

قلمرو مکاتب تفسیری در ساحات

تفسیر پژوهی

یکی از مزایای مثبت کار نویسنده کوشش وی در تعیین قلمرو پژوهش خود در جغرافیای مباحث تفسیر پژوهانه است. او در دو جا به تفکیک عرصه‌ها و ساحات تفسیر پژوهی پرداخته است. یکی، آن‌جا که می‌کوشد دایره موضوع کتاب خود، یعنی مکاتب تفسیری را ترسیم کند؛ و دیگری، در پیش‌گفتار کتاب روش‌شناسی تفسیر قرآن.

ابتدا به بررسی دیدگاه او در کتاب مکاتب تفسیری می‌پردازم. او در این کتاب، پژوهش در تفاسیر پیشینیان و بررسی صحت و سقم روش تفسیری آنان را در گرو بررسی چهار گام می‌داند: ۱. بررسی مبانی تفسیر؛ ۲. بررسی اصول و قواعد تفسیر؛ ۳. بررسی مکاتب تفسیری؛ ۴. بررسی کتاب‌های تفسیری مبتنی بر مکاتب مختلف تفسیری.^۳

تعریف و تلقی نویسنده از این چهار گام چیست؟ او این گام‌ها را چگونه مرزبندی می‌کند؟ و مهم‌تر از همه، نسبت میان این گام‌ها در سامانه او چیست؟ وی «مبانی تفسیر» را عهده‌دار نظریات کلانی می‌داند که «اصول و قواعد تفسیر» از آن برمی‌خیزد و در چارچوب آن شکل می‌گیرد^۴ و اصول و قواعد تفسیر را تعیین‌کننده «ضوابط و مراحل روش صحیح تفسیر» قلمداد می‌کند. هم‌چنین، «مکاتب تفسیری» را بیان‌گر شیوه‌های مختلف تفسیری می‌داند که از سوی دانش‌مندان در زمینه چگونگی تفسیر قرآن مطرح می‌شود؛^۵ و در جاهای دیگر به جای واژه «شیوه‌ها» از تعبیر «نظریه‌ها» استفاده می‌کند^۶ و سرانجام، مراد نویسنده از «منابع و کتاب‌های تفسیری مبتنی بر مکاتب مختلف تفسیری»، فرآورده‌هایی است که مفسران بر مبنای هر یک از مکاتب تفسیری به رشته تحریر درآورده‌اند.^۷

نویسنده، کتاب مکاتب تفسیری را عهده‌دار دو «گام سوم» و «چهارم» می‌داند و کتاب روش‌شناسی تفسیر قرآن را حاصل گام دوم. اما گام نخست به‌رغم تقدم و اولویت منطقی از سوی وی و همکارانش هنوز برداشته نشده است. گام‌های چهارگانه مذکور، در طول و ادامه منطقی یکدیگرند. به باور نویسنده «اصول و قواعد تفسیر» برخاسته از «مبانی تفسیر» است و خود اصول و قواعد تفسیر، به نوبه خود تعیین‌کننده «ضوابط و مراحل روش صحیح تفسیر» است. اما مراد نویسنده از «مبانی تفسیر» چندان روشن نیست و پروژه پژوهشی او و هم‌فکرانش هم‌چنان از این نقیصه رنج می‌برد. افزون بر این، چگونگی ربط و نسبت و ابتدائی «ضوابط و مراحل روش تفسیر» بر «اصول و قواعد تفسیر» و نیز «اصول و قواعد تفسیر» بر «مبانی تفسیر» در مباحث آن‌ها تبیین نشده است.

از میان گام‌های چهارگانه فوق، دو گام نخست، خصلتی پیشینی و ذهنی دارد و در شمار مباحث مربوط به معرفت درجه اول است؛ چرا که ناظر به تاریخ تفسیر و فرآورده‌های تفسیری نیست. هم‌چنین خصلتی دستوری و تجویزی دارد و نه توصیفی و تحلیلی. اما وقتی نوبت به گام‌های سوم و چهارم می‌رسد،

نقدی بر کتاب مکاتب تفسیری

سید هدایت جلیلی

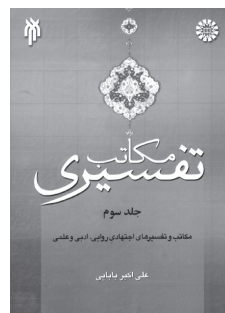
استاد یار دانشگاه خوارزمی

علی‌اکبر بابایی، بررسی مکاتب و روش‌های تفسیری، ج ۱ و ۲، قم و تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سازمان سمت، ۱۳۹۱
علی‌اکبر بابایی، مکاتب تفسیری، جلد ۱ و ۲ و ۳، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ تهران: سمت، ۱۳۸۱ و ۱۳۸۶ و ۱۳۹۱

اشاره

«مکاتب تفسیری» به خامه علی‌اکبر بابایی^۱ است. او در مجموعه مکاتب تفسیری که تاکنون دو مجلد از آن منتشر شده کوشیده است، میراث تفسیری مسلمانان را موضوع پژوهش، گونه‌شناسی و طبقه‌بندی خود قرار دهد. این اثر به عنوان کتابی درسی و از سوی نهادی که عهده‌دار تدوین کتب درسی دانشگاه‌هاست، عرضه شده و به‌مثابه متن درسی و آکادمیک و مرجع معتبر برای دانش‌جویان کارشناسی ارشد و دکتری در نظر گرفته شده است. سازمان سمت که به همکاری پژوهشگاه حوزه و دانشگاه انتشار این اثر را بر عهده دارد، به‌تازگی و پیش از انتشار همه مجلدات این مجموعه، مضمون و محتوای این مجموعه را در قالب مجموعه‌ای مختصر، با عنوان «بررسی مکاتب و روش‌های تفسیری»^۲ در دو مجلد بازتولید و نشر کرده است. تحلیل و نقد حاضر افزون بر این که متوجه هر دو مجموعه مذکور است، به نوعی می‌تواند به‌مثابه سنجش بضاعت تفسیر پژوهی امروز دانشگاه و حوزه نیز تلقی گردد.

تفسیر پژوهی بابایی، متأخر و مسبوق به تفسیر پژوهی‌های پرشمار پیشین است. از این‌رو، انتظار می‌رود، اولاً ناظر به تفسیر پژوهی‌های پیشین باشد و از دستاوردها و جنبه‌های نیکوی آن بهره‌مند و از کاستی‌های آن‌ها به‌دور باشد. ثانیاً، در قیاس با تفسیر پژوهی‌های پیشین، تبیین و طبقه‌بندی کارآمدتری از میراث تفسیری داشته باشد. ثالثاً، فرزند زمانه خود باشد؛ به این معنا که تفسیر پژوهی وی، هم تفاسیر و جریان‌های امروزی تفسیر را در نظر آورد و هم مبتنی بر دستاوردهای امروز بشر در حوزه هرمنوتیک، روش‌شناسی و معرفت‌شناسی باشد.



جنس بحث، خصلتی پسینی، عینی و تاریخی می‌یابد؛ چرا که ناظر به میراث و فرآورده‌های تفسیری است. اما چنان که خواهیم دید نگاه و رویکرد نویسنده در این دو گام هم خالی از خصلت دستوری و تجویزی نیست. به دیگر تعبیر، وی معتقد است که هر تفسیر پژوهی، بحث در مکاتب تفسیری و فرآورده‌های تفسیری مبتنی بر این مکاتب را، بر پایه و ملاک اندوخته‌های دو گام نخست صورت می‌دهد و خود وی نیز چنین کرده است. او تصریح می‌کند که مبنا و معیار بررسی و نقد مکاتب تفسیری و آثار تفسیری مبتنی بر این مکاتب یعنی محتوا و درون‌مایه کتاب مکاتب تفسیری اصول و قواعد تفسیری است که وی و همکارانش در کتاب روش‌شناسی تفسیر قرآن آورده‌اند. در نظر وی، کتاب روش‌شناسی تفسیر قرآن، افزون بر آن که روش درست تفسیر آیات را در اختیار مفسران قرار می‌دهد، مبنا و معیاری برای ارزیابی روش‌ها، مکاتب و منابع تفسیری نیز پیش می‌نهد.^۸

در این جا یک اشکال اساسی رخ می‌نماید و آن این که نویسنده، مبانی تفسیری خود را که در عین حال ناگفته مانده، مقبول، مسلم و مطلق قلمداد کرده است و اصول و قواعد برخاسته از آن را به مثابه خط کش و معیار مطلق برگرفته و به نقد مکاتب و فرآورده‌های تفسیری‌ای رفته است که از مبانی، اصول و قواعد تفسیری متفاوتی تغذیه کرده‌اند. به تعبیر دیگر، بابایی انتظار دارد که مکاتب و فرآورده‌های تفسیری باید با عیار و خط‌کش وی میزان شوند، حال آن که اگر او چنین حقی را برای خود قائل باشد که هست دیگران نیز می‌توانند و این حق برای آنان محفوظ است که به نحو پیشینی مبانی دیگری برای تفسیر قائل شوند و مبتنی بر آن، اصول و قواعدی دیگر برای تفسیر پیش نهند و آن‌گاه، این اصول و قواعد تفسیری را چونان مبنا و معیاری برای نقد و بررسی مکاتب و فرآورده‌های تفسیری مفسران به کار بندند. حاصل و فرجام این کار، در میان آمدن معیارها و میزان‌های متعدد و به دیگر تعبیر، تعدد معیارها و نفی معیار واحد و مطلق خواهد بود و این، چیزی است که مشی و مبنای کوشش‌های تفسیر پژوهی بابایی را با تأمل و تردید روبه‌رو می‌کند و سطح و فاز و خصلت مباحث وی را از سطح معرفت درجه دوم به معرفت درجه اول فرو می‌کشد و به نظر می‌رسد که او و هم‌فکرانش، اساساً تفاوت مهم مباحث معرفت درجه اول و درجه دوم را در کار خویش لحاظ نکرده‌اند. شاهد دیگر مدعای ما خلط میان «روش تفسیر» و «روش‌شناسی تفسیر» است؛ طوری که وی و همکارانش کتابی را که به تعبیر خودشان «به تبیین و اثبات اصول و قواعد روش صحیح تفسیر» اختصاص دارد، عنوان «روش‌شناسی تفسیر قرآن» نهاده‌اند؛^۹ حال آن که «روش»^{۱۰} تفسیر قرآن با «روش‌شناسی»^{۱۱} تفسیر قرآن، دو مقوله و سطح کاملاً متفاوت از بحث است.

نکته دیگر در تفسیر پژوهی نویسنده، هدفی است که از نگارش مکاتب تفسیری نشانه رفته است. وی تصریح می‌کند که در این کتاب می‌خواهد با تکیه بر اصول و قواعد مقبول و مسلم خویش، به بررسی و نقد مکاتب مختلف تفسیری بپردازد.^{۱۲}

در واقع، بابایی پیشاپیش به پاره‌ای از اصول و قواعدی معتقد و ملتزم است و از آن، چونان «اصول و قواعد روش صحیح تفسیر» یاد می‌کند و آن‌گاه با همین اصول و قواعد به نقد و جرح مکاتب تفسیری و فرآورده‌های تفسیری مبتنی بر این مکاتب دست می‌یازد. روشن است که چنین هدفی با هدف تفسیر پژوهی مغایرت دارد. بابایی در این پژوهش در مقام تعیین حق و باطل، درست و نادرست مکاتب، روش‌ها و فرآورده‌های تفسیری برآمده است؛ درست، چونان یک معلم که کلید در دست دارد و پاسخ‌نامه‌ها را از حیث درستی و نادرستی پاسخ‌ها بررسی می‌کند؛ و حال آن که تفسیر پژوه با حق و باطل تفاسیر و روش‌ها و مکاتب تفسیری کار ندارد. بلکه از منظر یک تفسیر پژوه، تفاسیر و روش‌ها و مکاتب تفسیری باطل، همان قدر تفسیر، روش و مکتب محسوب می‌شوند که تفاسیر، روش‌ها و مکاتب تفسیری حق.

تا این جا به یک قول نویسنده در باب تفکیک ساحات تفسیر پژوهی پرداختیم. اما او در جایی دیگر، عرصه‌های تفسیر پژوهی را به گونه‌ای دیگر، محور بندی کرده است. اکنون به تحلیل آن پرداخته و به قدر مقدور این دو قول را مقایسه و جمع‌بندی خواهیم کرد.

