

نقد و بررسی نظریه تفسیر سه لایه‌ای قرآن کریم

مرضیه قدمی^۱، کیوان احسانی^۲، علیرضا طبیبی^۳، علی حسن بگی^۴

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۲/۲۵ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۳/۱۹)

چکیده

نظریه تفسیر سه لایه‌ای از سوی جعفر نکونام مطرح شده و آن به این مضمون است که تفسیر روزآمد از قرآن در گرو به دست دادن سه لایه تفسیری تاریخی، فراتاریخی و عصری است. تفسیر تاریخی ذکر معنایی است که میان عرب حجاز عصر پیامبر ﷺ متعارف بود. تفسیر فراتاریخی نیز عبارت از بیان معنایی کلی و خالی از مختصات قومی و تاریخی از آیات است؛ طوری که آن معنا میان همه اقوام بشری مقبول باشد. تفسیر عصری عبارت از معنایی است که با موارد و مصادیق عصر حاضر قابل انطباق باشد. برخی از مهم‌ترین مبانی نظریه تفسیر سه لایه‌ای عبارت‌اند از: تاریخمندی قرآن، عرفی بودن زبان قرآن، حاشیه بر متن بودن قرآن. به نظر برخی از ناقدان مبنای تاریخمندی قرآن ناقض عمومیت و جاودانگی قرآن دانسته شده است؛ منتها این نظریه مدعی است که تفسیر سه لایه‌ای منافای عمومیت و جاودانگی قرآن نیست و تاریخمندی قرآن فقط ناظر به لایه تاریخی است. اما مبنای حاشیه بر متن بودن، معارض تبیان کل شیء بودن قرآن به شمار رفته است؛ اما در این نظریه آیه مورد اشاره فقط ناظر به مسائلی دانسته شده که در دوره رسالت پیامبر ﷺ مطرح بوده است که از آن به حاشیه تعبیر شده است؛ نه تمام حاجات بشر تا ابد. در نقد دیگر مبنای عرفی بودن قرآن منافای حقانیت آموزه‌های قرآن شمرده شده است؛ اما صاحب نظریه این مبنا را مخل به حقانیت قرآن نمی‌داند؛ چرا که قرآن با باورها و سنت‌های باطل مقابله کرده و وجود برخی از گزاره‌های باطل در قرآن از قبیل جدل و ممانعت شمرده می‌شود. ضمناً این نظریه در برخی موارد با نظریات ابوزید و فضل‌الرحمان مشابیهت‌هایی دارد که نو بودن آن را نفی می‌کند. منتها نکونام بر این نظر است که نو بودن یک نظریه به تمایزات آن نظریه است و از جمله تمایزات این نظریه این است که این نظریه برخلاف نظریه فضل‌الله که فقط ناظر به آیات احکام بود، تمام آیات قرآن را اعم از آیات احکام و غیر احکام در برمی‌گیرد. و بالاخره از دیگر اشکالات این نظریه مناسب نبودن تعبیر لایه در عنوان نظریه و رجحان تعبیر مرحله به جای آن و نیز مناسب نبودن تعبیر تفسیر بر مرحله عصری و رجحان تعبیر تطبیق به جای آن است. منتها صاحب نظریه کاربرد این تعابیر را تسامحی دانسته و با تعریفی که به دست می‌دهد، مشکل را قابل رفع می‌شمارد.

کلید واژه‌ها: تفسیر سه لایه، مبانی تفسیر، روش تفسیر، نکونام، آرمین، درزی.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اراک، اراک، ایران (نویسنده مسئول)؛ mazie9563@gmail.com
۲. استادیار گروه قرآن و حدیث، دانشگاه اراک، اراک، ایران؛ k-ehsani@araku.ac.ir
۳. دانشیار گروه قرآن و حدیث، دانشگاه اراک، اراک، ایران؛ a-tabibi@araku.ac.ir
۴. دانشیار گروه قرآن و حدیث، دانشگاه اراک، اراک، ایران؛ a-hasanbagi@araku.ac.ir

۱- بیان مسأله و پیشینه آن

تفسیر سه لایه‌ای یک نظریه تفسیری است که از سوی جعفر نکونام مطرح شده است. تلقی وی این است که قرآن یک متن تاریخمند است؛ یعنی متناسب با عصر و مصر خودش نازل شده است و لذا بسیاری از آموزه‌های قرآن تناسبی با روزگار حاضر ندارند؛ اما امکان آن وجود دارد که با روش تفسیری سه لایه‌ای از آیات قرآن تفسیری به دست داد که با مقتضیات عصر حاضر متناسب گردد. این چنین که لازم است نخست به تفسیر تاریخی آیات قرآن پرداخت؛ یعنی آیات را چنان تفسیر کرد که مردم عصر نزول می فهمیدند تا از این رهگذر به معنای مراد آیات دست پیدا کرد؛ سپس به تفسیر فراتاریخی آیات پرداخت؛ یعنی یک معنای عامی را برای آیات جستجو کرد که خالی از مناسبات تاریخی و قومی باشد و سرانجام به تفسیر عصری یا فرهنگی آیات پرداخت؛ یعنی یک تفسیری که در آن مناسبات و مقتضیات عصر حاضر لحاظ شده باشد، به دست داد. حال باید دید که تفسیر سه لایه‌ای از قرآن بر چه دسته از مبانی استوار بوده و روش انجام آن چگونه است؟

نظریه «تفسیر سه لایه‌ای قرآن کریم» برای اولین بار در سال ۱۳۹۵ در وبلاگ نامبرده با عنوان «مدهامتان» مطرح شد. پس از آن در نشست‌ها و مصاحبه‌های چندی، این نظریه بررسی و نقد شد که از آن جمله «نشست تخصصی بررسی تفسیر سه لایه‌ای قرآن کریم» است که به اهتمام «انجمن ایرانی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی» است که با حضور صاحب نظریه و دو داور به نام‌های قاسم درزی و محسن آرمین در «پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی» برگزار شد.

