
مقایسه «هرمنوتیک قرآنی» اسما بارلاس با نظریه تفسیری علامه طباطبایی^{رحمته الله علیه} با تأکید بر مسئله جنسیت

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۲/۲۵

تاریخ تأیید: ۹۷/۶/۱

محسن بدره

استادیار دانشگاه الزهرا - darshahi@gmail.com

متینه سادات موسوی

دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات تهران - matinehmoosavi@yahoo.com

چکیده

اسما بارلاس نویسنده کتاب زنان باورمند در اسلام: خوانش زدایی تفسیرهای پدرسالارانه از اسلام (۲۰۰۲م) یکی از شخصیت های مهم بازاندیشی مسائل اسلام و جنسیت با تکیه بر ارائه تفسیرهای متفاوت از این مسائل در قرآن است. او برای صورت دادن این بازتفسیر، خود را ناگزیر به نقد روش شناسی تفسیر سنتی و نیز پردازش معیارهای تفسیری متفاوتی دیده است. این نویسنده آنچه را که به عنوان یک چارچوب روش شناختی برای خوانش قرآن پردازش کرده، «هرمنوتیک قرآنی» نام نهاده و مدعی است مؤلفه ها و معیارهای آن را از خود قرآن استخراج کرده است؛ اما از آنجا که او «هرمنوتیک قرآنی» خود را «تفسیر انتقادی» و در برابر «تفسیر سنتی» که از نگاه او «محافظه کارانه» است، تعریف کرده و تفسیر سنتی را گاه به تلویح و گاه به تصریح فاقد ویژگی های «قرآنی - انتقادی بودن» معرفی می کند، این نوشتار در تلاش است مقایسه ای میان «هرمنوتیک قرآنی» بارلاس و نظریه تفسیری علامه طباطبایی که از شخصیت های اصلی تفسیر قرآن به قرآن است، صورت دهد. علامه طباطبایی از محدود شخصیت هایی است که روش تفسیر قرآن به قرآن را به تمامی به کار گرفته است. او به «خودبستگی» قرآن در تفسیر قائل است و این نظریه و روش تفسیری را

منتج از ساختار کلی متن و عقلایی قرآن می‌داند و اینکه آیات قرآن انسجامی کامل و پیوسته دارد و از هر اختلاف و تناقضی مبرا است. او فهم دقیق قرآن را مستلزم رویکردی کل نگر و جامع می‌داند تا در پرتو این جامع‌نگری از برداشت‌های جزئی، پراکنده و ناصحیح پرهیز شود؛ با وجود اشتراک در مؤلفه‌های نظریه تفسیری مشترک هر دو اندیشمند، وجود پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌های مختلف، ایشان را به برداشت‌های متفاوتی در مسئله جنسیت در قرآن سوق می‌دهد.

واژگان کلیدی:

اسما بارلاس، علامه طباطبایی، هرمنوتیک قرآنی، نظریه تفسیری، جنسیت در قرآن.

مقدمه

چند دهه گذشته شاهد شکل‌گیری بدنه‌ای از ادبیات قرآن پژوهی و تفسیری زنان مسلمان بوده است. از میان نویسندگان مهمی که این ادبیات را پدید آورده‌اند، می‌توان به فاطمه مرینسی، آمنه ودود، اسما بارلاس، نعمت حافظ برزنگی و سعدیه شیخ اشاره کرد. این نویسندگان پیش از اینکه تفسیرهای متفاوت خود از متن مقدس را ارائه کنند، معمولاً سراغ برخی بررسی‌های روشی و روش‌شناختی می‌روند تا زمینه‌های ارائه این خوانش‌های جایگزین را فراهم کنند. آنان ضمن آنکه کم‌وبیش مبانی روشی و روش‌شناختی خود را بیان می‌کنند، تفسیر کلاسیک و روش‌های آن را نیز نقادی می‌کنند. این نقادی‌ها گاهی درباره تفسیر سنتی و کلاسیک دچار یکپارچه‌انگاری شده و آنها را فاقد آن دسته معیارهای تفسیری که خود بیان می‌دارند، معرفی می‌کند. در میان شخصیت‌های پیش‌گفته می‌توان اسما بارلاس را دارای ادبیاتی دید که هم ابعاد روش‌شناسی تفسیری خود را مفصل‌تر از دیگران پردازش کرده و هم این چشم‌انداز تفسیری را به کار گرفته است. از سوی بارلاس نیز از شخصیت‌های برجسته‌ای است که تفسیر سنتی را فاقد بیشتر معیارهای صحیح تفسیری نقادانه و در نتیجه آنها را عمدتاً محافظه‌کارانه می‌داند. او مدعی است روش تفسیری خود را در اصل از قرآن گرفته و به همین خاطر آن را «هرمنوتیک قرآنی» می‌نامد. این نوشتار در پی آن است که ضمن استخراج و شرح ارکان این «هرمنوتیک قرآنی» آن را - با تأکید بر خوانش مسئله جنسیت در قرآن کریم - با نظریه تفسیری علامه

طباطبایی مقایسه کند. علامه طباطبایی از معدود شخصیت‌هایی است که روش تفسیر قرآن به قرآن را به‌تمامی به کار گرفته است. او قائل به «خودبستگی» قرآن در تفسیر است و این نظریه و روش تفسیری را منتج از ساختار کلی متقن و عقلایی قرآن می‌داند و اینکه آیات قرآن انسجامی کامل و پیوسته دارد و از هر اختلاف و تناقضی به دور است. او فهم دقیق قرآن را مستلزم رویکردی کل‌نگر و جامع می‌داند تا در پرتو این جامع‌نگری، از برداشت‌های جزئی، پراکنده و ناصحیح پرهیز شود.

در این راستا، نخست «هرمنوتیک قرآنی» بارلاس معرفی می‌شود، سپس نظریه تفسیری علامه طباطبایی و نگاه او به جنسیت و اکاوی می‌شود و در نهایت، این دو چشم‌انداز روشی، با تأکید بر مسئله جنسیت با همدیگر مقایسه می‌شوند.

۱. هرمنوتیک قرآنی بارلاس

۱-۱ اسما بارلاس

اسما بارلاس، متولد ۱۹۵۰ میلادی، نویسنده پاکستانی الاصل و استاد علوم سیاسی کالج ایتاکا (Ithaca college) در ایالات متحده آمریکا است. اصلی‌ترین اثر او در زمینه زنان و اسلام، کتاب *زنان باورمند به اسلام؛ خوانش‌زدایی تفسیرهای پدرسالارانه از اسلام* (۲۰۰۲م) است.

بارلاس با نگارش این کتاب، خواسته افزون بر به چالش کشیدن خوانش‌های «پیشرو» (progressive) از قرآن و بر خلاف چارچوبی که مسلمانان محافظه‌کار و «پیشرو» باور دارند، خوانشی مؤید این امر ارائه دهد که زنان مسلمان می‌توانند از درون چارچوب آموزه‌های قرآن برای برابری مبارزه کنند. وی می‌گوید با اینکه با احتیاط با اندیشه غربی/فمینیستی برخورد کرده و اغلب چشم‌انداز قرآنی را اتخاذ می‌کند، در چشم مسلمانان متمایل به آن زبان فمینیستی/غربی، یک فمینیست غربی جلوه می‌کند (ibid, pp.Xii - Xi). بارلاس خود را هم‌زمان در کشمکش با خوانش‌های سنتی اسلامی و فمینیسم غربی می‌بیند. از نظر او پذیرفتن آزادی بخشی فمینیسم دشوار است؛ «همان‌طور که برای غیرمسلمان‌ها پذیرفتن اسلام به عنوان یک مکتب آزادی بخش سخت است» (see: barlas, october 2005).

۱-۲ پرسش‌های بنیادین بارلاس

در حقیقت بارلاس در کتاب *زنان باورمند در اسلام* می‌خواهد بر روی چنین پرسش‌هایی تأمل کند: آیا کتاب مقدس اسلام نابرابری و سرکوب جنسی را محکوم می‌کند یا آن را

آموزش می‌دهد؟ آیا یک متن پدرسالارانه و زن‌ستیزانه است؟ آیا قرآن آزادی زنان را مجاز دانسته و آن را حمایت می‌کند؟ (ibid, p.1).

بارلاس امیدوار است با بهره‌گیری از روش‌شناسی تفسیری یا هرمنوتیکِ نشئت‌گرفته از قرآن و نیز با استفاده از دو تعریف از پدرسالاری (به عنوان سنت حاکمیت پدر و نیز به عنوان سیاست‌های نابرابری جنسیتی مبتنی بر نظریات تفاوت‌گذاری جنسی) نشان دهد نه تنها معرفت‌شناسی قرآنی ذاتاً ضدپدرسالاری است؛ بلکه ما را قادر می‌کند برابری رادیکال میان دو جنس را نظریه‌پردازی کنیم (ibid, pp.2-3).

هیچ کنش و اقدامی بدون نظریه نیست و مسلمانان هنوز باید نظریه‌ای از برابری را از قرآن استنباط کنند. بارلاس مانند بیشتر نویسندگانی که از سوی خود یا دیگران به عنوان «فمینیست‌های اسلامی» هویت‌بخشی شده‌اند، با ارجاع به فضل‌الرحمن (rhman, 1982, p.2) یکی از دلایل چنین استلزامی را این می‌داند که مسلمانان هنوز نیازمند فتح باب پرسش‌های بنیادین درباره‌ی روش و هرمنوتیک هستند. «هر خوانش تازه‌ای از قرآن، با کمک به گشودن چنین پرسش‌هایی درباره‌ی هرمنوتیک می‌تواند به تولید چنین نظریه‌ای یاری دهد»؛ از این روست که باید روش‌های تولید معنای مذهبی در میان مسلمان‌ها را نقد کرد و قرآن را برای آزادی بازخوانش نمود (barlas, 2002, p.5).

مسلمانان قرآن را از چشم‌اندازی پدرسالارانه خوانش می‌کنند و بدین وسیله نابرابری جنسی و پدرسالاری را وارد خوانش قرآن می‌نمایند. محافظه‌کاران (conservatives) که بارلاس در این اثر قصد مخالفت با خوانش آنان از قرآن درباره‌ی جنسیت و برابری را دارد، مسلمانانی‌اند که تابع اندیشه‌ی بسته بودن شریعت (Canon) هستند. بارلاس خوانش‌های محافظه‌کاران را حاوی مواردی می‌داند، از جمله: برتری مرد به لحاظ زیست‌شناختی و اخلاقی - اجتماعی، اعطای درجه و برتری مرد بر زن از جانب خداوند، تراژیک بودن زیست‌شناسی زنان و تقسیم کار جنسی به این نحو که زنان باید کاملاً در اطاعت و تسلیم مردان باشند (ibid, p.7).