وی در پیش‌گفتار کتاب روش‌شناسی تفسیر قرآن، برای روش‌شناسی تفسیر قرآن شش محور اساسی را قائل می‌شود:

۱. مبانی تفسیر؛ ۲. قواعد تفسیر؛ ۳. منابع تفسیر؛ علوم مورد نیاز مفسر؛ ۵. شرایط مفسر؛ شیوه تفسیر.^{۱۳}

او «مبانی» را اصول بنیادینی می‌داند که هر نوع موضع‌گیری در خصوص آن‌ها، موجودیت تفسیر و یا قواعد روش تفسیر را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ مبانی از قبیل اعجاز قرآن و ابعاد آن، مصونیت قرآن از تحریف و ... «قواعد تفسیر» را نیز مجموعه ضوابط کلی می‌داند که مفسر در هنگام تفسیر باید با رعایت آن و بر طبق آن‌ها به تفسیر قرآن بپردازد؛ مانند در نظر گرفتن قرائن، در نظر گرفتن انواع دلالت‌ها و ... مراد نویسنده از «منابع تفسیر» نیز داده‌هایی است که نوعی معرفت و شناخت در باب موضوعی خاص و مرتبط با معارف قرآن را در اختیار می‌نهد و آگاهی از آن‌ها مفسر را در فهم صحیح یا بهتر آیات یاری می‌رساند؛ مانند منابع روایی و تاریخی. «علوم مورد نیاز مفسر» نیز در توصیف وی عبارتند از «منظومه‌های معرفتی‌ای که در بردارنده معیارهای ارزیابی داده‌ها و دریافت‌ها می‌باشند و مفسر، با قوانین و معیارهای آن علم خاص می‌تواند صحت و سقم برداشت‌ها و داده‌های تفسیری را تشخیص دهد؛ مانند علوم ادبی». «شرایط مفسر» هم در نظر وی، «ویژگی‌ها و توانمندی‌های فکری و روحی و مهارت‌های مفسر است که در تفسیر نقش ایفا می‌کند»^{۱۴} و به فرجام، «شیوه تفسیر» نیز در نگاه او عبارت است از «مراحل مختلفی که مفسر برای دست‌یابی به مراد خداوند می‌پیماید».^{۱۵} وی می‌افزاید که «این مراحل در تفسیر ترتیبی و موضوعی متفاوت است و تقدم و تأخر تفسیر ترتیبی و موضوعی بر یکدیگر و عدم آن، یکی از مسائل مورد بحث در همین باب است».^{۱۶}



این تعاریف را از این باب آوردیم که نشان دهیم نویسنده از این مفاهیم دقیقاً چه چیزهایی را اراده کرده است. همچنین، در این جا در پی آن نیستیم که یکایک این تعاریف را بررسی کنیم، بلکه در مقام تحلیل و نقد روش‌شناختی این محوربندی هستیم. در باب این تقسیم‌بندی نویسنده از ساحات تفسیرپژوهی نکاتی قابل ملاحظه است: ۱. از این میان شش محور مذکور، محورهای ۱، ۲، ۳ و ۶ ناظر به تفسیر است؛ اما محورهای ۴ و ۵ ناظر به مفسر است و از این حیث تناسبی با موارد پیشین ندارد. ۲. نکته دیگر این که او «شیوه تفسیر» را یکی از محورهای شش‌گانه روش‌های تفسیر قرار داده است. پرسش این است که «شیوه تفسیر» چه فرقی با «روش تفسیر» دارد که یکی زیرمجموعه دیگری قرار گرفته است؟ ۳. نکته مهم‌تر و اساسی‌تر این که محورهای شش‌گانه مذکور، فارغ از صحت، جامعیت، مانعیت و ... اساساً به «روش تفسیر» تعلق دارند، نه «روش‌شناسی تفسیر». محورهای مذکور ناظر به کسانی است که می‌خواهند پای در وادی تفسیر قرآن نهند و به آن‌ها می‌آموزد که چگونه به تفسیر آیات قرآن بپردازند و این که در این راه از هیچ‌یک از آن محورها بی‌نیاز نیستند و باید به همه آن‌ها اعتقاد و التزام بورزند، نه کسانی که می‌خواهند پای در وادی شناخت و تحلیل و نقد روش‌های تفسیری قرآن بنهند. فرق است میان کسی که در مقام تفسیر قرآن ایستاده است با کسی که به تفسیر دیگران از قرآن می‌نگرد؛ یکی در مقام عامل^{۱۷} و بازیگر است و دیگری در مقام ناظر^{۱۸} و تماشاگر. هم‌چنان که فرق است میان کسی که راه و روشی را می‌پوید و کسی که به شناخت و ترسیم و تحلیل راه‌ها می‌پردازد.

با این بیان، به نظر می‌آید تعبیر «روش‌شناسی تفسیر قرآن» برای محورهای مذکور از بُن خطا است و به تبع، عنوان «روش‌شناسی تفسیر قرآن» برای کتابی که محورهای دوم تا پنجم از محورهای شش‌گانه مذکور را بررسی کرده است، اشتباهی آشکار است.^{۱۹}

برای جمع میان این دو تقسیم‌بندی نویسنده؛ یعنی شش محور اساسی حوزه روش‌شناسی تفسیر قرآن و گام‌های چهارگانه، دورنمای روشنی دیده نمی‌شود، جز این که بگوییم، میان این دو رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است. بدین صورت که بگوییم گام نخست از گام‌های چهارگانه با محور نخست از روش‌شناسی تفسیر قرآن، یعنی مبانی تفسیر، هم‌پوشی و انطباق کامل دارند و چه بسا بتوان پنج محور بعدی؛ یعنی قواعد، منابع، علوم مورد نیاز مفسر و شرایط مفسر و شیوه تفسیر را در ذیل گام دوم، یعنی اصول و قواعد تفسیر قرار دهیم. با این وصف، دو گام سوم و چهارم، به ساحت‌هایی فراتر از آن محورهای شش‌گانه اشاره خواهند داشت.

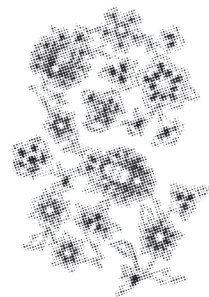
روشن است که این نحوه جمع، مبتنی بر این فرض است که مقسم هر دو، دقیقاً یک چیز، یعنی «روش‌شناسی تفسیر قرآن» باشد. اما اگر چنان که گفتیم، بپذیریم که در سخنان وی خلط رهنی میان روش و روش‌شناسی رخ داده است یکی ناظر به مقام تفسیر و دیگری ناظر به فرآورده‌های تفسیری است و

از دیگر حیث، یکی مربوط به مقام عامل و دیگری مربوط به مقام ناظر است در این صورت مقسم این دو تقسیم‌بندی متفاوت خواهد بود. اما با چنین فرضی، باید دو گام نخست از گام‌های چهارگانه او را از دایره روش‌شناسی تفسیر بیرون دانست و تنها گام‌های سوم و چهارم، یعنی بررسی و نقد مکاتب تفسیری و فرآورده‌های تفسیری مبتنی بر این مکاتب را می‌توان در ذیل روش‌شناسی تفسیر قلمداد کرد.

ساختار کتاب مکاتب تفسیری

کتاب مکاتب تفسیری، با یک مقدمه و دو بخش شکل گرفته است: ۱. «مفسران نخستین» و ۲. «مکاتب تفسیری».^{۲۰} مقدمه به سه بحث «مفهوم‌شناسی اصطلاحات»، «دسته‌بندی مفسران» و «دسته‌بندی تفاسیر» می‌پردازد.^{۲۱} هر یک از این دو بخش نیز حاوی چند فصل است. بخش نخست، سه فصل دارد: ۱. مفسران آگاه به همه معانی قرآن؛ ۲. مفسران صحابی؛ و ۳. مفسران تابعی.^{۲۲} بخش دوم (مکاتب تفسیری و تفاسیر)، نیز به هر مکتب تفسیری، فصلی اختصاص داده شده است.^{۲۳} نویسنده در هر یک از این فصول، ابتدا به تبیین یک مکتب تفسیری می‌پردازد و از پی آن، به بررسی مصداقی تفاسیر آن مکتب اهتمام می‌ورزد. اکنون می‌پردازم به بیان، تحلیل و نقد ساختار دویخی کتاب.

دو بخش کتاب، خاستگاه متفاوتی دارند. اولی، به دسته‌بندی مفسران تعلق دارد و قسیم یک تقسیم‌بندی تاریخی است، که در آن «مفسران نخستین» به علت ویژگی خاصی که داشتند و با موقعیت خاصی که در آن به سر می‌بردند، از مفسران بعدی متمایز شده‌اند. اما بخش دوم، به تقسیم‌بندی نظریه‌های ناظر به چگونگی تفسیر و آن‌گاه به بررسی مصادیق عینی تفاسیر مبتنی بر آن نظریه‌ها می‌پردازد. از این رو، دو بخش مذکور که اساس ساختار کتاب را تشکیل می‌دهد، قسیم یکدیگر نیستند و هر کدام، به زاویه نگاه و تقسیم‌بندی جداگانه‌یی تعلق دارند؛ طوری که هر یک از دو بخش مذکور در نسبت به دیگری، با ابهام، کاستی و ناتمامی روبه‌رو است؛ با این توضیح که در فرجام بخش نخست که عهده‌دار تبیین «مفسران نخستین» است، خواننده انتظار دارد که در باب مفسران بعدی مباحثی را پیش رو داشته باشد، حال آن که هیچ سخنی در این باب صورت نمی‌گیرد؛ و از آن سو، خواننده در سطرهای آغازین بخش دوم (مکاتب تفسیری) از خویش می‌پرسد که آنچه که در این بخش مورد تقسیم قرار گرفته، چه دایره و گستره‌ای از میراث تفسیری مسلمانان را پوشش می‌دهد؟ آیا این تقسیم‌بندی، مفسران نخستین یعنی موضوع بخش نخستین کتاب را نیز در بر می‌گیرد؟ اگر پاسخ، مثبت است، پس چرا اولاً «مفسران نخستین» به‌مثابه یک بخش مستقل، جداگانه آمده است و ثانیاً چرا در این بخش، هیچ اشاره‌ای به مفسران نخستین صورت نمی‌گیرد؟ و اگر پاسخ، منفی است، در این صورت، این پرسش پیش می‌آید که آیا به نزد نویسنده، فرض داشتن «مکتب تفسیری» برای «مفسران نخستین»، موضوعیت نداشته است؟



باور ندارم نویسنده محترم این نکته را به خوبی نداند که هر تفسیری خواه ناخواه با نظریه و روش تفسیری خاص همراه است و نظریه و روش تفسیری از مقومات هر تفسیر است و تحقق تفسیر فاقد نظریه و روش تفسیری، محال و بی معنا است. از این رو، وقتی برای کسانی تعبیر «مفسران نخستین» را به کار می‌بریم، صفت «نخستین» بودن را نمی‌توانیم به عنوان وجهی برای تمایز با سایر مفسران و مهم‌تر از آن، به مثابه توجیهی برای خارج کردن آن‌ها از دایره پرسش از مکتب تفسیری آن‌ها قلمداد کنیم. هر جا تفسیری رخ دهد، ناگزیر بر پایه نظریه روش تفسیری استوار است، چه در روزگار مفسران نخستین و چه در روزگار مفسران پسین. اگر این سخن مقبول است، از حیث روش‌شناسی تفسیر، وجهی برای تفکیک مفسران نخستین از مفسران پسین نمی‌ماند.

جالب آن که با وجود این تفکیک، ملاحظه می‌کنیم که نویسندگان محترم در همان بخش نخست یعنی «مفسران نخستین» از «مکتب تفسیری» ائمه معصومین (ع)، پاره‌ای از صحابه و تابعین سخن می‌گویند؛ یعنی برای آن‌ها نیز قائل به «مکتب تفسیری» است و این آشکارا از تداخل میان دو بخش حکایت دارد.

تا این جای سخن، در گزارش، تحلیل و نقد ساختار دو بخش کتاب مکاتب تفسیری بود. اکنون به ذکر نکاتی در باب محتوا و درون‌مایه بخش نخست (مفسران نخستین) می‌پردازم.

بخش «مفسران نخستین» به لحاظ محتوا، پیشینه درازدانی دارد. پیش از بابایی، کسان بسیاری به این بحث پرداخته‌اند اما آنچه که به ادعای وی، تازه و بدیع می‌نماید،^{۳۳} دسته‌بندی جدیدی است که در آن مفسران، به دو دسته: ۱. آگاه به معانی قرآن؛ ۲. آگاه به بعضی از معانی قرآن، تقسیم شده‌اند و پیامبر و امامان شیعه (ص) در دسته نخست جای داده شده‌اند. اهتمام ویژه نویسنده در این بخش، جدا کردن حساب علی (ع) و دیگر ائمه شیعه از سایر صحابیان و تابعیان، از حیث جایگاه و شأن تفسیری آنان است.^{۳۵} تقسیم‌بندی مفسران، به آگاه به تمامی معانی قرآن و آگاه به بعضی، نیز دقیقاً در همین راستا صورت پذیرفته است.