از دیگر نقدها نقد سیدرضا مؤدب است که با عنوان «دیدگاه تفسیر سه لایه‌ای از قرآن سخنی مبهم و غیرمستند است» در پایگاه «خبرگزاری بین‌المللی قرآن» منتشر شد و نکونام نقد وی را پاسخ داده است. نیز در پایگاه «چیستی‌ها» و همچنین در گروه تلگرامی «گفتگوهای قرآنی و حدیثی» توضیحاتی از صاحب نظریه در زمینه تفسیر سه لایه‌ای انعکاس یافته است.

نقد و بررسی نظریه تفسیر سه لایه‌ای به گونه منسجم و جامع کاری است که در این مقاله بدان پرداخته می‌شود. در این مقاله، نخست به معرفی نظریه تفسیر سه لایه‌ای پرداخته می‌شود و آنگاه نقدهایی که به لحاظ مبنایی و روش شناختی بر آن وارد شده است، گزارش و تحلیل می‌گردد.

۲- معرفی تفسیر سه لایه‌ای

مراد از سه لایه در این نظریه عبارتند از: لایه تاریخی، لایه فراتاریخی و لایه عصری یا فرهنگی. لایه تاریخی در نظر صاحب نظر عبارت از همان معنایی است که عرب حجاز عصر پیامبر ﷺ از آیات قرآن درک می‌کردند؛ چون قرآن به زبان آنان و برای هدایت آنان نازل شده بود. وی بر این نظر است که برای مخاطبان یعنی همان عرب حجاز عصر پیامبر ﷺ مشکلی برای کشف معانی قرآنی وجود نداشته و مراد آیات برای آنان مفهوم بوده است و بنابراین آنان نیازی به تفسیر برای فهم مقاصد آیات نداشتند و در حقیقت تفسیر، امری عارضی است که بر اثر گذشت زمان و فقدان قرائن و دخالت پیش فرض‌ها به وجود آمده است.

نکونام راه فهم مقاصدی را که عرب حجاز عصر رسول خدا ﷺ از آیات قرآن می‌فهمیدند، مراجعه به همان اطلاعات و معهودات آنان می‌داند که عبارت‌اند از: ظاهر و سیاق آیات؛ آیات مشابه؛ شخصیت مخاطبان قرآن؛ حوادث آن زمان و مکان و نیز مندرجات عهدین. وی سپس ذکر می‌کند با تکیه بر این اطلاعات، این مرحله از تفسیر در چند گام انجام می‌شود که از این قرار است: شناخت واحدهای نزول؛ استخراج اسباب نزول واحدها از خود قرآن؛ بهره‌برداری از روایات موافق ظاهر و سیاق آیات؛ بررسی واژگان و تعبیر کلیدی سوره و مقایسه آنها با موارد مشابه از قرآن و ترجمه تاریخی سوره مربوط.

در نظر نکونام لایه فراتاریخی آیات قرآن عبارت از معنایی کلی است که معنای تاریخی آیات مصداقی از آن معنا به شمار می‌آید و با الغای خصوصیات تاریخی و قومی

از آیات قرآن به دست می‌آید. وی لزوم به دست دادن لایه فراتاریخی آیات را محوریت بخشیدن عقل و فطرت در بیان ماهیت آموزه‌های قرآن می‌داند. او بر این نظر است که باید ماهیت آموزه‌های قرآن را عبارت از عقل و فطرت آدمی برشمرد که در قالب عبارات قرآن شکل پیدا کرده است؛ از این رو، وی در بیان لایه فراتاریخی آیات قرآن می‌کوشد که مقتضیات تاریخی و قومی آیات را الغا کند و یک معنایی کلی به دست دهد که آنچه در ظاهر آیات قرآن ذکر شده است، مصادیقی از آن معنای کلی برشمرده شود.

بیان وی تا حدودی شبیه بیان آیت الله معرفت در کشف معنای باطن آیات است. آیت الله معرفت برای به دست دادن باطن قرآن به الغای خصوصیتی می‌پردازد که در ملاک و مناط حکم دخالتی ندارند و از رهگذر آن به ملاک و مناط حکم دست پیدا می‌کند. (نک: معرفت؛ التفسیر و المفسرون، ۲۸/۱) منتها نکونام تفسیر فراتاریخی را به خصوص آیات احکام منحصر نمی‌سازد و در تمام آیات می‌کوشد، یک معنای کلی که در آن خصوصیات قومی و تاریخی وجود نداشته باشد، جستجو کند.

لایه عصری یا فرهنگی در نگاه نکونام عبارت از آن مصداق و موردی است که در عصر حاضر می‌توان برای آن معنای کلی فراتاریخی پیش گفته ذکر کرد. همچنان که خود آیات قرآن حاوی مصادیقی است که در عصر نزول وجود داشته، تفسیر عصری یا فرهنگی نیز حاوی مصادیقی است که در عصر حاضر یافت می‌شود.

۳- نقد مبنايي نظريه تفسیر سه لایه

برخی از مهم‌ترین نقدهایی که در زمینه مبانی نظریه تفسیر سه لایه‌ای مطرح است، به قراری است که در پی می‌آید.

۳-۱. نقد تاریخمندی قرآن

نکونام بر این نظر است که قرآن تاریخمند است؛ یعنی متناسب با مقتضیات عصر و

مصر پیامبر ﷺ القاء شده و لذا چون نیازها و شرایط بشر در هر زمانی با عصر دیگر متفاوت است، نمی‌توان گفت که قرآن لزوماً با نیازها و شرایط دیگر اعصار تناسب دارد. (نکونام، ۱۳۹۹).

