبارت از آن عوام است و اشارت از آن خواص، و لطایف از آن اولیا، و حقایق از آن انبیا.

بحث از ظاهر و باطن، محکم و متشابه، تنزیل و تأویل، ناسخ و منسوخ، عام و خاص، و خلاصه ذوجوه‌بودن قرآن بازگویی همین نکته است که نباید با قرآن و دیگر متون مقدس، به مثابه متنی تابع زبانی مشخص مانند قوانین حقوقی مواجه شد. لازمه این نکته آن است که مفسران همواره بکوشند متناسب با زبان به‌کاررفته در متن، رهیافت مناسبی اتخاذ کنند و از جمود بر یک روش بپرهیزند. نقض این اصل و بی‌توجهی به لایه‌های سخن گاه موجب می‌شود مفسران به ظاهر متن اکتفا کنند و از لایه‌های پنهان آن غافل شوند. نتیجه این نگرش تفسیری پیدایش ظاهری‌گری در سنت اسلامی و لیترالیسم (literalism) یا بنیادگرایی انجیلی در سنت مسیحی، در میان

پروتستان‌های آمریکایی است. ظاهرگرایی در سنت اسلامی موجب تن‌دادن به تجسیم و تشبیه و در سنت مسیحی به مخالفت با نظریه‌های جدید زمین‌شناختی و تکاملی انجامید. مخالفت با نظریه تکاملی داروین و تلاش در جهت تأسیس نظریه خلقت‌گرایی (creationism) و دفاع از آن، و مخالفت با دستاوردهای جدید علمی حاصل این رویکرد بود. از سوی دیگر، کسانی با تأکید تقریباً انحصاری بر لایه‌های باطنی متن کوشیده‌اند ساده‌ترین احکام مندرج در متون مقدّس را تفسیری استعاری کنند. در نتیجه به دامن باطنی‌گری افتاده‌اند و متن را بر اساس زبان استعاری تفسیر کرده‌اند، مانند ناصر خسرو در کتاب وجه دین که حتی احکامی چون غسل جنابت را تفسیری استعاری کرده است (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۱۲۲). شاید یکی از دلایل دشمنی شدید میان شریعت‌گرایان و عارفان همین تکیه یک‌سویه هر گروه بر یکی از سطوح زبانی بوده است.

حمل بر صحت و تفسیر به احسن

هنگام تفسیر متون مقدّس، به‌خصوص اگر تعلق خاطر چندانی در میان نباشد، چه بسا وسوسه شویم به نزدیک‌ترین تفسیر و گاه ضعیف‌ترین آنها متوسل شویم و آن را معنای متن بدانیم. حال آنکه اخلاق تفسیر حکم می‌کند بکوشیم بهترین، نه سست‌ترین، تفسیر را از متنی که برابر ما قرار دارد به دست دهیم. این اصل و آموزه اخلاقی و معرفتی دو جنبه دارد؛ نخست آنکه، بکوشیم بهترین تبیین ممکن از متن را به دست دهیم؛ و دیگر آنکه، از هر گونه تحریف و به دست دادن تفسیر مبتنی بر مغالطه آدمک پوشالی بپرهیزیم (اسلامی اردکانی، ۱۳۹۰ الف: ۱۴-۱۵). این مسئله، به‌خصوص در بحث اخلاق مسیحی، بسیار مطرح شده است. مثلاً طبق روایت انجیل متی حضرت عیسی (ع) چنین تعلیم می‌دهد: «با شریر مقاومت مکنید، بلکه هر که به رخساره راست تو طپانچه زند، دیگری را نیز به سوی او بگردان و اگر کسی خواهد با تو دعوا کند و قبای تو را بگیرد، عبای خود را نیز بدو واگذار» (متی، ۵: ۳۸-۴۲).

غالباً این سخن به مثابه دعوت به خواری و تسلیم‌شدن در برابر شرارت تفسیر شده است. این تفسیر را عمدتاً مارکسیست‌ها مطرح کرده‌اند. جان ناس در مقام تفسیر این سخن می‌گوید مقصود آن است که انسان نباید با کینه‌توزی وقت خود را تلف و زندگی‌اش را تباه کند (ناس، ۱۳۷۳: ۶۰۱). همفری کارپنتر بر آن است که مقصود این

آموزه آن است که شخص باید فراتر از مقررات حقوقی و احکام صوری تورات حرکت کند و در بند صورت نماند (کارپتر، ۱۳۷۴: ۸۹). محمدجواد بلاغی نیز، در کتاب *الهدی الی دین المصطفی*، تفسیری بسیار همدلانه از این تعلیم به دست می‌دهد و می‌نویسد مفسران نباید این آموزه را به معنای تأیید زبونی و خواری تفسیر کنند، بلکه: سزاوار است که آن را به معنای تعلیمی به صاحب حق در جهت نرمی و فضیلت عفو و بخشش تفسیر کنند، همان‌گونه که قرآن در باب قصاص بدان فرا خوانده و فضیلت عفو را به تقوا نزدیک‌تر دانسته است (اسلامی اردکانی، ۱۳۸۶: ۲۴۱).