درباره این تقسیم‌بندی نکاتی شایسته ذکر است:

۱. در این تقسیم‌بندی، سوگیری مذهبی آشکارا دیده می‌شود و باورهای شیعی در آن مدخلیت دارد. از این رو، برای مخاطب غیر شیعی پذیرفته نخواهد بود.

۲. در این تقسیم‌بندی، ملاک تمایز، میزان آگاهی به معارف قرآن، یا مصون بودن از خطا عنوان شده است. در حالی که میزان آگاهی به معارف قرآن و مقوله مصونیت از خطا دو مقوله جدا از هم‌اند؛ اولی، ناظر به عمق، جامعیت و گستره آگاهی و دومی، ناظر به درستی و نادرستی محتوای آگاهی. از این رو، به کار بردن «یا» در عبارت «مفسران آگاه به همه معانی قرآن یا مفسران مصون از خطا» و نیز عبارت «مفسران آگاه به بخشی از معانی قرآن یا مفسران خطاپذیر قرآن» خطا و نادرست است. در یک سو، «جامعیت و عمق آگاهی» مطرح است و در سوی دیگر،

«عصمت در آگاهی» موضوعیت دارد.

۳. به یاد داشته باشیم که ما در این تقسیم‌بندی، مفسران را به دو دسته تقسیم کردیم و نه تفاسیر را. اما نویسنده محترم از این تقسیم‌بندی، بالمآل تفاسیر را در نظر دارد؛ یعنی از رهگذر عصمت مفسر می‌خواهد به مصون از خطا بودن تفسیر وی برسد و از عدم مصونیت مفسر می‌خواهد به خطاپذیری تفسیر وی راه برد.

۴. این تقسیم‌بندی، آشکارا پیشینی و مبتنی بر باور دینی مذهبی است. به این معنا که از رهگذر بررسی صحت و سقم تفاسیر مفسران به عصمت و عدم عصمت، یا به آگاهی مطلق و نسبی مفسران راه نبردیم، بلکه پیشاپیش و از جایی دیگر و بیرون از تفسیر آن‌ها، بر عصمت یا خطاپذیری و آگاهی مطلق یا نسبی آن‌ها باورمندیم و آن‌گاه این باور را در حیطة تفسیر آن‌ها سرایت می‌دهیم.

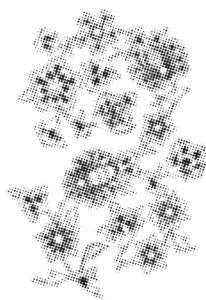
اصرار بر پیشینی بودن، از آن رو است که اگر به روایتی منسوب به یکی از ائمه شیعه (ع) برخورد کردیم که محتوای آن به هر دلیلی، از جمله این که آشکارا با آیات قرآن ناسازگار است ناپذیرفتنی نمود، بی‌درنگ در انتساب آن به ائمه شیعه (ع) تردید می‌کنیم و وجوه دیگر را به واسطه باور به عصمت آنان (ع)، از دایره احتمال خارج می‌کنیم.

۵. وی لازمه مصونیت مفسر از خطا را نفی نقد و بررسی تفسیر وی می‌داند؛^{۳۶} در حالی که نقد و بررسی به معنای ارزیابی و سنجش است، نه جرح و قبح. نقد، نوعی صرافای است و به گاه صرافای است که قلب و نقد بودن سکه آشکار می‌شود. از این رو، هیچ کدام بی‌نیاز از صرافای نیستند. به نظر می‌رسد این حکم جناب بابایی از همان باور پیشینی وی برمی‌خیزد.

۶. او مدعی است که «به دلیل مصونیت پیامبر (ص) و ائمه شیعه (ع) از خطا، هر چه در معنای آیات کریم بیان کرده باشند، عیناً همان معنایی است که خدای متعال قصد کرده است، چه دلالت آیات بر آن معانی، برای ما آشکار باشد و چه نباشد.^{۳۷} شاهد مدعی ما در این که نگاه و مبنای وی پیشینی است، عبارت «چه دلالت آیات بر آن معانی، برای ما آشکار باشد و چه نباشد» است؛ یعنی حتی اگر راه بررسی به روی ما بسته باشد و ما به چگونگی دلالت آیات بر آن معنایی که ائمه (ع) بیان کرده، نتوانیم راه ببریم، گزیر و گریزی نداریم جز آن که آن معنا را معنای عینی و مراد خدای متعال فرض کنیم. دلایلی که بابایی در اثبات این که پیامبر (ص) و ائمه (ع) به همه معانی قرآن آگاهی دارند فارغ از درستی یا نادرستی آن‌ها همگی پیشینی و عقلی و نقلی‌اند؛ نه مبتنی بر بررسی و سنجش خود آن آگاهی و معارف.

فرازبان تفسیر پژوهی

بخشی از مقدمه کتاب، حاصل کوشش نویسنده در فراهم آوردن فرازبان تفسیر پژوهی است. او در مقدمه مجلد نخست از مکاتب تفسیری، بخشی را با عنوان «مفهوم‌شناسی اصطلاحات» به این امر اختصاص داده است و در آن شش اصطلاح ذیل را به بحث و تعریف نهشته است: ۱. مکاتب تفسیری؛ ۲. مذاهب



تفسیری؛ ۳. مناهج تفسیری؛ ۴. مدارس تفسیری؛ ۵. اتجاهات تفسیری؛ ۶. الوان تفسیری.

در این جا در مقام آن نیستیم که یکایک سخنان بابایی و نقل قول‌های وی از دیگران را بازگویم و به نقض و ابرام آن‌ها بپردازم و چه بسا قولی بر آن بیافزایم. این کار، نه تنها برون‌شدی از آن نابسامانی‌ها فرارویمان نخواهد گشود، بلکه بر دامنه نابسامانی‌ها خواهد افزود. برای رهایی از این نابسامانی‌ها، ابتدا باید به ترسیم و سنجش وضع موجود و به عنوان نمونه به کوشش بابایی پرداخت.

وی در این عرصه، ابتدا به تحلیل لغوی اصطلاحات می‌پردازد، آن‌گاه اقوال مختلف صاحبان تحلیل لغوی اصطلاحات می‌پردازد، آن‌گاه اقوال مختلف صاحبان فرهنگ و قرآن‌پژوهان را گزارش می‌کند و سرانجام می‌کوشد با تکیه بر تحلیل لغوی، به ترجیح یا تعدیل قولی از میان اقوال دست یازد.

در چنین وضعی، چاره کار این نخواهد بود که بپرسیم و بسنجیم آیا بابایی اقوال را درست طرح کرده (صدق)؟ به‌درستی درک کرده (فهم)؟ همه اقوال را آورده (جامعیت)؟ در اختیار و اتخاذ قولی از اقوال و نیز در ردّ دیگر اقوال، بر استدلال استوار تکیه کرده است؟ در این باره، نوآوری‌هایی داشته است یا نه؟ نیز، این نخواهد بود که بخواهیم خود وارد عرصه شویم و کاری مشابه کار بابایی انجام دهیم؛ یعنی خود به طرح و نقد و اختیار تعاریف و اقوال بپردازیم. سخن در ناکارآمدی نفس این کار است و تداوم این روند راه به جایی نمی‌برد.

آری، این، یک سطح از مواجهه با این نابسامانی است. اما به نظر می‌رسد باید سطحی فراتر و در افقی بالاتر، راه رهایی از این نابسامانی را جست. در این باره، نکاتی راه‌گشا است:

۱. تحلیل لغوی واژگان و رجوع به فرهنگ‌های لغت برای رسیدن به اصطلاحات استاندارد و معنای دقیق و درست آن‌ها راه به جایی نمی‌برد. خاصه این که در نظر آوریم این واژگان در هر حال به یک زبان خاصی تعلق دارند؛ درحالی که مسئله و مشکل، امری فرازبانی است. نویسنده هر شش اصطلاح را از زبان عربی برگرفته است. بر فرض که همگان با رأی و نظر وی در باب معنای اصطلاحات مذکور هم‌سو شوند. با واژگان عرصه تفسیرپژوهی قرآن در زبان‌های دیگر فارسی، انگلیسی، آلمانی و... چه می‌کند؟

افزون بر این، آشکار است که نویسنده در انتخاب و گزینش اصطلاحات، اصالت را به زبان عربی داده است. این کار بر چه مبنایی صورت گرفته است؟ اگر مبنا، زبان بحث و نوشتار وی باشد، که او باید واژگان فارسی این عرصه را در میان بیاورد؛ واژگانی هم‌چون روش و رویکرد، گرایش ... و اگر مبنا، زبان علمی و جاافتاده این عرصه از پژوهش باشد که در این صورت، وی برای درستی واژگانی که انتخاب کرده است، باید نشان دهد که تفسیرپژوهی قرآن بیش از هر زبانی در زبان و متون عربی ریشه و پیشینه دارد. حال آن که آشکارا چنین نیست. بلکه آغازین مباحث تفسیرپژوهی قرآن در زبان آلمانی و پس از آن در زبان انگلیسی سر برآورده و پس از آن هم از رهگذر ترجمه

به زبان‌های دیگر، از جمله عربی و فارسی راه یافته است. گذشته از این، تفسیرپژوهی و روش‌پژوهی تفسیر، به‌مثابه دانش عام که اصطلاحات انتخابی بابایی در اصل به آن حوزه تعلق دارند، خاستگاهش در زبان‌های لاتینی بوده است، نه عربی و نه فارسی. از این رو، چه بسا این مدعا، موجه بنماید که اصطلاحات

استاندارد و تعاریف علمی حوزه تفسیرپژوهی و روش‌پژوهی تفسیر را باید در زبان‌های مرجع آن‌ها، و عمدتاً انگلیسی جست و مفاهیم و اصطلاحات دیگر زبان‌ها را در رجوع به آن‌ها و انطباق با آن‌ها پیراست و از این راه، به اجماع نسبی میان پژوهشگران و برقراری تفاهم و هم‌سخنی میان آن‌ها دست یافت و بالمآل به کاربرد مفاهیم و اصطلاحات در غیر معنای استاندارد و نامعتبر پایان داد. مادام که به جعل مفهوم و تعاریف سلیقه‌ای در این عرصه بپردازیم، برآشفستگی و نابسامانی‌های این حوزه خواهیم افزود.

۲. نکته مهم‌تر این که نویسنده اصطلاحات و واژگان مورد بحث را فارغ از یکدیگر بحث و بررسی کرده است؛ طوری که خواننده احساس می‌کند با واژگان و اصطلاحاتی روبه‌رو است که ربط و نسبتی با هم ندارند. درحالی که مهم‌تر از توضیح و تعریف واژگان، تعیین نسبت آن‌ها با یکدیگر است و از این مهم‌تر، این است که معین کنیم این واژگان به کدام حوزه از تفسیرپژوهی تعلق دارند و ببینیم این واژگان و اصطلاحات چه میزان در شناخت و تبیین و تمایز تفاسیر کارآمدند.