بیشتر مفسران مسلمان، واحد بنیادین مطالعه‌ی قرآن را یک یا چند آیه می‌گیرند و جدا از آیات پیشین و پسین به مطالعه‌ی آن می‌پردازند؛ بنابراین قرآن به عنوان متنی که هم نظم درون‌مایه‌ای دارد و هم نظم ساختاری، خوانش نمی‌شود. روش سنتی تفسیر قرآن که بارلاس خطی و اتمیستی و جزءنگرانه بودن و نداشتن نگاه سیاقی به آیات قرآن را از

ویژگی‌های آشکار بیشتر ادبیات تولیدشده آن می‌داند، نتوانسته برهم‌نهاد خلاقانه‌ای از اصول قرآنی به بار بیاورد؛ چراکه از تشخیص و فهم ارتباط میان درون‌مایه‌های گوناگون در قرآن بازمانده است. بارلاس یادآور می‌شود مفسران کلاسیک با نادیده گرفتن این حقیقت که قرآن یک سند یگانه و دارای انسجام است که خود را آرام‌آرام و در گذر زمان افشا می‌کند، از این امر نیز غافل شدند که محتوا (content) و بستر (context) همدیگر را در تصرف دارند؛ به گونه‌ای که نمی‌توان به اهمیت آموزه‌های قرآن فارغ از بستر نزول وحی تمسک کرد (ibid, pp.8-10).

۱-۳. معرفی یک هرمنوتیک قرآنی

بارلاس به دنبال نقدی درونی برای رسیدن به الهیاتی آزادی‌طلب است که بتواند موانع معرفتی (از جمله روش‌شناختی) رسیدن زنان مسلمان به حقوقشان را از میان بردارد (see: barlas, march 2004). او یکی از نخستین دلایل ناکامی مسلمانان در کشف معرفت‌شناسی قرآن بر ضد پدرسالاری را مرتبط با این امر می‌داند که ما چنین پرسشی را به گونه‌ای نظام‌مند و به‌ویژه در پرتو اسلوب‌های توصیه‌شده خود قرآن بررسی نکرده‌ایم. همچنین از نظر او شکست در ارائه خوانشی که بستر و بافت را به درستی لحاظ کند، نه یک شکست هرمنوتیک، که یک ناکامی الهیاتی بوده است. او باور دارد برای تولید خوانش‌هایی از متن که به لحاظ بستر و بافت مناسب باشند، افزون بر تمرکز بر معیارهای روش‌شناختی، توجه به چگونگی تجربه شدن متن مقدس در بستر یک تصویر معین و مشخص از خدا و رابطه با او و چیستی گفتار او نیز ضرورت دارد. توحید صریحاً مستلزم این است که تجانس کاملی میان هستی‌شناسی الهی و گفتار او وجود داشته باشد و این یعنی مسلمانان باید در جست‌وجوی راهنماهایی هرمنوتیک برای تفسیر قرآن در هستی‌شناسی الهی (به تعبیر مناسب‌تر در ماهیت خودافشایی الهی) باشند؛ زیرا دانش ما از هر کدام از این دو مقوله (هستی‌شناسی خداوند و سخن خداوند) مشروط به فهم ما از دیگری است و همین جاست که بارلاس هرمنوتیک خود را قرار می‌دهد (idem, 2002, pp.12-13).

بارلاس می‌گوید خودافشایی خداوند باید مسئله ذاتی هر طرح هرمنوتیکی برای قرآن باشد. وی سه بعد توحید، عدل و قیاس‌ناپذیر بودن (Incomparability) خودافشایی خداوند را برای خوانش‌های آزادی‌بخش از قرآن ضروری می‌داند. البته وی تصریح می‌کند که بیان این سه بعد، افزون بر بنیادین بودن آنها، صرفاً به این خاطر است که ابعاد

دیگر را هنوز نشکافته است. اصل توحید بیشترین پیامدها را در فهم ما از خداوند و گفتار خداوندی دارد. توحید نماد اندیشهٔ بخش‌ناپذیری خداوند و نیز بخش‌ناپذیری حاکمیت خداوندی است و هیچ نظریهٔ حاکمیت مذکری که خود را به عنوان امتدادی از حاکمیت خداوند جا بزند یا با آن وارد تعارض شود، نمی‌تواند با توحید سازگار باشد. خوانشی از قرآن که نشان‌دهندهٔ هرگونه موازات - هرچند ظریف و محتاطانه - میان خداوند و افراد مذکر باشد، باید به عنوان یک بدعت تحمل‌ناپذیر رد شود. اصل دوم برای شناخت خودافشایی خداوند، عدالت اوست که ایجاب می‌کند هیچ ظلمی در حق هیچ کس روا ندارد. عدالت خداوندی در نفس خود، این محدودیت را دارد که حقوق انسان‌ها را گرامی بدارد. اگر خداوند به کسی ستم نمی‌کند، گفتار او نیز نمی‌تواند شامل آموزه‌هایی از ظلم و ستم باشند؛ یعنی خداوند نمی‌تواند زن‌ستیز باشد؛ بنابراین گفتار او نیز نمی‌تواند زن‌ستیزانه باشد؛ چراکه زن‌ستیزی بر خلاف عدل است (ibid, p.13).

خداوند قیاس‌ناپذیر و از این رو بازنامودنی (به‌ویژه در چارچوب‌های انسان‌گونه) است و این سومین اصل در خودافشایی خداوند است که دلالت‌های هرمنوتیک خود را دارد. قرآن به شکلی بی‌امان، جنسیت‌انگاری و جنسیت‌بخشی به خداوند به عنوان پدر (مذکر) را رد می‌کند و این امر اثبات می‌کند خداوند نه مذکر است و نه شبیه یک مذکر و هیچ دلیلی وجود ندارد که خداوند قربت خاصی با مذکرها داشته باشد. ما باید توان بالقوهٔ اسلام در رد و طرد خدای پدرانگاری شده را کشف کنیم و آن را به عنوان پایگاهی هرمنوتیک برای خوانش معرفت‌شناسی قرآن که ضد پدرسالاری است، قرار دهیم. قرآن معیارهایی روش‌شناختی برای خوانش خود پیشنهاد می‌کند. این معیارها بر روی اصول کلیت‌نگری متنی خوانش، برای به‌دست آوردن بهترین معانی و استفاده از خرد تحلیلی در تفسیر تأکید دارند. همچنین قرآن بر خوانش کلی‌نگرانه و درون‌متنی (ntratextual) خود تأکید دارد (ibid, p.15).

آیات این کتاب مقدس میان خوانش‌هایی که بر آیات محکم تکیه می‌کنند و خوانش‌هایی که آیات متشابه را تکیه‌گاه خود قرار می‌دهند، تمییز می‌دهد. بارلاس مؤلفه‌هایی از جمله خوانش متن به عنوان یک «فرایند کل‌گرایانهٔ انباشتی» (cumulative, holistic process)، یعنی به عنوان «یک کل، یک تمامیت» (a whole, a totality) را یادآور می‌شود و می‌گوید اصولی در قرآن یافت می‌شود که نشان‌دهندهٔ ترجیح قرآن برای چنین خوانش‌هایی است. خود قرآن

معیارهایی را پیش پای ما می‌گذارد که می‌توانیم بر اساس آن میان خوانش‌ها قضاوت کنیم (ibid, pp.17-18).

بارلاس می‌گوید در روش‌شناسی خود، آیات محکم را بر آیات متشابه رجحان می‌دهد، متن قرآن را به عنوان یک کل بررسی می‌کند؛ همان‌گونه که خود قرآن از تقسیم کردن کتاب الهی و به تعبیر بارلاس «خوانش تکه‌تکه و گزینشی آن» بر حذر می‌دارد (ر.ک: حجر: ۹۳-۸۹). همچنین بنا بر آموزه خود قرآن، باید دانست همه خوانش‌ها از قرآن مناسب نیست و باید به لحاظ مسئولیت اخلاقی میان خوانش‌ها قضاوت کرد و باید بهترین خوانش را در نظر گرفت. از دلالت‌های این آموزه، چندمعنا بودن وحی، زمینه استمرار بازتفسیر و نزدیک‌تر شدن به مراد قرآنی، نسبت داشتن پرسش‌های هرمنوتیک و وجودی (existential) با همدیگر، توانایی انتخاب میان خوانش‌ها و آزادی دینی برای پرداختن به بازتفسیرهای قرآن است. وی می‌گوید هرچند به نحوی، خوانش قرآن را در پرتو مفاهیم و زبان مدرن (مانند پدرسالاری، هرمنوتیک و برابری) انجام می‌دهد؛ ولی دارد تلاش می‌کند یک معرفت (episteme) قرآنی را که به زمانی پیش‌ازین مفاهیم و زبان مدرن باز می‌گردد، دوباره پیدا کند. مثال آنکه، قرآن پیش از هرمنوتیک مدرن، از مسائلی مانند مشروعیت بسترشناختی (contextual legitimacy)، چندمعنایی و کلیت‌گرایی متنی سخن می‌گوید (see: idem, january 2007).

او در پاسخ کسانی که از او می‌پرسند چه حقی دارد که خوانش جایگزینی از قرآن ارائه دهد و اینکه چنین خوانشی چه مرجعیت و اعتباری می‌تواند داشته باشد، می‌گوید گرچه خود نه در هیچ جامعه تفسیری می‌گنجد، نه مرد است و نه از علمای دین به شمار می‌رود؛ ولی به عنوان یک زن مسلمان، تفسیر و خوانش قرآن ارتباط معتاب‌هی با او می‌یابد. او خود را در سنتی می‌بیند که مقتضی است هر مسلمانی می‌تواند شایستگی یک مفسر یا مجتهد بودن را به دست بیاورد (see: idem, january 2006, p.). تعریف بارلاس از مجتهد کسی است که باور دارد علم می‌تواند هم در وحی ریشه داشته باشد و هم در عقل، کسی که خداآگاهی داشته باشد و معتقد باشد حق تفسیر دین توسط مؤمن، تنها در تصویب‌های اجتماعی مانند اجازه جامعه مفسران ریشه ندارد. اینکه هم مشاهده و هم شهود، هم سنت و هم اندیشه نظری می‌توانند بر پایه امری اخلاقی که در توحید و یگانگی خداوند ریشه دارد، در ماتریس ارزشی، مرتبتی برابر داشته باشند (idem, 2002, p.202).