همدلی با ماتن

متون مقدّس، سخن یا گزارش سخن وجودی است متعال و فراپشری. آنچه وحی یا تجلی و انکشاف حق نامیده می‌شود، به تعبیر گنابادی، ظهور حق است آن‌گونه که مناسب او است و این سخن بیانگر اراده او است، نه موقعیت مخاطب. به همین سبب، کلام متکلم متناسب با مقام او است، نه مقام مخاطب (الجنابزی، ۱۴۰۸: ۸/۱). لذا این مخاطب است که باید بکوشد به مفهوم و مراد آن کلام مقدّس برسد. این کوشش در گرو فراهم آمدن شرایطی است، از جمله همدلی. مقصود از همدلی لزوماً موافقت با متن نیست، بلکه توانایی نگاه به متن از منظر ماتن است. مثلاً هنگامی که داریم متنی را تفسیر می‌کنیم، اگر خودمان را جای نویسنده آن متن بگذاریم و تصور کنیم که چگونه می‌شد این فکر را در قالبی مفهوم بیان کرد، بهتر قادر به درک متن بودیم. این همدلی در فهم و تفسیر متون را گاه می‌توان قریب‌الافق بودن یا نزدیکی و ادغام افق‌ها نامید. موسوی خمینی در بحث جبر و تفویض، پس از نقل دیدگاه عارفان در این باره، بحثی فلسفی را آغاز می‌کند و در عین تأکید بر ناتوانی در فهم مقصود دقیق سخن عارفان، به این نکته روشی و ضرورت همدلی، این‌گونه اشاره و بر آن تأکید می‌کند:

البته قول عرفا باطل نیست، ولی ما نمی‌توانیم قول ایشان را هضم کنیم، زیرا فهم قول آنها ذوق عرفانی لازم دارد. چنان‌که کثیری از ناس شعر مثنوی را جبر می‌دانند، و حال آنکه مخالف با جبر است و علت آن این است که آقایان معنای جبر را نمی‌دانند. و چنان‌که مرحوم حاجی نیز در شرح خود بر مثنوی

نتوانسته در شرح و تفسیر، مرام مولوی را برساند. زیرا حکیمی قول عارفی را بیان نموده بدون اینکه حظ وافر از قریحه عرفانی داشته باشد و بلا تشبیه مثل این است که ملحدی، مرام نبی مرسلی را شرح کرده باشد. بیان مرام شخصی قریب‌الافق بودن با اعتقاد او را لازم دارد، برای شرح قول عارف رومی، مردی صوفی که یک نحوه کشف ذوقی داشته باشد لازم است که آن هم نه با نثر، بلکه با نظمی که از روی ذوق عرفانی برخاسته باشد، مانند نسیمی که از سطح آبی برمی‌خیزد، به شرح آن پردازد (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۱۹۸/۲).

ممکن است این سخن اغراق‌آمیز به نظر برسد. اما واقع همین است که تا نتوانیم به ساحت متکلم نزدیک شویم از فهم مقصود او ناتوان خواهیم بود. نزدیک شدن به ساحت سخن متکلم هم نیازمند زمینه‌ها و قابلیت‌هایی است، از جمله قابلیت همدلی با متن و ماتن. غالب سوءفهم‌ها و تفسیرهای ناشی از مواجهه مخالفان عرفان یا متون مقدّس با متون عرفانی زاده فقدان همدلی است. مثلاً موسوی خمینی هنگام اشاره به اصطلاحات خاص عارفان و بحث وحدت وجود به این بحث می‌پردازد و به‌اجمال ضرورت همدلی و تلاش برای فهم مقصود گوینده را باز می‌گوید:

گمان ندارم هیچ‌کس، هیچ آدم عاقلی که موحد باشد البته، اختلاف در این معنا داشته باشد که حق تعالی هست و او مبدأ همه موجودات است، موجودات معلول مبدأ وجودند. احدی قائل نیست به اینکه شما با این کت و شلوارتان خدایید. [...] باید ببینیم آنهایی که مثلاً از طبقه عرفا بودند، اینها دردشان چه بوده است که آن‌جور تعبیر می‌کردند. چه وادارشان کرده بود که آن‌طور تعبیر بکنند (موسوی خمینی، ۱۳۸۱: ۱۷۶).

به میزانی که فاصله زمانی و فرهنگی بین متن و مخاطب بیشتر می‌شود، نیاز به همدلی و ضرورت آن افزایش می‌یابد. مثلاً در زمان گالیله رفتار او، که نوعی متن به شمار می‌رود، یک یا دو تفسیر داشت. حال آنکه با گذر زمان شاهد پیدایش تفسیرهایی نسبتاً متفاوت هستیم، تا جایی که امروزه به نوشته مک‌کلیلن و دُرِن، شش تفسیر «از بیخ متفاوت» (مک‌کلیلن و دُرِن، ۱۳۸۷: ۳۲۶) از این حادثه وجود دارد و: «محاكمه گالیلئو لوحی

است که تاریخ‌نگاران روایت‌های پرورده‌تری را بارها بر آن می‌نویسند» (همان: ۳۲۷). سقراط نیز نمونه دیگری است از شخصیتی که به شکل‌های گوناگون و گاه متضاد تفسیر شده است، به نوشته یاسپرس:

می‌توان گفت که واقعیت سقراط که هم شناخته شده است و هم به‌کلی 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 مسیحی‌ای متدین و خداترس انگاشته‌اند؛ گاه مردی مستقل و متکی بر خرد و شخصیتی با نبوغ مافوق انسانی؛ گاه مبشر انسانیت و حتی گاه مردی سیاسی‌اش پنداشته‌اند که نقشه‌های خود را برای به چنگ آوردن قدرت، نهان می‌داشته است (یاسپرس، ۱۳۸۹: ۹۵-۹۶).

