



پژوهشگاه فرهنگ اسلامی
جمهوری اسلامی ایران

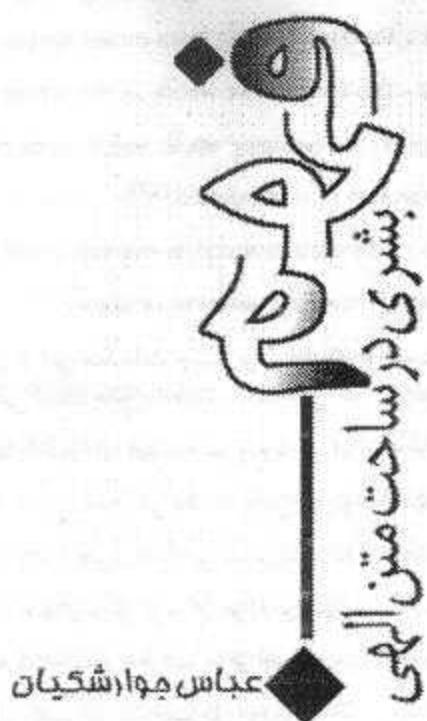
- پلیور الیسم معرفتی در گفت و گویا دکتر محمد لکن هاوزن
- منطق فهم فرقان آیت الله مصباح یزدی
- منطق فهم دین / علی اکبر رضاد
- روزنی به روش‌نایابی / احمد رافعی سعیدی روش
- ذاتی و عرضی حقن / علی رضا قائمی نیما
- قرآن بدیهی / احمد راعظی

پژوهشنامه علمی، ترویجی در حوزه دین پژوهی
سال پنجم، زمستان ۷۹، ۵۰۰ تومان

پژوهش

منطق فهم دین





اشاره:

با توجه به اینکه از زمان ارائه تئوری «قبض و بسط» معرفت شریعت، مدت زیادی گذشته و تاکنون نقد و بررسی‌های جدی و ارزنده‌ای در اطراف آن از جانب اندیشمندان و اهل قلم و نظر انعام گرفته است، شاید چنان وجهی برای طرح مجدد و بازگشت به مطالبی که اکنون تقریباً کهنه می‌نماید، به نظر نرسد. اما از آنجاکه این تئوری محور اصلی تفکر و اندیشه و مایه اولی و محوری اغلب بیانات و آرای آقای دکتر سروش را در یک دهه اخیر تشکیل داده است، با نظر به ذاتی و توابع مهمنه این تئوری - که ایشان خود مدعی آن است - مثل جدایی ایمان و معرفت، جدایی دین و ایدئولوژی، انکار حکومت دینی و هرگونه ولايت و مرجعیت دینی، اعتقاد به سکولاریزم و لیبرالیسم تمام عیار برای جوامع اسلامی، حکم به حقائب و شروعیت پلورالیسم دینی، انکار خلوص الهی و حی در تجربه نبوی، بسط تجربه نبوی و...، بحاست در یک نگاه عمیق‌تر، مذاقه دیگری در این تئوری داشته و جان مایه آن را که همان «صامت دانستن متن دین» و فاهمه محوری در امر تفسیر و هرگونه فهم دینی است مورد تأمل جدی و دقیق‌تری قرار دهیم. بر آشناییان عرصهٔ فرمتوئیک پوشیده نیست که این نحوه تلقی در فهم متون، رادیکال ترین گرایش در این عرصه است که آقای دکتر سروش بدان توصل جسته و نظریه قبض و بسط را در این راستا پرداخته‌اند.

۳. ملکیان، مصلفی: جزو شرح و بررسی نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۲۰۱.
۴. سروش، عبدالکریم: قبض و بسط تئوریک شریعت، نظریه تکامل معرفت دین، مؤسسه فرهنگی صراحت، چاپ پنجم، تهران ۱۳۷۵.
۵. همان، ص ۴۴۰ - ۴۴۱.
۶. همان، ص ۱۸۱.
7. John Macquarrie, Twentieth-Century Religious Thought, London SCM Press LTD, 1976, P.146.
8. Ibid, P.182.
9. Ibid.
10. Ibid, PP.181 - 2
۱۲. سروش، عبدالکریم، همان، ص ۲۰۳ و ۲۲۳.
۱۳. همان ص ۴۴۲.
۱۴. همان ص ۲۷۵.
۱۵. همان ص ۴۴۷.
16. John Macquarrie, op. cit. P.142.
17. Ibid.
18. Ibid, 143.
۲۰. John Macquarrie, loc. cit.
21. The Cambridge Companion to Hegel, ed. Frederick C. Beiser, Cambridge University Press, 1995, P.103.
22. Ninian Smart, The Religious Experience of Mankind, Second Edition, New York, 1979, P.518.
23. Samuel Enoch Stumpf, Socrates to Sartre, A History of Philosophy, fourth edition, McGraw-Hill Book Company, 1976, 1976, P.329.
۲۴. مک‌کواری، جان، تفکر دینی در قرن بیستم، ترجمه عیاض شیخ شاعر، محمد محمدزادی، عن ۴۵، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی ۱۳۷۵.
25. Samuel Enoch Stumpf, op.cit. P.332.
26. Antony Flew, A Dictionary of Philosophy, Macmillan press, 1984, P.139.
27. Ibid, PP. 139 - 40.
28. Ibid, P.140.

اختلاف فاهمه مفسرین مؤثروند؟ رابطه این عوامل و مؤلفهای با یکدیگر چگونه است؟ کدام عوامل نقش مبنای و اصلی دارند و کدامها نقش فرعی و تبعی؟ نقش پیش فرض‌ها و دانش‌های بیرونی به عنوان یکی از عوامل موثر در فهم چگونه و به چه میزانی است؟ چه رابطه‌ای میان فاهمه مفسر و متن در فرآیند تفسیر برقرار می‌شود؟ نقش خود متن در حل و فصل اختلافات تا چه پایه است؟ آیا صرف وجود اختلافات در فاهمه و تفسیر، دلیل بر صامت بودن خود متن است؟... این‌ها سوالات اساسی و مهمی هستند که آقای دکتر سروش با بساطت و تسامح نظر بسیار از کثار آنها رد شده، و مفروضات و مدعیاتی را در میان آورده‌اند که به شدت محل تأمل و نظر است. پس آنچه که در شوری قبض و بسط محل بحث و مناقشه است، نه اصل مساله اختلاف فاهمه‌ها، بلکه تعیین عوامل موثر در فهم و تبیین مکانیسم دخالت آنها در تفسیر و بخصوص نقش متن در استنباط و فهم مفسر از آن است.

انکار نقش معرفتی متن

آنچه از بیانات مبسوط و مفصل نویسنده این تئوری حاصل می‌شود این است که گویا تنها عامل موثر در فاهمه مفسر، پیش فرض‌ها و باورها و اندیشه‌های پیشین و بیرونی ذهن اورست، و این تنها اندیشه‌های بیرونی است که قالب‌های فهم، نحوه نگرش و انتظار از متن، شیوه مراجعة به متن، نحوه استنباط و دریافت و حتی مضامون آن را تعیین می‌کنند. لذا فهم متن و تفسیر آن، نسبت به معرفت بیرونی کاملاً تبعی و مطلقاً مصرف کننده است و چون فهم وحی هیچ بهره‌ای از خود وحی ندارد، بلکه متن وحی در برابر فاهمه مفسر کاملاً صامت و بدون تعیین و اقتضا است، پس این فهم کاملاً بشری مفسر است که به جای متن سخن می‌گوید.

روشن است که تأکید و باور به همین وجه مطلق، و ضد در ضد دانستن تأثیر فهم دینی از معرفت بشری است که راه را بر نتیجه‌گیری‌ها و ادعاهای بعدی ایشان یعنی غیر مقدس دانستن معارف دینی، قابل حصول نبودن مراد

آنچه در نظریه «قبض و بسط معرفت شریعت» پیش از هر چیز به طرق مختلف بر آن تأکید شده است، جریان یک سویه تأیید معارف و اندیشه‌های بیرونی، پیش فرض‌ها و باورهای پیشین مفسر و عالم دین در فهم او از متن شریعت است. این نقش تا آنجا همه جانبه و تعیین کننده تلقی شده است که نویسنده قبض و بسط بر این باور است که اساساً معرفت دینی (فهم ما از شریعت) معرفتی «مطلقاً» مصرف کننده است و از این رو معارف بشری از هر جهت بر معارف دینی تقدم دارد.^(۱) براساس باور به این تقدم همه جانبه است که صاحب این تئوری با ابوم و تأکید بسیار مدعی آن است که معرفت دینی از هر حیث هم سخن معارف بشری چون است و کلیه احکام و ویژگی‌های معرفت بشری چون نسبت، غیر تعیینی بودن، متتحول و متبدل بودن در هر عصر و دوره، معجونی از خطأ و ثواب بودن و در مجموع قادر اعتبار و ریافت عام و ثابت و مطلق بودن در این حوزه از اندیشه نیز کاملاً جاری است.