نویسنده شش اصطلاح «مکاتب تفسیری»، «مذاهب تفسیری»، «مناهج تفسیری»، «مدارس تفسیری»، «اتجاهات تفسیری» و «الوان تفسیری» را پیش کشیده است و برای هر یک تعاریفی را نقل کرده و آن‌گاه پس از جرح و تعدیل آن‌ها، تعریفی را اختیار کرده است؛ درحالی که وی معین نمی‌کند این مفاهیم دقیقاً به کدام حوزه از تفسیرپژوهی تعلق دارند؛ به حوزه عام تفسیرپژوهی؟ به فراتفسیر؟ به متدلوژی تفسیر؟ به روش تفسیر؟

بر فرض که به یکی از این حوزه‌ها تعلق دارد، روشن است که دایره اصطلاحات و مفاهیم آن حوزه محدود به این شش مورد نیست، بلکه از این دست مفاهیم بسیارند. بنابراین، بابایی این مفاهیم را از میان دایره گسترده‌تری از مفاهیم و اصطلاحات گزینش و طرح کرده است. پرسش این است که این گستره، شامل کدام اصطلاحات و مفاهیم است و چرا و چگونه و با چه ملاکی، وی از آن میان، این شش مورد را برگزیده است. آیا در این گزینش، جامعیت و مانعیت لحاظ شده است؟

باز فرض کنیم که هم حوزه این اصطلاحات و مفاهیم روشن است و هم، همه این اصطلاحات به یک حوزه تعلق دارند و هم در گزینش آن‌ها جامعیت و مانعیت لحاظ شده است. پرسش این است که این مفاهیم چه ربط و نسبتی با هم دارند؟ مذاهب تفسیری با مناهج تفسیری و این دو با اتجاهات تفسیری و این سه با الوان تفسیری و این چهار با مکاتب تفسیری چه نسبتی دارند؟ آیا این مفاهیم، چونان جزیره‌های جدا و بی‌ارتباط با یکدیگرند؟



به نظر می‌رسد کوشش بابایی در این عرصه فارغ از این پرسش‌ها بوده است. چه بسا کوشیده است از میان اصطلاحات و مفاهیمی را که تفسیر پژوهان معاصر، به نحو سلیقه‌ای برگرفته‌اند و با تعریفی شخصی و ذوقی به کار برده‌اند، چند مورد آن هم واژگان عربی را برگزیده و با ابتناء بر تحلیل لغوی به جرح و تعدیل آن‌ها بپردازد و سرانجام با اختیار، اتخاذ و یا ترجیح یک تعریف به بازار آشفته و بی‌سامان این سامان پایان دهد. اما شاید او گمان ندارد که حاصل کوشش وی فرجامی جز افزودن تعریفی بر تعاریف پیشینی و رأیی بر آرای پیشینی و در نتیجه رونق بخشیدن به بازار آشفته موجود، نداشته است و کوشش وی، برون‌شد و مخلص از تیرگی‌ها و ابهام‌ها به ارمغان نیاورده است. ۳. انتظار می‌رود پس از مفهوم‌شناسی اصطلاحات مذکور، بحث رها نشود و نوعی جمع‌بندی صورت گیرد؛ اما نویسنده دنباله بحث را رها می‌کند و از این میان مراد و منظور خود را از «مکتب تفسیری» تأکید و تصریح می‌کند، گویی پیش کشیدن بحث مفهوم‌شناسی اصطلاحات، صرفاً برای این بوده است که معلوم شود در کنار اصطلاح «مکتب تفسیری»، واژگان و مفاهیم دیگری نیز مطرح است؛ او حتی با برگزیدن واژه «مکتب» و وانهادن دیگر مفاهیم، معین نمی‌کند که آیا طرح و بحث در مکتب تفسیری ما را از طرح و بحث مذهب، مذاهب، اتجاه، الوان و مدارس تفسیری بی‌نیاز می‌کند یا این که آن مفاهیم نیز هر یک عهده‌دار پوشش گوشه‌ای از تفسیر پژوهی‌اند؟

در این‌جا باید یادآور شد که تفسیر پژوه در مقام پژوهش در تفاسیر ناگزیر از مفهوم‌پردازی و پیش کشیدن مقولاتی است که بتواند از رهگذر آن‌ها به تجزیه و تحلیل تفاسیر و شناخت اشتراکات و افتراقات فراورده‌های تفسیری نایل آید. این مفاهیم و مقولات در چنین مقامی است که ساخته و پرداخته می‌شوند و اساساً چنین کارکردی دارند. درحالی که اگر از منظر کارکردی به این مقولات بنگریم، می‌توانیم از کارآمدی و ناکارآمدی آن‌ها بپرسیم. هر تفسیر پژوهی ناگزیر از انتخاب و اتخاذ پاره‌ای از مفاهیم و مقولات است و باید معین کند از این میان، کدام مفاهیم و مقولات، وی را در تفسیر پژوهی کفایت می‌کند. بابایی، مفهوم «مکتب تفسیری» را برای این مقام مناسب می‌یابد و گاهی آن را با واژه «روش» همراه می‌کند. از این‌جا به بعد باید دید که تلقی و تعریف او از مکتب تفسیری چیست؟ و چه نسبتی میان آن با «روش تفسیری» قائل است و آیا این مفهوم و مقوله از نظر وی برای تفسیر پژوهی کفایت می‌کند یا نه؟

اکنون وقت آن است که ببینیم نویسنده چه تلقی و تصویری از «مکتب تفسیری» را در میان می‌آورد. این بحث، به نوبه خود، مقدمه‌ای خواهد بود برای بحث از طبقه‌بندی وی از مکاتب تفسیری.

اصطلاح «مکتب تفسیری» بنیادی‌ترین ابزار مفهومی وی در این پژوهش کلان است. از این‌رو، باید دید که او از این اصطلاح چه چیزی را اراده کرده است و آنچه در ذیل این عنوان قرار داده شده است، از چه مؤلفه‌ها و ارکانی برخوردار است. وی در بحث «مفهوم‌شناسی اصطلاحات» به تعریف

«مکتب تفسیری» پرداخته است. او در آغاز، نکاتی را در باب تحلیل لغوی «مکتب» و «تفسیر» بیان می‌کند، آن‌گاه با اشاره به تعاریف مختلف از مکتب، سه معنای نزدیک به هم را در تعریف «مکتب تفسیری» می‌آورد:

۱. نظریه‌های مختلف که درباره چگونه تفسیر کردن قرآن شیوع یافته؛

۲. روش‌های مختلف مفسران در بیان‌های آیات قرآن؛

۳. مجموعه آرای تفسیری یک مفسر در معانی آیات قرآن

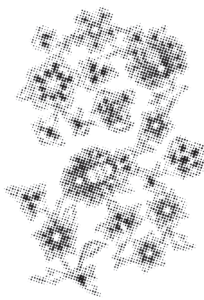
که مورد پذیرش جمعی از مفسران بعد از او قرار گرفته باشد.^{۲۸} آن‌گاه تصریح می‌کند که وی در محتوای کتاب مکاتب تفسیری، اصطلاح مکتب تفسیری را در معنای «نظریه مفسر در چگونه تفسیر کردن قرآن» به کار می‌برد، اما در نام‌گذاری کتاب، افزون بر آن، روش‌ها، آراء و کتاب‌های تفسیری مبتنی بر نظریه‌ها را نیز مد نظر داشته است.^{۲۹}

نویسنده برای آشکارتر شدن مراد خود از مکاتب تفسیری خود را ناگزیر از بیان سه نکته می‌یابد، که دو مورد آن درباره واژه «مکتب» و نکته سوم آن ناظر به واژه «تفسیر» است. او می‌گوید که ۱. هر روش تفسیری مبتنی بر نظری است که مفسر در چگونه تفسیر کردن قرآن اتخاذ کرده است و صحت و سقم و قوت و ضعف آن نیز بسته به صحت و سقم آن نظریه است؛ ۲. معمولاً آن‌گاه به یک نظر و روش تفسیری، مکتب تفسیری اطلاق می‌شود که در جمعی نفوذ یافته و طرفدارانی پیدا کرده باشد. اما خود مؤلف تصریح می‌کند که وی چنین شرطی را لحاظ نکرده است و مکتب تفسیری، مطلق «نظریات و روش‌های تفسیری قرآن» را در بر می‌گیرد.

۳. نویسنده برای واژه تفسیر در ترکیب «مکتب تفسیری» معنایی فراتر از معنای لغوی و تعریفی در نظر می‌گیرد که پیش‌تر در روش‌شناسی تفسیر قرآن آورده بود. وی در آن کتاب، تفسیر حقیقی قرآن را «بیان مفاد استعمالی آیات قرآن و آشکار نمودن مراد خدای متعال از آن بر مبنای قواعد ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره»^{۳۰} دانسته بود، اما در این کتاب، ناگزیر معنای تفسیر را توسعه می‌دهد و آن را معادل «هر گونه ذکر معنا برای آیات» قرار می‌دهد؛ اعم از این که بر مبنای قواعد ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره باشد یا نباشد.^{۳۱}

با این وصف، به تحلیل و نقد این بخش از کوشش مؤلف می‌پردازم:

۱. وی در تعریف «مکتب تفسیری»، هیچ اشاره‌ای به تعریف قرآن پژوهان نمی‌کند، درحالی که در مقام مفهوم‌شناسی اصطلاحات دیگر، هم‌چون مذهب تفسیری^{۳۲} یا اتجاهات تفسیری^{۳۳} به نقل اقوال عدیده پژوهشگران پرداخته است. واقعیت از دو حال خارج نیست: یا تعبیر «مکتب تفسیری» فاقد هر گونه پیشینه و کاربردی است و اساساً ابداع اوست که در این صورت وی باید به این امر اشاره می‌کردند و یا این که این اصطلاح نزد تفسیر پژوهان، معهود و شناخته‌شده و دارای تعریف خاصی است، که در این صورت، چرا هیچ اشاره‌ای به این پیشینه صورت نگرفته است.



۲. بابایی در توضیح معنای مکتب که واژه‌ای عربی است صرفاً به لغت‌نامه دهخدا و فرهنگ فارسی معین مراجعه کرده است!

۳. به نظر می‌آید نویسنده این تعبیر را از ادبیات امروزی فقه‌پژوهی و اصول‌پژوهی وام کرده باشد. اما او هیچ اشاره‌ای به واژه مکتب و کاربرد آن در سنت ادبیات دینی، فقهی، اصولی و فلسفی اسلامی نیز نکرده است. این که آنان وقتی تعبیری، هم‌چون «مکتب فقهی»، «مکتب اصولی» یا «مکتب فلسفی» و ... را در متون خود به کار می‌برند، چه معنا، یا معانی را از آن اراده کرده‌اند.

۴. وی به معادل لاتین این واژه نیز اشاره‌ای نکرده است؛ این که در متون فلسفی، علوم ادبی و اجتماعی، خاصه تفسیری، مکتب (School) به چه معنا، یا معنایی به کار رفته است. توجه و عنایت به هر سه نکته فوق، می‌توانست در اتقان و استواری بحث نویسنده سودمند و کارگر افتد.

۵. فارغ از سه نکته یاد شده، قبض و بسطی که در دامنه معنایی اصطلاح «مکتب تفسیری» در این کتاب می‌افتد، در خور تأمل است. او، چنان که دیدیم، خود تصریح می‌کند این اصطلاح، آن گاه که در متن به کار رود، صرفاً معادل «نظریه ناظر به چگونگی تفسیر قرآن» است، اما آن گاه که بر روی جلد کتاب می‌نشیند، هم «نظریه» و هم «روش» و هم «آراء» و هم «آثار تفسیری مبتنی بر آن روش» را در بر می‌گیرد.

این دوگانگی معنایی عارض بر مهم‌ترین و محوری‌ترین ابزار مفهومی این کتاب، آسیب جدی به بنیان کتاب وارد می‌کند. اما کار بدین جا ختم نمی‌شود. این ارکان از جایی دیگر نیز لطمه می‌بیند؛ آن جا که خود بابایی در مواضع متعددی از متن کتاب از تذکار خود عدول کرده و «مکتب تفسیری» را گاهی برابر با «نظریه تفسیری» و گاهی معادل «نظریه» به علاوه «روش تفسیری» به کار می‌برد.^{۳۳}

۶. به یک نظریه و روش آن گاه عنوان مکتب اطلاق می‌شود که در جمعی نفوذ یافته و پیروانی داشته باشد. این که نویسنده چنین شرطی را لحاظ نمی‌کند و مطلق «نظریه» و روش تفسیری» را مکتب تفسیری می‌نامد، وجهی ندارد. اگر این شرط از نظر بابایی اهمیتی ندارد، چرا بر استفاده از اصطلاح «مکتب تفسیری» اصرار می‌ورزد؟ نویسنده می‌توانست از اصطلاح «نظریه تفسیری» استفاده کند؛ که در این صورت هم با مشکلات واژه «مکتب» روبه‌رو نمی‌شد و هم فاصله آن را از «روش تفسیری» نیز آشکار می‌کرد.