بارلاس معتقد است گذشته از تنش‌هایی که میان متن، سنت و عقل وجود دارد، اقتدار مذهبی در تولید معنای دینی توانسته است هر سه مقوله را به سود خود و به زیان مؤمنان زن تملک کند. وی می‌گوید مدت‌ها به دنبال این بوده که مرجعیت و اقتدار را در غیاب یک ساختار آشکار قدرت مانند کلیسا، کجا قرار بدهد؛ ولی پس از آن به این نتیجه رسیده که مرجعیت و اقتدار در هر سه ساحت متن، سنت و عقل حضور دارد؛ ولی مرجعیت گاه‌به‌گاه یکی از اینها را به خاطر بقای خود رها می‌کند؛ برای نمونه گاهی به خاطر ضرورت از متن دست می‌کشد. محافظه‌کاران با حرکت از متن به سنت و پس از آن به عقل (جمعی) از مرجع بودن و اقتدار خود در خوانش و تفسیر قرآن محافظت می‌کنند؛ بدون اینکه به نقادی‌های صورت گرفته از خود توجهی نشان بدهند یا اینکه باب متن، سنت و عقل را در نقد خود بگشایند. این زنجیره در هم‌رفتگی‌های میان متن، سنت و عقل می‌تواند در جهت مخالف نیز عمل کند و البته همین نتایج را داشته باشد؛ یعنی هنگامی که منتقدان، برساخته بودن اجتماعی عقل عمومی را مطرح می‌کنند، محافظه‌کاران به سراغ سنت و اجماع می‌روند که مربوط به سده‌های آغازین تاریخ اسلام است. این محافظه‌کاران خوانش‌های صورت گرفته از سوی زن‌ها را نیز یا نادیده می‌ژیرند و یا - به خاطر اینکه در آنها از روش‌شناسی‌های سنتی استفاده نشده است - از درجه اعتبار ساقط می‌دانند (see: idem, January 2006)

بارلاس در پاسخ کسانی که از نامناسب بودن کاربست «هرمنوتیک بر روی قرآن» سخن می‌گویند و او را نقد می‌کنند، ضمن اینکه می‌گوید اسلام ذاتاً قرین با شرقی بودن یا غربی بودن نیست، مدعی است هرمنوتیکش را از فهم خود از آموزه‌های قرآن به‌ویژه از توصیفات این کتاب مقدس از خداوند که هسته معرفت‌شناسی قرآنی است، استخراج کرده است.

بارلاس در برابر مرجعیت و اقتدار سنتی که آن را محافظه‌کار خطاب می‌کند، از هرمنوتیک قرآنی پیشنهادی خود سخن می‌گوید (see: ibid) در این هرمنوتیک، متن قرآنی جایگاه اصلی را برای او دارد و خرد و سنت، هر دو در خدمت خوانش این متن قرار می‌گیرند. از سوی دیگر سنت و خرد نیز با هم رابطه متقابل دارند و سنت از بررسی عقلی برکنار نیست.

بارلاس معرفت‌شناسی قرآنی را ذاتاً ضدپدرسالارانه می‌داند. منظور او از معرفت‌شناسی قرآنی، آن اسلوب دانشی است که از مفهوم‌پردازی ما از امر الهی ناشی می‌شود. این

معرفت‌شناسی از نگاه بارلاس، از آن رو بر ضد پدرسالاری است که بر پایه دیدگاهی درباره خداوند نه به عنوان پدر، نه پسر، نه شوهر، نه مرد، نه مذکر و نه حتی آفریده شده است. این خداوند ورای هرگونه نسبتی با مذکرها و نرفت از مؤنث‌هاست. علت دیگر آنکه قرآن پدرسالاری را چه در شکل سنتی (حاکمیت پدر و مرد) و چه در شکل مدرن آن (سیاست جنسی به سود جنس مذکر)، نه تصویب می‌کند و نه آن را نادیده می‌گیرد. قرآن از جنس زیست‌شناختی برای برتری دادن مذکرها بر مؤنث‌ها بهره نمی‌جوید و چون منشأ هردو را در «نفس» یا همان خود قرار می‌دهد، برابری هستی‌شناختی زن و مرد را برقرار می‌کند (see: idem, january 2007).

۱-۴. درباره روش‌شناسی

بارلاس مدعی است همان اصول هرمنوتیکی را که خود قرآن برای تفسیر خود مطرح می‌کند، برای خواندن قرآن به عنوان متن به کار می‌گیرد تا هم «پشت قرآن» (behind it) را خوانش کند و هم «جلوی آن» (in front of it) را. او می‌خواهد آنچه را که مقصود خداوند بوده، کشف کند و این یعنی او قصد/یت (intention/ ality) را به متن نسبت می‌دهد و کاملاً بر خلاف سنت دیگر فمینیستی، بارلاس قرآن را به عنوان متنی با جنسیت دوگانه (dual gendered) نمی‌بیند که هم صداهای مذکر داشته باشد و هم مؤنث؛ چراکه به اقتضای باور مسلمانی‌اش، قرآن گفتار خداست، نه یک محصول انسانی و خداوند ورای جنس / جنسیت است. او نه تنها بر آنچه قرآن می‌گوید، متمرکز است؛ بلکه بر آنچه قرآن نمی‌گوید نیز تمرکز کرده و می‌خواهد سکوت‌های قرآن را در پرتو آموزه‌های بیان‌شده آن تفسیر کند. با توجه به اینکه بر خلاف حقوق (که سکوت را به رضایت تفسیر می‌کند)، سکوت می‌تواند مقوله‌ای پیچیده‌تر و حاکی از مخالفت، مقاومت، بی‌طرفی، بی‌تفاوتی و... باشد. منظور بارلاس از خواندن «پشت متن» نیز بازسازی بستر تاریخی است که متن در آن بستر پیدایش یافته است. خوانش «جلوی متن» نیز به معنای بستر‌سازی دوباره (recontextualizing) در پرتو نیازهای حال است که خود به تعبیر فضل‌الرحمن (1982, p.5) نیازمند حرکت از حال به گذشته و سپس از گذشته به حال است (barlas, january 2007, pp.21-23). بخش دوم کتاب بارلاس در حقیقت خوانش «جلوی متن» است.

بارلاس موضع خود را در باب خوانش، متکی به آراییی از بلشر (1980) و ریکور (1982) می‌کند و در باب عینیت خوانش صورت گرفته چنین توضیح می‌دهد که در رابطه

با حلقه هرمنوتیک، یعنی همان مسئله پیشافهم خوانشگر در ساخت‌دهی به نحوه رویارویی با متن، هدف خوانشگر نباید پرهیز از ورود به این حلقه باشد که باید ورود درست به آن باشد؛ درحالی که خوانشگر نقش پیشاساختار (forestructure) را در فهم و تفسیر تشخیص می‌دهد. خوانشگر باید به جای تحمیل خود به متن، خود را در مقابل متن «تحقق‌زدایی» (unrealize) کند و از آن، یک خود گشاده‌تر دریافت کند. خودآگاهی هرمنوتیکی انتقادی پدیدآمده می‌تواند دانش از خود بهتری ایجاد کند و حلقه هرمنوتیک را به سمت یک ماریچ هرمنوتیک (hermeneutic spiral) ببرد (barlas, 2002, 24). بارلاس جایگاه کار خود را در میان بازمینی‌های صورت گرفته از سنت اسلامی از جمله روش‌های خوانش قرآن، تفسیر تولیدشده در نتیجه این روش‌ها و فرایندی می‌بیند که سنت اسلامی از طریق آن برساخته شده است (ibid, pp.24-25).

۱-۵. متن‌ها، متنیت‌ها، میان‌متنیت‌ها و فرامتنیت‌ها

«قرآن به عنوان سخن خداوند بی‌مانند، غیرقابل تعرض، بی‌خطا، و بی‌چون‌وچراست؛ ولی فهم ما از آن این‌گونه نیست». بارلاس برای فهم اینکه مسلمانان چگونه معنای مذهبی از جمله تفسیر قرآن را تولید می‌کنند، می‌خواهد متون اولیه اسلام، نحوه خوانش آنها و روابط این متون با جامعه، دولت و قانون را در سده‌های آغازین اسلام و پیش از بسته شدن باب اجتهاد بررسی کند. در این راستا، او از ادبیات هرمنوتیک بهره گرفته و در صدد بررسی ماهیت متن‌ها (texts) (هر سخنی که با نوشتن ضبط شده باشد)، متنیت‌ها (textualities) (نحوه و اسلوب خوانش یک متن)، میان‌متنیت‌ها (textualities - inter) (روابط درونی متن‌ها با همدیگر) و فرامتنیت‌ها (textualities - extra) (بسترها و بافت‌های خوانش) در گفتمان دینی مسلمانان است (ibid, p31).

این نویسنده می‌کوشد نخست روش‌شناسی مورد استفاده مسلمانان برای خوانش قرآن را بشناساند و سپس نشان دهد این روش‌شناسی به اشتباه گرفتن قرآن با متون مذهبی مرتبه دوم و به حاشیه بردن آن در گفتمان دینی مسلمانان انجامیده است. سپس در تحلیل متنیت‌ها، یعنی همان اسلوب و نحوه خوانش متن، دو مفهوم پردازشی محافظه‌کار و رادیکال از رابطه میان سخن الهی و زمان و دلالت‌های آنها برای تفسیر قرآن را بررسی کرده و در یک بررسی موردی از مقوله حجاب در قرآن، آن را نشان می‌دهد. وی پس از این به نقش دولت و جماعت‌های تفسیری در فرایندهای شکل‌گیری دانش، روش و معنای دینی

می پردازد (see: ibid, first chapter)

جابه‌جاشدگی میان مقام قرآن و دیگر متن‌ها تنها به تفسیر منحصر نشد؛ بلکه به احادیث، سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سرانجام به رسوم ملل دیگر که جذب روایات مربوط به سنت پیامبر صلی الله علیه و آله شدند نیز گسترش یافت. در قرن دوم، احادیث که منبعی برای تفسیر بودند، هم‌پایه قرآن به شمار آمدند و در برخی موارد با محتوای قرآن معارض بودند. روایات مربوط به سنت پیامبر صلی الله علیه و آله که چند قرن پس از رحلت او بازسازی شده بودند، نه تنها به وسیله‌ای برای دسترسی به معنای قرآن تبدیل شدند؛ که حتی بر خود قرآن نیز برتری داده شدند. شافعی با تقدس بخشی به اجماع دوره کلاسیک، تفسیر و دانش دینی تولید شده در این روزگار را نیز تقدس بخشی کرد؛ از این رو سنت بازاندیشی را به عنوان بدعت تقبیح می‌کرد و «آموزه اجماع در گفتمان دینی، گرایش به برتری دادن برخی از متون (تفسیر، احادیث) بر برخی دیگر (قرآن) و نیز اجماع بر وحی و خردورزی انتقادی (اجتهاد) را مشروعیت بخشی کرد» (ibid, p.40).

برخی پژوهشگران اغلب مجموعه‌های اولیه حدیثی را نتیجه توسعه مذهبی، تاریخی و اجتماعی اسلام در سده‌های اولیه می‌دانند؛ اتفاقی که برای تفسیر نیز افتاده است. نقش امر سیاسی و نیاز آن به تفسیر و توجیه و کنترل معارف دینی در شناخت ساختار این معارف نیز اهمیت دارد. از سوی دیگر توسعه سرزمین مسلمانان و اقتضات تبادل فرهنگی با ملت‌ها و اقوام دیگر سبب تأثیرپذیری از آداب و رسوم و قواعد زندگی آنان شده است. بسیاری از سنت‌ها و باورها از ادیان، فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر به عنوان حدیث که گونه‌ای از معرفت مقدس و شرعی بود، وارد شد. به طور ویژه سنت‌های عهدین (کتاب‌های مقدس یهودیان و مسیحیان) و تصویرهای نمادین آنها از جنس زن، از جمله نقص ذاتی، ناپاکی، فتنه بودن او برای مردان و نقص عقلی او از درون مایه‌هایی بودند که وارد احادیث شدند (ibid, pp.43-44).