اینجا است که اهمیت همدلی با ماتن و تلاش برای غلبه بر فاصله‌های زمانی و فرهنگی آشکارتر می‌شود. یکی از خطرهایی که سر راه همدلی با ماتن قرار دارد و گاه ناخواسته مفسر و مترجم متون مقدس را به خطا دچار می‌کند، تلاش برای رعایت پسند و فرهنگ حاکم زمانه است. برخی مفسران گاه ناخواسته می‌کوشند از منظر زمانه خود به متن بنگرند و به جای آنکه بکوشند به افق گوینده متن نزدیک شوند، افق متن را به افق زمانه خود نزدیک می‌کنند. این کار با هر نیتی صورت گیرد، نقض مقصود ماتن را در پی دارد. نمونه آن تغییر تعبیر «دختر باکره» در انجیل به «دختر جوان» در ترجمه‌های آزاد و تفسیری آن است (اسلامی اردکانی، ۱۳۹۰ ب). برای پرهیز از چنین تمایلی است که راهنمای ترجمه موثق کتب مقدس چنین توصیه می‌کند: «در ترجمه قطعه‌هایی از کتاب مقدس که واژگان یا عبارت‌های آنها به‌ظاهر زمخت و نازیبا به کار رفته‌اند، باید از هر تمایل شتاب‌آمیز به پیراستن و ویراستن این ویژگی اجتناب شود» (شهادی، ۱۳۸۳: ۴۱۳). این تمایل در تفسیر و ترجمه متون مقدس ما نیز دیده می‌شود که در جای دیگری به آن پرداخته‌ام (نک: اسلامی اردکانی، ۱۳۸۴).

توجه به بستر متن

هر سخنی در بستر و بافتاری بیان می‌شود، به گونه‌ای که اگر همه آن بستر و زمینه

نادیده گرفته شود، چه بسا اصل سخن نامفهوم گردد؛ هرچند به همه زمینه‌ها و عوامل شکل‌دهنده سخن نمی‌توان دسترسی پیدا کرد. زیرا هر سخنی در بستری شکل می‌گیرد و خود آن بستر نیز زاده بستر گسترده‌تری است، با این حال انتظار اخلاقی آن است که مفسران تا جای ممکن بکوشند به حال و هوای متن یا بستر سخن توجه، و آنگاه آن را تفسیر کنند. یا دست‌کم از گسستن متن از بسترش بپرهیزند. یکی از نمونه‌های بی‌توجهی به این نکته، تفسیری است که طبق آن گفته می‌شود در مسیحیت دین از سیاست جدا است. بسیار شنیده و خوانده‌ایم که حضرت عیسی (ع) فرمود: «مال قیصر را به قیصر ادا کنید و مال خدا را به خدا!». سپس ادعا می‌شود که این سخن به معنای جدایی و گسست دین از سیاست است. حال آنکه این تفسیر فقط بر اساس گسست متن از دیگر اجزا و بستر آن صورت می‌گیرد. کافی است به اناجیل مراجعه، و کل داستان را مرور کنیم تا خطای این سبک تفسیری آشکار شود.

این داستان در انجیل مرقس (۱۲: ۱۳-۱۷)، لوقا (۲۰: ۲۰-۲۶)، و متی، آمده است. به روایت انجیل متی، فریسیان در پی به دام انداختن حضرت عیسی (ع) بودند و می‌خواستند با مطرح کردن پرسش‌هایی یا کم‌دانشی او را نشان دهند یا شورشی‌بودنش را؛ و بدین ترتیب او را به دام مأموران قیصر بیندازند. لذا در پی رایزنی خویش کسانی را نزد او فرستادند و گفتند:

استادا، می‌دانیم که صادق هستی و طریق خدا را به‌راستی تعلیم می‌نمایی و از کسی باک نداری، زیرا که به ظاهر خلق نمی‌نگری. پس به ما بگو رأی تو چیست. آیا جزیه‌دادن به قیصر روا است یا نه؟ عیسی شرارت ایشان را درک کرده، گفت: «ای ریاکاران، چرا مرا تجربه می‌کنید؟ سکه جزیه را به من بنمایید». ایشان دیناری نزد وی آوردند. بدیشان گفت: «این صورت و رقم از آن کیست؟». بدو گفتند: «از آن قیصر». بدیشان گفت: «مال قیصر را به قیصر ادا کنید و مال خدا را به خدا!». چون ایشان شنیدند، متعجب شدند و او را واگذارده، برفتند (متی، ۲۲: ۱۵-۲۲).