محسن آرمین در نشست تخصصی پیش گفته با ذکر دیدگاه نکونام، مبنی بر این که خداوند عرب عصر نزول را مخاطب قرار داده و با آنها سخن گفته و قطعاً معنا و پیام‌هایی را مراد کرده است که آنها می‌فهمیدند، اظهار داشت: بر این اساس ما با چند پیش‌فرض مواجه هستیم: اولاً، قرآن یک پدیده تاریخمند است و خداوند هرچه گفته ناظر به مسائل و مشکلات عرب عصر نزول بوده؛ نه مسائل و مشکلات ما و نه حتی مشکلات جوامع معاصر با نزول قرآن، مانند جامعه روم و ایران. ثانیاً، خدا باید به گونه‌ای سخن می‌گفت که برای عرب عصر نزول قابل فهم باشد و آنها را به کار بیند. در واقع آنها مخاطبان منحصر به فرد خدا و پیامبر اکرم ﷺ بوده‌اند نه ما. ثالثاً، مراد ما از فهم مراد خداوند، فهم عرب مخاطب خداوند است و نکونام قرآن را با این معنا تاریخمند می‌داند. (نکونام و آرمین و درزی، ۱۰ مهر ۱۳۹۹، «نشست تخصصی بررسی تفسیر سه‌لایه‌ای قرآن کریم»)

نام‌برده تاریخمندی قرآن را مردود برشمرده و آن را معارض پاره‌ای از آیات قرآن تلقی کرده است که مخاطبان قرآن را تمام انسان‌ها یا تمام مؤمنان به‌شمار آورده‌اند. فهم مفسران از تعبیری چون «یا ایها الناس» یا «یا ایها الذین آمنوا» این است که این تعبیر عموم افراد بشر را تا ابد مخاطب ساخته است. به نظر ایشان، اگر مخاطبان قرآن، عرب حجاز عصر حضرت محمد ﷺ بودند، باید خطابات قرآن به شکل «یا ایها العرب»، «یا اهل مکه»، «یا اهل یثرب» و مانند آنها بود تا نشان دهد که مخاطبان قرآن عرب حجاز است. نیز در آیات دیگر قرآن تصریح گردیده است که قرآن برای عموم بشر است؛ نظیر «ذِکْرٍ لِلْبَشَرِ» (المدثر، ۳۱) و «تَذِیْرًا لِلْبَشَرِ» (المدثر، ۳۶) و «ذِکْرٌ لِّلْعَالَمِیْنَ» (القلم، ۵۲) و «هُدًی لِّلْعَالَمِیْنَ» (آل عمران، ۹۶)، «بَصَائِرٌ لِّلنَّاسِ» (الجاثیه، ۲۰)، «بَلَاغٌ لِّلنَّاسِ» (ابراهیم، ۵۲)، «هُدًی لِّلنَّاسِ» (البقره، ۱۸۵) و «بَیِّنَاتٌ لِّلنَّاسِ» (آل عمران، ۱۳۸)؛ «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً

لِلنَّاسِ» (سبأ، ۲۸)؛ «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً» (الاعراف، ۱۵۶)؛ «وَ أَوْحَىٰ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ» (الانعام، ۱۹)؛ «وَ آخِرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (الجمعه، ۳)؛ «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَ دِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ» (الصف، ۹)؛ «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَ لَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَ كَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا» (الاحزاب، ۴۰).

این آیات دلالت دارند بر این که مخاطبان قرآن، همه افراد بشر است؛ چه آنان که پیام قرآن را در زمان حضرت محمد ﷺ دریافت کرده بودند و چه کسانی که بعد از آنان دریافت می‌کنند. جاودانه بودن دین اسلام نیز از اصول محکم و قطعی در اصول اسلامی در دین اسلام است که مورد توافق اکثریت مسلمانان است. از طرفی جهانی هم هست به این معنا که مخصوص به هیچ قوم و اقلیم خاصی نیست و تمام انسان‌ها را از هر قوم و اقلیمی شامل می‌شود؛ بنابراین دعوت اسلامی به عصر و دوران خاصی محدود نیست و تا پایان تاریخ بشر کاربرد دارد. (نک: رضی الدین، ۳۳۳؛ فیض کاشانی، ۱۳۶/۲-۱۵۰؛ آلوسی، ۳۷۲؛ مصباح یزدی، ۳۳۰-۳۲۷).

تاریخمندی قرآن با ظاهر پاره ای از روایات نیز در تعارض است. از جمله روایتی که زراره از امام صادق علیه السلام آورده است که فرمودند: «حَلَالٌ مُّحَمَّدٍ حَلَالٌ أِبْدًا إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامٌ حَرَامٌ أِبْدًا إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، لَا يَكُونُ غَيْرَهُ وَ لَا يَجِيءُ غَيْرَهُ؛ حَلَالٌ مُحَمَّدٌ تَا رَوْزِ قِيَامَتِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ أَوْ تَا رَوْزِ قِيَامَتِ حَرَامٌ است. غیر آن نخواهد بود و غیر او نخواهد آمد» (نک: کلینی، ۵۸/۱).