۷. هم چنان که آشکار شد، دایره معنایی «مکتب تفسیری» نزد از وضوح و روشنی برخوردار نیست. با این وصف، این ابهام و تیرگی معنایی در فهم مؤلفه یا مؤلفه‌های «مکتب تفسیری» از دیدگاه وی نیز سایه می‌افکند؛ طوری که اگر مکتب تفسیری را معادل «نظریه تفسیری» بگیریم، در آن صورت باید از مؤلفه‌های نظریه تفسیری در نگاه نویسنده بپرسیم. حال آن که وی در این باره سخنی نگفته است. اما اگر مکتب تفسیری را معادل «نظریه و روش تفسیری» قلمداد کنیم، در این صورت، مکتب تفسیری

دو مؤلفه خواهد داشت: ۱. نظریه؛ ۲. روش. بر این اساس، باز پرسش این خواهد بود که مراد از «نظریه» و نیز مراد از «روش» در نگاه او چیست؟

نویسنده مراد خود را از این دو در قالب مثال‌ها و نمونه‌هایی بیان کرده است.^{۳۵} اما در هیچ موضع از کتاب تعریف و شاخصه‌های روشنی از این دو اصطلاح ارائه نکرده است. به عنوان نمونه می‌گوید: «اگر کسی نظرش در چگونه تفسیر کردن قرآن این باشد که قرآن تنها با روایات معصومان (ع) قابل تفسیر است و فقط معنایی که در روایات معصومان (ع) برای آیات بیان شده مورد اعتماد است، روش‌اش در تفسیر قرآن اکتفا به ذکر روایاتی خواهد بود که در آن‌ها معنایی برای آیات بیان شده است. هم‌چنین اگر کسی نظرش این باشد که قرآن به این دلیل که «نور» و «تبیاناً لکل شیء» است، در تفسیر آن به چیزی نیاز نیست و قرآن را تنها باید با خود آن تفسیر کرد، روش‌اش در بیان معنای آیات تنها استفاده از آیات دیگر قرآن خواهد بود. هم‌چنین اگر کسی نظرش این باشد که هر چند قرآن کریم ظاهر و باطن دارد، ولی راسخان در علم (نبی اکرم (ص) و امامان معصوم علیه‌السلام) از فهم معنای باطنی آن ناتوانند...»^{۳۶}

این است تفکیک نظریه از روش به روایت نویسنده! روی دیگر عبارت او این است که اگر کسی نظرش این باشد که قرآن را باید با قرآن تفسیر کرد، قرآن را با قرآن تفسیر خواهد کرد!! و اگر کسی نظرش این باشد که قرآن را فقط با روایات معصومین (ع) باید تفسیر کرد، آن را با روایات تفسیر خواهد کرد!!

از این‌رو، این پرسش که در نظر وی، نظریه تفسیری چیست و روش تفسیری کدام است؟ و چه چیزی این دو را از هم بازمی‌شناسد؟ پاسخ معقولی نمی‌یابد.

۸. در بحث نویسنده، افزون بر واژه «مکتب»، واژه «تفسیر» هم به قبض و بسط دایره معنایی دچار شده است. او در می‌یابد که اگر به تعریف پیشینی خود از تفسیر پای‌بند بماند و تفسیر قرآن را «بیان مفاد استعمالی آیات قرآن و آشکار کردن مراد خدای متعال بر مبنای قواعد ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره» بداند، ناگزیر است بسیاری از آنچه که در عرف تفسیرپژوهان تفسیر محسوب می‌گردد، از دایره تفسیر و به تبع از گردونه بحث و پژوهش خود بیرون خواهد بگذارد. از این‌رو، ناگزیر می‌شود از تعریف خود در این جا عدول کند و آنچه را که تفسیرش نمی‌داند، تفسیرش بخواند. در واقع، او در این جا با یک تعارض مبنایی روبه‌رو می‌شود، اما آن را به صورت مبنایی حل نمی‌کند، بلکه به حل و علاج موضعی آن اکتفا می‌کند. حال آن که اساساً در تفسیرپژوهی پسینی و روش‌شناسی تفاسیر، به تفاسیر قرآن، آن گونه که «هست» می‌نگرند، نه آن گونه که «باید» و حق و باطل تفسیر و درستی و نادرستی آن لحاظ نمی‌شود. اما نویسنده مکتب، روش‌ها و کتاب‌های تفسیری را که با تعریف پیشینی وی از تفسیر سازگار نمی‌افتد، به لحاظ صوری، تفسیر می‌انگارد تا بتواند آن را به درون بحث خود راه دهد، در گام دیگر، در آشکار کردن نادرستی و بطلان آن بکوشد! و این، یعنی تعارض، یعنی وارد شدن با مبنای و نگاهی پیشینی به بحثی که اساساً خصلتی



پسینی دارد.

۸. فرق میان «مبانی تفسیر» (محور نخست از محورهای شش‌گانه یادشده و نیز گام نخست از گام‌های چهارگانه یادشده) با «مکاتب تفسیری» چیست؟ اگر مکتب تفسیری را بنا بر تعریف نویسنده «نظریه چگونگی تفسیر قرآن» بدانیم، آیا خود این نظریه نمی‌تواند، دست کم یکی از «مبانی تفسیری» باشد که او از آن یاد کرده است. اگر چنین باشد، گام سوم یادشده در بحث وی، جزئی از گام نخست از گام‌های چهارگانه خواهد شد و طرح آن به صورت مستقل منتفی خواهد بود و از آن مهم‌تر، سخن از مکاتب تفسیری و تقسیم‌بندی تفاسیر بر اساس مکتب تفسیری نیز موضوعیت خود را از دست خواهد داد؛ و اگر بر جدانگاری نظریه تفسیری از مبانی تفسیر اصرار بورزیم، باید با استدلالی موجه نشان دهیم که چرا نظریه تفسیری نمی‌تواند در شمار مبانی تفسیر قرار گیرد.

به هر روی، ملاحظه می‌کنیم، اصطلاح و ایده «مکتب تفسیری» که بنیان و شالوده بنای عظیم نویسنده در دسته‌بندی و مطالعه میراث تفسیری است، با اشکالات، ابهامات و کاستی‌های مبنایی و نظری روبه‌رو است. اکنون باید دید وی در عمل چگونه میراث تفسیری را بر مبنای این ابزار مفهومی مکتب تفسیری مؤلف دسته‌بندی، تبیین، تحلیل و نقد می‌کند.

سامانه نویسنده در تقسیم‌بندی تفاسیر

هر تقسیم‌بندی جدید، گرچه لزوماً به معنای نفی تقسیم‌بندی‌های پیشین نیست، اما مبتنی بر نقد گذشته است و مدعی دستاوردی است که در سایه آن می‌تواند نارسایی و ناکارآمدی خاصی را علاج کند. وی نیز نقدهایی به دسته‌بندی‌های پیشین دارد و نسبت به آن‌ها اشکالاتی را طرح می‌کند.^{۳۷} در این میان، مهم این است که ببینیم چه چیزی وی را بر آن داشته است که تقسیم‌بندی پیشین را کنار بگذارد و به دسته‌بندی جدیدی همت گمارد و به تعبیر دیگر، وجه سلبی و ایجابی عزم او در این باره چیست. پاسخ به این پرسش می‌تواند روشن‌گر تمایزها و احیاناً امتیازاتی باشد که وی برای تقسیم‌بندی خویش قائل است.

نویسنده در خلال گزارش اجمالی از دسته‌بندی‌های پیشین، به‌طور پراکنده اشکالاتی را متوجه برخی از آن‌ها می‌کند. پاره‌ای از این اشکالات عبارتند از: عدم ابتناء برخی از دسته‌بندی‌های تفاسیر بر معیار واحد،^{۳۸} عدم ابتناء برخی از آن‌ها بر مکاتب تفسیری،^{۳۹} وجود نقص و کاستی،^{۴۰} وجود خلط،^{۴۱} عدم دقت در نحوه چینش تفاسیر در دسته‌ها،^{۴۲} وجود اشکال فنی در تقسیم‌بندی‌ها،^{۴۳} عدم جامعیت.^{۴۴}

اما امتیاز کتاب خود را در «دسته‌بندی ابتکاری آن بر اساس مکاتب، نقد و بررسی آرای مطرح شده در منابع پیشین و جامعیت بیشتر در بیان و بررسی دلایل موافقان و مخالفان هر مکتب»،^{۴۵} «داشتن نگاهی دیگر و منظره متفاوت و پرداختن به منابع تفسیری با دقتی فراتر»،^{۴۶} «برخورداری از نظم منطقی و نقد نسبتاً جامع و مبتنی بر معیارهای تثبیت‌شده»^{۴۷} می‌داند و مدعی

می‌شود: «در این کتاب، مطالب و نقد و بررسی‌هایی آمده است که در هیچ یک از منابع پیشین و کتاب‌های دیگر دیده نمی‌شود».^{۴۸} با این بیان، بابایی تمایز و امتیازهای دسته‌بندی خود را در قیاس با دسته‌بندی‌های پیشین، در ابتکار، دقت، نظم، جامعیت و نقد گسترده می‌بیند. اکنون به دسته‌بندی بابایی می‌پردازیم.

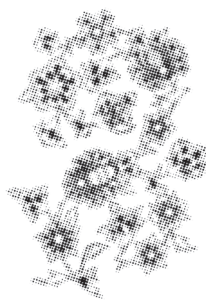
وی کل میراث تفسیری را در ذیل سه مکتب تفسیری قرار می‌دهد: ۱. مکتب تفسیری روایی محض ۲. مکتب تفسیری باطنی محض ۳. مکتب تفسیری اجتهادی. آن‌گاه، مکتب تفسیری اجتهادی را از حیث «کیفیت اجتهاد» به شش دسته تقسیم می‌کند: ۱. اجتهادی روایی، ۲. اجتهادی قرآن به قرآن، ۳. اجتهادی ادبی، ۴. اجتهادی علمی، ۵. اجتهادی جامع و ۶. اجتهادی باطنی.

گفتنی است که در چند موضع از کتاب که او تقسیم‌بندی خود را گزارش می‌دهد، تفاوت دیده می‌شود. در یک جا،^{۴۹} تفاسیر اجتهادی را به شش دسته: اجتهادی روایی، اجتهادی قرآن به قرآن، اجتهادی ادبی، اجتهادی علمی، اجتهادی جامع و اجتهادی باطنی تقسیم می‌کند. اما در جای دیگر^{۵۰} با افزودن «تفاسیر اجتهادی فلسفی» عدد این دسته‌ها به هفت می‌رسد و عنوان دو دسته نیز اندکی تغییر می‌یابد: تفسیر اجتهادی جامع، به تفسیر اجتهادی نسبتاً جامع، و تفسیر اجتهادی باطنی به تفسیر اجتهادی و باطنی. با این حال، در جای دیگر کتاب،^{۵۱} دوباره تعداد دسته‌های تفسیرهای اجتهادی به شماره و قرار پیشین قید می‌شود. هر چند بابایی، اشاره می‌کند که دسته‌بندی و ذکر اقسام، استقرایی است و حصر عقلی ندارد و بنابراین، قابل افزایش و کاهش است.^{۵۲}

تقسیم‌بندی او از حیث منطقی و روش‌شناختی با اشکالاتی رو به روست:

۱. تقسیم اصلی و اولیه وی، سه مکتب تفسیری را به عنوان قسیم یکدیگر در عرض هم می‌نشانند: تفسیر روایی محض، تفسیر اجتهادی و تفسیر باطنی. لازمه اعتبار و درستی منطقی این تقسیم‌بندی آن است که این سه تفسیر به‌واقع در تقابل و تباین با یکدیگر باشند؛ حال آن که چنین نیست. بر فرض که تفسیر روایی محض را بتوان به‌گونه‌ای در تباین با تفسیر اجتهادی قلمداد کرد، اما تفسیر باطنی محض منطقی در تقابل با تفاسیر ظاهری محض قرار می‌گیرد و معنای درخور می‌یابد نه در تقابل با تفسیر اجتهادی و روایی محض. به دیگر عبارت، مبنا و حیث تقسیم در این طبقه‌بندی از منطقی دوگانه‌ای اثر می‌پذیرد. در بُن این تقسیم‌بندی فرض دو تقسیم دوگانه نشسته است: ۱. دوگانه ظاهر و باطن و ۲. دوگانه روایت (نص) و اجتهاد. تقسیم‌بندی نویسنده آمیزه‌ای ناقص از این دو است و به هیچ‌کدام، چنان که باید وفادار نیست.

۲. استفاده از واژه «محض» برای دو قسیم منطقی الزام می‌کند که یا برای قسیم سوم هم استفاده کنیم و یا قسیم سوم در تقابل با صفت «محض» باشد. حال که قسیم سوم از چنین صفتی محض برخوردار نیست، منطقی حکم می‌کند که قسیم سوم تفسیر اجتهادی متضمن و معادل معنای «تفسیر باطنی



غیر محض» و «تفسیر روایی غیر محض» توأمان باشد؛ حال آن که «اجتهادی» چنین معنایی را افاده نمی‌کند. به علاوه، اساساً استفاده از واژه «محض» که از جمله «مفاهیم کیفی» است در یک تقسیم‌بندی منطقی اشکال دارد.

۳. «تفسیر اجتهادی جامع» نمی‌تواند قسیم مناسبی برای سایر قسیم‌ها باشد. او باید ابتدا تفاسیر اجتهادی را به دو قسم جامع و غیر جامع تقسیم کند و پس از آن اجتهادی روایی، اجتهادی قرآن به قرآن، اجتهادی ادبی، اجتهادی علمی، اجتهادی جامع و اجتهادی باطنی را در ذیل تفاسیرهای اجتهادی غیر جامع قرار دهد.