حال اگر کل این ماجرا را آن‌گونه که در کتاب مقدّس آمده است مرور کنیم و به قرائن مقالی و زمینه پرسش و پاسخ توجه کنیم، درمی‌یابیم که این پاسخ به هیچ روی

بیانگر دیدگاه شخصی عیسی نیست، بلکه روشی هوشمندانه برای رهایی از چنگ کسانی است که انتظار داشتند او بگوید به قیصر جزیه ندهید، و سپس آنها او را به مقامات رومی به عنوان شورشی معرفی کنند. حال آنکه این پاسخ، که می‌توان آن را نوعی توریه دانست، بدون آنکه کمترین بهانه‌ای به دست آنها بدهد، دهانشان را بست و حضرت عیسی (ع) را نجات داد.

در قرآن کریم به شکل ضمنی گسستن متن از بافتار آن و بی‌توجهی به زمینه بحث، نقد شده و از کسانی سخن رفته است که آیات قرآن را تکه‌تکه، و به سود خود تفسیرهای ناروا می‌کردند. از این کسان به عنوان «مقتسمین» نام برده شده است، یعنی تقسیم‌کنندگان قرآن.^۴ تعبیر «عضین» که در قرآن آمده، از واژه «عضو» گرفته شده است و به معنای تفریق و جداسازی و پاره‌پاره کردن است. مفسران این آیات را گاه ناظر به رفتار مشرکان دانسته‌اند که قرآن را تکه‌تکه می‌کردند (طباطبایی، ۱۹۹۴: ۱۲/۱۹۳-۱۹۴). در روایات نیز مقصود از آن ایمان به برخی آیات و انکار آن، بیان شده است (همان: ۱۹۷).

داشتن معیار یکسان

انتظار از مفسران آن نیست که همواره به نتایج درستی برسند. اما می‌توان از آنها انتظار داشت که همواره در اوضاع و احوال یکسان و در برابر متن‌های مشابه از منطق تفسیری یک‌دستی استفاده کنند. مثلاً اگر کسی معتقد است آیات مربوط به خلقت آدم (ع) را باید استعاری و نمادین تفسیر کرد، لازم است همواره این منطق را در همه جای متن اعمال کند و حتی درباره دیگر متون مقدس هم به کار گیرد. لذا اگر آیات آفرینش در قرآن کریم را به شکلی استعاری تفسیر می‌کند، منطقاً باید پذیرای آن باشد تا دیگران نیز داستان خلقت در کتاب مقدس را استعاری تفسیر کنند. خطا هنگامی زاده می‌شود که مفسری در مقام تفسیر آیات خلقت در قرآن از منطق تأویل استفاده کند، اما هنگامی که مثلاً با کتاب پیدایش مواجه می‌شود به ظواهر این داستان در آن اکتفا کند. همچنین، اگر کسی در قبال آیاتی که از «ید الله» و دست خدا و نشستن خداوند بر کرسی سخن رفته است، از منطق تنزیه بهره می‌گیرد و «ید» را به معنای اقتدار تفسیر می‌کند، انتظار آن است که همین منطق را در قبال دیگر کتاب‌های مقدس رعایت کند. داریوش شایگان نمونه‌ای از این وحدت روش و منطق یکسان را در محمدحسین طباطبایی نشان

می‌دهد. به نوشته او:

ما با او تجربه‌ای را گذراندیم که احتمالاً در جهان اسلامی یگانه است: پژوهش تطبیقی مذاهب جهان به هدایت و ارشاد مرشد و علامه‌ای ایرانی. ترجمه‌های انجیل، ترجمه فارسی اوپانیس‌ها، سوتراهای بودایی، و تائوته چینگ را بررسی کردیم. استاد با چنان حالت کشف و شهودی به تفسیر متون می‌پرداخت که گویی خود در نوشتن این متون شرکت داشته است. هرگز در آنها تضادی با روح عرفان اسلامی نمی‌دید. با فلسفه هند همان‌قدر آخت و آمیخته بود که با جهان چینی و مسیحی (شایگان، ۱۳۷۶: ۷۰).

اما گاه برخی مفسران این نکته اخلاقی را فراموش می‌کنند و با متون مقدّس مواجهه‌ای دوگانه دارند و از دو شیوه متفاوت بهره می‌گیرند که نه توجیه معرفتی دارد، نه تأیید اخلاقی و نه کارآمدی عملی. این رفتار یکی از مصادیق روشی «تطفیف» است که در قرآن کریم محکوم شده است. «مطففین»، به تعبیر قرآن کریم، کسانی بودند که از دو معیار متفاوت بهره می‌گرفتند. هنگام خرید پیمانانه را کامل می‌گرفتند، حال آنکه هنگام فروش پیمانانه را کم می‌کردند.^۵ این رفتار دوگانه، چه در عرصه فعالیت اقتصادی و تجاری و چه در عرصه علمی و معرفتی، خطا است.

تواضع معرفتی

مفسر در هر حدی از فهم باشد و هر چه عمیق‌تر به متن بنگرد، باز انسانی است با حدود معرفتی مشخص، محدود، و کرانمند. لذا همواره باید به‌هوش باشد تا تفسیر خود را عین متن یا مقصود ماتن نینگارد و همواره با قیدهایی چون «ممکن است»، «احتمال دارد»، و «به احتمال قوی» از نظر خود دفاع کند و سخن خود را فصل الخطاب نپندارد. نمونه این رفتار را در مباحث ایزوتسو می‌بینیم که گاه این‌گونه با تردید از موضع خود دفاع می‌کند: «اما اگر تفسیر ما درست باشد- و احتمال دارد که درست باشد-» (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۳۲۹).