علاوه بر آن، در مضمون برخی روایات آمده است که قرآن همیشه تازگی دارد. از جمله نقل است که از امام صادق پرسیدند: «مَا بَالُ الْقُرْآنِ لَا يَزْدَادُ عَلَى النَّشْرِ وَ الدَّرْسِ إِلَّا غَضَاضَةً؛ چه سرّی است که قرآن هر چه بیشتر خوانده و بحث شود، بر تازگی و طراوت آن افزوده می‌شود؟

آنگاه امام صادق پاسخ فرمود: لَأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَىٰ لَمْ يَجْعَلْهُ لِيَزْمَانَ دُونَ زَمَانٍ، وَ لَا لِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ، فَهُوَ فِي كُلِّ زَمَانٍ جَدِيدٌ، وَ عِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ غَضٌّ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ؛ چون خداوند

تبارک و تعالی، آن را تنها برای زمانی خاص و مردمی خاص قرار نداده است. از این رو، در هر زمانی و برای هر مردمی، تا روز قیامت، تازه و با طراوت است. (نک: صدوق، ۸۷/۲)

البته نکونام نیز با تکیه بر قرائن مقالی و مقامی این آیات توضیح می‌دهد که تمام این آیات خطاب به مردم و مؤمنان زمان و مکان نزول قرآن است و آنان که چنین آیه‌ای را دال بر عمومیت قرآن می‌شمارند، به زمان و مکان نزول آیات و نیز سیاق آیات بی توجهی می‌کنند. او بر این نظر است که وقتی خطاب به مردم مکه یا مدینه عصر پیامبر ﷺ تعبیر «یا ایها الناس» یا «یا ایها الذین آمنوا» به کار می‌رفته است، خود همان مردم مکه یا مدینه عصر پیامبر ﷺ منظور بودند؛ نه کسان دیگر. نیز وی می‌افزاید که استشهاد کنندگان به آیات پیش گفته به شواهدی که ناقض عمومیت قرآن است، عنایت ندارند؛ مثل احکامی که امروزه به‌کار نمی‌آید؛ مانند جهاد ابتدایی و برده داری و جزیه از اهل کتاب و یا مسائل مستحدث مثل بیمه و بانکداری و شبیه سازی و تغییر جنسیت و انتخابات و تفکیک قوا که هیچ آیه‌ای در قرآن راجع به آنها وجود ندارد. مع الوصف، نکونام قرآن را دارای این ظرفیت می‌شمارد که از آن با تفسیر سه لایه‌ای برای روزگاری غیر عصر نزول هم بهره‌برداری کرد. (نکونام، ۱۳)

آرمین در بخشی دیگر از نقد خود بر این نظریه می‌گوید که تفسیر فراتاریخی قرآن با فرض تاریخمند بودن قرآن سودی ندارد؛ چون هدف از تفسیر قرآن، فهم مراد و پیام خداوند است و یک مسلمان در هر عصری می‌خواهد درک کند خدا از او به عنوان یک مسلمان چه خواسته است؛ ولی با فرض این‌که خداوند فقط با عرب عصر نزول صحبت کرده است و دیگران مخاطب او نبوده‌اند، تلاش برای تفسیر فراتاریخی بی فایده است. با فرض تاریخمندی قرآن، تفسیر قرآن به معنای کشف مراد خدا در حق ما بی‌معنا خواهد بود؛ زیرا با چنین فرضی خداوند توجهی به ما و مسائل امروز ما ندارد و با عرب عصر نزول سخن می‌گوید نه ما. او با این معنا در خطابات خود، انسان از آن جهت که عرب عصر نزول هست، مخاطب قرار داده است؛ نه از آن جهت که انسان است. اگر بگوییم که انسان را به ما هو انسان مخاطب قرار داده است، متن قرآن تاریخمند نیست؛ چون

تاریخمند بودن قرآن، لازمه‌اش این است که انسان را بما هو عرب مخاطب قرار داده باشد؛ بنابراین مرادش ناظر به ما نبوده است تا ما بخواهیم کشف کنیم که خداوند از ما چه خواسته است. تفسیر طبق این نظر، در حقیقت تلاشی برای فهم عرب عصر نزول است؛ نه فهم مراد خداوند؛ لذا این جستجو، به معنای مصطلح تفسیر نیست؛ بلکه یک نوع تحقیق باستان‌شناسی و از این قبیل خواهد بود. (نکونام و آرمین و درزی، ۱۰ مهر ۱۳۹۹، «نشست تخصصی بررسی تفسیر سه‌لایه‌ای قرآن کریم»).

نکونام در پاسخ اظهار داشت، این که یک مسلمان بخواهد، خدا از او چه خواسته است، با فرض تاریخمند بودن قرآن هم قابل تأمین است؛ چنان که میرزای قمی هم در عین حالی که قایل بود، قرآن خطاب به مشافهین است، تمام مسلمانان را از نظر تکلیف همسان مشافهین می‌دانست. (نک: میرزای قمی، ۴۰۳/۱). البته نکونام به گونه‌ای متفاوت از میرزای قمی بر عمومیت تکالیف قرآنی استدلال می‌کند. او قرآن را بسان نسخه‌ای می‌داند که طبیعی برای بیمارانش نوشته است و آنگاه دیگری که همان بیماری را دارند، از همان نسخه‌ها برای درمان بیماری خود استفاده می‌کنند. او می‌افزاید: هرگز مخاطب قرآن بودن، ملازمه ندارد با این که به تکالیف قرآنی عمل شود که اگر چنین بود، مگر مشرکان قریش مخاطب قرآن نبودند؛ اما چرا به تکالیف قرآنی عمل نکردند؟ (نکونام و آرمین و درزی، ۱۰ مهر ۱۳۹۹، «نشست تخصصی بررسی تفسیر سه‌لایه‌ای قرآن کریم»).

نکونام در پاسخ اظهار داشت، این که یک مسلمان بخواهد، خدا از او چه خواسته است، با فرض تاریخمند بودن قرآن هم قابل تأمین است؛ چنان که میرزای قمی هم در عین حالی که قایل بود، قرآن خطاب به مشافهین است، تمام مسلمانان را از نظر تکلیف همسان مشافهین می‌دانست. (نک: میرزای قمی، ۴۰۳/۱). البته او به گونه دیگری بر عمومیت تکالیف قرآنی استدلال می‌کند. او قرآن را بسان نسخه‌ای می‌داند که طبیعی برای بیمارانش نوشته است و آنگاه دیگری که همان بیماری را دارند، از همان نسخه‌ها برای درمان بیماری خود استفاده می‌کنند. او می‌افزاید: هرگز مخاطب قرآن بودن، ملازمه ندارد با این