۴. چنان که در بررسی تعریف او از مکاتب سه‌گانه خواهیم دید، مرزهای این سه مکتب مخدوش است.

نقد فرازبان پیشنهادی نویسنده

۱. تفسیر روایی محض

تفسیر روایی محض در تعریف وی چنین است: «منظور از مکتب تفسیری روایی محض، نظریه و روشی است در تفسیر که هیچ‌گونه اجتهادی را در فهم و تفسیر معنای آیات قرآن روا نمی‌داند و هیچ تفسیری را برای آیات جز تفسیری که در روایات بیان شد، معتبر نمی‌داند.»^{۵۳} او تفاسیر روایی را به دو دسته «تفاسیر روایی محض» و «تفاسیر روایی اجتهادی» تقسیم می‌کند.

وی در مقابل تفسیر روایی محض، انواع تفاسیر اجتهادی را قرار می‌دهد؛ از جمله، تفاسیر اجتهادی قرآن به قرآن، تفاسیر اجتهادی ادبی، تفاسیر اجتهادی فلسفی، تفاسیر اجتهادی علمی و ... جالب این جاست که وی، در شمار تفاسیر اجتهادی، از «تفاسیر اجتهادی روایی» نیز یاد می‌کند و در تعریف آن می‌نویسد: «تفاسیری است که مؤلف در آن‌ها برای توضیح آیات بیش از هر چیز از روایات رسیده از پیامبر (ص)، امامان (ع)، صحابه و تابعین استفاده کرده است.»^{۵۴}

او در تعریف تفسیر روایی محض، بر مفهوم «اجتهاد» و «رأی» تکیه می‌کند و حضور آن را در تفسیر اثری محض نفی می‌کند؛ اولاً، اجتهاد و رأی مفاهیمی بسیار کشدار و مبهم^{۵۵} هستند و تکیه بر این گونه مفاهیم در یک تعریف، بی‌آن که دقیقاً مراد از آن در نظر روشن نشود، بر تیرگی تعریف خواهد افزود. ثانیاً، وقتی ایشان از واژه «محض» در «تفسیر روایی محض» استفاده می‌کند، انتظار می‌رود، دیگر از عباراتی چون «هیچ‌گونه اجتهادی جز تشخیص روایات مناسب با آیات نداشته ...» پرهیز کند، چرا که این استثنا با واژه «محض» سازگار نتواند بود. او گمان می‌کند همین «جز تشخیص ...» به واقع «تشخیص جزئی» است؛ در حالی که همین امر حکایت از حضور فعال و اثرگذار شخص مفسر در فرآیند تفسیر دارد.

ثالثاً چنین نیست که اجتهاد و رأی مفسر به همین یک فقره منحصر باشد. اصناف دخالت و نقش اجتهاد و رأی مفسر در تفسیر اثری قابل شناسایی است و زیر این خرقه پرهیز، باده عقل، نهفته است.

رابعاً، بابایی در تبیین و تعریف «تفاسیر اجتهادی روایی» که

ظاهراً آن را معادل «نظریه اعتدالی» و «مکتب اجتهادی جامع» می‌داند^{۵۶} بر مفاهیم کیفی مبهم و کمی نامعین تکیه می‌کند: «در این تفاسیر هر چند بخشی از معنای قرآن بدون استمداد از روایات غیر قابل فهم است، ولی بخش دیگری از معارف قرآن را بدون کمک گرفتن از روایات نمی‌توان به دست آورد.»^{۵۷} واژه «بخش» به چه مقدار از آیات اشاره دارد؟ کدام آیات را مشخصاً در برمی‌گیرد؟ «بخش دیگر» کدام است؟ و در آنجا که اظهار می‌کند: «تفاسیری است که مؤلف در آن‌ها برای توضیح آیات بیش از هر چیز از روایات رسیده از پیامبر (ص) و ... استفاده کرده است»^{۵۸} واژه «بیش» به چه معناست؟ چه میزان؟ «هر چیز» یعنی چه؟ «استفاده» به چه معناست؟

خامساً، اصولاً تعبیر «اجتهادی روایی» یعنی چه؟ آیا این تعبیر اساس تقسیم تفاسیر به روایی و اجتهادی را بر هم نمی‌زند؟ کار بسبب واژه «محض» در عنوان «تفسیر روایی محض» و استفاده از تعبیر «تفسیر اجتهادی روایی» ناگزیر واژگان «روایی» و «اجتهادی» را مفاهیمی مشکک و مدرج می‌کند و از امکان هم‌نشینی این دو حکایت دارد. از این رو، هر تفسیری را می‌توان به درجاتی روایی و به درجاتی اجتهادی دانست. در این جا دیگر این مفاهیم، نه چونان نقطه یا محدوده بلکه چونان «طیف» تلقی می‌شوند که یک سر طیف، روایی محض و سر دیگر آن، اجتهادی محض خواهد بود و در این میان با طیف‌های متفاوتی از تفاسیر اجتهادی روایی روبرو خواهیم بود. با این بیان، از بنیان و اساس تقسیم‌بندی و تفکیک تفاسیر روایی از تفاسیر اجتهادی چه خواهد ماند؟

نویسنده در خصوص استفاده از روایات در تفسیر قرآن، سه نظریه و دیدگاه را از هم بازمی‌شناسد:

۱. «در تفسیر قرآن، روایات نیازی نیست و بدون کمک گرفتن از روایات می‌توان شمار معانی و معارف قرآن را فهمید و تفسیر کرد.»

۲. بدون کمک گرفتن از روایات هیچ مطلبی را نمی‌توان از قرآن فهمید و اگر مطلبی از آن فهمیده شود که در روایات بیان نشده، اعتباری ندارد.

۳. هر چند بخشی از معانی و معارف قرآن بدون استمداد از روایات قابل فهم است، ولی بخش عمده‌ای از معارف واقعی قرآن کریم را بدون کمک گرفتن از روایات نمی‌توان به دست آورد.^{۵۹} او با تفکیک سه نظریه فوق از یکدیگر می‌کوشد معیاری کارآمد و روشن‌گر را برای تعیین مصداق تفسیر روایی محض به دست دهد.

او با برشمردن پنج اثر تفسیری الدر المنثور، تفسیر القرآن العظيم، تفسیر العیاشی، نور الثقلین و البرهان فی تفسیر القرآن بیان می‌کند که عده‌ای از مفسران و دانشمندان علم حدیث که در تفسیر قرآن کریم کتابی تألیف کرده‌اند، صرفاً روایاتی را که یک نحوه ارتباط با آیات قرآن کریم داشته جمع‌آوری و در ذیل آیات ذکر کرده‌اند و خود هیچ‌گونه اجتهادی جز تشخیص روایات مناسب با آیات نداشته و در معنا و مراد آیات هیچ رأی ابراز نکرده‌اند^{۶۰} و می‌افزاید: «این شیوه تفسیرنویسی متناسب با

مکتب تفسیر روایی محض است»، اما بلافاصله تشکیک کرده و می‌گوید: «ممکن است همه آنان طرفدار این مکتب نباشند و فهم معنای قرآن کریم را به آنچه که در روایات بیان شده، منحصر ندانند، بلکه چون روایات را یکی از منابع تفسیری و یکی از راه‌های فهم بخشی از معانی قرآن می‌دانسته‌اند، این کتاب‌ها را به عنوان «منبعی برای تفسیر نه خود تفسیر تألیف نموده و روایات تفسیری را در آن جمع کرده‌اند»^{۶۱} این سخن و ملاک گرچه برخاسته از نگاه دقیق و ملاحظات ظرفیت است، اما اولاً حاوی تناقض است. به این صورت که خود نویسنده در آغاز عبارات خود از این دسته از آثار با عنوان «تفسیر» و از صاحبان آن‌ها با عنوان «مفسر» یاد می‌کند، اما در انتهای عبارات خود در «تفسیر» بودن آثار مورد بحث تشکیک می‌کند.

ثانیاً لازمه در میان آوردن این ملاحظات آن است که تفاسیری چون الدر المنثور و نور الثقلین که براساس بررسی بابایی از این دست بودند «تفسیر» به حساب نیایند، بلکه «منبع تفسیر» قلمداد گردند. آیا عرف تفسیر پژوهی، می‌پذیرد که آثاری چون الدر المنثور و نور الثقلین از این پس «تفسیر» به حساب نیایند؟ ثالثاً دقت نظر نویسنده در تبیین تفاسیر روایی محض و تکیه بر عزم و نیت مؤلف در تفکیک تفاسیر روایی محض از دیگر آثار تفسیری، گرچه حظی از حقیقت را داراست و در نفس الامر و مقام ثبوت سخنی درست است، اما در مقام اثبات، راهگشا نیست و ثمره عملی آشکاری ندارد. ما در تفسیر پژوهی با یک اثر تفسیری روبرو هستیم و آنچه را که مربوط به نظریه و روش تفسیری مفسر است، باید از دل تفسیر او بیرون آید. تفسیر پژوهی با نیت خوانی و انگیزه مفسر کار ندارد و نباید داشته باشد. او باید ببیند مفسر در اثر تفسیری‌اش چه کرده و چه راهی را رفته است. رابعاً اگر صاحب اثری، نام تفسیر را بر اثر خود می‌نهد، چه وجهی دارد که ما با آن معامله تفسیر نکنیم و آن را چونان «مرجع» و «منبعی» برای تفسیر تلقی کنیم.

خامساً، باید حساب مفسر را با اثر تفسیری‌اش جدا کرد. چه بسا یک مفسر چند اثر تفسیری داشته باشد و در هر کدام، به راهی و شیوه‌ای رفته باشد یا این که یک مفسر از روش تفسیری پیشین‌اش عدول کرده باشد.^{۶۲} از این رو، پژوهشگر ابتدا باید برای خود روشن کند که در پی پاسخ به کدام پرسش است. این که نظریه تفسیری فلان مفسر چیست؟ یا این که فلان اثر تفسیری بر چه روشی مبتنا و سامان یافته است؟ راه پاسخ به هر کدام، از دیگری جداست. افزون بر این، چنین نیست که همواره و لزوماً دیدگاه یک مفسر با عمل و اثر تفسیری او کاملاً سازگار و منطبق باشد. بسا که یک مفسر در مقام تئوری پردازی، ایده‌ای را بپردازد و شروط و قیودی را پیش نهد، اما در مقام عمل و در اثر تفسیری خود، از آن ایده، عبور و عدول کند یا نتواند بدان قیود و شروط ملتزم بماند. با این بیان، ضرورت تفکیکی دیگر را احساس می‌کنیم: «مفسر در مقام تئوری»: «مفسر در مقام عمل». بنابراین، نیک می‌نماید که پژوهشگر، پرسش خود را با دقت و رزقی چنین طرح کند که: «روش فلان مفسر در بهمان تفسیر چیست؟»

باری، حاصل دقت نظر نویسنده این خواهد بود که اولاً معلوم نیست یک اثر با عنوان تفسیر، واقعا تفسیر باشد. چه بسا، مرجع و منبعی برای مفسران باشد. ثانیاً، معلوم نیست مؤلف این اثر، پیرو مکتب تفسیر روایی محض باشد. در این جا، آنچه از مدار پرسش خارج شده است، «اثر تفسیری» است، چون دیگر ما با یک «اثر» روبرویم نه با یک «اثر تفسیری» و بلکه، آنچه پرسش بدان معطوف شده است، دیدگاه مؤلف است و وقتی که با یک «منبع و مرجع برای تفسیر» روبرو باشیم، دیگر پرسش از «روش تفسیری» آن معنا ندارد.

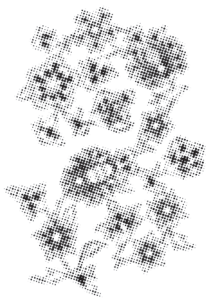
به فرجام باید گفت که این تعریف نویسنده از تفسیر روایی، در فضای شیعی پرداخته شده است و ناخودآگاه تفاسیر شیعی را مد نظر داشته است یا مخاطب خود را خواننده شیعی فرض کرده است. در هر حال، این تعریف توجه جدی به تفاسیر اهل سنت ندارد. برای این که، عمدتاً از تعبیر «روایات» استفاده کرده است که در نظر گویندگان آن‌ها شامل اقوال صحابه و تابعین نمی‌شود. حتی در نظر او، اقوال صحابه و تابعین حجیت و اعتبار ندارد. به علاوه، این تعریف، برخلاف تعریف‌های ذهبی، زرقانی و معرفت، تفسیر قرآن به قرآن را در شمار اضلاع تفسیر اثری محسوب نکرده است و اصولاً از مفهوم کلی «روایات معصومین (ع)» استفاده کرده است که صرفاً شامل سخنان پیامبر (ص) و ائمه (ع) می‌شود. بنابراین، این تعریف بیش از آن که جامع باشد، گزینش‌گرانه است.