مراد از میان‌متنیت جابه‌جایی نظام‌های نشانه‌ای از متنی به متن دیگر و رابطه متعاقب میان آنهاست. میان‌متنیت هم منتج از خوانش است و هم کارکرد بسترهای برون‌متنی است که خوانش درون آنها اتفاق می‌افتد. برای نمونه نحوه خوانش تاریخی قرآن از سوی مسلمانان یا چگونگی شناخت رابطه میان قرآن و متونی مانند تفسیر و احادیث یا سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و شریعت، نه تنها مربوط به جابه‌جایی نظام‌های نشانه‌ای میان متن‌هاست؛ بلکه به همین

جابه‌جایی در میان بسترهای تولید دانش، روش و معنای دینی نیز مربوط است. در همین راستا، بارلاس به تحلیل ماهیت میان‌متنیت و برون‌متنیت در گفت‌وگوهای دینی مسلمانان می‌پردازد و بر نقش سنت، شریعت، دولت و جوامع تفسیری در شکل‌دهی تفسیر قرآنی و نیز معرفت‌شناسی و روش‌شناسی اسلامی در خلال قرون اولیهٔ جامعهٔ اسلامی می‌پردازد. هنگامی که در دورهٔ کلاسیک، دانشوران کوشیدند تا منابع مرجعیت دینی را معیاربخشی کنند، مسائلی پدید آمد که اوج آن در معکوس کردن مرجعیت قرآن و سنت در برابر همدیگر بود؛ امری که بر تفسیر قرآن نیز تأثیر می‌گذاشت. کار به جایی رسید که نه تنها مرجعیت سنت برابر با مرجعیت وحی قلمداد شد؛ بلکه سنت، قدرت نسخ قرآن را نیز یافت. به نظر اسما بارلاس، استفاده از سنت برای خوانش قرآن، این آموزه را که وحی خودبسنده است و انعطاف‌پذیری تفسیری در درون آن جا دارد، از میان برد و چگونگی خوانش مشروع از قرآن را به لحاظ روش‌شناختی دچار فروستگی کرد (ibid, pp.63-66).

مسلمانان به جای اینکه همچنان به عقل اتکا کنند، کم‌کم همهٔ مسائل را به حدیث ارجاع دادند و پیامدهای گاه‌به‌گاه معکوس کردن رابطه میان قرآن و سنت، مسلمانان را وا می‌داشت تا برای رها کردن تفسیر قرآن از اتکا به سنت و احادیث، آموزهٔ خودبسنده‌گی قرآن را احیا کنند (ibid, p.67).

بارلاس سپس در بررسی فرامتنیت‌ها، به نقش عامل سیاست در شکل‌گیری شریعت و مذاهب فقهی پرداخته و نقش برخی دودمان‌ها از جمله بنی‌امیه و بنی‌عباس که هر چهار مذهب زندهٔ فقهی اهل سنت محصول دوران ایشان است را یادآور می‌شود. از نظر او اصول فقه نیز مانند احادیث، تا اندازه‌ای نشئت گرفته از سابقه و رویه‌های برون‌متنی (extra-textual precedent) است و این امر بازتاب‌دهندهٔ گرایش گفت‌وگوهای دینی مسلمانان به ترجیح دادن ضرورت‌های واقعی بر متن است. قاعده‌های برون‌متنی مانند استحسان، استصلاح و استصحاب، نمونه‌هایی از این دست هستند. به باور بارلاس، گرچه قرآن کتاب قانون نیست؛ ولی اصول حقوقی باید از آن استخراج شوند؛ از این رو رأی و حدیث، یعنی هر دو روش نخستینی که مسلمانان برای استنباط چنین اصولی به کار بردند، گرچه در ظاهر مناسب بودند؛ ولی دست کم برای زن‌ها نتایج فرخنده‌ای به بار نیاوردند. از جمله همین واقعیت‌ها هستند که بارلاس را به این نتیجه می‌رساند که شریعت، همان اسلام نیست و چون اصلی‌ترین نگرانی در رابطهٔ میان قرآن و اصلاح حقوقی، تفسیر است؛ بنابراین به

هرمنوتیکی نیاز است که انگیزه، قصد و هدف قرآنی را دوباره زنده کند و بسترهای تازه‌ای برای استخراج اصول فقهی برای شکل‌دهی دوباره به شریعت ایجاد کند (ibid, pp.73-74).

۱-۶. محافظه‌کار یا انتقادی: دو دیدگاه متضاد در خوانش قرآن

نامطلوب بودن برخی خوانش‌های قرآنی، در ماهیت فرایندهای تفسیری و روش‌هایی قرار دارد که ادبیات این تفاسیر را تولید می‌کنند. در دل متنیت‌های اسلام چالشی برای تعریف پیوند میان امر جهان‌شمول (universal) (خدا، وحی) و امر خاص (particular) (خاص بودن زندگی‌های ما، فهم تاریخ‌مند و محدود ما از سخن الهی) را می‌بینیم. در اینجا است که بارلاس دو دیدگاه مخالف به این پیوند و رابطه را بررسی می‌کند تا هم روش‌های تفسیری محصول این دو دیدگاه و هم دلالت‌های این روش‌ها را برای تفسیر قرآن نشان دهد. این دو دیدگاه، یکی شامل نظریه‌های محافظه‌کار است که امر خاص را تعمیم می‌دهد و دیگری شامل نظریه‌های انتقادی که امر خاص را تاریخ‌مند (historicizing) می‌کند (ibid, p.50).

محافظه‌کاران جهان‌شمول بودن قرآن را با تاریخ‌زدایی (ehistorizing) از آن پردازش می‌کنند. آنان باور دارند که تاریخ‌مند کردن بسترهای نزول قرآن به معنای تاریخ‌مند کردن محتواهای قرآن و بنابراین تحلیل بردن ویژگی جهان‌شمول و قدسی آن است (ibid, pp.50-51). هنگامی که زمان و تاریخ در نگاه آنان به وحی، نامربوط یا تصادفی می‌شود، باور آنان به این امر که قرآن در شئون خاصی نازل شده است، شکل اسباب‌النزول به خود می‌گیرد؛ یعنی سبب‌ها و گاه‌هایی که نزول در آنها روی داده است (occasions of revelation)، نه سبب‌ها و گاه‌هایی که نزول برای آنها اتفاق افتاده است (occasions for revelation). دلالت این سخن آن است که بسترهای نزول، اهمیتی در محتواهای قرآن ندارند. محافظه‌کاران و تفسیر کلاسیک که متکای کار آنان است، بر زمان متنی / منطقی، یعنی همان تعاقب و توالی کلمات و معانی درون قرآن تمرکز می‌کنند، نه بر خوانش قرآن به عنوان تمامیتی که در طول زمان نازل شده است (ibid, pp.51-52).

در طرف مقابل، نظریه‌های انتقادی که امر خاص را تاریخ‌مند می‌کنند، هر سه پیش‌فرض محافظه‌کاران درباره سخن الهی را برعکس مطرح می‌کنند؛ یعنی از دیدگاه آنان، سخن خداوند هم در زمان تاریخی اتفاق می‌افتد، هم این‌گونه نیست که سخن الهی تنها در زمان رخداد خود به بهترین نحو فهمیده شود و هم سخن الهی با تفسیر خود یکی نیست. بارلاس نظریه‌پردازان انتقادی را منکر آموزه جهان‌شمول بودن قرآن نمی‌داند؛ بلکه

می گوید آنان فهم از وحی را تاریخ‌مندی‌سازی می‌کنند و منکر این دیدگاه هستند که امر مقدس تنها در یک بستر خاص و مشخص زمان‌مندی‌سازی شود. از نگاه آنان، جهان‌شمول بودن قرآن، در توانایی نسل‌های نو برای استخراج معانی از آن با اتکا به عقل و علمشان است. این امر مقتضی آن است که قرآن را از رهگذر اسلوب‌های تازه خوانش، دوباره بستر‌مندی‌سازی کنیم. خوانش‌ها و روش‌های تازه ضروری‌اند؛ چراکه دانش ما از قرآن، همواره در حال تطور و تکامل است. به همین خاطر است که خردورزی انتقادی یا همان اجتهاد، نسبت به اتکا به اجماع و سنت، روش هرمنوتیکی بهتری است. این روش هرمنوتیکی افزون بر تحلیل نشانه‌شناختی، معناشناختی و نظام‌های زبانی مؤثر در قرآن، رویکردی درون‌مایه‌ای - تاریخی (historical - thematic) به آن دارد (ibid, pp.58-60).

به تعبیر بارلاس، نظریه پردازان انتقادی، تصمیم‌ناپذیری برای تعیین جهان‌شمول (عام) و خاص را در چندین گاه چاره می‌کنند. نخست با مطالعه قرآن به صورت تاریخی (به صورت بستر‌مند و نه گاه‌شمارانه) و هرمنوتیک تا بتوانند بسترها و زمینه‌های سده‌های آغازین را با بسترها و زمینه‌های روزگار کنونی جایگزین کنند. سپس با جدا کردن قرآن از تفسیر آن و نیز از بازسازی‌های سنت به وسیله احادیث. پس از آن با بازنگری شریعت به وسیله بازاندیشی اصول فقه. آن‌گاه به کارگرفتن اجتهاد انتقادی برای به‌دست‌دادن خوانش‌های محتمل و نو از قرآن (ibid, pp.61-62).

۲. نظریه تفسیری علامه طباطبایی

۲-۱. علامه طباطبایی

سیدمحمدحسین طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ش) فیلسوف، الهی‌دان، مفسر قرآن، فقیه، عارف و دانشمند اسلامی است که تفسیر او بر قرآن با نام *المیزان فی تفسیر القرآن* از شاخص‌ترین تفاسیر شیعی معاصر به شمار می‌رود. علامه با ارائه قرائت نوینی از تفسیر قرآن به قرآن، آن را به عنوان تنها روش صحیح تفسیر قرآن مطرح نمود و مبانی این روش را تبیین کرد که در ادامه به تبیین این نظریه تفسیری علامه و زیرساخت‌های نظری آن اشاره می‌شود.

۲-۲. پیش‌فهم علامه طباطبایی در تفسیر قرآن

لازم است پیش از پرداختن به روش علامه، به تبیین مفهوم «روش تفسیر» توجه شود. مراد از روش تفسیر، چگونگی به‌کارگیری منابع تفسیری به منظور کشف مراد خداوند از خلال آیات قرآن بر اساس مبانی و قواعدی خاص است. مفسر بر اساس مبانی خاصی که در

تفسیر پذیرفته و ارزش و اعتباری که برای هر یک از منابع تفسیری قائل است، به گزینش و پردازش اطلاعات مرتبط با آیه مورد نظر می پردازد و با قواعد خاصی داده‌ها را در کنار یکدیگر قرار می دهد و بین آنها ارتباط منطقی ایجاد می کند تا به فهم صحیحی از آیه دست یابد. علامه با مبنا قرار دادن قرآن برای فهم آیات، آن را بر منابع دیگر برتری می دهد و داده‌های قرآنی را نیز بر داده‌های دیگر مقدم می شمرد (اشرفی، ۱۳۸۷، ص ۲۸).