وقایت

گرچه تئوری قبض و بسط علاوه بر مدعای فوق از مبانی و مقبولات و ادعاهای بزرگ دیگری نیز برای قوام خود مدد گرفته است - از جمله قرض هویت جمعی داشتن معارف بشری، عصری بودن معرفت،... ولی به جهت اختصار و احتراز از تعدد مطالب و متمزکر شدن بحث حول مهمترین مدعای این تئوری، در اینجا تنها به نقد و بررسی پایه‌کانونی و محور اصلی تئوری قبض و بسط یعنی ادعای «مصرف کننده مطلق بودن معرفت دینی» می‌پردازیم، و لوازم و مفروضات و دلایل این ادعا را مورد تأمل قرار می‌هیم.

نمی‌توان انکار کرد که ادراک هر مفسر و اندیشمندی از متن دین، در فضای اندیشه و فاهمه او شکل می‌گیرد و این فاهمه اوست که نقش تعیین کننده در نحوه برداشت و دریافت و شناخت او از شریعت و نصوص دینی دارد و بنیاز از هر احتجاجی این امر پذیرفته است که اختلاف و تفاوت آراء، تعدد تفاسیر، پیدایش فرق و نحل مختلف، همگی ناشی از تفاوت در فاهمه و ادراک و اندیشه مفسرین از متن شریعت است، اما اینکه چه عوامل و مؤلفه‌هایی در

قری

شیر

زلل

۲۱

در مقابل هر تئوری و پیش فرضی بداند.

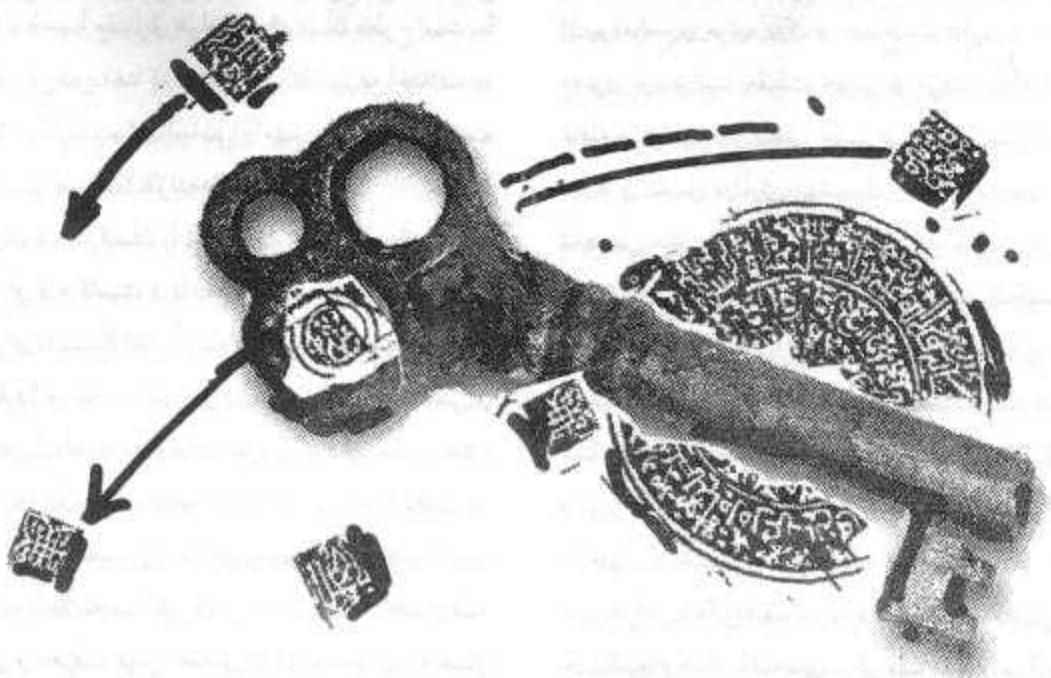
اساساً چنانچه اشاره شد مصروف گنده محض دانستن معرفت دین، مشابه دانستن همه نصوص و مضامین دین^(۶) و انکار امکان توافق آرا و رفع اختلاف (پلورالیسم دینی)^(۷) جز با منفعل محض دانستن متن دین سازگاری و توافق ندارد، بلکه این آرا ملازم با یکدیگر و مستظره به هم و متفرع بر یکدیگرند. علی‌رغم مدعیات تفسیرشناسانه در تئوری قبض و بسط، باید اذعان داشت که این نگاه یکسویه و افراطی به امر تفسیر (مطلق کردن فاهمه مفسر در درک از متن یا خواننده محوری در مقابل متن محوری یا مُلف محوری) نگاهی کاملاً بسیط و عامیانه و بیگانه با فرآیند پیچیده و تو در توی تفسیر است. این ساده‌اندیشی در امر تفسیر بیش از همه ناشی از حاکمیت نگرش «تفکری»، «جزء انجاری» به همه حوزه‌های معرفت و از جمله حوزه فهم متن و عرصه تفاهم و تفسیر است.

«تفکری نگری» ملازم با مطلق کردن نقش عامل بیرونی یعنی فاهمه مفسر است و «جزء انجاری» چشم پوشیدن از هیأت‌های کلی و پیوندها و روابط معنایی اجزا و غفلت از وجودت هویت اجزای متن و عدم لحاظ جمعی جواب م مختلف آن است. «فشریگری» نیز که نوعی رویکرد نومینالیستی و لفظ‌گرایانه در عرصه تفسیر می‌تواند تلقی شود، عدم لحاظ کانون یا کانون‌های معنایی و غفلت از درک هویت بنیادی، روح و جان معنوی ساری در کل پیکره متن است. این سه آفت که برآمده از نگاهی پوزیویتی به امر معرفت و تطبیق مدل تحقیق تجربی بر مدل فهم متن و پدیده‌های انسانی است، حوزه تفسیر متن را به چنان عرصه‌ای مبدل خواهد کرد که مرز تفسیر از غیرتفسیر، تاویل از تحریف، قابل تمیز از یکدیگر خواهد بود و به یک ذهن انجاری تمام عیار و نسی نگری مطلق می‌جامد. در اینجا بحاست برای تبیین خام اندیشه‌های مزبور در خصوص ویژگی‌ها و کیفیت فرایند تفسیر متن به نکاتی در چند بند اشاره داشته باشیم.

یکم - فرایند پویا و متقابل متن و فهم: قبل اینکه هیچ مفسری بدون پیش دانسته‌هایی، چون انتظار از متن و

گرایش‌های پیشین جهت دهنده و سایر باورها و مفروضات قبلی نیست و تفسیر، در فضای فاهمه و اندیشه او انجام می‌پذیرد، بدان معنا نیست که نقش فاهمه مفسر را یک سویه و همواره فاعلی تلقی کنیم و متن را منفعل و پذیرنده هر نقش، بلکه اساساً کار تفسیر به نحو یک جریان دو سویه و کاملاً پویا در یک دور هرمنوتیکی میان مفسر و متن صورت می‌پذیرد. بدین معنا که گرچه مانوعاً با ذهن خالی و فاهمه بسیط به سراغ متن نمی‌روم و انتظارات آغازین، پیش فرضها و دانسته‌های قبلی و به طور کلی مجموعه مؤلفه‌های فهم ما، در دریافت از متن دخیل و جهت دهنده‌اند، اما خود این مجموعه نیز در مواجهه با متن به حال خود یافی نمی‌ماند بلکه از همان آغاز مراجعة به متن، تعامل مستمری میان ذهن و فاهمه مفسر از یک سو و محتویات متن از سوی دیگر برقرار می‌شود و در همین رابطه تأثیر و تأثر متقابل است که تفسیر رفته شکل می‌گیرد، مواجهه مستمر و همه سویه مفسر با جواب و زوایای متن، داد و ستد مستمری را «میان فهم او و متن پدیده می‌آورد که به تدریج منجر به تصحیح و تحول فهم و درک مفسر از متن می‌شود. با هر تغییر و تصحیحی در فهم، نگاه جدیدی به متن پیدا می‌شود و در پرتو این متن نگاه جدید، نکات و دقایق و جواب دیگری از مضمون متن بر مفسر رخ می‌نماید. در نگاه بعدی باز خود این اکتشافات و دریافت‌های نو، به توبه خود در فهم مفسر از متن موثر واقع می‌شوند و دریافت عمیق‌تر و سنجیده‌تر و سازگارتری از متن را به او ارزانی می‌دارند. این تأثیر و تأثر متقابل تا آنجا استمرار می‌یابد که فاهمه مفسر و داده‌های متن به همان‌گونه و تلائم و تضادی با یکدیگر رستد یطوریکه در پایان این روند پویا و دو سویه در بسیاری از پیش فرض‌ها و انتظارات آغازین و ذهنیت قبلی مفسر تحولی متناسب با متن رخ داده است، همچنانکه در نظر مفسر متن همان متن خام قبلی نیست، اندیشه و فاهمه او نیز همان اندیشه و فاهمه اولی و قبلی خواهد بود.