که به تکالیف قرآنی عمل شود که اگر چنین بود، مگر مشرکان قریش مخاطب قرآن نبودند؛ اما چرا به تکالیف قرآنی عمل نکردند؟ (نکونام، مدهامتان)

البته تفسیر آن‌چنان که آقای آرمین تعریف کرده، مبنی بر این‌که آن عبارت از کشف معنای مراد خدا برای انسان بما هو انسان است، با تاریخمندی قرآن ناسازگار است؛ اما وقتی فرض بر این باشد که حدود نود سوره قرآن مکی است و خطاب به مردم مکه معاصر پیامبر ﷺ و حدود بیست و چهاره سوره قرآن مدنی است و خطاب به مردم مدینه معاصر ایشان القاء شده است، در تفسیر آیات باید در جستجوی معنایی بود که مردمان مکه یا مدینه معاصر پیامبر ﷺ از آیات قرآن می‌فهمیدند؛ نه معنایی که انسان بما هو انسان از آیات قرآن می‌فهمد. (نک: همانجا)

۳-۲. نقد حاشیه بر متن بودن قرآن

نکونام بر این نظر است که قرآن بسان حاشیه بر متن است. وی قرآن را حاشیه‌ای بر فرهنگ عصر پیامبر اکرم ﷺ یعنی دین حنیف می‌داند. او بر این نظر است که پیامبر ﷺ و قومش بر همان دین آباء و اجدادی خود یعنی دین حضرت ابراهیم بودند و لذا پیامبر ﷺ هیچ دین جدیدی نیاورده بود؛ بنابراین رسالت پیامبر ﷺ عبارت از حاشیه زدن و اصلاح کردن همان دین آباء و اجدادی بوده است. (نکونام، ۱۰ مهر ۱۳۹۹). از جمله شواهد او حدیثی از پیامبر ﷺ است که فرمود: «بَعَثَنِي بِالْحَنِيفِيَّةِ الْكَسْهَلَةِ الْكَسْمَحَةِ». (کلینی، ۴۹۴/۵؛ نکونام، ۲۸).

به نظر ایشان در قرآن فقط همان حواشی اصلاحی پیامبر ﷺ آمده؛ نه آنچه در دین آباء و اجدادی پیامبر ﷺ وجود داشت و عرب حجاز بدان آگاهی داشتند و عامل بدان بودند. به نظر نکونام اگر کسی بخواهد تمام دین اسلام را مورد مطالعه قرار دهد، باید علاوه بر قرآن که حاشیه است، به متن دین اسلام هم که از طریق سنت به ما منتقل شده است، مراجعه کرد. او در این زمینه به آیاتی از قرآن نظیر آنچه در پی می‌آید، استشهاد می‌جوید: «قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنْ

الْمُشْرِكِينَ» (الانعام، ۱۶۱)؛ «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ» (الحج، ۷۸). در این آیات اظهار شده است که هم پیامبر ﷺ و هم عرب حجاز عصر ایشان بر ملت ابراهیم یعنی دین حضرت ابراهیم بودند. وقتی چنین باشد که پیامبر ﷺ و عرب حجاز بر دین حضرت ابراهیم بوده باشند، رسالت پیامبر ﷺ کاری جز حاشیه زدن بر دین حضرت ابراهیم دانسته نمی‌شود.

البته نظر مشهور بر این است که در قرآن هر آنچه که مردم تا ابد برای هدایت خود نیاز دارند، آمده و لذا قرآن را باید متن دین تلقی کرد و نه حاشیه بر دین و در این زمینه به این آیه استشهاد می‌جویند که آمده است: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ» (النحل، ۸۹). مفسران ذیل این آیه اظهار داشته‌اند که در قرآن، تمام آنچه که مربوط به هدایت انسان‌هاست تا ابد، آمده است. (نک: طباطبایی، المیزان، ذیل آیه).

نکونام دو مورد شاهد نقض برای چنین ادعایی را مطرح می‌کند: یک مورد آیاتی است که در آنها امور خاص عصر نزول آمده، مثل نهی از پرستش بت‌های لات و منات و عزری و امر به شرکت در جنگ تبوک و حکم ظهار و مانند آنها که امروزه هیچ کارایی ندارد و دیگر مسائلی که پس از عصر نزول حادث شده و هیچ بیانی در قرآن راجع به آنها نیامده است، مثل شبیه‌سازی و تغییر جنسیت و مانند آنها؛ (نکونام، ۱۳) از این‌رو، آیه تبیان (النحل، ۸۹) را ناظر به خصوص مسائلی می‌شمارد که در عصر نزول مطرح بوده است؛ یعنی قرآن تمام چیزهایی را که مورد حاجت مردم عصر نزول بوده، بیان داشته است. البته نکونام بر این نظر است که می‌توان با تفسیر عصری و فرهنگی قرآن برای مسائل مستحدثت بعد از عصر نزول هم آموزه‌هایی را از آیات قرآن استخراج کرد.

۳-۳. نقد عرفی بودن زبان قرآن

عرفی بودن زبان از دیگر مبانی نظریه تفسیر سه‌لایه‌ای قرآن کریم است. نکونام بر این نظر است که زبان قرآن، عبارت از همان زبان رایج و شناخته شده عرب عصر نزول است؛

بنابراین برای فهم آیات قرآن باید به اطلاعات و معهودات آن مردم در آن دوره تاریخی مراجعه کرد. (نکونام، ۱۳۷۸). وی عرفی بودن زبان قرآن را مستلزم این لوازم برشمرده است: بهره‌گیری از واژگان زبان عرب حجاز عصر حضرت محمد ﷺ؛ پیروی از قواعد دستوری زبان آنان؛ وجود ویژگی‌های بلاغی زبان آنان در قرآن؛ قابل فهم بودن قرآن برای عرب حجاز آن عصر؛ جواز مراجعه به کلام ایشان در فهم مقاصد آیات قرآن و تناسب مضامین قرآن با فرهنگ آن مردم. (نکونام، مدهامتان)

یکی از اشکالاتی که بر این مبنا گرفته شده، این است که عرفی دانستن وحی باعث می‌شود امور باطل در قرآن راه یابد؛ زیرا وجود خطا در تاریخ و ذهن بشری محتمل است. در صورتی که خداوند می‌فرماید: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت، ۴۲). طبق این آیه باطل از پیش روی قرآن و نه پس از آن به آن راه نمی‌یابد.