از آنجا که پیش فرض‌های یک مفسر در کار تفسیر او تأثیر بسزایی دارد، لازم است برخی از این موارد در آغاز مورد توجه قرار گیرد. اینکه ما با متنی سروکار داریم که در کنار ظاهر، باطنی دارد و در کنار محکم، متشابه و تأویل آیاتش را جز راسخان در علم نمی دانند، آیا مراجعه مستقیم هر فردی می تواند ثمربخش باشد؟ آیا مجرد آشنایی با زبان عربی برای فهم کافی است؟ آیا ظاهر قرآن و فهم ما از ظاهر دارای ارزش و اعتبار دینی است یا فاقد حجیت است؟ پاسخ به این مسائل تأثیر بسزایی بر درپیش گرفتن روش تفسیری مفسر دارد. مفسری که فهم قرآن را ویژه مخاطبان خاص بداند و دیگران را به مراجعه مستقیم مجاز نداند، در تفسیر چاره‌ای جز تفسیر مأثور نمی شناسد (علوی نژاد، ۱۳۷۶، ص ۱۵۱)؛ اما علامه با کسب و تحصیل پیش فرض‌هایی که در ادامه به آنها اشاره خواهد شد، قرآن را دارای حجیت ذاتی، مبین و مبین و مستقل و خودبسنده در تفسیر می داند. اگرچه چرایی گزینش روش تفسیر قرآن به قرآن در تفسیر المیزان مجال دیگری می طلبد؛ اما آنچه علامه در آغاز تفسیر خود از فضای حاکم بر تفاسیر ترسیم نموده، نشان از غلبه تفاسیر قرآنی با ذائقه‌های کلامی و فلسفی، گرایش‌های علمی و ادبی و حتی مسلک‌های اخباری و حدیثی دارد که هر کدام قرآن را متناسب با تمایلات و گرایش‌های خود تفسیر کرده‌اند و این می تواند دلیل اصلی انتخاب این روش تفسیری برای علامه باشد؛ چراکه او معتقد است: این نقص مشترک همه تفاسیر پیشین است و مسلک‌های تفسیری گذشته که صبغه تفسیر قرآن به قرآن نداشته‌اند، همواره در صدد حمل مقاصدشان بر قرآن بوده‌اند؛ نه اینکه در پی کشف فهم معانی آن باشند (رجبی و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۲۳۵) و حتی می گوید: «بسیاری از مسلک‌های تفسیری در این نقص بزرگ شریک‌اند که آنچه از ابحاث علمی و یا فلسفی به دست آورده‌اند، بر قرآن کریم تحمیل نموده‌اند؛ بدون اینکه مدالیل آیات بر آنها دلالت داشته باشد و در نتیجه تفسیر اینان نیز تطبیق شده و تطبیق خود را تفسیر نام نهادند و حقایق قرآن را به صورت مجازها در آورده، تنزیل عده‌ای از آیات را

تأویل کردند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۳).

در ادامه مبانی نظریه تفسیری قرآن به قرآن علامه طباطبایی به معنای استفاده حداکثری آیات در فهم معنا و مراد قرآن به صورت مستدل و مستقل بررسی خواهد شد.

۲-۳. مبانی قرآن‌شناختی نظریه تفسیری علامه طباطبایی

علامه به هدف فهم دقیق معانی آیات با بهره‌گیری از مبانی خاصی، روش تفسیر قرآن به قرآن را برگزید که در آن معنای هر آیه به یاری تدبر در آیات مشابه به دست می‌آید. او در مقدمه تفسیرش در تبیین این روش می‌گوید: در این روش، مفسر برای کشف معنای یک آیه، به مجموع آیاتی که به گونه‌ای با آن موضوع مرتبط است و در روشن شدن مفاد آیه نقش مؤثر دارد، توجه می‌نماید. به این ترتیب بیش از هر چیز از خود قرآن کمک گرفته می‌شود و مستندات قرآنی او در تفسیر بیش از سایر امور است (همان، ص ۱۴). درحقیقت چیزی که *المیزان* را از تفاسیر دیگر متمایز کرده، کاربست حداکثری این روش در تفسیرش است. علامه در این تفسیر به گونه‌ای روش قرآنی را در پیش گرفته که بیشترین استناد و استنباط از آیات و تعمق و تدبر در آنها برای کشف معانی قرآن و آگاهی از مضامین یا مفاهیم آن را داشته باشد (اللاوسی، ۱۳۷۰، ص ۱۷۸). آنچه در نظریه تفسیری علامه اهمیت دارد، مبانی مستدل قرآنی آن است که آن را بر روش‌های تفسیری دیگر برتری داده است.

برای دستیابی به روش صحیح تفسیر قرآن به قرآن توجه به مبانی آن ضروری است زیرا این مبانی و پیش‌فرض‌ها امور بنیادینی هستند که نوع موضع‌گیری در خصوص آنها در اصل تفسیر و روش آن تأثیر دارد و آن را پشتیبانی و تأیید می‌کند. علامه طباطبایی در *المیزان* به صورت پراکنده به مبانی خود برای استخدام این روش تفسیری اشاره کرده که توجه به آن ضروری می‌نماید.

۲-۳-۱. گزاره‌های توصیفی قرآن

علامه در آغاز تفسیر خود دو گونه رویارویی برای فهم قرآن را یادآور می‌شود: الف) اینکه ما در مسئله‌ای که قرآن متعرض آن شده است، بحثی علمی یا فلسفی را آغاز کنیم و پس از روشن شدن مطلب بگوییم آیه نیز هم همین را بیان می‌کند؛ از نگاه علامه، «این روش هر چند که مورد پسند بحث‌های علمی و نظری است؛ ولیکن قرآن آن را نمی‌پسندد». ب) آنکه برای فهم آن مسئله و تشخیص مقصود آیه، از نظایر آن آیه کمک بگیریم و به

مقصود آن آیه برسیم. از نگاه علامه، این روش مقبول خود قرآن است: «چون قرآن خود را تبیان کل شیء می‌داند، آن وقت چگونه ممکن است که بیان خودش نباشد، قرآن خود را هدایت مردم و بیناتی از هدی و جداسازنده حق از باطل معرفی نموده (بقره: ۱۸۵)، آن وقت چطور ممکن است هدایت و بینه و فرقان و نور مردم در تمامی حوایج زندگیشان باشد؛ ولی در ضروری‌ترین حاجتشان که فهم خود قرآن است، نه هدایت باشد و نه تبیان و نه فرقان و نه نور؟» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۸). علامه به آیاتی از قرآن که خداوند در آنها کلام خود را «نور» و «مبین» (مائده: ۱۵)، «تبیان» (نحل: ۸۹) و بینات (بقره: ۱۸۵) معرفی می‌کند، استناد کرده و می‌گوید: «بنابراین هیچ مطلب مبهمی در قرآن وجود ندارد تا قرآن را به کمک غیر قرآن بشناسیم؛ بلکه قرآن را باید به خود قرآن شناخت؛ چه اینکه نور را باید با خود نور دید و بین بالذات را باید با خود آن بین شناخت و چیزهای دیگر را به وسیله او مبین نمود» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۶).

او در جای دیگری پس از ذکر مقدماتی مشابه می‌گوید: «علاوه بر اینکه هر کس آیات قرآن را از اول تا آخر مورد دقت قرار دهد، هیچ شکی نمی‌کند در اینکه حتی یک آیه از آن، بدون مدلول و معنا (به طوری که خواننده هیچ معنایی از آن نفهمد) وجود ندارد؛ بلکه تمامی آیات آن، ناطق به مدلول خود هست؛ حال یا مانند آیات محکم ناطق به یک مدلول و معناست؛ به طوری که هیچ عارف به کلامی در آن شک نمی‌کند و یا مانند آیات متشابه که بین چند معنا مشتبه است و با صراحت می‌دانیم که یکی از آن معانی مراد است» (همان، ج ۳، ص ۳۲).

۲-۳-۲. ساختار زبانی قرآن

پس از آنکه علامه قرآن را به خودی خود، مبین و مبین می‌شمرد، بر این باور است که قرآن در افاده مفاهیم تحت الفظی و استعمالی خویش به غیر نیازی ندارد؛ زیرا قرآن مجید که از سنخ کلام است، مانند دیگر کلام‌های معمولی، معنای مراد خود را کشف می‌کند و هرگز در دلالت خود گنگ نیست و از خارج نیز دلیلی وجود ندارد که مراد تحت‌اللفظی قرآن جز آن است که از لفظ عربی‌اش فهمیده می‌شود (همو، ۱۳۸۸، ص ۴۲). مرحوم علامه در این باره در مقدمه تفسیرش پس از آنکه یادآور می‌شود عده‌ای برای فهم آیات قرآنی در ورطه تطبیق و تأویل باطل گرفتار شده‌اند و شماری نیز به علوم جدید بشری در فهم آیات روی آورده‌اند، خاطر نشان می‌کند این گروه قرآن را که کتاب هدایت، نور، مبین و تبیاناً

لکل شیء است، چنان تنزل داده‌اند که باید به مدد علوم جدید یا ابحاث فلسفی و مانند اینها فهم شود و به‌هرحال خاستگاه هیچ‌یک از این اختلافاتی که ذکر شد، اختلاف نظر در مفهوم لفظ آیه و معنای لغوی و عرفی عربی مفرد آن و جمله‌اش نبوده؛ برای اینکه هم کلمات قرآن و هم جملات آن و آیاتش کلامی عربی است و آن هم عربی آشکار؛ آن چنان که در فهم آن هیچ عرب و غیرعربی که عارف به لغت و اسالیب کلام عربی است، توقف نمی‌کند (همو، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۹-۱۴) و سپس می‌افزاید: در میان آیات قرآن که چند هزار آیه می‌باشد، حتی یک آیه یافت نمی‌شود که از نظر مفهوم، دارای پیچیدگی و اغلاق باشد؛ به‌گونه‌ای که ذهن از دریافت معنای آن متحیر بماند؛ زیرا قرآن فصیح‌ترین کلام است و شرط فصاحت، دوری از تعقید و پیچیدگی است و حتی آیات متشابه قرآن هم از لحاظ مفهومی در نهایت وضوح‌اند و هیچ مشکلی ندارند و تشابه، تنها در مراد از آن آیات است، نه در حوزه فهم الفاظ (همان).

تا اینجا از کلام علامه افاده ظاهری و تحت‌اللفظی کلام قرآن برای استنباط معنای آن بی‌نیازی از غیر استنباط می‌شود.