بدیهی است هر اندازه غور و تعمق و انس بیشتر و همه جانبه‌تر و نزدیکتری با متن برقرار شود فاهمه مفسر نیز



متن همواره با یک عدم تعین ذاتی و واقعی رو به رو هستیم که هر فهمی از آن را می‌توان مراد شارع دانست^(۸). چنان کسی - علی رغم ادعایش - کار تفسیر را نمی‌تواند یک امر بربا و محصول تفاعل درونی و مواجهه فهم و متن بداند بلکه آن را ساکن و یکسویه و قشری و بیرونی تلقی می‌کند و یا به بیان دیگر همواره متن را مفهور اندیشه، و اسرار چنگال فاهمه مفسر می‌بیند لذا هرگز نمی‌تواند به چنین مزی میان تفاسیر قائل باشد، بلکه همه تفاسیر را به صورت یکسان، تفسیر به رأی می‌خواند و سراسر متن شریعت را مشابه و قابل تأویل و تفسیرهای گوناگون بلکه متعارض می‌بیند، در نتیجه حکم به معتبر بودن همه تفاسیر می‌دهد.^(۹) تفسیر امثال سید احمد خان هندی را در کتاب تفسیر علامه طباطبائی (ره) به یک نسبت تفسیر به رأی معرفی می‌کند. نگرش معتبری را به همان اندازه ارج می‌نهاد که تفسیر اشعری را به حقانیت تشیع، تفسیر ماتویالیستی و پوزیتivistی بوخی از متجلدان را از آیات قرآن به همان نسبت معرفت دینی می‌داند که تفسیر عرفانی یا فلسفی محققان را.

دوم - مؤلفه‌های فهم: ساده اندیشه‌ی بزرگ دیگری که در

بیشتر به متن نزدیک می‌شود تا آنجاکه نهایتاً با یکدیگر تلاقي کرده به انتبطاق می‌رسند یعنی هر بیانی از متن شاهدی بر اندیشه و دریافت او خواهد بود و هر فهم و برداشتی از جانب او، مُبین و مفسری بر نصوص متن در این مرحله است که عمیق‌ترین نوع دریافت از متن برای مفسر حاصل می‌شود.

نکته بسیار مهم آنکه این دریافت - حداقل - به همان اندازه که قوام و قیام به فاهمه مفسر دارد، بدون تردید به طور مشابه قوام و قیام به متن نیز دارد (و این دقیقاً همان چیزی است که تئوری قبض و بسط و نگرش پلورالیستی به انکار و مغقول داشتن آن کمربسته است یعنی نقش معرفتی متن در فاهمه مفسر و در امر تفسیر). به همین دلیل به درستی می‌توان متن را هادی و مبین و معرفت بخش^(۱۰) روشنگر فهم دانست و از همین جا می‌توان به مژ روشن و قاطع میان تفسیر به رأی مزموم - که همان تطبیق و تحمل یکسorیه نظر خود بر آیات است - و تفسیر به رأی ممدوح و مقبول - که تلازم و توافق دو طرفه و وحدت یافتن متن با رأی مفسر است - پی برد. بدینهی است کسی که متن شریعت را فاقد معنای واقعی می‌داند و معتقد است مراد واقعی برای شارع و مؤلف آن نمی‌توان در نظر گرفت بلکه اساساً در عالم

تفسر باست و فرهنگی که متن در آن تکون یافته و یا عبدالا
ان بوده است، مرتبه درک و حساسیت فکری و روحی و
معنوی او، مراتب حقیقت جویی و حریت فکری، قدرت
عقله و توانایی‌های ذهنی مفسر در تأمل و نقادی، میزان
سلط و تعمق در آرای پیشینیان و سایر تفاسیر، مرتبه
تخصص علمی، میزان انس و آشنایی با متن،... و به طور
کلی همه مؤلفه‌های فکری و روانی و معنوی شخصیت یک
تفسر در فاهمنه او دخیل اند. به گونه‌ای که به درستی می‌توان
فاهمنه انسان را برآیند شخصیت او دانست و اندیشه‌اش را
آئینه آن، با این وصف چگونه می‌توان در فهم متن تنها یک
عامل (آشنایی با علوم عصری) را عمدۀ کرده و سایر عوامل
را مغقول گذاشت؟ آن هم عاملی که خود متاثر و متاخر از
سایر عوامل دیگر فهم بوده و در مقام تحصیل، خود
تحت الشاعع همه مؤلفه‌های دیگر فهم ما قرار می‌گیرد (چرا
که در فراغیری علوم عصری باز این فاهمنه ماست که این

علوم را باید در فضای خویش درک و هضم کند).

نگاه و منظر و علاقه و حساسیت‌هایی که منجر به درک
لطائف و ظرائف متن می‌شود پیش از آنکه متاثر از
دانش‌های بیرونی باشد، تحت الشاعع کیفیت‌های درونی و
شخصیت روحی و روانی مفسر است. بر این پایه است که
عنصر تقوایپیشگی، مراتب عبودیت و بندگی، صدقی و
اخلاص، مرتبه علم و آگاهی، تعلق و تفکر، حریت و حیات
معنوی انسان، در فرهنگ قرآن و تعالیم دینی از مقولات
اصلی فهم و بهره‌مندی از معارف الهی معرفی شده است. از
میان ده‌ها و صد‌ها شاهد قرآنی و روایی تأمل در این آیات
کفايت می‌کند:

ذلک الكتاب لاریب فيه هدی للعتقین (بقره/۱) واتقوا الله و

يعلمکم الله (بقره/۲۸۲) هدی و ذکری لاولی الالباب (غافر/۵۶)

ان تسمع الا من يؤمن بما يأتانا فهم مسلمون (نمل/۸۱)

سقم - ساخته روانی و همدمی با متن: با توجه به آنچه
بیان شد؛ یکی از مهمترین عوامل مؤثر در تفسیر متن،
همسوی جهت‌گیری‌های روحی مفسر با جهت‌گیری‌های
متن است. تا مفسر از حیث روانی، خود را هم افق با یک
متن و حیانی و الهی نساخته است و ساخت لازم را برای

نظریه قبض و بسط وجود دارد درخصوص تلقی و تحلیلی
است که از فاهمنه مفسر و عوامل موثر در آن مطرح است. با
فرض پذیرش این معنا که اختلاف در تفاسیر به اختلاف در
فهم‌ها باز می‌گردد، سؤال اساسی و مهم این است که ماهیت
فاهمنه انسان چیست؟ مؤلفه‌ها و ابعاد اساسی آن کدام‌اند؟
آیا می‌توان فاهمنه انسان را تنها به مفروضات و دانسته‌های
حصولی او فروکاست و فاهمنه هر کس را همان معلومات
اكتسابی او دانست؟ اساساً تفاوت در فهم‌ها ریشه در چه
اموری دارد؟ و چه عواملی در آن موثرند؟ تئوری قبض و
بسط مدعی آن است مفروضات بیرونی و قبلی مفسر، نقش
اصلی در فاهمنه او را بر عهده دارد، یگونه‌ای که با تحول در
این مفروضات، تفسیر نیز متتحول می‌شود و چون این
مفروضات کاملاً تحت تأثیر دانش‌های بیرونی و عصری اند،
لذا تفسیر و معرفت دینی حاصل از آن به نحو تمام عبار
حضری است.