منتها نکونام عرفی بودن زبان قرآن را هرگز مستلزم باطل بودن مضامین آن نمی‌داند؛ زیرا در بسیاری از آیات قرآن بسیاری از باورها و سنت‌های باطل جاهلیان مورد نقد واقع شده است و البته برخی از گزاره‌های باطلی هم در قرآن بدون نقد آمده که از سوی روشنفکران دینی بر جدل و مماشات حمل گردیده و وجود آنها نقضی برای قرآن دانسته نشده است. (همانجا)

ع- نقد روشی تفسیر سه لایه

پاره‌ای از اشکالاتی که بر نظریه تفسیر سه لایه‌ای قرآن مطرح گردیده است، جنبه روشی دارد که اینک بررسی و نقد می‌شود.

ع-۱. نبودن نظریه تفسیر سه لایه‌ای

از سوی آقایان درزی و آرمین، این نظریه از جهت روش‌شناختی نظریه جدیدی دانسته نشده و اظهار شده است که چنین نظریه‌ای پیش از این از سوی افرادی چون ابوزید و فضل‌الرحمان مطرح شده بود. (نکونام و آرمین و درزی، ۱۰ مهر ۱۳۹۹، «نشست تخصصی بررسی تفسیر سه‌لایه‌ای قرآن کریم»).

آرمین دو مقوله تفسیر تاریخی و تفسیر فراتاریخی را همان مقولات معنا و مغزی در نظر ابوزید می‌شمارد و می‌افزاید: «معنا» مدلول مستقیم الفاظ نصوص است که برآمده از تحلیل ساختار زبانی در بافت فرهنگی آن است و آن را معاصران قرآن درک کرده‌اند. به عبارت دیگر، «معنا» همان دلالت تاریخی نصوص در چارچوب حدود و شرایط شکل‌گیری آن است. معنا جنبه تاریخی دارد؛ یعنی تنها از طریق شناخت دقیق بافت زبانی درون‌متن و بافت اجتماعی و فرهنگی بیرون‌متن فراچنگ می‌آید؛ اما مغزی عبارت از مفهومی است که با ویژگی‌های زبانی و فرهنگی زمان حاضر متناسب است. وی متن را دارای دو سطح دلالت می‌داند که ترکیب این دو سطح، دلالت نهایی را ایجاد می‌کند. سطح اول، مفهوم تاریخی و حقیقی متن و ظاهر متن است و سطح دوم، مغزی و فحوا را تشکیل می‌دهد. (ابوزید، ۲۱۷؛ همانجا، ۱۱۸-۱۱۵)

نیز درزی اظهار کرد که نظریه تفسیر سه لایه ای همان نظریه تفسیر دوحركتی فضل الرحمان است. منتها آنچه را که نگونه لایه اول و دوم دانسته است، فضل الرحمان در حرکت اول تفسیر خود قرار داده است. فضل الرحمان در بیان دو حرکت می‌گوید که حرکت اول دو مرحله دارد: در مرحله اول از حرکت اول، با استفاده از منابعی مانند اسباب نزول، مفاهیم اخلاقی و فقهی آیات بررسی می‌شود. در مرحله دوم از حرکت اول، براساس این مفاهیم، اصول کلی برداشت می‌شود و در حرکت سوم، اصول کلی، مبنایی برای طرح قوانین متناسب با شرایط عصر جدید است. (علمی، ۱۳۸۶) فضل الرحمان این نظریه را براساس دو حرکت جزء به کل و کل به جزء می‌داند که در مرحله اول با سنت در ارتباط است و در مرحله دوم با شرایط عصر حاضر و متخصصان علوم جدید پیوند دارد. (نک: حاجی‌زاده، به نقل از: Fazlur Rahman, 1979, 221)

بنابراین تفسیر دو حرکتی فضل الله به واقع مشتمل بر سه مرحله است و بر همان سه مرحله تفسیر سه لایه‌ای انطباق می‌پذیرد.

پاسخ نکنونام به این اشکال این است که نظریه تفسیر سه لایه‌ای نه مأخوذ از امثال

ابوزید و فضل الله است؛ نه انطباق کامل بر آنها دارد. این که بسیاری از دانشمندان اسلامی در مقام روزآمد سازی تفسیر قرآن باشند و راه‌های مشابهی را طی کرده باشند، امری طبیعی است و شباهت‌های تلاش‌های آنان هم به همین جهت است. افزون بر این، یک نظریه نو هرگز نمی‌تواند به این معنا باشد که هیچ جهت مشترکی با نظریات پیش از آن نداشته باشد و یا حتی هیچ بخشی از آن از دیگران اخذ نشده باشد. نو بودن یک نظریه به وجوه تمایز آن نظریه از نظریات مشابه است؛ نه به جهات اشتراک و شباهت آن با دیگر نظریات. برخی از وجوه تمایز نظریه تفسیر سه لایه‌ای با نظریات دیگر این است که:

اولاً، نظریه دو حرکتی فضل الرحمن فقط ناظر به آیات احکام است؛ حال آن که نظریه تفسیر سه لایه‌ای ناظر به تمام آیات قرآن، اعم از آیات احکام و غیر آنهاست.