۲. تفسیر باطنی محض

نویسنده «مکتب باطنی محض در تفسیر» را چنین تعریف می‌کند: «منظور از مکتب باطنی محض در تفسیر، نظریه کسانی است که می‌گویند قرآن ظاهر و باطن دارد و تنها باطن آن مراد است ... و تفسیر صحیح، تنها تبیین باطن قرآن است».^{۶۳} وی در جای دیگر می‌نویسد: «منظور از تفاسیر باطنی محض، آن دسته از کتاب‌هایی است که چهره غالب آن‌ها ذکر معانی باطنی برای آیات است و در آن‌ها از تفسیر ظاهر آیات به کلی پرهیز شده و یا بسیار اندک بیان گردیده است؛ خواه مؤلف آن‌ها طرفدار مکتب باطنی محض بوده و بدین جهت از تفسیر ظاهر آیات خودداری کرده باشد یا این که طرفدار آن مکتب بوده و به ظاهر قرآن اعتقاد داشته و تفسیر آن را نیز لازم می‌دانسته ولی به دلائلی دیگر (مثلاً به لحاظ این که دیگران به تعداد کافی به تفسیر ظاهر آیات پرداخته‌اند و به بیان تازه‌ای نیاز نیست)، به تفسیر باطنی آیات اکتفا کرده‌اند».^{۶۴}

۱. از عبارات نویسنده آشکار برمی‌آید که تفسیر باطنی در تقابل با تفسیر ظاهر معنا و تعریف شده است، حال آن که این تقابل در تقسیم‌بندی وی و در میان قسیم‌های آن دیده نمی‌شود. ۲. از مقایسه دو نقل قول فوق و برخی عبارات نقل قول دوم، به روشنی برمی‌آید که او از قید «محض» در «تفسیر باطنی محض» به نوعی صرف‌نظر کرده است. این امر آسیب دیگری به طبقه‌بندی وی است.

۳. دیدیم که وی در ذیل بحث از تفسیر روایی محض با



چه دقت و اصراری این تردید و مناقشه را در میان افکند که چگونه می‌توان به صرف این که یک مفسر در اثر تفسیری خود صرفاً به عرضه روایات بسنده کرده، حکم کرد که این تفسیر، روایی محض است، در حالی که به انحصار تفسیر قرآن به روایات تصریح ندارد؟ او با این استدلال، پاره‌ای از تفاسیر را که چنین تصریحی را در بر ندارند، به عنوان تفسیر روایی محض نپذیرفت؛^{۶۵} اما در خصوص «تفسیر باطنی محض» آشکارا این منطقی را به یک سو می‌نهد و با صراحت تمام می‌گوید اگر یک اثر تفسیری صرفاً به ذکر معانی باطنی آیات بسنده کند، حتی اگر طرفدار مکتب باطنی محض در تفسیر نبوده باشد، آن اثر تفسیری در شمار تفسیر باطنی محض طبقه‌بندی می‌شود.

۴. نویسنده سخنی را در بحث از تفاسیر باطنی محض آورده است که از جهت دیگری بنیان طبقه‌بندی وی آسیب‌مند می‌کند. او گفته است: «تکنه دیگر این که هر چند تفسیرهای باطنی محض از جهت روش و گرایش مختلف هستند، برخی فلسفی، عرفانی است و برخی روایی، اجتهادی و برخی ... ولی چون در بررسی آن‌ها در این کتاب، فقط باطنی بودن آن‌ها مدنظر است، از جهت روش و گرایش تقسیم و دسته‌بندی نشده‌اند»^{۶۶} از مفاد سخن او به روشنی برمی‌آید که می‌توان تفسیر باطنی محض را چونان تفاسیر اجتهادی به زیر شاخه‌هایی تقسیم کرد: تفسیر باطنی فلسفی، تفسیر باطنی عرفانی، تفسیر باطنی روایی، تفسیر باطنی اجتهادی و ...

لازمه این سخن، مخدوش شدن مرزهای میان قسیم‌های طبقه‌بندی وی از مکاتب تفسیری است. کافی است که زیرشاخه‌های تفسیر اجتهادی و تفسیر باطنی محض را در کنار هم نهید تا دریابید که چگونه مرزهای میان تفسیر اجتهادی و تفسیر باطنی محض در هم فرو می‌روند و در یکدیگر تنیده می‌گردند؛ به عنوان مثال: «تفسیر باطنی اجتهادی» از زیرمجموعه تفسیر باطنی محض، چه فرقی و چه مرزی با «تفسیر اجتهادی باطنی» از زیر مجموعه تفسیر اجتهادی خواهد داشت؟!

۳. تفسیر اجتهادی

نویسنده ابتدا اجتهاد در تفسیر را «تلاش برای فهم و تبیین معانی و مقاصد آیات براساس شواهد و قرائن معتبر» می‌داند و بر این اساس، «تفسیر اجتهادی، تفسیری است که براساس چنین کوششی انجام می‌گیرد و مکتب اجتهادی، نظریه‌ای است که چنین اجتهادی را در تفسیر آیات قرآن، جایز بلکه لازم می‌داند»^{۶۷}.

۱. در تعریف او از عبارت «براساس شواهد و قرائن معتبر» استفاده شده است. این عبارت، آشکارا از مفاهیم کیفی مبهم است. مفهومی کلی است به نزد هر کسی معنا و مصادیق خاص دارد. از این رو، بر اموری معین و متفق علیه اشاره نمی‌کند. در این که چه اموری شواهد و قرائن معتبر تلقی می‌شوند، از حیث مصادق و دامنه آن، میان مفسران و تفسیرپژوهان اتفاق نظری دیده نمی‌شود. از این رو، دامنه و دایره تفسیر اجتهادی، به تناسب تلقی‌های مختلف از «شواهد و قرائن معتبر»، دچار قبض و بسط

می‌شود؛ طوری که می‌تواند، تفسیر روایی محض و تفسیر باطنی محض را نیز در بر بگیرد.

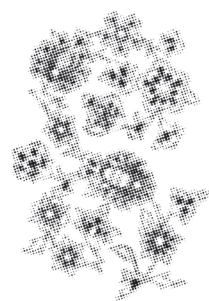
با در نظر گرفتن این نکته که «روایات» در شمار شواهد و قرائن معتبر است، تفسیر روایی محض، داخل در تفسیر اجتهادی می‌شود و نسبت آن دو، عموم و خصوص مطلق خواهد بود و با مبنا قرار دادن این باور که «روایات» تنها شواهد و قرائن معتبر در تفسیر است، تفسیر اجتهادی با تفسیر روایی محض مطابقت و همپوشی کامل می‌یابد.

همچنین است اگر دریافت‌های باطنی را در شمار شواهد و قرائن معتبر در تفسیر قلمداد کنیم چنان که جریان تفسیر باطنی بر این باور است میان تفسیر اجتهادی و تفسیر باطنی محض نیز همپوشی خواهد بود و مرز میان این مخدوش خواهد شد. از این رو، قید «براساس قرائن و شواهد معتبر» نه تنها روشن و فیصله‌بخش نیست، بلکه نزاع و مناقشه را متوجه خود این قید می‌کند.

۲. نویسنده در توضیح معنایی که برای واژه «اجتهاد» در «تفسیر اجتهادی» اراده کرده است، می‌نویسد: منظور از «اجتهاد» در این عنوان‌ها مطلق اجتهاد است، نه اجتهاد مطلق؛ یعنی از این کلمه نوعی تلاش علمی برای پی‌بردن به معنا و مراد آیات اراده شده است نه به کار بردن تمام توان و استفاده از همه ابزارها و شیوه‌های ممکن برای فهم معنا و مقصود آیات؛ زیرا اگر از اجتهاد چنین معنایی اراده شود، مکتب اجتهادی به مکتب اجتهادی جامع منحصر می‌شود و حال آن که در سایر مکتب‌های فوق نیز نوعی تلاش علمی برای پی‌بردن به معنا و مقصود آیات وجود دارد»^{۶۸} آری، این معنا از اجتهاد به‌درستی مانع از انحصار مکتب اجتهادی به مکتب اجتهادی جامع می‌شود، اما اگر همین معنای بابایی برای واژه «اجتهاد» را پیش چشم بداریم، آیا نمی‌توانیم تفسیر روایی محض را نیز در شمار تفسیر اجتهادی قرار دهیم؟ پاسخ این سؤال، در صورتی منفی خواهد بود که نشان دهیم تفسیر روایی محض، عاری و تهی از «نوعی تلاش علمی برای پی‌بردن به معنا و مراد آیات» است. آیا به‌واقع می‌توان در خصوص تفاسیر روایی محض چنین حکم کرد؟

یکی از مواردی که نشان می‌دهد ملاحظات درجه اول در پژوهش او سایه افکننده است، رویکرد وی نسبت به مقوله تفسیر باطنی محض است. او با دو بحث «ماهیت باطن قرآن» و «معیار صحت تفسیر باطنی قرآن»^{۶۹} آشکارا در برابر جریان تفسیر باطنی موضع می‌گیرد و از این‌گونه تفاسیر اعتبارستانی و مشروعیت‌زدایی می‌کند. او اساساً ساحت باطن قرآن را فراتر از دلالت عرفی کلام و غیرقابل فهم همگان می‌نهد و درک آن را در انحصار معصوم قرار می‌دهد.^{۷۰}

نویسنده در نقد تفسیر باطنی محض، «استدلال‌ها و رجاع‌های فراوان ائمه اطهار (ع) به ظاهر قرآن» را چونان شاهد و قرینه می‌آورد^{۷۱} و در تعریف معنای «باطن و ظاهر قرآن» به روایات، خاصه روایات ائمه شیعه استناد می‌کند و پذیرش معنای باطنی آیات را در گرو اعتماد و تسلیم در برابر ائمه می‌داند^{۷۲} و معنایی فراتر از قواعد ادبی و اصول عقلایی محاوره برای آیات را



مادام که مستند به روایت معتبر از پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) نباشد، نفی می‌کند.^{۷۳}

او استدلال می‌کند که چون «بحث باطن قرآن، بحثی روایی و دلیل وجود باطن برای قرآن، روایات است، برای پی بردن به این که مراد از باطن قرآن چیست؟ نیز باید از روایات کمک گرفت.»^{۷۴} از این رو، شرط صحت معانی باطنی برای آیات را نیز ابتناء بر روایت معتبر و قابل اعتماد از پیامبر (ص) و یکی از امامان معصوم (ع) می‌داند.^{۷۵} و بدین ترتیب، تفسیر باطنی مطلوب و مقبول نویسنده، در ذیل تفاسیر روایی محض و در شمار آن قرار می‌گیرد و تفسیر باطنی محض به تفسیر روایی محض تحویل می‌شود. با این وصف، مرز میان تفسیر باطنی محض و تفسیر روایی محض برداشته می‌شود.

نقد ملاک نویسنده در مقام تعیین مصداق

وی برخلاف پیشینیان، در مقام تعیین مصداق برای طبقه‌بندی خود، به ارائه ملاک می‌پردازد و گاه وارد احتجاج می‌شود و خود را ملزم به ارائه دلایل و شواهد می‌بیند. علاوه بر این، به تعیین مصداق‌های تفسیر پژوهان پیشین نیز توجه دارد و بعضاً موارد و مواضع اختلاف خود را با آن‌ها آشکار می‌کند.^{۷۶} چند موضع از پژوهش وی از این حیث قابل توجه است:

۱. چنان که دیدیم او در تشخیص و تعیین برخی از آثاری که به نزد تفسیر پژوهان در شمار تفسیر روایی قلمداد شده است، با بازشناسی و تمایز نهادن میان سه نظریه در باب چگونگی استفاده از روایات در تفسیر، و نیز با طرح نکته‌ای مخاطب را به تأمل و دقت در مقام تعیین مصداق فراخواند. آن نکته این بود که به صرف این که صاحب یک اثر، صرفاً به ذکر روایات در ذیل آیات بسنده کرده است و بی‌آن که از رأی و قول او مبنی بر باور به انحصار تفسیر قرآن از رهگذر روایات، اطمینان حاصل کنیم، نمی‌توان اثر او را در شمار تفسیر روایی محض قرار دهیم.