ملاحظه می‌شود در این تلقی، گویا فاهمنه مفسر چیزی
جز همان مفروضات و معلومات ذهنی او نیست! و چون
این مفروضات و معلومات نیز خود کاملاً از بیرون اخذ
شده‌اند پس فاهمنه مفسر چیزی جز همان بازناب ذهنی و
اعکاس صرف خرد عصری و دانش‌های روزگار نمی‌تواند
باشد؟!

روشن است که این نحو تلقی بسیط از فاهمنه انسان، جز
به کار اغراض و مقاصد تئوری قبض و بسط نماید و با
واقعیت پیچیده و تو در تو و چند جانبه فهم آدمی بیگانه
است. کمترین تأمل در مسأله فهم، این واقعیت را آشکار
می‌کند که دایره و عمق و هویت «فهم» در انسان بسیار
وسعی تر و پیچیده‌تر از صرف معلومات و مفروضات ذهنی
است. این چنین نیست که فاهمنه انسان از هویت تک
عنصری و بی ارتباط یا ابعاد مختلف شخصیت او برخوردار
باشد و فهم متن تنها بر چند مفروض ابدایی و معلومات
عصری او تکیه داشته باشد، بلکه عوامل متعدد دیگری
چون علاقه و سلیقه‌ها، ویژگی‌های خلقی و روانی،
تجربیات روحی و اندوهخته معنوی انسان، مراتب ایمان و
اعتقاد مفسر به متن، میزان همخوانی شخصیت و اندیشه

معنی فراهم‌تر باشد گفتگو سهل‌تر و تفاهم بیشتر است. پس اظهار عجز انسان‌های برتر، از گزارش آنچه که دیده و دریافته‌اند و شکوه آنان از تنهایی و علت عجز ما از ادراک عمق کلام و بیان آن بزرگواران چیزی جز فقر معنایی ما و عدم ساخت معتبر میان طرفین گفتگو نیست. همچنین پناه بردن عرقا به بیانات کتابی و رمزی و سمبولیک، و وضع اصطلاحات خاص و غیرمتعارف، وجهی جز این تندارد. این ویژگی در متون وحیانی که از مبدأ الهی نشأت یافته و با تنزل از آن مرتبه رفیع ملکوتی و قدسی در سطح فاهمه ما آدمیان قرار گرفته است، به مراتب بیشتر بلکه در حد اعلا و نهایت خود است. مراتب تنزل حکایت از مراتب معنا و مراتب بطور وحی دارد، لذا بهره‌مندی از این نوع متون کاملاً وابسته به مراتب علو روحی و معنی شخص و مرتبه قداست و طهارت پس از میزان ساختش با باطن کتاب الهی است.

لامسه الا المظہرون (واعده / ۷۹)

و ما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون اهنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولا لباب.(آل عمران / ۷)
عن علي(ع): «إن الله جل ذكره لsuma رحمة و راقتة بخلقه و عليه بما يجده البيطرون من تغيير، قسم كلامة ثلاثة اقسام: يجعل قسماً منه يعرقة العالم والجهال و قسماً لا يعرفه الا الله و انباءه، و الراسخون في العلم...»^(۱۰)
قال الصادق(ع): «كتاب الله عزوجل على اربعة اشياء: على العبارة والاشارة واللطائف والحقائق، فالعبارة للعموم، والاشارة للخاص، واللطائف للاوانيء والحقائق للابياء». ^(۱۱)
چه زیبا و بجاست آن کلام فاخر و حکیمانه شیخ الرئیس در پایان نمط نهم اشارات و تنبیهات که می فرماید: «جل جناب الحق عن ان یکون شریعة لکل وارد او بطلع عليه الا واحد بعد واحد».

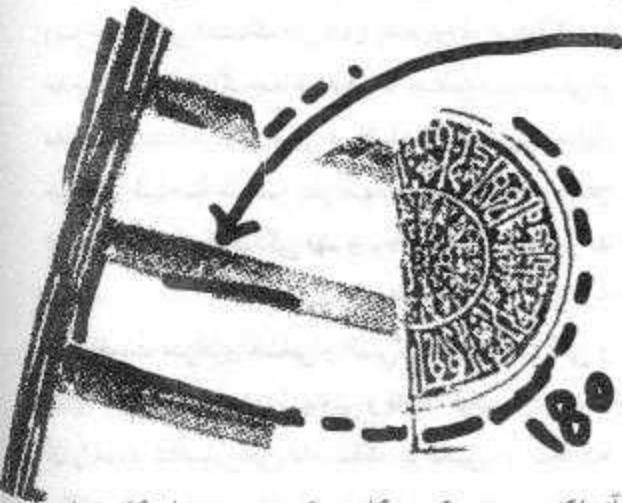
این چنین نیست هر از راه رسیده‌ای که بوبین از معارف و حقایق علوی به مشام جانش نرسیده است و باصره و سامعه جان و ذاته و شامه روح و سر او کروکور و محروم از ادراک معانی قدسی و لطائف معنی است، بتواند به ساحت قدسی وحی دست درازی کند و تن به آب نداده و

آن و درک آن در خود فراهم نیاورده، با متن بیگانه است و مواجهه او با متن، بیرونی است، مانند دو انسانی که همدل نبوده و با وجود گرایش‌ها و باورها و حساسیت‌های متباین با یکدیگر و عدم ساخت معتبر میان طرفین گفتگو لازم بخواهد به تفاهم و دوستی برسند، خلوتی ترتیب داده و مجلس انسی برقرار ساخته و به رازگویی و درد دل با یکدیگر بپردازند. بدیهی است که حاصل چنین مجلسی جز به سوءظن و کفرهایی و سوء برداشت از کلام و بیان یکدیگر تمی انجامد. از این روست که در نزد محققین داشت تفسیر، از جمله عوامل کاملاً موثر در درک متن، همدلی با متن به ویژه رسوخ درستی است که متن آن را پدید آورده است، باور یا عدم باور به متن اگر چه ظاهرآ یک عنصر غیر ذهنی و معنایی است، اما نقش اصلی در فضای سازی و سپهر معنایی متن در فاهمه مفسر بر عهده دارد از این رو نقش تعیین‌کننده‌ای در چگونگی فهم و برداشت او از متن خواهد داشت.

واقعیت متن‌های انسانی و الهی، واقعیتی فیزیکی و مادی نیست که با مشاهده بیرونی و فاصله گرفتن از آن بتوان آن را مورد شناسایی قرار داد، بلکه بر عکس، از آنجاکه حقیقت این نوع متن‌ها امری معنی و از سخن معنایی و باورها و کیفیات ذهنی و دورانی انسان است، مشاهده آنها موكول به مواجهه درونی و تلاقی ذهن با ذهن، ضمیر با ضمیر، روح با روح (مخاطب و متکلم) و در یک کلمه قرار گرفتن در فضای معنی متن است، و این جز با تغییر موضع از منظر «ناظر» به منظر «فاعل» و زیستن در متن سنت و فرهنگ ویژه متن امکان پذیر نیست.
در امر تفاهم و گفتگو، الفاظ و واژه‌ها نقش ابزاری و واقعیتی قراردادی دارند. از این رو تنها وقتی مفید معنا و وسیله انتقال مقاصد و مزایات انسان‌ها هستند که طرفین گفتگو در درجه نخست مدلول آن الفاظ یعنی معنای را در نزد خود داشته باشند و در مرتبه بعد از نحوه اعتبار و دقایق قرار داد و وضع الفاظ نیز مطلع باشند. بدیهی است به میزان آنکه تجربه وجودی و احساس‌هاری معنی طرفین گفتگو به یکدیگر نزدیکتر بوده، و اشتراکات روحی و ساخت

الوده جان، مدعی استخراج زخارف و گوهرهای ملکوتی این بحر بی کران باشد. بدیهی است کسی که تار و پود اندیشه و احساس در بستر فرهنگ قرآنی و سنت مسلمانی و علوم و معارف اسلامی تکون یافته، با آنکه فاهمهایش از فرهنگ و سنت دیگری تقوی گرفته، هرگز در فهم معتبر از شریعت یکسان نیستند. این بیان نه از آن روست که تفسیر را امری اختصاصی و محصور معرفی کنیم بلکه از آن روست که تفسیر همگان را در یک رتبه قرار ندهیم، هر فهمی را معرفت کتاب و سنت تلقی نکنیم و همه فهم‌ها را به یکسان ارج نهیم، تها عامل موثر در فهم را معلومات عصری معرفی نکنیم و هر ریشه خوار علوم عصری را بر صدر محققان نشانیم و اگر در فرمایشات پیشوایان معصوم(ع) آمده است که کلام الهی ذوبطون و چند لایه است، ناشیانه مدعی نشویم که همان فهم‌های متعارض و هم سطح و غیرقابل جمع با یکدیگر است^(۱۲) تا حکم به پلورالیسم فهم متون دهیم. بلکه مراد از بطون وحی را معانی و حقایقی بدانیم که یا نسبت طولی یا یکدیگر دارند، لذا نه هم تراز یکدیگرند و نه متعارض و مکنهاست با هم، و یا نسبت وجهی یا یکدیگر و به کلام حق دارند لذا هرگز متنافر و متباین و غیرقابل جمع نخواهند بود، و مهم‌تر اینکه چنانچه گفتیم بی بودن به بطون وحی و مراتب عالیه معنا نیازمند مدد باطنی است. ترفع و تعالی روحی لازم دارد. بی جهت نیست که در قوان کریم شرط فهم و هدایت پذیری از کلام الهی، ایمان و تقوی، طهارت ضمیر، لب، قلب سليم، تعیت و تسلیم در برابر فرامین الهی و... دانسته شده است.