ثانیاً، روشی که در تفسیر فراتاریخی در نظریه تفسیر سه لایه‌ای بیان شده، مخصوص به خود است. در این نظریه اظهار شده است، برای تفسیر فراتاریخی قرآن، مختصات قومی و تاریخی عرب حجاز عصر نزول الغاء می‌گردد.

ثالثاً، نظریه تفسیر سه لایه‌ای با طول و تفصیلی که در آن هست، هرگز از سوی ابوزید و فضل‌الرحمن مطرح نگردیده و یک مقایسه ساده کافی است که تفاوت چشمگیر آن را با نظریات ایشان آشکار سازد. (نکونام، مدهامتان)

۴-۲. اشکال اصطلاح لایه بر مراحل نظریه

قاسم درزی در نقد عنوان این نظریه می‌گوید که آنچه در این نظریه مطرح است، لایه‌های تفسیری به شمار نمی‌آید؛ بلکه مرحله‌های تفسیری دانسته می‌شود. لایه، ویژگی سلسله مراتبی بودن دارد. نسبت ظاهر و باطن، لایه به شمار می‌آیند؛ اما نسبت میان تفسیر فراتاریخی و تفسیر عصری لایه دانسته نمی‌شود. واژه مرحله، عموماً مفهوم ترتیب زمانی را در خود دارد و برای اطلاق بر تفاسیر سه گانه تاریخی و فراتاریخی و عصری در این نظریه مناسب است. در این نظریه سخن از سه مرحله تفسیر است: ابتدا تفسیر تاریخی

صورت می‌گیرد و بعد تفسیر فراتاریخی و پس از آن تفسیر عصری. نکونام هم پذیرفت که اطلاق تفسیر سه مرحله‌ای بر این نظریه تناسب بهتری دارد؛ چون فقط تفسیر تاریخی نسبت به تفسیر فراتاریخی که در طول همدیگرند و از سنخ ظاهر و باطن‌اند، لایه دانسته می‌شود و لذا اطلاق تفسیر سه لایه‌ای بر این نظریه تسامحاً صورت گرفته و این با نظر به خاستگاه این نظریه است که همان نظریه ظاهر و باطن آیت الله معرفت است. (نک: معرفت؛ التفسیر و المفسرون، ۲۸/۱) وی نظریه خود را نظریه تغییر یافته و اصلاح شده همان نظریه نامبرده در زمینه بطن قرآن به شمار می‌آورد. (نکونام و آرمین و درزی، ۱۰ مهر ۱۳۹۹، «نشست تخصصی بررسی تفسیر سه‌لایه‌ای قرآن کریم»).

ع-۳. لایه عصری تطبیق است نه تفسیر

یکی دیگر از نقدهای آرمین بر نظریه تفسیر سه‌لایه‌ای این است که در لایه عصری، اهتمام بر این است که ملاکی که به دست داده می‌شود، بر موارد و مصادیقی که در عصر ماست، تطبیق داده شود. این تلاش نامش تفسیر نیست؛ بلکه تطبیق است. (همانجا) و آن مشابه همان «جری و تطبیقی» است که علامه طباطبایی مطرح کرده است. (نک: طباطبائی، ۴۲/۱).

پاسخ نکونام به این اشکال این است که البته اگر تفسیر را به معنای کشف مراد بگیریم، فقط همان لایه تاریخی تفسیر دانسته می‌شود و حتی لایه فراتاریخی نیز تفسیر به شمار نمی‌آید؛ اما اگر تفسیر بیان لوازم معنا و یا ذکر مصداق هم که عملاً در تفاسیر به چشم می‌خورد، دانسته شود، هیچ اشکالی ندارد که تطبیق معانی کلی بر مصادیق عصری هم تفسیر به‌شمار آید. ما وقتی که مراد خود را تفسیر به معنای اخیر تعریف کنیم، هیچ ایرادی ندارد که بر هر سه لایه تفسیر اطلاق نماییم. (نکونام، مدهامتان)

ه- نتایج مقاله

از بررسی‌هایی که درباره نظریه تفسیر سه‌لایه‌ای به عمل آمد، نتایج زیر حاصل می‌گردد:

۱- نظریه تفسیر سه لایه‌ای متکلف توضیح آیات قرآن در سه لایه تاریخی، فراتاریخی و عصری است.

۲- برخی از مهم‌ترین مبانی نظریه تفسیر سه لایه‌ای عبارت‌اند از: عرفی بودن زبان قرآن، تاریخمندی قرآن و حاشیه بر متن بودن قرآن.

۳- برخی از نقدها و پاسخ‌ها در زمینه مبانی مذکور از این قرار است:

الف. یک نقد این است که فرض تاریخمندی قرآن مستلزم این است که قرآن فقط عرب را مخاطب ساخته باشد؛ حال آن که چنین نیست و شواهد نقض آن عبارت از: آیات حاوی تعبیری عامی چون «یا ایها الناس» و «یا ایها الذین آمنوا» و یا آیاتی که قرآن را ذکر برای بشر یا عالمین یا ناس معرفی می‌کند و یا پیامبر ﷺ را رسول کافه مردم و خاتم پیامبران می‌خوانند و یا روایاتی که شریعت محمدی را ابدی معرفی می‌نماید. منتها نکونام با تکیه بر سیاق و زمان و مکان نزول این آیات باز بر مخاطب بودن عرب عصر پیامبر ﷺ اصرار دارد و عدم وجود آیات در زمینه مسائل مستحدث را هم شاهد تاریخمندی قرآن ذکر می‌کند.

ب. نقد دیگر این است که فرض تاریخمندی مستلزم این است که قرآن برای مردمان دیگر اعتبار نداشته باشد؛ اما نکونام پاسخ می‌دهد که قرآن بسان نسخه طبیبی است که برای بیماری نوشته است؛ ولی کسان دیگری که همان بیماری را دارند و می‌توانند از آن نسخه بهره‌مند شوند.