هنگامی که مفسر تواضع معرفتی داشته باشد همواره نگران خطای تفسیری خود خواهد بود و می‌کوشد مانع آن شود و اگر هم رخ داد به‌سرعت آن را رفع کند.

توجه به سنت تفسیری و احترام به آرای مفسران

هنگامی که مفسر تواضع معرفتی داشته باشد، به جای اکتفا به نظر خود و فهم خود را فصل الخطاب دانستن، می‌کوشد از یافته‌های دیگر مفسران بهره بگیرد یا از آنها بیاموزد تا خطای آنها را تکرار نکند. یکی از خطاهایی که برخی مفسران متون مقدس مرتکب می‌شوند، بی‌توجهی به سنت تفسیری است. این بی‌توجهی به شکل‌های مختلفی دیده می‌شود، از بی‌اعتنایی به آرای دیگران تا حتی پرهیز از دیدن تفاسیر دیگر. حال آنکه کمترین فایده مرور تفاسیر آن است که به ما می‌آموزد چگونه افراد خوش‌فکر، باهوش و هوشمندی چون ما خطاهای فاحشی مرتکب شده‌اند و این خطا چه بسا دامنگیر ما نیز شود. مثلاً مرور تفاسیرهای مسلمانان از برهان تمنع، به‌خوبی این مسئله را نشان می‌دهد.

خداوند متعال در نقد ثنویت و چندخدایی در قرآن کریم این‌گونه استدلال می‌کند: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ (انبیاء: ۲۲)؛ اگر در آسمان و زمین جز الله خداوندگاری بود، آنها تباه می‌شدند. پس منزّه است پروردگار عرش از آنچه وصف می‌کنند». بر اساس این آیه، عده‌ای از مفسران و متکلمان برهان تمنع را صورت‌بندی کرده و از آن تقریرهای گوناگونی به دست داده‌اند. مرور تفاسیرهایی که در گذر تاریخ تفسیر ذیل این آیه شده، بسیار آموزنده است و دست‌کم نشان می‌دهد فهم مفسران از مقصود حق تعالی و تقریر این برهان چگونه در این مدت پخته و فربه و دقیق‌تر شده است. در حالی که در تفاسیر قرن پنجم و ششم نوعی نگرش ساده‌سازانه و گاه عامیانه از تصور دو خداوند وجود داشت، در تفاسیر قرن چهارده و به‌خصوص در نگرش محمدحسین طباطبایی نوعی فهم دقیق فلسفی از این برهان به دست داده می‌شود. کافی است به سه تفسیر از این آیه توجه کنیم.

ابوبکر عتیق نیشابوری با مطرح کردن پرسشی در این زمینه و پیش‌کشیدن این پرسش که چه اشکالی دارد دو خداوند جهان را اداره کنند، چنین پاسخ می‌دهد:

اگر آسمان و زمین را خدایان بودی، میان ایشان منازعت و مخالفت ممکن بودی. آنکه به منازعت ایشان جهان خراب شدی. یکی گفتی من روز آرم، یکی گفتی من شب آرم. یکی گفتی من آسمان فوق دارم. یکی گفتی من زمین فوق دارم، عالم زیر و زبر شدی (نیشابوری، ۱۳۸۱: ۱۵۵۳/۳).

در حالی که در تفسیر بالا نقش «حکمت»، که صفت خداوند است، گویی نادیده گرفته شده و خدایان به موجوداتی صرفاً قدرتمند تحویل برده شده‌اند. این تفسیر نزد ابوالفتوح رازی دقیق‌تر می‌شود. وی با زبانی نسبتاً فنی‌تر این بحث را پیش می‌کشد که وجود دو خداوند چه‌بسا به پدیدارشدن دو نوع اراده متفاوت راه ببرد. در نتیجه:

دلیل بر آنکه خدای، جل جلاله، یکی است آن است که اگر روا بودی که دو بودی یا بیشتر، میان ایشان ممانعت ممکن بودی و ممتنع نبودی. پس مؤدی بودی با آنکه اگر یکی چیزی خواستی و یکی ضد آن و خلاف، یا مراد هر برآمدی یا مراد هیچ دو برنیامدی یا مراد یکی برآمدی دون دیگری. اگر مراد هر دو برآمدی مؤدی بودی به اجتماع ضدین و اگر مراد هیچ دو برنیامدی مؤدی بودی با آنکه فعل ممتنع بودی از دو قادری که بی‌معنی معقوله و این مؤدی بودی با نقض قادری ایشان و اگر مراد یکی برآمدی دون یکی، مؤدی بودی با نقض قادری آن که مراد او برنیامدی. چون همه قسمت‌ها باطل است، این بماند که نشاید که با خدای تعالی خدای بود و او را شریکی و انبازی باشد در الاهیت (ابوالفتوح رازی، ۱۳۶۸: ۲۱۴/۱۳-۲۱۵).