چهارم - کشف کانون‌های معنایی و وجهه جمعی متن: یکی دیگر از عوامل بسیار تعیین کننده در تفسیر، دریافت کلی و جامع از متن است که تنها در روند مواجهه تدریجی و مستمر با متن، رفته رفته برای مفسر شکل می‌گیرد. در زمینه و فضای این دریافت کلی از متن است که معانی اجزاء تحت الشعاع معنا یا معانی اصلی متن قرار گرفته و تفسیر صحیح و مناسب خود را می‌یابد. (دور هر منویکی جزء و کل در متن)، برخلاف مفسر جزء‌نگر که دغدغه جمع میان اجزاء،



آنچاکه هر جزء مقید به کل و مقید به محورها و کانون‌ها و مقاصد اصلی متن است، از کثیر و تباين تفاسیر کاسته شده و بر وجود تشابه و توافق آنها افزوده می‌شود.

به همین دلیل است که اطلاع و آگاهی همه جانبه مفسر از همه شرائون و زوایای شریعت و بخصوص تعمق و تأمل کافی او در درک و کشف محورهای اصلی و کانون‌های معنایی تعالیم و بیانات شرعی، شرط بسیار مهم و موثر در فهم و تفسیر از متن شریعت است و ملاک اعتبار سنجه تفسیر او.

پنجم - وجود هماهنگی تفسیر اجزای متن: عامل مؤثر دیگری که در زمرة لوازم تفسیر و شرط اعتبار آن است وجود هماهنگی و همسازی و توافق و تلازم تفسیر اجزای متن با یکدیگر است. در تفسیر جزء‌نگر، همچنانکه دغدغه کشف مقاصد کلی و جهت‌گیری‌های اصلی متن نیست، دغدغه ارائه تفسیری هماهنگ و بدون تعارض از همه اجزاء متن

نیز چندان ملحوظ نیست. روشن است با انکار هویت کلی، عدم هماهنگی و انسجام بلکه تناقض و تعارض میان اجزاء نیز جایز خواهد بود. و از همینجا یکی از آشخورهای اصلی و پیشفرضهای مبنایی شوری قبض و بسط تیز آشکار می‌شود که همان نگرش کاملاً تاریخی و تجزیی به وقایع وحیانی است کسی که از ازال وحی را کاملاً انفعالی و ناشی از پیش‌آمددهای تاریخی خاص و مسائل بی‌ارتباط با یکدیگر - که به طور اتفاقی و بی‌حساب و کتاب در مسیر فلاں‌های پیغمبر پیش‌آمده است (۱۳) می‌داند، هرگز نمی‌تواند مجموعه وحی را دارای حقیقت وجودی و



در اینجا این اشکال «هم مطرح است که عرضه مفروضات پیشین به متن و احراز تلازم آنها با محتوای متن، ملزم آن است که مفسر ابتدا ... را بفهمد تا بتواند تلازم مفروضات خوبیش را با متن احراز کند و فهمیدن متن، همان تفسیر و تأویل آن است و تذمیر تیز بدون دخالت عناصر ذهنی مفسر - که همان مفروضات پیشین اوست - امکان پذیر نیست، بتایابین این معناکه بتوان قبیل از دست بردن به تفسیر، تلازم مفروضات و دانسته‌های قبلی را با متن احراز کنیم، قابل حصول و امکان‌پذیر نیست، چراکه قبیل از آنکه هماهنگی دانسته‌های خود را با متن احراز کنیم آنها را در فهمیدن متن به کار گرفته‌ایم لذا هیچگاه به تعارض آنها با متن نمی‌توانیم پس ببریم و همواره، متن تحت الشعاع پیش‌فرضهای ما خواهد بود.

در پاسخ باید توجه داشت این اشکال تنها در صورتی وارد است که مفروضات و دانسته‌های پیشین ما همه از سخن محتويات متن و در عرض آن باشد، یعنی آتجهان مبنایی و ناظر به مفاد متن و در طول آن باشد، یعنی آتجهان مبنایی و اولی باشند که قبیل از هر حرکت تفسیری، چاره‌ای جز متول شدن به آنها نباشد. در این خصوص باید توجه داشت:

اولاً: تعداد این نوع پیش‌فرضها بسیار اندک و حتی انگشت شمارند. عمده مفروضاتی که یک مفسر از معارف بیرونی (بیرون از متن) در تفسیر خود به کار می‌گیرد،

هربیت کلی و انسجام و وحدت درونی بداند، لذا نه تنها تعارض و اختلاف در تفسیر که اختلاف در متن را نیز جایز می‌داند. در حالی که اگر برای متن وحی، هویت کلی و یک نحوه وحدت مبنایی ملحوظ شود، ملازم آن خواهد بود که مفسر نتواند به دلخواه خود و مطابق با دانسته‌ها و علاقه و پیش‌فرضها و آرای خوبیش هر جزئی را تفسیر کند، بلکه از آنجاکه هر جزء متن در معنای جزء دیگر دخیل و مقید به یکدیگر و در مجموع مقید به هویت کلی متن است، تفسیر حاصل نیز مقید به یک یک اجزای متن و کاملاً سازگار و هماهنگ با همه شوون متن خواهد بود.

ششم - نسبت متن با پیش‌فرضهای بیرونی: این هماهنگی و سازگاری نه تنها میان اجزای درونی متن که پیش از آن و مهم‌تر از آن، میان پیش‌فرضها و دانسته‌های مفسر با محتوای متن باید لحظه شود. چنانچه پیش‌تر اشاره شد گرچه مفسر با ذهن خالی به سراغ متن نمی‌رود و خواه

این باورها اموری نیستند که اختصاص به تفسیر متن دین داشته باشند، بلکه باور به آنها در تفسیر هر متن و در فهم هر کلامی در جامعه بشری در همه اعصار رایج و در عرصه‌های مختلف معارف انسانی همواره متداول بوده و هست، لذا کسی تردیدی در آنها روانمی‌دارد.

از این رو در فهم متون متداول میان انسان‌ها باور به این نوع پیش‌فرض‌ها که کاملاً اولی و مقدم بر هر فهمی هستند، امری متعارف و مفروض و مشترک همه انسانها بوده و در گذر اعصار همواره ثابت است. آنچه محل مناقشه و اختلاف نظر و احیاناً تحول و تغییر می‌تواند قرار گیرد، حدود و مصادیق مجازگویی یا حدود حجت ظواهر و مصادیق تاویل یا حدود امتزاج با باطل و دروغ و... است، یعنی شارع در کجا مجاز گفته و در کجا کلام او نیاز به تاویل دارد و آیا ممکن است کلام دروغ یا باطلی در ضمن متن – به لحاظهای خاصی – وارد شده باشد. روشن است که این مسائل در امر تفسیر بسیار جدی هستند و مفسر بدون تعیین موضوع، نمی‌تواند به تفسیر معتبر از همه اجزای متن دست زند. اما در این خصوص نیز باید توجه داشت که حکم همه متن‌ها یکسان نیست، این چنین نیست که در همه متن‌ها به یک اندازه این ابهام و مشکل وجود داشته باشد، بلکه همچنانکه حدود مجازگویی و تاویل یا امتزاج با باطل در متن‌های مختلف، متفاوت است، بین بودن خود متن نیز در ارائه معیار و میزان و شواهد و فراشی برای تشخیص موارد مجازگویی یا اعراض از ظاهر و یا صدق خود... نیز مختلف است. چه بسا متنی به طور مستقیم و با صراحت تمام، یا به نحو غیرمستقیم و ضمیم این معیارها را عرضه داشته و مفسر را در تشخیص موارد مجاز یا تاویل خود یاری رساند.