۳-۲. خودبسندگی قرآن در تفسیر

علامه با استناد به قول مشهور شیعه در باب حجیت ظواهر الفاظ بر این باور است که قرآن کریم هم در اصل حجیت و هم تبیین خطوط کلی معارف دین مستقل است؛ یعنی حجیت آن ذاتی است و با خودش تفسیر می‌شود. شاید بتوان خلاصه دیدگاه علامه را در عنوان «خودبسندگی قرآن در تفسیر» جمع کرد که به معنای اجتهاد در تفسیر قرآن و پی بردن به معانی و مقاصد آیات بدون نیاز به غیر است. علامه راه فهم قرآن را باز می‌داند و معتقد است بیان الهی و «ذکر حکیم»، خود کاشف مقاصد خود است و در تبیین مقاصدش نیازمند طریق دیگری نیست (همان، ج ۳، ص ۸۶). از نظر وی هرچند نمی‌توان تفصیل معارف و جزئیات احکام و همه دانستی‌های لازم دین را از قرآن به دست آورد؛ ولی می‌توان همه آیات قرآن را به کمک قرآن تفسیر کرد و تشابه و ابهام هر آیه را به کمک آیات دیگر برطرف نمود (قربانی و نجارزادگان، ۱۳۹۰، ص ۱۵۸).

۴-۲. لزوم تدبر در آیات

با وجود آیات پرشماری در قرآن مبنی بر دعوت به تدبر در آیات الهی و ادعای نزاهت از اختلاف، علامه به عمومی بودن فهم قرآن قائل است که این امر بر روشن بودن آیات آن

دلالت دارد. علامه در کتاب *قرآن در اسلام* خود چنین می‌آورد: «دلالت آیه‌ها بر این است که قرآن تدبر را که خاصیت تفهم را دارد، می‌پذیرد و همچنین تدبر، اختلافات آیات را که در نظر سطحی و ابتدایی پیش می‌آید، حل می‌کند. روشن است و بدیهی است که اگر آیات در معنای خودشان ظهوری نداشته باشند، تأمل و تدبر در آنها و همچنین حل اختلافات صوری آنها به واسطه تأمل و تدبر معنا نداشت» (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۴۲). به تعبیر دیگر می‌توان دعوت به تدبر را دلیل روشنی بر فهم استقلالی قرآن دانست که برای رساندن مرادات الفاظ خویش به غیر نیازی ندارد (رستمی‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۱۲۴).

آنچه با استناد به آیه ۸۲ سوره مبارکه نساء: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» به دست می‌آید، بیانگر این است که اگر فهم عادی برای مخاطب حاصل نمی‌شد، خداوند به تدبر امر نمی‌کرد و دیگر اینکه قرآن از جمیع جهات کامل است و از تحریف و اختلاف و باطل و تغییر و تحول مصون است؛ چراکه همه اینها از شئون اختلاف است و لازمه شریعت جاودانه اسلام، سلامت از هر نقصی است (حیدری، بی‌تا، ص ۱۶۴). علامه معتقد است راه به سوی فهم قرآن به روی کسی بسته نیست و خود بیان الهی و «ذکر حکیم» بهترین راه برای فهم خودش است؛ به این معنا که قرآن کریم در بیانگری مقاصدش به هیچ راه دیگری نیاز ندارد؛ پس چگونه تصور می‌شود کتابی که خدای تعالی آن را هدایت و نور معرفی کرده و «تبیان کل شیء» خواننده، به هادی و رهنمایی دیگر نیازمند باشد و با نور غیر خودش روشن و با غیر خودش مبین گردد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۳۳). آنچه از کلام علامه به دست می‌آید، این است که امر به تدبر با گشوده بودن ابواب فهم قرآن رابطه مستقیمی دارد؛ زیرا قرآن امر می‌کند به چیزی که مقدمات آن را برای فهم فراهم کرده و این را تنها مخصوص گروه خاصی قرار نداده است. اگرچه بهره‌مندی افراد به فراخور علم و دانش و احوالاتشان متغیر است، ولی باب فهم را برای همگان باز گذاشته شده است.

۲-۳-۵. حجیت متن قرآن

پذیرش وثاقت و سندیت متن قرآن یکی دیگر از مبانی نظریه تفسیری علامه است؛ بدین معنا که متن موجود در دسترس مسلمانان، هم از نظر لفظی و هم محتوایی همان است که از سوی خداوند بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده و در گذر زمان از گزند تحریف و نقصان مصون مانده و از سوی دیگر کسی را یارای معارضه و هم‌آوردی با آن نبوده و نیست. به زعم

علامه اگر متن قرآن دارای وثاقت نباشد، نمی‌توان در تفسیر آیات آن از آیات دیگر کمک گرفت و این نوع تفسیر، اعتبار خود را از دست می‌دهد. او می‌گوید: «تاریخ قرآن مجید از روز نزول تا امروز کاملاً روشن است، پیوسته سور و آیات قرآنی ورد زبان مسلمانان بوده و دست‌به‌دست می‌گشته است و همه می‌دانیم که قرآنی که در دست ماست، همان قرآنی است که چهارده قرن پیش به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تدریجاً نازل شده است. با این وصف نباید قرآن در اعتبار و ثبوت واقعیت خود نیازمند تاریخ باشد؛ اگرچه تاریخش روشن هم هست؛ زیرا کتابی که مدعی کلام خداست و در این دعوی به متن خودش استدلال می‌کند و به مقام تحدی برآمده، همه انس و جن را از آوردن مثل خود عاجز می‌داند، دیگر نمی‌شود در اثبات اینکه کلام خداست و تحریف و تغییری به آن عارض نشده و چنان که بود، می‌باشد، نیاز به دلیلی یا شاهدی غیر از خودش پیدا کند یا در ثبوت اعتبار به تصدیق و تأیید شخصی یا مقامی پناهنده شود» (طباطبایی، ۱۳۸۸ ص ۱۵۰-۱۵۱).

حاصل سخن آنکه این کلام با این ویژگی‌ها فارغ از نیاز به غیر در کشف معنا و فهم است.

۲-۳-۶. رویکرد کل‌نگرانه به قرآن

شاید بتوان یکی از اساسی‌ترین مبانی تفسیری قرآن به قرآن را رویکرد کل‌نگرانه به قرآن دانست؛ فرایندی که مفسر را با توجه به کلیت متنی به تفسیر قرآن بر اساس روابط درون‌متنی که همان تفسیر قرآن به قرآن است، سوق می‌دهد. در این رویکرد، مفسر با نگاهی کل‌نگر به آیات و پرهیز از تفسیر جزء‌نگرانه می‌تواند به فهم صحیحی از آیات دست یابد که لازمه آن بررسی صدر و ذیل آیه، سیاق و همچنین همه آیاتی است که به نحوی با آن آیه تناسب دارد؛ خواه به صورت اثبات و تأیید یا به طور سلب و تکذیب.

علامه برای نیفتادن در دامن تفسیر به رأی، بر کشف پیوند و پیوستگی معنایی آیات و استفاده از آیات مرتبط و مناسب برای کشف معنای آن آیه تأکید می‌کند (قربانی و نجارزادگان، ۱۳۹۰، ص ۱۶۴). او معتقد است بی‌توجهی مفسر به پیوند معنایی آیات موجب می‌شود مفسر میان آیات قرآن ناسازگاری و تنافی ببیند و آیات و کلمات قرآن را از جایگاه مناسب خود خارج کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۹۴). از نظر علامه، حقایق قرآنی در قالب آیات پراکنده و با بیانات گوناگون مطرح شده تا معنایی که ممکن است در یک آیه پوشیده بماند، با آیه دیگر آشکار شود؛ از این رو برخی آیات گواه آیات دیگرند و برخی آیات بعضی دیگر را تفسیر می‌کنند؛ و گرنه دسترسی به حقایق معارف الهی در

قرآن میسر نمی‌شد و راهی برای رهایی از «تفسیر آیات بدون علم به آنها» باقی نمی‌ماند (همان، ص ۹۳).

به‌طور قطع می‌توان ادعا کرد شاهکار علامه طباطبایی در تفسیر وزین المیزان با در نظر داشتن رویکرد کل‌نگر به قرآن، ایجاد پیوند معنایی بین آیات و استخراج معانی دقیق و مستدل قرآنی است.

۷-۳-۲. استقلال قرآن

یکی از مؤلفه‌های علامه که به تبع، طرح آن واکنش‌هایی را به دنبال داشت، بحث استقلال قرآن در فهم است. اگرچه ممکن است این مبنای نظری با مبنای دیگری که دال بر خودبستگی قرآن در تفسیر است، هم‌پوشانی داشته باشد؛ ولی به زعم نگارنده، این مبنا (خودبستگی قرآن در تفسیر) جامع است و مبنای استقلال قرآن مانع؛ بدین معنا که از نظر علامه نه تنها قرآن برای تفسیر کافی است، که نیازی به علوم و گرایش‌ها و توجیحات بیرونی اعم از علوم ادبی، کلامی، فلسفی، تجربی و حتی حدیثی در تبیین آیات الهی وجود ندارد. درحقیقت علامه در صدد اثبات حجیت استقلالی ظواهر قرآن است و اینکه قرآن بدون تأکید بر سنت در افاده ظاهر الفاظش مستقل است. از بررسی اندیشه علامه در خصوص رابطه فهم قرآن و حدیث این گونه بر می‌آید که قرآن بر معانی خود دلالت دارد و معصوم ما را به طریق این دلالت و اغراض و مقاصد قرآن راهنمایی می‌کند که نظیر آن در روایاتی است که از معصوم در دعوت مردم به اخذ قرآن و تدبر در آن وارد شده و در بسیاری از روایات تفسیری که از این خاندان رسیده، طریقه استدلال به آیه‌ای برای آیه دیگر و استشهاد به یک معنا بر معنای دیگر به کار رفته و این درست نیست؛ مگر وقتی که معنا معنایی باشد که در افق فهم شنونده باشد و ذهن شنونده بتواند به‌طور مستقل آن را درک کند، چیزی که هست، به او سفارش کنند از فلان طریق معین در این کلام تدبر کن (همان، ص ۱۳۴). افزون بر اینکه در این میان روایاتی رسیده که به‌روشنی بر این معنا دلالت دارد که فرموده: «وقتی از چیزی برایتان سخن می‌گویند و خلاصه وقتی حدیثی و یا سخنی از من می‌شنوید، همان مطلب را از کتاب خدا پرسید، (تا آخر حدیث)». علامه بر این باور است که از وجود روایاتی از قبیل «روایات عرضه» یا «ارجاع به قرآن» به دست می‌آید که قرآن در دلالت خود مستقل است و هر آنچه پیامبر صلی الله علیه و آله در تبیین آیات الهی فرموده، مطالبی است که از خود قرآن نیز می‌توان برداشت کرد؛ زیرا اگر کشف مقاصد الهی بر بیان

پیامبر صلی الله علیه و آله متوقف باشد، دوری باطل پیش خواهد آمد و حجیت هیچ کدام اثبات نخواهد شد (همان، ص ۴۷-۴۸). احتمالاً پس از این بیان علامه این پرسش به ذهن خواهد رسید که اگر علامه به تفسیر قرآن به قرآن معتقد است و قرآن در بیان مقاصد خود مستقل است، پس نقش روایات در تفسیر قرآن چیست؟ آنچه به طور موجز در پاسخ آن می‌توان مطرح کرد، این است که در باب تفسیر، سفارش شده مردم قرآن را از طریقه خودش تفسیر کنند و آن تفسیری که از آن نهی شده، تفسیر از غیر طریق است و این نیز روشن شد که طریقه صحیح تفسیر این است که برای روشن شدن معنای یک آیه، از آیات دیگر استمداد شود و این کار را تنها کسی می‌تواند بکند که بر اثر ممارست در روایات وارده از رسول خدا صلی الله علیه و آله و امامان اهل بیت علیهم السلام استاد حدیث شود و از این ناحیه ذوقی به دست آورد. چنین کسی می‌تواند دست به کار تفسیر بزند [و خدا راهنما است] (همان، ص ۱۳۵). البته علامه برای استناد به حدیث در تفسیر، به کارکردهای دیگری از جمله تفصیل آیات، بیان مصداق یا جنبه تعلیمی بودن روش تفسیر اشاره می‌کند که بیان و بررسی آن مجال دیگری می‌طلبد.