هنگامی که به محمدحسین طباطبایی می‌رسیم، تفسیری بسیار دقیق و پخته از این برهان و آیه به دست می‌دهد که در عین بهره‌مندی از دستاورد متقدمان، به نحوی فنی و فلسفی صورت‌بندی شده که کمتر پذیرای اشکالات است. وی به جای پیش‌کشیدن بحث اختلاف اراده‌ها یا تأکید بر تفاوت منش و روش خدایان مفروض، از این واقعیت آغاز می‌کند که وحدت ربوبیت در عالم مقتضی وحدت الوهیت است؛ و اگر در عالم دو خداوند، یا بیشتر بود، لازمه سرشت بسیط و متمایز خداوندان آن بود که یکسره متفاوت باشند و این تفاوت و تباین ذاتی منطقیاً به تباین اراده و رفتار می‌انجامد و به تباهی خلقت راه می‌برد. اما چون در مجموع نظام خلقت استوار و یک‌دست است، باید نتیجه گرفت که خالق و پروردگار یگانه‌ای دارد. به تعبیر طباطبایی:

اگر فرض کنیم عالم بیش از یک خدای داشت، آنها دارای حقیقت‌هایی ذاتاً متباین بودند. این تباین ذاتی مستلزم تباین تدبیرهایشان می‌شد و به فساد تدبیرها و تباهی آسمان و زمین می‌انجامید. لیکن نظام جاری، نظامی است

بی‌نهایت یگانه و متلائم‌الاجزاء. پس بیش از یک پروردگار ندارد (طباطبایی، ۱۹۹۴: ۲۶۷/۱۷).

مطالعه تفسیرهای مفسران، فارغ از مسائل محتوایی که دارند، از نظر روشی و تعلیمی بسیار آموزنده است و نشان می‌دهد چگونه فهم آنها متأثر از زمانه خود یا محدود به فهم زمانه بوده است. این مسئله مایه تنبه شخص مفسر می‌شود و از مطلق‌پنداشتن تفسیر خویش بازش می‌دارد.

دیدن خطاهای دیگر مفسران به جای آنکه مایه تحقیر آنها شود، باید به مثابه هشدار برای ما عمل کند و مانع از آن شود که برداشت و تفسیر خود را بهترین و درست‌ترین تفسیر و فهم دیگران را زاده تنک‌مایگی علمی یا ضعف اخلاقی بدانیم. لازمه این تعلیم آن است که همواره میان نظر خود و نظر دیگران در حال رفت و آمد باشیم و یافته‌های خود را با دیگران بسنجیم و به تعبیر قرآن کریم، سخنان را بشنویم و بهترین را برگزینیم.^۶

توجه به دیدگاه‌های بدیل

اخلاق تفسیر مقتضی توجه به آرای دیگران و جدی‌گرفتن یافته‌های آنان، در عین مخالفت احتمالی با آنها است. مقصود از توجه به آرای مفسران دیگر، لزوماً درست‌شمردن آنها نیست. چه‌بسا مفسری خطا کرده باشد، اما می‌توان در عین مخالفت با یافته او، درباره تفسیرش به طور جدی اندیشید و سخن گفت و داوری کرد. متأسفانه برخی مفسران، به تعبیر معرفت‌شناسان، گویی دچار نوعی خودمداری معرفتی (epistemic egoism) می‌شوند و جز به تفسیر خود به هیچ تفسیر دیگری اعتماد ندارند. اینان بی‌آنکه دلیل موجهی داشته باشند، روش و منش علمی خود را تافته جداافتاده می‌دانند و نه تنها به یافته‌های دیگران توجهی ندارند که گاه به تحقیر و تحریف و حتی با تحریف، نقل و رد می‌کنند. این منش موجب می‌شود برخی مفسران دست به مغالطه‌های گوناگونی همچون مسموم کردن چاه، آدمک پوشالی و نقل قول ناقص بزنند و سخن و تفسیر بدیل را بی‌اعتبار کنند. نمونه این روش را در تفسیر آیات آغازین سوره عبس گاه می‌بینیم. درباره آنکه چه کسی چهره در هم کرد و دژم شد، در میان مفسران

سه نظر متفاوت وجود دارد. در حالی که بیشتر اهل سنت آن شخص را خود پیامبر اکرم (ص) می‌دانند و عده‌ای از مفسران شیعه نیز همین نظر را دارند، غالب مفسران شیعه، نظر دیگری دارند. می‌توان به گونه‌ای این آیات را تفسیر کرد که در عین حفظ شأن عصمت و اخلاقیّت پیامبر اکرم (ص)، مخاطب آیات را ایشان دانست (اسلامی اردکانی، ۱۳۸۴). اما فارغ از آنکه کدام نظر درست یا غلط است، که در جای خود بحث کرده‌ام، نکته مهم آن است که همواره به دیدگاه‌های دیگران و نظرگاه‌های بدیل توجه کنیم و از مسخ آنها پرهیزیم. صادقی‌تهرانی در مقام تفسیر این آیات و تعیین شخصی که چهره در هم کشید این‌گونه، نخست، زمینه‌سازی می‌کند:

کیست این ترش‌روی تنگ‌سینه پلیدخو، چونان پشکل خشکیده و ادرار بر موی دم؟ و کسی که خداوند به او وعده پیوستن به دوزخ را می‌دهد، زیرا که روی ترش کرد و چهره در هم کشید و پشت کرد و استکبار ورزید. کیست این ترش‌روی اخمو که در چهره مؤمن نابینای درویشی چهره در هم می‌کشد؟ در حالی که به کوردلان کافر و پلید و شرور روی می‌آورد؟

کیست این احمقی که از کسی که به سوی حق می‌شتابد و از خداوند می‌ترسد، روی می‌گرداند و به کسی روی می‌آورد که خود را از خداوند بی‌نیاز دانسته و در جهت فساد در زمین و نابودی حرث و نسل می‌کوشد؟ کیست این کودن دور دوری که خداوند متعال او را با این درشتی از رفتار سخیفش باز می‌دارد و او را به سوی یادی که در صحائف گرامی و والا است و پاکیزه و در دست سفیرانی است گرامی و نیکوکار می‌راند؟

آیا مسلمانی جرئت می‌کند که این سخن جاهلی کشنده را برسازد که: آن شخص، رسول مقدّس محمد (ص) است؟ حال آنکه وی دارای خلق عظیم است و نزد خداوند، خدای عظمت، عظیم! چگونه آن خلق عظیم، پست‌ترین پستی شد؟ چگونه کسی که خداوند سینه‌اش را گشاده بود، بر کسی که خواستار به‌کار بستن بخشی از قرآن بود، تنگ می‌شود؟ آیا برای گرامی داشتن ملعون‌ترین خلائق و محاربان با قرآن؟ (الصادقی، ۱۴۰۵: ۱۰۸/۳۰).^۷

با این مقدمات و زمینه‌سازی پیشاپیش مفسر موضع خود را درباره همه دیدگاه‌های

بدیل مشخص کرده است. توجه به دیدگاه‌های بدیل، یعنی معرفت خود و دریافت شخصی خود را حجت مطلق ندانیم و برای دیگران نیز شأنی از معرفت قائل شویم. کسی که این‌گونه اصولاً هر نوع امکان تفسیر بدیل را منتفی و بی‌اعتبار می‌کند، در واقع سنت مفسران را گویی یکسره بی‌ارزش می‌شمرد و برای تواضع معرفتی نقشی در فهم درست قائل نیست. فضیلت لازم در این زمینه چیزی است که به تعبیر معرفت‌شناسان، «عام‌گرایی معرفتی» (epistemic universalism) است.^۱ مقصود از «عام‌گرایی معرفتی» آن است که برای همه عالمان که در جهت فهم درست حرکت می‌کنند، حظی از حقیقت و شأنی از معرفت قائل شویم و این‌گونه دیدگاه‌های بدیل خود را بی‌اعتبار نکنیم.

سخن پایانی

هدف مفسر رسیدن به مقصود واقعی متن مقدس و مراد گوینده است. با همه جدیتی که ممکن است وی داشته باشد و در عین داشتن دانش زبانی و تاریخی خوب، چه‌بسا عوامل شناختی و غیرشناختی در این فرآیند مداخله، و تفسیر او را کژتاب و معیوب کند. به همین سبب، نیازمند اخلاق تفسیر هستیم تا ضریب خطا و مداخله عوامل شخصی را بکاهد. این اخلاق می‌تواند در قالب برخی ضوابط رفتاری و مهم‌تر از آن برخی فضایل یا منش پدیدار شود، مانند تواضع معرفتی و احترام به آرای دیگران و توجه به سنت تفسیری یا پرهیز از دست‌کاری متن و گسستن آن از زمینه اصلی. از طریق اخلاق تفسیر، مفسر به گونه‌ای خود را تربیت می‌کند و بار می‌آورد که همواره در پی درست‌ترین و بهترین تفسیر باشد. چنین تفسیری آرمانی است و چه‌بسا هرگز دست‌یافتنی نباشد، اما به میزانی که مفسر به مکارم اخلاق تفسیر آراسته و از رذایل آن پیراسته باشد، می‌تواند امیدوار باشد که تفسیری نسبتاً مناسب و درخور متن به دست داده است، مشروط به آنکه وی همواره به اخلاق تفسیر هشیار باشد و ملاحظات اخلاقی راهنمای تفسیر او شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ مَآذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» (نحل: ۲۴).
۲. «وَ إِذَا تَتَلَوْا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ»