بدیهی است کتبه‌ایی به جا مانده از تمدنی که از میان رفته و هیچ قرینة‌متنی یا بیرونی ندارد، هرگز قابل قیاس با متنی نیست که به انواع قرآن و شواهد درونی و بیرونی مجهز بوده و مستظر به تاریخی روش و سنتی زنده است و صدھا شرح و تفسیر را در جنب خود دارد. متنی که از جانب حکیم و علیم مطلق برای هدایت عموم بشریت نازل

معارفی هم عرض متن است که در اغلب موارد در خود متن شریعت به نوعی بدان‌ها شاره شده است. اگر مباحثت هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، تاریخ‌شناسی و دین‌شناسی مباحثی مبنای و تعیین کننده و موثر در تفسیراند، خود متن شریعت نیز متعارض بسیاری از این معارف شده و درخصوص هر کدام حرف‌های زیادی بیان داشته است. لذا یک مفسر تنها در چارچوبه این شناخت‌ها و تعیینات معنایی متن، مجال تحرک تفسیری داشته و در همین حدود معرفتی که متن ترسیم می‌کند، آراء و دانسته‌های بیرونی اش را در تفسیر به کار می‌گیرد. ممکن است در مواردی متن به نحو کلی نظر داده باشد که تفصیل جزئیات – اگرچه مستند به آراء بیرونی مفسر است – هماهنگ و موافق با نظر کلی متن در تفسیر ظهور می‌کند و ممکن است به نحو جزئی، صرفاً مصادیق متعددی در متن آمده باشد که مفسر با استناد به آنها و به کمک دانش‌های دیگر، خود نظر کلی متن را استنباط و تبیین می‌نماید. به این ترتیب شرح و تفصیل مفسر همواره محدود به حد و متocom به دو امر معرفتی است: یکی معارف خود او و دیگر معارف درونی متن او همواره متكلّم هماهنگ و مسانح گردن این دو نوع شناخت است.

ثانیاً: پیش‌فرض‌های طولی و کاملاً اولی نیز اگرچه مقدم بر هر نوع فهمی از متن اند اما این نوع پیش‌فرض‌ها نیز با آن قدر بنیادی و عام و شامل‌اند که نه فقط فهم دینی که مبنای «علم» و «فلسفه» و «عرفان» نیز هستند؛ مثل اعتقاد به وجود جهان خارج، اصل علیت، محال بودن تناقض... و یا آن قدر رایج و جاری در میان انسان‌ها و مکالمات و مکاتبات روزمره در همه جوامع و اعصارند، که کمتر کسی ممکن است در آنها تردید کرده و متousel به دیدگاه‌های رقیب و مقابله آنها شود؛ (مگر در حوزه‌های کاملاً تخصصی؛ آن هم تنها در مقام بحث‌های کاملاً نظری) مثل اعتقاد به حجت ظاهر کلام، اعتقاد به اینکه کلام هر متكلّمی صد درصد مجاز‌گویی نیست و یا علی الاصول از انسجام منطقی و هماهنگی درونی برخوردار است و یا صد درصد دروغ و باطل نیست و...

تشتت کثیری سراسر متن را فرا گرفته است و بالاتر آنکه باورهای ضد عقلی و علمی بسیاری را با خود به همراه دارد که عقل و علم بشری آن را برئی تابند. بدینه است که هیچ متدين و متفکری به این متن تمی تواند دل خوش داشته و اعتماد کند و اگر در قرون معاصر تلاش همه متفکران مسیحی و اندیشمندان طراز اولی را که به دیانت، تعلق خاطری داشته‌اند، از این حیث مورد تأمل قرار دهیم به روشنی در خواهیم یافت که بزرگترین کوشش آنان از ائمه نظریاتی بوده که عنوان همچنان در مقابل اندیشه جدید پرچم دیانت و دین دار، را در اهتزاز نگاه دارند^(۱۴) و این امر امکان پذیر نخواهد بود مگر آنکه تفسیر و تأویل تازه‌ای از «وحی» و تحلیل جدیدی از «دین» و «ایمان» و «معرفت دینی» ارائه شود.

از نگرش پرآگماتیستی که بر فوائد عملی و دینی اراء، باورها و مناسک دینی تاکید می‌ورزد تا تلقی ابزاری وسیله‌انگاران، که گزاره‌های دینی را مجموعات و افسانه‌های مفید می‌خوانند، از تلقی «وحی» نه به عنوان املای حقایق و گزاره‌ها و کتابیں معصوم، بلکه به عنوان خود شخص مسیح (توسط کارل بارت) تا عین واقعه تاریخی و جلوه‌گری خداوند در تاریخ دانستن آن و یا وحی را تجربه و مواجهه هر انسانی با مسیح^(۱۵) پنداشتن (توسط نیبور؟ از اساطیری و کاملاً مجازی خواندن زبان و بیان کتاب مقدس که صرفاً جنبه اهتدایی برای زندگی عملی دارد نه جنبه معرفتی و هستی شناختی (بولتمان) تا نگرش «کارکردی» فلسفه تحلیل زبانی که گزاره‌های دینی را مفید هیچ گونه معرفتی نمی‌دانند، بلکه آنها را عهده‌دار نقش توصیه و تصویب یک تحویه زندگی می‌انگارند.

استراتژی نادیده انگاشتن خود متن و انکار اصالت ظاهر کتاب مقدس و اصرار بر انکار نقش معرفتی آن و در عوض تکیه و تاکید بر قواید عملی یا معانی تاویلی و یا نقش کارکردی دین، دلیلی جز همان مخدوش و بشری و نامعقول بودن چنان متنی ندارد و بیش از همه از استیصال متكلمین و متفکرین یهودی و مسیحی در مقابل برسی‌های انتقادی از کتاب مقدس و دیانت مسیح خبر می‌دهد.

شده است با متنی بشری که هم آغوش انواع نقص‌ها و نارسانی‌ها و ویژگی‌های بشری و خطاب به گروه خاصی است، هرگز برابر نیستند. به خصوص با توجه به اینکه متن شریعت اعم از کتاب آسمانی قرآن و قول و فعل و امضای آورنده متن و شارحین معصوم آن است، چگونه می‌توان مدعی شد که برای شناختن چنین متنی – با آن گسترده‌گی نصوص وحی، تاریخ و سیره روشن پیشوايان دین^(۱۶)، بیانات تفسیری و معارف و حقایق کثیری که از اهل بیت وحی صادر شده است، به ویژه ستی بسیار غنی و زنده – باز هم هیچ دلیل و بیان، شاهد و قریبه‌ای برای تمیز اینکه در قرآن حد مجاز و حقیقت، تاویل و تفسیر، ناسخ و منسخ مجمل و معضل، مطلق و مقید... نباشد؟!

به عنوان مثال شواهد کثیری در خود قرآن و فرمایشات پیامبر گرامی^(ص) و ائمه اطهار^(ع) وجود دارد، که پسندار هرگونه تجسمی و تشییه و انسان‌انگاری نسبت به خداوند را باطل معرفی کرده و تفسیر صحیح یارخی از آیات به ظاهر شبیه قرآن کریم را ارائه داشته‌اند. و از اینجا حدود مجاز و حقیقت و معیار عدول از ظاهر را در این موارد به نحوی بیان داشته‌اند.