ج. نقد دیگر این است که قرآنی که تبیان کل شیء است، نمی‌تواند حاشیه بر متن باشد؛ اما نکونام در پاسخ، آیات ناظر به خصوص عرب عصر پیامبر ﷺ و نیز عدم وجود مسائل مستحدث در قرآن را ناقض این ادعا شمرده است.

د. نقد دیگر تلازم عرفی بودن با راه یافتن باطل در قرآن است که قرآن آن را رد می‌کند؛ اما پاسخ نکونام این است که میان عرفی بودن و راه یافتن باطل در قرآن ملازمه وجود ندارد و حتی وجود باطل در قرآن از باب جدل و مماشات بی‌اشکال خواهد بود.

۴- نقدهای روشی هم از این قرارند:

الف. یک نقد این است که روش این نظریه همان روش ابوزید و فضل الرحمان است و لذا نو نیست. پاسخ نکونام این است که تشابهاتی میان روش این نظریه و نظریات نامبردگان هست؛ اما نه مأخوذ از آنان است و نه محدود به آنچه آنان گفته‌اند. نظریه فضل‌الرحمن فقط به آیات احکام مربوط است؛ حال آن‌که این نظریه اعم از این آیات است. تفصیل این نظریه هم بیش از نظریات آنان است.

ب. نقد دیگر این است که نسبت تفسیر تاریخی و فراتاریخی و عصری با همدیگر لایه نیست؛ بلکه مرحله است. نکونام ضمن پذیرفتن تناسب بهتر عنوان مرحله، اظهار می‌دارد که رابطه تفسیر تاریخی و فراتاریخی با لایه مناسب دارد.

ج. نقد دیگر این است که تفسیر عصری تطبیق است؛ نه تفسیر. پاسخ نکونام این است که در تفاسیر تطبیق هم مندرج است و لذا اطلاق تفسیر بر تطبیق بی‌اشکال است.

کتابشناسی

۱. قرآن کریم
۲. آلوسی، محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۳. ابوزید، نصر حامد، نقد الخطاب الدینی، قاهره، سینا للنشر، ۱۹۹۲ م.
۴. حاجی‌زاده، مهین و جهانگیری اصل، محمد. «ارزیابی هرمنوتیک توحیدی و نظریه‌ی دو حرکتی در آرای تفسیری آمینه ودود»، پژوهشنامه‌ی معارف قرآنی، ۱۰، ۳۶، ۱۳۹۸.
۵. رضی‌الدین، علی بن موسی، سعد اسعد النفوس، تحقیق فارس تبریزیان، قم: دلیل، ۱۴۲۱ ق.
۶. صدوق، محمدبن علی، عیون اخبار الرضا، بیروت: مؤسسه‌ی الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ ق.
۷. طباطبائی، سیدمحمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، قم: منشورات جماعه المدرسین، بی‌تا.
۸. علمی، محمدجعفر، «بررسی و نقد نظریه فضل الرحمان در بازسازی اجتهاد در دین»، علوم سیاسی، ش ۱۰، ۱۴۸-۷۱، قم، دانشگاه باقرالعلوم، ۱۳۸۶.
۹. فیض کاشانی، ملامحسن، الصافی، ج ۲، تهران: الاسلامیه، ۱۳۵۶.
۱۰. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۵ و ۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
۱۱. معرفت، محمدهادی، التفسیر و الفسرون فی توبه القشیب، ج ۱، چاپ اول. مشهد: الجامعه الرضویه للعلوم الاسلامیه، ۱۴۱۸ ق.
۱۲. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش عقاید، ج ۲-۱، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰ ش.
۱۳. مؤدب، سیدرضا، «دیدگاه تفسیر سه لایه‌ای از قرآن سخنی مبهم و غیر مستند است»، خبرگزاری بین المللی قرآن، <https://iqna.ir/fa/news/3484628>، ۱۳۹۵.
۱۴. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، قوانین الأصول، ج ۱، تهران: مکتبه الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۷۸ ق.
۱۵. نکونام، جعفر، درآمدی بر معناشناسی قرآن، قم: نینوا، چاپ اول، ۱۳۹۰ ش.
۱۶. نکونام، جعفر، «تئوری تفسیر سه لایه‌ای قرآن کریم»، گروه فلسفی تیرداد، <https://t.me/joinchat/Aesof0Ja90QD1mvfXRUa1w>، ۱۳۹۹.
۱۷. همو، «باسخ همکار محترم دکتر مؤدب بر نظریه تفسیر سه لایه‌ای»، مدهامتان، <http://nekonam.parsiblog.com/Posts/481>، ۱۳۹۹.
۱۸. همو، «عرفی بودن زبان قرآن»، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ۲۰، ۱۳-۲۵، تهران، معاونت دانشجویی-فرهنگی دانشگاه آزاد اسلامی، ۱۳۷۸.
۱۹. همو، «زبان قرآن گفتاری یا نوشتاری». پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ۳، ۲۰-۳۷، قم، دانشگاه قم، ۱۳۷۹.
۲۰. همو، درآمدی بر تاریخ‌گذاری قرآن، تهران: هستی نما، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۲۱. همو، «تفسیر تاریخی قرآن کریم»، پژوهش دینی، ۱۹، ۴۱-۶۸، تهران، عباس همای، ۱۳۸۸.
۲۲. همو، «جایگاه اسطوره در قرآن کریم»، قرآن و روشنگری دینی، دوره ۱، ش ۱، ۸۵-۱۰۰، تهران، فهیمه کلباسی اصفهانی، ۱۳۹۹.
۲۳. همو، مدهامتان. <https://t.me/drnekonam>، ۱۳۹۹.
۲۴. همو و آرمین، محسن و درزی، قاسم. «نشست تخصصی بررسی تفسیر سه‌لایه‌ای قرآن کریم» (فرمت mp3)، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، <http://www.ihs.ac.ir/fa/news/16208>، ۱۳۹۹.