۲. او در ذیل همین بحث این نکته را نیز پیش می‌کشد که چه بسا صاحبان آثاری که صرفاً به ذکر روایات در ذیل آیات بسنده کرده‌اند، در مقام ارائه «منبعی برای تفسیر» و نه اثری در «تفسیر» بوده‌اند. این سخن مخاطب را به دقت و تأمل وامی‌دارد و خلأ ارائه ملاک برای تمایز میان «تفسیر» از «غیر تفسیر» را در مباحث تفسیر پژوهان تأکید می‌کند.

۳. کوشش و تأملات ویژه او در تعیین جایگاه المیزان فی تفسیر القرآن در طبقه‌بندی مکاتب تفسیری، بسیار قابل توجه است. نویسنده با فراییش نهادن سه نظریه در تفسیر قرآن به قرآن و تمایز بخشیدن میان آن‌ها،^{۷۷} این پرسش را طرح می‌کند که المیزان به کدام یک از این سه نظریه تعلق دارد؟ او با جست‌وجو در لابلای صفحات و عبارات طباطبایی در المیزان و قرآن در اسلام و در میان آوردن قرائن و شواهد بسیار می‌کوشد به این پرسش خود پاسخ دهد.^{۷۸} کوشش او در این مقام - فارغ از درستی یا نادرستی مدعا و دلیل وی - نمونه مثال‌زدنی برای بحث تعیین مصداق است.

۴. نویسنده در ذیل تفسیر باطنی محض به رغم کوشش

فراوان در به دست دادن، نمونه و مصداقی که با تعریف خود وی از تفسیر باطنی محض، مطابقت تام داشته باشد، ناکام مانده است.^{۷۹} از این رو، در ارائه ملاک در مقام تعیین مصداق، از تعریف خود و از منطقی که در ضمن تعیین مصداق برای تفسیر روایی محض پیش کشیده بود، عدول می‌کند و نیت و باور صاحب اثر را در تعیین مصداق و طبقه‌بندی اثر مدخلیت نمی‌دهد، و صرفاً به خود اثر و اوصاف آن می‌نگرد.^{۸۰} نویسنده نیک می‌داند که در میان آوردن یک مکتب تفسیری، که از حیث مصداق، تهی است،^{۸۱} بنیاد طبقه‌بندی او را بر باد می‌دهد و دست کم طبقه‌بندی او را پیشینی، ذهنی و انتزاعی می‌کند و خصلت پسینی، تاریخی و تجربی آن را می‌ستاند. از این رو، عدول از آن منطقی را به مثابه ترفندی برای خروج از این بحران برمی‌گزیند. اما حق این است که بگوییم دقت، صداقت و وسواس او در بررسی شواهد و قرائن برای تعیین مصداق مطرح برای تفسیر باطنی محض، ستودنی است.^{۸۲}

با این حال و در مجموع، به باور من، یکی از آثاری که مقام تعیین مصداق را در طبقه‌بندی تفاسیر جدی انگاشته و کوشیده است به سهم خود حق آن را ادا کند، مکاتب تفسیری است. اما کوشش‌های وی از آن جا که بر ملاک‌ها و مبانی روشن و کارآمدی استوار نیست، چندان قرین توفیق نیست. از باب نمونه، نویسنده در تعیین جایگاه الدر المنثور از یک این بحث را پیش می‌کشد که مکتب تفسیری سیوطی روایی محض بوده یا اجتهادی روایی و یا اجتهادی جامع. او با ارائه شواهد و قرائن نشان می‌دهد که مؤلف الدر المنثور طرفدار نظریه اجتهادی روایی بوده است.^{۸۳} اما از دیگر سو و در ادامه همین بحث، می‌نویسد: «تفسیر الدر المنثور را برای جمع‌آوری روایات تفسیری نوشته است.»^{۸۴} این سخن، یعنی این کتاب اساساً منبع حدیثی برای تفسیر است نه تفسیر! بنابراین بحث در باره مکتب تفسیری مفسر در این کتاب، سالبه به انتفاع موضوع خواهد بود.

پی‌نوشت‌ها:

۱. دانش‌آموخته حوزه علمیه و از مدرسان و تفسیر پژوهان هم‌روزگار ماست. از وی در چند سال اخیر، کتاب‌ها و مقالاتی در قلمرو تفسیر پژوهی منتشر شده است. از باب نمونه، نک: مکاتب تفسیری، جلد ۱ و ۲، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ تهران: سمت، ۱۳۸۱ و ۱۳۸۶ ش؛ روش‌شناسی تفسیر قرآن، (کار مشترک)، همان، ۱۳۷۹؛ تاریخ تفسیر قرآن، جلد ۱، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷. «تأویل قرآن»، مجله «معرفت»، ش ۶، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۲ ش؛ «باطن قرآن کریم»، همان، ش ۲۶؛ «امام علی (ع) دومین مفسر قرآن»، قم: فصلنامه «حوزه و دانشگاه»، ش ۲۷، ۱۳۸۰ ش؛ «پژوهشی دیگر در تفسیر القمی»، همان، ش ۱۹-۲۰.

۲. علی اکبر بابایی، بررسی مکاتب و روش‌های تفسیری، ج ۱ و ۲، قم و تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سازمان سمت، ۱۳۹۱

۳. مکاتب تفسیری، ص ۴.

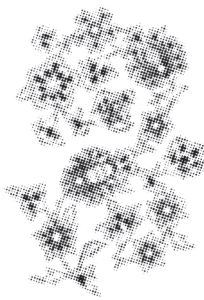
۴. همان.

۵. همان.

۶. همان.

۷. همان.

۸. همان، ص ۵



۹. همان، ص ۵

10. Method

11. Methodology

۱۲. همان، ص ۵

۱۳. روش‌شناسی تفسیر قرآن، صص ۳-۴.

۱۴. همان، ص ۴.

۱۵. همان، ص ۴.

۱۶. همان.

17. Context of Agent

18. Context of Observer

۱۹. در بادی امر چنین می‌نماید که تغییر نام کتاب در بازنگری و بازنگاری آن از سوی محمود رجبی، ناشی از عنایت به این خطا بوده باشد (نک: محمود رجبی، روش تفسیر قرآن، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳). گفتنی است، این کتاب مذکور در چهار سال بعد که تجدید چاپ می‌شود، به تعبیر نگارنده آن، دچار «تحریر نو» همراه با تهذیب، تصحیح و تکمیل می‌گردد، عنوان آن هم به روش تفسیر قرآن تغییر می‌یابد و در شناسنامه و روی جلد آن فقط محمود رجبی به عنوان نویسنده دیده می‌شود و از سه مؤلف یادشده در چاپ پیشین خبری و اثری نیست. نکته در خور توجه این است که رجبی مؤلف هیچ استدلالی را در توضیح چرایی تعبیر عنوان کتاب ارائه نمی‌کند و این نکته به ذهن خطور می‌کند که چه بسا دست‌اندرکاران این کتاب، خطای آشکاری را که توضیح دادیم دریافته‌اند. اما از شواهد امر چنین به نظر نمی‌آید و متأسفانه خلط میان روش تفسیر و روش‌شناسی تفسیر و کاربرد یکی در جای دیگری، هم‌چنان در این کتاب هم دیده می‌شود: «این کتاب که دربردارنده مهم‌ترین محورهای روش تفسیر است، بخش میانی از سه حوزه اساسی روش‌شناسی تفسیر به شمار می‌آید» (ص ۴). رجبی ترجیح می‌دهد تفکیک و محوربندی پیشین را نیز برهم زند و تقسیم‌بندی جدیدی را پیش نهد. وی ابتدا سه حوزه اساسی برای روش‌شناسی تفسیر قائل می‌شود: ۱. مبانی تفسیر؛ ۲. روش تفسیر؛ ۳. شیوه و مراحل تفسیر؛ و آن‌گاه روش تفسیر را در چهار محور اصلی خلاصه می‌کند: ۱. قواعد تفسیر؛ ۲. منابع تفسیر؛ ۳. علوم مورد نیاز در تفسیر؛ ۴. شرایط مفسر. تعاریف رجبی از مبانی، شیوه، قواعد، منابع، علوم مورد نیاز در تفسیر و شرایط مفسر تقریباً همانند تعاریف چاپ نخست است.

الگوی رجبی، افزون بر خطاهای الگوی پیشین، حاوی خطاهای دیگری است. در این الگو، یکی از قسم‌ها با مقسم آشکارا یکی شده است؛ یعنی «روش تفسیر» قسم روش‌شناسی تفسیر قرار گرفته است. نکته دیگر این که تفاوت «روش تفسیر» با «شیوه و مراحل تفسیر» روشن نیست و مهم‌تر از این دو، منابع تفسیر، علوم مورد نیاز در تفسیر و شرایط مفسر در زیرمجموعه روش تفسیر قرار گرفته‌اند، حال آن‌که ربطی به روش تفسیر ندارند (صص ۴-۵).

۲۰. به یاد داشته باشیم که این تفکیک را گولدتسیهر پایه نهاد و پس از او ذهبی و دیگران نیز بر همین نهج عمل کردند.

۲۱. مکاتب تفسیری، ج ۱، صص ۱۳-۲۶.

۲۲. همان، صص ۲۹-۲۶۶.

۲۳. همان، ج ۱، صص ۲۶۹-۳۸۲ و ج ۲، سراسر کتاب.

۲۴. مکاتب تفسیری، ج ۱، ص ۶.

۲۵. همان، صص ۶-۷ و ۴۸-۳۸.

۲۶. همان، ص ۲۱.

۲۷. همان، ص ۲۱.

۲۸. مکاتب تفسیری، ج ۱، ص ۱۴.

۲۹. همان، ص ۱۴.

۳۰. همان، ص ۱۶.

۳۱. همان، ص ۱۶.

۳۲. همان، ص ۱۷.

۳۳. همان، ص ۱۷.

۳۴. مکاتب تفسیری، ص ۱۵ و ص ۴.

۳۵. همان، ص ۱۵.

۳۶. همان، ص ۱۵.

۳۷. همان، صص ۲۳-۲۴.

۳۸. همان، ص ۱۰.

۳۹. همان، ص ۱۰.

۴۰. همان، ص ۱۰.

۴۱. همان، ص ۹.

۴۲. همان، ص ۱۰، پاورقی.

۴۳. همان، ص ۲۳، پاورقی.

۴۴. همان، ص ۸.

۴۵. همان، صص ۸-۹.

۴۶. همان، ص ۱۰.

۴۷. همان، ص ۱۱.

۴۸. همان، ص ۱۱.

۴۹. همان، جلد اول، ص ۸.

۵۰. همان، صص ۲۴-۲۶.

۵۱. همان، ج ۲، ص ۳.

۵۲. همان، ج ۱، ص ۲۶، پاورقی.

۵۳. مکاتب تفسیری، ج ۱، ص ۲۶۹.

۵۴. همان، صص ۲۴-۲۵.

۵۶. همان، ص ۳۴۷.

۵۷. همان، ص ۳۴۷.

۵۸. همان، ص ۲۵.

۵۹. همان، ج ۱، ص ۲۷۳.

۶۰. همان، ج ۱، صص ۲۷۲-۲۷۳.

۶۱. همان، ص ۲۷۲.

۶۲. نویسنده در خصوص تعیین مکتب تفسیری الدر المنثور، به آرای سیوطی در دیگر آثار وی از جمله الاتقان مراجعه می‌کند. نک: مکاتب تفسیری، ج ۲، ص ۳۴۷.

۶۳. همان، ج ۲، ص ۵.

۶۴. همان، ص ۴۵.

۶۵. همان، ج ۱، ص ۲۷۲.

۶۶. همان، ج ۲، ص ۴۵.

۶۷. همان، ج ۲، ص ۱۰۸.

۶۸. همان، ج ۲، ص ۱۲۶، پاورقی ۱.

۶۹. همان، صص ۱۱-۲۰ و ۲۰-۲۲.

۷۰. همان، ج ۲، ص ۲۰-۲۱.

۷۱. همان، ص ۱۰.

۷۲. همان، ص ۱۵.

۷۳. همان، ص ۳۵.

۷۴. همان، ص ۱۳.

۷۵. همان، ص ۲۲.

۷۶. به عنوان نمونه، همان، ص ۱۰۸.

۷۷. همان، ج ۲، ص ۱۲۸.

۷۸. همان، صص ۱۳۳-۱۴۲.

۷۹. همان، ص ۷-۱۰.

۸۰. همان، ص ۴۵.

۸۱. همان، ص ۵ و ۷.

۸۲. همان، ج ۲، صص ۵-۱۰.

۸۳. همان، صص ۳۴۷-۳۴۸.

۸۴. همان، ص ۳۴۸.

55. Ambiguous