هفتم - خطای فاحش در یکسان‌انگاری متنون: نکته بسیار مهمی که در ضمن بند پیش بدان اشاره رفت، تفاوت متنون است. تغافل بزرگ نگاه پلورالیستی به تفسیر در همین نادیده انگاشتن تفاوت‌های متنون با یکدیگر است. مترجمان و واردکنندگان اندیشه پلورالیستی هرگز توجه نداشته‌اند که این باور در یستری اعتقادی و فرهنگی و دینی شکل گرفته است که متن دینی اش (تورات و انجیل) در پرتو تحقیقات تاریخی قرون ۱۹، ۲۰ از وثاقت و اعتبار به کلی تهی شده و نقدیش را از دست داده و تحقیقات متعدد ستاخر نشان داده‌اند که بیش از آنکه الهی باشد، بشری است. دست تطاول محرفان عرصه آن را در طی قرون، بارها در نورده دیده است. تنها سند و سابقه‌ای که از مسیح وجود دارد، یک نسل بعد به دست یاران او نگاشته شده، لذا چیزی جز نگاه و نفسی و فهم آنان را باز نمی‌تاباند، یعنی وحی خالص و تعبیر نشده نیست. از این رو تعارض و ناسازی، اختلاف و

سابقه تاریخی و فرهنگی این دین دارد. آنچه بر چنان متنی و دینی رواست هرگز با متن دیگری چون قرآن و شریعتی بمانند اسلام و بستر فرهنگی و فکری مسلمین سازگاری و ساختی نداشته و در حکم یک اندیشه وارداتی و بیگانه و بی ریشه و اسان است.

در نگاه پلورالیستی به حوزه اسلام و مسلمین نیز یکسان انگاری فرق مختلف چون شیعه و سنی باز ریشه در همین مغالطه یا غفلت اساسی دارد، که متن را بگانه انگاشته و تفاوت پارز تفسیرها و تعارض و اختلاف در پاورها را یکسره به بیرون از متن ارجاع می دهد، در حالی که در این دو حوزه تفسیری هرگز متن‌ها برابر نیستند. کسی که مجموعه وسیع معارف رسیده از اهل بیت عصمت و طهارت را در کتاب قرآن کریم در زمرة متن دیشی و از مقولات شریعت اسلام و ملازم پیوسته با قرآن می داند، باکسی که متن دین را تنها به کتاب و روایات نبوی یا اجتہاد پرخی صحابه محدود و منحصر می کند، هرگز دریافت واحدی از قرآن نمی تواند داشته باشد. نکته قابل توجه اینکه حتی در حوزه تفسیرهای شیعی نیز نباید چنین پنداشت که همواره متن بگانه است و تفاوتی از حیث متن میان تفسیرهای شیعی موجود نیست. در اینجا نیز مفسری که همه روایات رسیده از اهل بیت(ع) را معتبر دانسته و در تمیز خبر مجعلون از غیر مجعلون، ضعیف از قری، به ملاک و میزانی قابل نیست با آن کس که بالحظه همه خواصی درایه الحدیث به کثیری از روایات و اخبار اعتماد نکرده و آنها را در فهم قرآن به کار نمی گیرد و یا آن کس که با وجود تفکر شیعی به دلیل عدم آشنا بای با موazin حدیث‌شناسی، یکسره همه احادیث را ظلمی و غیرقابل استناد تلقی کرده و در فهم خود از قرآن، حسابی برای روایت باز نمی کند، مسلماً اینها متن واحدی را در اختیار ندارند. همچنین کسی که اسباب نزول، شرایط تاریخی، ویژگی‌های فرهنگی، موقعیت اجتماعی و سیاسی عصر نزول، سیره و شیوه عملی و نظری پامپیر اکرم(ص) و ائمه(ع)، ویژگی‌های فردی و جمعی یا قومی اصحاب و مخاطبین وحی و مخاطبین ائمه اطهار(ع) و به طور کلی ظرف نزول و تبیین وحی را، پیوسته به متن دانسته و به

از جمله این استراتژی‌ها که راه برو نشدنی از مخصوصه مسیحیت تحریف شده و متن ناموقن آنست، تمايز گوهر و صدف یا جوهر و عرض یا مغز و پوست دین است که بیش از همه در آثار «شلایر مآخر» به طور جدی موضوعیت یافتد. براساس این آموزه -که مایه اصلی و محوری باور به پلورالیسم دینی است و پلورالیسم بدون آن، اساس استوار و متنی نخواهد یافت - به راحتی می توان مدعی شد که آنچه از اعتقادات و اخلاقیات و سنن و تعالیم عملی دین وجود دارد و مایه تفاوت ادیان مختلف و آئین‌ها و مناسک گوناگون است، همگی اموری پشرساخته، و خالی از حقیقت الهی و قدسی و محصول تمدن‌ها و فرهنگ‌های بشری است. آنچه اصیل و مقدس و الهی است همان جوهره دیانت است که البته به دلیل فقدان هرگونه تعین



معرفتی و اعتقادی و ندانشمن هیچ‌گونه شخص نظری و عملی، به طور مسلم قابل انتساب به هر دین و آئین و نحله و روشنی زندگی دیگری نیز می تواند باشد و به این ترتیب، نه تنها به وحدت جوهری ادیان الهی که به وحدت جوهری همه آئین‌ها و نحله‌های ساخته بشر با ادیان الهی نیز می توان حکم کرد و فتوای پلورالیسم تمام عباری در عرصه حیات پسر داد.

نکته مورد تاکید در این بند توجه دادن به این واقعیت است که اندیشه پلورالیستی نسبت به دین در فضای فکری و بستر فرهنگی و زمینه دینی ویژه‌ای پیدا شده است که اختصاص به غرب مسیحی و کتاب مقدس و مشکلات و

تاریخی، علل و عوامل اجتماعی و سیاسی و فرهنگی بسیاری در این اقبال و ادب‌های دخیل بوده‌اند، بجاست که از اینان پرسیده شود آیا به صرف وجود اختلاف میان فریقین و به صرف ادعای طرفین به اینکه باورشان مستند به متن است، آیا می‌توان حکم کرد که بنابراین متن، هر دو تفسیر را به یکسان می‌پذیرد؟

روشن است حکم به اینکه متن، چنین تفسیرهایی را به خود می‌پذیرد یا نه؟ و یا اینکه کدام تفسیر مؤیدات قویتری از متن دارد و کدام ضعیفتر؟ نیازمند بررسی دقیق ادله طرفین و تحقیق در مستندات تفسیری آنان است. این حکم را هرگز از موضع بیرونی (موقع معرفت درجه دوم) و از منظر ناظری که تنها به اختلاف و کثرت آراء و جنبه تاریخی افکار و اندیشه‌ها تغیر دارد، نمی‌توان در خصوص نسبت

کتاب در بستر تکوینی آن می‌نگرد باکسی که متن مکتوب را جدا و متفق از واقعیت و بدون لحاظ متن عینی و حق مورد تأمل قرار می‌دهد، قطعاً متن واحد و در نتیجه دریافت واحدی از آن نخواهد داشت.

ممکن است گمان شود که تشخیص محدوده متن و اینکه متن شریعت کدام است، خود در زمرة پیش‌فرضهای بیرونی مفسر و وابسته به موضع قبلی او است، لذا باز هم اختلافات به بیرون از متن باز می‌گردد که همان دانسته‌ها و جهت‌گیری‌های قبلی اگست. اما باید دانست که چنین گمانی نیز ممکن است بر همان مفروض غیرقابل دفاع است که متن‌ها، همگی از هر حیث یکسانند و خود متن، نقشی در هدایت و روشنگری ذهن مفسر نمی‌تواند داشته باشد.

در حالی که چه بسا متنی خود قلمرو خویش را تعیین کرده و حتی ضوابط کلی فهم خود را در اختیار مفسر قرار دهد و متنی دیگر چنین تباشد، به عنوان مثال باور به امامت و اعتقاد به عصمت امام و ضرورت وجود مبین معصوم برا و حق از نظر شیعه مستند به دهها روایت معتبر نبوی و آیات متعدد قرآن و شواهد مسلم تاریخی است. روایات معتبر متعددی در منابع فریقین چون حدیث تقلین بر التزام و اعتقاد به اهل بیت(ع) و عترت نبوی در فهم قرآن تصریح دارند. به این ترتیب در عین حال که متن مشتول فریقین است، خود متن، منابع و قلمرو خود را تعیین کرده و توسعه می‌دهد، به گونه‌ای که با انضمام معارف اهل بیت(ع) و پیارات شارحین و حقی، متن شریعت برای مفسر صراحت و دقت و عمق و دامنه وسیع تری به خود می‌گیرد. البته مدعیان نگرش پلولالیستی بر این باورند که اهل سنت — یا هر فرقه و مرام دیگری — به همین طریق، باور خود را به قرآن و روایت نبوی مستند می‌کنند و این حکایت از آن دارد که در خود متن اقتضای خاص و دلالت ویژه‌ای نسبت به مدعیات فرق مختلف از جمله شیعه و سنی نیست. صرف نظر از این واقعیت که ادامه اختلاف فرقه‌ای در جهان اسلام هرگز بدان دلیل نیست که همه کس در مقام تحقیق علمی برآمده و در عین بررسی عالمانه متن دین همچنان به تبیجهای نرسیده‌اند، بلکه به استناد شواهد مسلم

متن با تفسیرهای طرفین صادر کرد، و این دقیقاً مهمترین مغالطه‌ای است که نظریه قبض و بسط و مدعیان پلولالیسم دینی گرفتار آئند.