۲-۴. کاربست نظریه تفسیری علامه در حوزه جنسیت

از آنجا که هر نظریه‌ای متأثر از تفکر هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه صاحب آن است، شاید لازم باشد برای دستیابی به دیدگاه علامه مبنی بر جنسیت در قرآن، نخست نگاه هستی‌شناسی و انسان‌شناسی او را در قرآن بازبینی کنیم.

از نگاه هستی‌شناختی، علامه جهان را در پرتو وجود خداوند می‌بیند و توحید را یکی از محوری‌ترین مبانی قرآن می‌شناسد که همه چیز تحت الشعاع آن قرار دارد و از مهم‌ترین مبانی توحیدی، فراجنسیتی دانستن خداوند است. علامه در ذیل تفسیر آیاتی نشان می‌دهد خدا در کنار رد هرگونه شبهه جنسیت از خودش، رفتار زشت اعراب با دختران را نکوهش می‌کند (باستانی و حیدرزاده، ۱۳۹۲، ص ۳) و جنسیت نداشتن خداوند را ذیل ویژگی توحید توضیح می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۱۳۱).

در ادامه برای شناخت بهتر جنسیت از نگاه علامه به تعریف او از انسان پرداخته می‌شود. از نگاه علامه، «انسان» توصیفی است که هم برای زن به کار برده شده و هم برای مرد که در حقیقت آفرینش با یکدیگر برابرند و از این حیث هیچ فرقی با یکدیگر ندارند و افزون بر این به خاطر آفرینش از مبدأ واحد، برتری برای جنسی بر جنس دیگر وجود ندارد، مگر به میزان تقوا (همان، ج ۴، ص ۲۱۵). او در ذیل آیات مربوط به آفرینش انسان و مقام

خلیفه‌اللهی، برخورداری از موهبت‌ها به‌ویژه هدایت الهی، وجود صفات انسانی، برابری در عمل، حساب‌رسی، جزا و درنهایت قرب الی الله، تمایزی بین زن و مرد نمی‌بیند و جنس انسان را در همه این امور، مشترک می‌داند و هیچ برتری برای یکی بر دیگری به واسطه جنسیت قائل نیست.

از نظر علامه برخی فضایل فراجنسیتی است و به صنف خاصی اختصاص ندارد و به عامل آن مربوط است و هر کدام به فراخور عملی که انجام داده‌اند، نتیجه آن را دریافت خواهند کرد. او با توجه به اصل عدالت محوری در قرآن معتقد است خداوند به هیچ کس ذره‌ای ستم نمی‌کند و این تفاوت‌ها و تمایزات حاکم بر عالم حکمت‌هایی دارد که فهم برخی از آن در طی زمان برای انسان مکشوف شده و بسیاری از آن همچنان برای انسان مستور است.

او به برخی از این تمایزات بین زن و مرد اشاره می‌کند و می‌گوید: «در اسلام زن در تمامی احکام عبادی و حقوق اجتماعی شریک مرد است و نیز مانند مردان می‌تواند مستقل باشد و هیچ فرقی با مردان ندارد [نه در ارث، نه در کسب، نه در انجام معاملات، نه در تعلیم و تربیت، نه در به‌دست آوردن حقی که از او سلب شده و نه احکام دیگر]؛ مگر تنها در مواردی که طبیعت او این‌گونه اقتضا می‌کند که با مرد فرق داشته باشد» (همان، ج ۲، ص ۴۱۱). از نظر علامه اصلی‌ترین تفاوت زن و مرد کنار گذاشته شدن زنان در جنگ، حکومت و قضاوت است و اینکه یک‌دوم مردان ارث می‌برند و باید حجاب داشته باشند و از شوهرانشان اطاعت کنند که برخی احکامی که بر دوش مردان گذاشته شده را جبران این محدودیت‌های زن می‌داند (همان).

او تفاوت‌های جنسیتی بین زن و مرد را ناشی از ویژگی‌های طبیعی آنها می‌داند و معتقد است از آنجا که زن جسمی لطیف‌تر و نرم‌تر، و مرد جسمی خشن‌تر و محکم‌تر دارد و احساسات لطیف مانند دوستی و میل به جمال بر زن غالب‌تر است و در مقابل، نیروی تعقل در مرد غالب‌تر از زن است، از این‌رو زن حیاتی احساسی دارد؛ همچنان که حیات مرد حیاتی تعقلی است (همان، ص ۲۱۴). این اختلافات زیستی خلقی در توزیع احکام و مسئولیت‌های دو صنف توسط شارع تأثیرگذار بوده و به هر کدام متناسب با وضعیت خود وظایفی محول کرده است: «و به خاطر همین اختلافی که در زن و مرد هست، اسلام در وظایف و تکالیف عمومی و اجتماعی که

قوامش با یکی از این دو چیز، یعنی تعقل و احساس است، بین زن و مرد فرق گذاشته، آنچه ارتباطش به تعقل بیشتر از احساس است [از قبیل ولایت و قضا و جنگ] را مختص به مردان کرده و آنچه از وظایف که ارتباطش بیشتر با احساس است تا تعقل، مختص به زنان کرده؛ مانند پرورش اولاد و تربیت او و تدبیر منزل و امثال آن؛ آن گاه مشقت بیشتر وظایف مرد را از این راه جبران کرده که سهم ارث او را دو برابر سهم ارث زن قرار داده است» (همان، ص ۴۱۵).

علامه برخی از شبهات دیگر در خصوص نابرابری حقوق و تکالیف بین زن و مرد را نیز با همین استدلال می‌زداید؛ برای نمونه او قوامیت اعطاشده به مرد را برآمده از همین ویژگی او دانسته، معتقد است در آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (نساء: ۳۴) واژه «قیم» به معنای آن کسی است که مسئول قیام به امر شخصی دیگر است و «قوام» و نیز «قیام» مبالغه در همین قیام است و مراد از جمله «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» آن زیادت‌هایی است که خدای تعالی به مردان داده، به حسب طاقتی که بر اعمال دشوار و مانند آن دارند؛ چون زندگی زنان یک زندگی احساسی و عاطفی است که اساس و سرمایه‌اش رقت و لطافت است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۵۴۳) که البته در ادامه، علامه این قوامیت را به کل جامعه - و نه تنها خانواده - تسری می‌دهد و به قیومت نوع مردان بر نوع زنان قائل است. از نظر وی، عامه مردان در جهات عمومی که مرتبط با زندگی هر دو جنس است، مانند حکومت و قضا بر عامه زنان قیومت دارند... (همان). درحقیقت شاید بتوان از بررسی برخی آیات از این دست چنین نتیجه گرفت که علامه در امور معنوی مانند آفرینش، حساب‌رسی، قیامت و جزا برخی صفات انسانی جنسیت را کان لم یکن می‌داند؛ اما در امور دنیوی و مادی برای جنسیت مرد و جبهی از تمایز و از دیدگاهی فمینیستی میزانی از برتری فرض کرده است.

نتیجه‌گیری: مقایسه میان بارلاس و علامه طباطبایی

یکی از بحث‌های نوین در حوزه تفسیر متون دینی، تأثیر عوامل پنهان بر فهم و تفسیر است. در پژوهش‌ها از مواردی چون خلیقات، سن، میزان آگاهی و استعداد، سطح معیشت، فرهنگ بومی و البته جنسیت مفسر به عنوان عوامل مؤثر بر تفسیر سخن گفته‌اند. در مطالعات جنسیتی، بر مبنای یکی از رهیافت‌ها، زنان باید بر پایه فهم و جهان‌بینی خاص خود و با عنایت به نیازهای ویژه زنان که فهم آن هیچ‌گاه به طور صحیح برای مردان

امکان‌پذیر نیست، به تجزیه و تحلیل مسائل پردازند. بسیاری از صاحب‌نظران با مفروض گرفتن این تفاوت‌ها به بررسی دستاوردهای معرفتی بشر در حوزه‌های گوناگون پرداخته و خواستار بازسازی معارف بشری با نگاه زنانه شده‌اند. دامنه این نگاه تا بازخوانی متون مقدس در ادیان گوناگون کشیده شد؛ تا آنجا که گفته شده اگرچه در طول تاریخ فرهنگ اسلامی مسلمانان تفاسیر بسیاری بر قرآن نوشته‌اند؛ اما باید توجه داشت که بیشتر این تفاسیر را مردان نوشته‌اند و زنان مجال اندکی در این عرصه یافته‌اند.

اسما بارلاس برای خوانش‌زدایی تفاسیر پدرسالارانه از قرآن، روش‌شناسی سنتی را نقدی سازمان‌یافته و جدی می‌کند و برای این کار از دستگاهی از مفاهیم همچون متن‌ها، متنیت‌ها، میان‌متنیت‌ها و فرامتنیت‌ها در گفتمان دینی مسلمانان استفاده می‌کند. او می‌خواهد به روشنی نشان دهد در طول تاریخ معرفت اسلامی (اعم از قرآن، حدیث، تفسیر، تاریخ، فقه و...) متن‌ها چگونه تعریف می‌شده‌اند، چه نسبت‌هایی را با همدیگر برقرار می‌کرده‌اند، بسترهای اجتماعی - سیاسی (فرامتنیت‌ها) چگونه در ایجاد یا خوانش آنها دخیل می‌شده و سلسله‌مراتب معنایی میان آنها چگونه تعیین و احیاناً دگرگون می‌شده است؛ برای نمونه او ثانوی شدن مقام قرآن در برابر منابع دیگری مانند حدیث و اجماع را در قرون اولیه تکون فقه اسلامی (سنی) از رویدادهای مهم و درخور درنگ می‌داند.