- (انعام: ۲۵).
۳. «إِنَّا سُنَّلْنَا عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا» (مزمل: ۵).
۴. «كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ * الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ» (حجر: ۹۰-۹۱).
۵. «وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ * الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ * وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وُزِنُوهُمْ يُخْسِرُونَ» (مطففين: ۱-۳).
۶. «.. فَبَشِّرْ عِبَادَ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ» (زمر: ۱۷-۱۸).
۷. اصل عربی عبارات چنین است: «فمن هذا العبوس، ضيق الصدر، القدر الخلق كالبعير اليابس والبول على هلب الذئب؟ والذي يعده الله صلي سقر لانه عبس و بسر ثم ادبر واستكبر؟ من هذا العبوس القمطرير الذي يعبس في وجه المؤمن الاعمى الضرير الفقير؟ في حين يتصدى لعميان القلوب من الكفار والاقذار الاشرار؟ من هذا الاحمق الذي يتلهى عنم يسعى الى الحق و هو يخشى الله، و يتصدى لمن استغنى عن الله، و هو يسعى ليعيث الفساد في الارض و يهلك الحرث والنسل. من هذا الغبي البعيد البعيد الذي يردعه الله تعالى بهذا العنف عن فعلته السخيفه و يسوقه الى التذكرة التي هي في صحف مكرمه، مرفوعة مطهرة بايدي سفرة، كرام بررة؟ هل يجرو مسلمان يتقول القولة الجاهلية الفاتكة: انه الرسول الاقدس محمد (ص)؟ و هو على خلق عظيم! والعظيم عند الله اله العظمة، فما للخلق العظيم اصبح كالأم اللثيم؟ فما لمن شرح الله صدره يضيق صدره لما شرحه الله له به: يضيق لمن يستعمله شيئاً من القرآن، اكراماً لالعن الخلق المحاربين للقرآن؟».
۸. برای توضیح بیشتر درباره خودمداری معرفتی و عام‌گرای معرفتی نک: لیندا زگزبسکی، معرفت‌شناسی، ترجمه: کاوه بهبهانی، تهران: نشر نی، ۱۳۹۲.

منابع

- قرآن کریم.
- کتاب مقدّس (۲۰۰۲). لندن: ایلام.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی (۱۳۶۸). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، به کوشش: محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- احسائی، ابن ابی جمهور (۱۴۰۵). *عوالی اللئالی*، قم: انتشارات سیدالشهداء.
- اردبیلی، سید عبدالغنی (۱۳۸۱). *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- اسلامی اردکانی، سید حسن (۱۳۸۳). «تأثیر پیش فرض‌ها در فرآیند ترجمه متون مقدّس»، در: *یادگارنامه فیض‌الاسلام: جستارهای علمی و پژوهشی در باب ترجمانی متون مقدّس*، بی‌جا: دانشگاه آزاد اسلامی واحد خمینی شهر.
- اسلامی اردکانی، سید حسن (۱۳۸۴). «وهیافت‌های تفسیری در آیات آغازین سوره عبس»، در: *مجموعه آثار همایش استاد محمدتقی شریعتی: مجموعه مقالات*، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم

انسانی، ج ۲.

اسلامی اردکانی، سید حسن (۱۳۸۶). *اندیشه‌نامه بلاغی*، قم: کنگره بین‌المللی علامه محمدجواد بلاغی. اسلامی اردکانی، سید حسن (۱۳۹۰ الف). «اصل حمل بر صحت: اعتبار و کاربست»، در: *علوم حدیث*، ش ۶۱، ص ۲۸-۳.

اسلامی اردکانی، سید حسن (۱۳۹۰ ب). «تأثیر پیش‌داشته‌های ذهنی مترجم در ترجمه متون دینی»، در: *پژوهش و حوزه*، ش ۳۷، ص ۸۷-۱۰۸.

ایزو تسو، توشیهیکو (۱۳۷۸). *مفاهیم اخلاقی دینی در قرآن مجید*، ترجمه: فریدون بدره‌ای، ویرایش دوم، تهران: فرزانه روز.

الجنابذی، سلطان محمد (۱۴۰۸). *تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة*، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

ریکور، پل (۱۳۷۳). *زندگی در دنیای متن*، ترجمه: بابک احمدی، تهران: نشر مرکز. شایگان، داریوش (۱۳۷۶). *زیر آسمان‌های جهان: گفت‌وگویی داریوش شایگان با رامین جهاننگلو*، ترجمه: نازی عظیمی، تهران: فرزانه روز.

شهدادی، احمد (۱۳۸۳). «راهنمای ترجمه موثق کتب مقدس: دستورنامه و اتیکان»، در: *یادگارنامه فیض الاسلام: جستارهای علمی و پژوهشی در باب ترجمانی متون مقدس، بی‌جا: دانشگاه آزاد اسلامی واحد خمینی شهر*.

الصادقی، محمد (۱۴۰۵). *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة*، بیروت: مؤسسة الوفاء. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۹۹۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسة الاعلمی. کارپنتر، همفری (۱۳۷۴). *عیسی*، ترجمه: حسن کامشاد، تهران: طرح نو.

مک‌کلین، جیمز؛ دُرِن، هرولد (۱۳۸۷). *تاریخ علم و فن‌آوری*، ترجمه: عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری، تهران: سخن.

موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۱). *تفسیر سوره حمد*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. ناس، جان بی. (۱۳۷۳). *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه: علی اصغر حکمت، ویراسته: پرویز اتابکی، تهران: علمی و فرهنگی.

قبادیانی، ناصر بن خسرو (۱۳۴۸). *وجه دین*، تهران: طهوری. نیشابوری، ابوبکر عتیق (۱۳۸۱). *تفسیر سوره‌آبادی*، تصحیح: علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران: فرهنگ نشر نو.

یاسپرس، کارل (۱۳۸۹). *سقراط*، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.

Murray, Chris (2003). *Key Writers on Art: The Twentieth Century*, London: Routledge.