بارلاس پس از چنین تمهیدات روش‌شناختی، قرآن را منبع اصلی معرفتی اسلام معرفی می‌کند و عملاً چنین مرتبتی را در استخراج اندیشه جنسیتی قرآن و از رهگذر خوانش‌زدایی تفسیرهای پدرسالارانه از آن به کار می‌گیرد. بارلاس که می‌گوید یکی از وجوه تمایز کار او از پیشینیانش در این زمینه، تعریف پدرسالاری و مفهوم‌پردازی آن (به عنوان سنت حاکمیت پدر و نیز به عنوان سیاست‌های نابرابری جنسیتی مبتنی بر نظریات تفاوت‌گذاری جنسی) است، گرچه تا اندازه‌ای از زبان فمینیستی بهره می‌گیرد؛ ولی اصرار دارد سرانجام برابری را نه با تحمیل بر متن، بلکه از درون خود متن قرآن خوانش می‌کند. بارلاس مدعی پردازش یک هرمنوتیک قرآنی برای خوانش این کتاب مقدس مبتنی بر خود قرآن است. وی سه بُعد توحید، عدل و قیاس‌ناپذیر بودن (Incomparability) خودافشایی خداوند را برای خوانش‌های آزادی‌بخش از قرآن ضروری می‌داند و باور دارد خوانش‌ها باید آیات محکم را تکیه‌گاه خود قرار دهند، نه آیات متشابه را. خوانش متن به عنوان یک «فرایند کل‌گرایانه انباشتی»، یعنی به عنوان «یک کل»، «یک تمامیت» را یادآور

می‌شود. او بر اساس دستور قرآن، از تقسیم کردن کتاب الهی و «خوانش تکه‌تکه و گزینشی آن» بر حذر می‌دارد و می‌گوید خوانش قرآن باید مبتنی بر معرفت‌شناسی قرآنی باشد که ذاتاً ضد پدرسالاری است.

این نویسنده خوانش متن مقدس را به همان اندازه که متأثر از معیارهای روش‌شناختی است، متأثر از ملاحظات الهیاتی به‌ویژه مفهوم خوانشگر از خدا می‌داند و می‌گوید یکی از نخستین دلایل ناکامی مسلمانان در کشف معرفت‌شناسی قرآن بر ضد پدرسالاری این است که الهیات برابری و آزادی را به طور نظام‌مند و به‌ویژه در پرتو اسلوب‌های توصیه‌شده خود قرآن بررسی نکرده‌اند. او باور دارد که ملاحظه نکردن معیارهای معرفت‌شناختی - و آن‌گاه روش‌شناختی - برای ارائه خوانشی از قرآن که به لحاظ بستر و بافت مشروع باشد، نه یک شکست هرمنوتیک، که یک ناکامی الهیاتی بوده است.

پردازش بارلاس از دو دیدگاه متضاد محافظه‌کار (که قرآن را مخلوق نمی‌داند؛ از این رو به تاریخمندی آن قائل نیست) و انتقادی (که قائل است سخن خداوند در زمان تاریخی اتفاق می‌افتد و لزوماً در زمان نزول به بهترین وجه فهمیده نشده است) در خوانش قرآن نیز با ارجاع به همین ریشه‌های کلامی - الهیاتی است.

هیچ تفسیری در خلأ نوشته نمی‌شود و مفسر نمی‌تواند فارغ از دانش نسبت به افکار و اندیشه‌ها و تا حدی عصر و فضا و شبهات و مسائل روز به تبیین و تفسیر کتابی پردازد که مدعی است برای همه عصرها و نسل‌ها و به‌طور کلی برای زندگی انسان است؛ پس می‌توان بازتاب همه این امور را در بررسی دقیقی از وجوه گوناگون کشف و استخراج کرد.

از این بررسی و مقایسه، این‌گونه به نظر می‌آید که علامه طباطبایی، مفسر بزرگ شیعی با اهتمام جدی به تفسیر قرآن بر مبنای خود قرآن به نوعی با «هرمنوتیک قرآنی» بارلاس هم‌داستان است (اگرچه از نظر تقدم و تأخر زمانی، علامه مدت‌ها پیش به این امر پرداخته، این نتیجه‌گیری صرفاً برای کشف اشتراکات و افتراقات است). علامه از میان منابع فراوان تفسیری (میان‌متنیت‌ها)، قرآن را به عنوان تنها مرجع لازم تفسیری برگزیده و حتی تفاسیری که با ذائقه‌های کلامی و فلسفی و گرایش‌های علمی و ادبی و مسلک‌های اخباری و حدیثی (فرامتنیت‌ها) نوشته را مورد انتقاد قرار می‌دهد و آن را بیش از آنکه تفسیر باشد، تطبیق خواننده است و با وجود تعلقات مذهبی شدید شیعی، مرجعیت حدیث و سنت را برابر با مرجعیت وحی و کلام الهی نمی‌داند و به طریقی برجسته و بارز به «خودبستگی قرآن» در تفسیر و تقدم آن بر

حدیث در تفسیر آیات الهی قائل است و برای حدیث، کاربست‌های دیگری در تفسیر می‌شمرد. با وجود اینکه بارلاس خود اذعان دارد که در جرگه مفسران قرآن قرار ندارد و بیش از اینکه مفسر باشد، خواهان دفاع از حقوق زنان بر مبنای قرآن است؛ اما می‌توان مؤلفه‌های مشترکی را از نگاه علامه طباطبایی و بارلاس درباره روش‌شناسی تفسیر قرآن و جنسیت استخراج کرد: نخست محوریت قرآن به عنوان اصلی‌ترین مرجع فهم و تفسیر آیات قرآن؛ دوم رویکرد کل‌نگرانه به قرآن و پرهیز از خوانش‌های تکه‌تکه و گزینشی؛ سوم توجه به اصول محوری قرآن همچون پارادایم توحیدی قرآن و اصل عدالت‌محوری و برابری. با توجه به این امور می‌توان این‌گونه دریافت که علامه و بارلاس هر دو از نگاه هستی‌شناختی، خداوند را فارغ از جنسیت می‌دانند و در مرحله بعدی، انسان اعم مرد و زن، بدون برتری جنسی بر جنس دیگر، منظور خطابات الهی‌اند و برابر و یکسان در مراحل گوناگون آفرینش، مقام خلیفه‌اللهی، اعطای موهبت‌ها، عمل، حساب‌رسی و جزا و امور معنوی از این دست در نظر گرفته می‌شوند؛ با این تفاوت که علامه تفاوت‌های جسمی را در تمایزات حق و تکلیفی بین زن و مرد دخیل دانسته و در نهایت زن را موجودی کمتر عاقل و بیشتر احساساتی می‌شناسد که بدین خاطر برخی مسئولیت‌ها همچون جنگ و جهاد و قضاوت از او برداشته شده و به تبع برخی مسئولیت‌های بیشتر برای مردان، برخی امتیازات نیز به ایشان اعطا شده است.

اما از آنجا که پیش‌فرض اصلی بارلاس دفاع از حقوق زنان است، او بیشتر به خوانش آیاتی از قرآن پرداخته که به زعم او دستاویز مردان در اعلام برتری خود و ضعف و زبونی زنان قرار گرفته است؛ اما تفسیر المیزان که تفسیری جامع از قرآن است، بیش از توجه بر مسئله جنسیت و مسائل مربوط به آن، بر مبانی مهم اعتقادی تمرکز داشته است. در نهایت شاید بتوان مدعای بارلاس مبنی بر رویکرد محافظه‌کارانه غالب تفاسیر را با مسامحه پذیرفت؛ اما از آنجا که تفسیر المیزان نوعی جریان‌سازی در عرصه روش‌شناسی تفسیری قلمداد می‌شود، به گمان ما قرار دادنش در این جرگه دشوار است.

در پایان باید گفت علامه طباطبایی در کلیت روش‌شناسی خود مؤلفه‌هایی دارد که با نگاه روش‌شناختی بارلاس متفاوت است و این تفاوت‌ها زمانی دقیق‌تر فراچنگ می‌آیند که ما بحثی مستقل درباره روش‌شناسی او بگشاییم و برای نمونه مسائلی مانند حجیت خبر واحد در تفسیر آیات فقهی قرآن را مورد توجه قرار دهیم؛ اما چون در این مقاله، تأکید بر مسئله جنسیت در قرآن بود، محور مقایسه روش‌شناختی، همین مسئله قرار گرفت و به آن بسنده شد.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. اشرفی، امیررضا؛ «پیوستگی آیات قرآن و نقش آن در تفسیر از منظر علامه طباطبایی»؛ قرآن شناخت، ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۷، ص ۲۵-۵۸.
۲. الاوسی، احمد؛ روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان؛ مترجم: سیدحسین میرجلیلی؛ تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰.
۳. باستانی، سوسن و زهرا حیدرزاده؛ «بررسی جایگاه زنان در اندیشه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان: دو گانه زن آسمانی - زن زمینی»؛ مطالعات اجتماعی ایران، دوره هفتم، ش ۳، ۱۳۹۲، ص ۳-۲۴.
۴. حیدری، کمال؛ اصول التفسیر والتأویل؛ قم: دار فراقة للطباعة والنشر، [بی تا].
۵. رجبی، محمود، علی اکبر بابایی و امیررضا اشرفی؛ «نشست علمی مفهوم شناسی تفسیر قرآن به قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی»؛ قرآن شناخت، بهار و تابستان ۱۳۸۷، ش ۱، ص ۲۰۵-۲۴۱.
۶. رستمی نژاد، مهدی؛ «استقلال قرآن در بیان و نقش روایات در تفسیر از منظر علامه طباطبایی»؛ قرآن شناخت، سال چهارم، ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، ص ۱۲۱-۱۴۴.
۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیرالقرآن؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۸. _____؛ قرآن در اسلام؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۹. قربانی، اکبر و فتح الله نجارزادگان؛ «بررسی تفسیر قرآن به قرآن با تأکید بر تفسیر المیزان»؛ مطالعات تفسیری، بهار ۱۳۹۰، سال دوم، ش ۵، ص ۱۴۷-۱۶۸.
۱۰. علوی نژاد، سیدحیدر؛ «پیش فهم های علامه در تفسیر المیزان»؛ پژوهش های قرآنی، ش ۹-۱۰ بهار و تابستان ۱۳۷۶، ص ۱۵۰-۱۵۹.

11. Barlas, A.; *Believing women in Islam: Unreading patriarchal interpretations of the Quran*; Austin, Tex: University of Texas Press, 2002.
12. Barlas, A.; (January 01, 2006). "Qur'anic Hermeneutics and Sexual Politics"; *Cardozo Law Review*, 28, 1, pp.143-152.

13. Barlas, A.; (January 01, 2007). "Un — reading Patriarchal Interpretations of the Qur'an: Beyond the Binaries of Tradition and Modernity"; *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 24, 2, pp.129-135.
14. Barlas, A.; (March 26, 2004). "Globalizing Equality: Muslim Women, Theology, and Feminisms"; *Talk at the Library of Congress*, Washington, D.C. [www.asmaabaras.com/TALKS/20040326_LibCongress.pdf/](http://www.asmaabaras.com/TALKS/20040326_LibCongress.pdf) retrived: 28/4/2015.
15. Barlas, A. "Qur'anic Hermeneutics and Women's Liberation" (paper presented at the International Congress on Islamic Feminism, Bar — celona, Spain, October 29, 2005), [http://www.asmaabaras.com/TALKS/Barcelona.pdf/](http://www.asmaabaras.com/TALKS/Barcelona.pdf) retrived: 28/4/2015.
16. Bleicher, J.; *Contemporary hermeneutics: Hermeneutics as method, philosophy, and critique*; NY: Routledge, 1980.
17. Rahman, F.; *Islam & modernity: Transformation of an intellectual tradition*; Chicago: University of Chicago Press, 1982