مقالاته معرفت درجه دوم و اول: کسی که در مقام معرفت درجه دوم ایستاده است و به تفاسیر مختلف از بیرون می‌نگرد، همچنانکه نمی‌تواند حکم به صحبت و اعتبار یکی از تفاسیر دهد هرگز و به طریق اولی نمی‌تواند مدعی اعتبار و صحبت همه آنها نیز شود و اساساً نمی‌تواند درباره چگونگی نسبت یک تفسیر با متن نظر دهد؛ چراکه لازمه آن، تزلی از مقام درجه دوم و وارد شدن در مباحث تفسیری است که مقام درجه اول است. این مغالطه آشکار را

چگونه می‌توان پذیرفت که:

چون تفسیرهای مختلف وجود دارد، پس متن قرآن
نسبت به همه آنها علی‌السویه و فاقد تعین و اختصاری
ویژه‌ای است و در نتیجه همه آنها به یکسان معتبرند.^(۱۵)
به عبارت دیگر، چون کثرت تحقیق دارد پس همه،
حقیقت نیز هستند؟! (مغالطه واقعیت و حقیقت) آیا بدون
وارد شدن در جرگه معارف درجه اول یعنی تطبیق دادن متن
با هر یک از تفسیرها و بررسی دلایل و شواهد و مستندات
تفسیری هر تفسیر، می‌توان به یکسان بودن نسبت تمامی
تفسیرها با متن شریعت پی برد و از عدم تعین معنایی متن
سخن گفت و حکم به معتبر بودن همه آنها داد؟!

این استدلال پلورالیستی که «چون اهل سنت همچنان
سنی باقی مانده‌اند و شیعه نیز شیعی، پس معلوم می‌شود
دلایل و ادعاهای طرفین از قوت و قدرت یکسانی برخوردار
است و متن مورد استناد، طرفین را به یکسان تایید می‌کنند»،
تکیه‌گاهی جز مغالطه آشکار مقام ثبوت و مقام اثبات ندارد
و چیزی جز خلط علت و دلیل نیست. ابتدا باید ثابت کرد که
علت تامة سنی بودن هر سنی و شیعه بودن هر شیعی، همان
دلایل و براهین و مراجعه به کتاب و سنت است (یعنی
مطابقت دلیل و علت را باید ابتدا ثابت کرد). و در مرتبه بعد
باید ثابت کرد که هیچ یک از آحاد شیعه و سنی در اقامه
چنان دلایلی خطأ نداشته و همگی از استقامت ذهنی و
دقیق منطبق در استدلال و احتجاج به سنت، برخوردار
بوده‌اند، تا بعد بتوان چنین استدلال مشعشعی را انجام داد
که: «پس صرف وجود اختلاف، دلیل بر صامت بودن متن
است».

استبعاد این نحوه استدلال پیش از همه از کسی است که
خود، اکثریت متینین فرقین را از اهل تقلید دانسته و
دینداری آنان را معلل می‌داند نه مدلل!^(۱۶) به تصریح خود
ایشان همواره عده قلیلی اهل تحقیق و منطق و استدلال
وجود دارند، اگر چنین است چگونه همه اختلافات فرقه‌ای
را ناشی از اختلاف در فهم کتاب و سنت می‌داند و در نتیجه
حکم به جواز تکه فهم می‌دهد؟!

ادعای نویسنده درخصوص ادیان مختلف که همگی بر

صراط مستقیم‌اند (در مقاله صراط‌های مستقیم) نیز
ایشخوری جز همین مغالطه اساسی میان مقام معرفت درجه دوم و معرفت درجه اول ندارد. در اینجا نیز باید پرسید که آیا این نظریه از سخن معارف درجه دوم و موضوع معرفت‌شناسانه است یا از سخن معارف درجه اول و تفسیری؟ اگر از موضوع معرفت درجه دوم است چگونه به این نتیجه دست یافته‌اید که همه ادیان و مذاهب، تحله‌ها و فرق و... بر صراط مستقیم‌اند و همگی بهره‌ای مساوی از هدایت دارند؟ آیا بدون تبیین و تعیین «صراط مستقیم»، «جوهر دین»، «هدایت»، «حق و باطل» می‌توان مدعی شد که همه نحلمه‌ها بر صراط مستقیم‌اند و همه ادیان از جوهره حقیقی دین برخوردارند و همه پوینده راه هدایتند و در همه آرا حق و باطل وجود دارد...؟ و آیا تبیین و تعیین موارد مذکور ملازم با ورود در معرکه آرای درجه اول نیست؟ معرفت درجه دوم بنا به تصریحات ایشان کاری به حق و باطل بودن آرا و تفاسیر و معارف دینی ندارد، بلکه صرفاً روند تاریخی آرا و اندیشه‌ها را لحاظ می‌کند؛ لذا هرگز نمی‌تواند درباره اعتبار آنها، میزان قوت و ضعف، صحت و سقم، نزدیکی یا دوری آنها از متن دین یا حقیقت دین اظهار نظر کند.

نگاه تاریخی و درجه دوم تنها خبر از کثرت فهم‌ها می‌دهد، نه صحت و سقم و حقیقت بودن آن‌ها. بدینه است معتبر دیدن کثرت و همه فرقه‌ها و مذاهب و فهم‌هارا به یکسان بهره‌مند از حقیقت دیدن هرگز از چنان موضعی قابل استنباط نیست و بی‌جهت نیست که نویسنده «تشویق قبض و بسط» و «صراط‌های مستقیم»، بیش از همه نظریه پلورالیستی خود را بر پایه استنباط‌ها و نظریات درجه اول تبیین داشته است، نه نظریات معرفت‌شناسنی و درجه دوم.

نکته شگفت آنکه با این همه، نویسنده تئوری قبض و بسط بر این باور است که آنچه که تحت این عنوان بیان داشته و نتایج متغیر بر آن، حکایتی عینی از تاریخ معرفت دینی است. در سراسر بحث‌های ارائه شده چنین تلقیی به خواننده القا می‌شود که این همه، از موضع نگرش درجه دوم و معرفت‌شناسانه است، لذا تن به مناقشات درجه اول





روش‌ها و شیوه‌های تفسیری است قرار ندارند، بلکه دقیقاً اموری درجه اول‌اند. مهم‌تر اینکه آیا با آگاهی از ضوابط استنباط و اصول و روشن‌های فهم، می‌توان همچنان از موضع درجه دوم به تعیین مصدقاق پرداخت و مدعی شد که فلان فهم مضبوط و روشن‌مند است و فلان فهم روشن‌مند نیست؟!

بسیار روشن و بدیهی است که نگاه تاریخی به معارف دینی هرگز مقید ضوابط استنباط و روشن فهم نیست و از موضع معرفت درجه دوم نمی‌توان به تعیین مصدقاق و تشخیص مضبوط و روشن‌مند بودن یک معرفت و تمییز اینکه آیا وفادار به متن است یا نه؛ پرداخت چنین کاری عین مراجعه به متن و وارد شدن در گود تفسیر و فهم شریعت است که در شان مقام درجه دوم نیست. بنابراین برای کسی که مدعی قبض و بسط معارف دینی است چاره‌ای جز این باقی نمی‌ماند که:

۱. یا دست از ادعای معرفت درجه دوم بودن کشیده و اذعان کند که او نیز در تمییز و تشخیص معارف دینی مانند مفسرین وارد گود معارف درجه اول شده است و چون چنین حکمی از موضع درجه اول صادر شده است، کلیت و جامعیت نسبت به همه انداء فهم و درک از شریعت ندارد (چون معارفی که ایشان به عنوان معرفت دینی معرفی می‌کنند، مطابق خواهد بود با ملاکی که ایشان برای روشن‌مندی ارائه می‌دهد و این ملاک چه بسا محل نقد و مناقشه سایر مفسرین بوده باشد و حداکثر یکی از ملاک‌های روشن‌مندی است). لذا ادعای قبض و بسط معارف دینی مربوط به قبض و بسط بخشی از تفسیرها و فهم‌های دینی است که از نظر ایشان فهم دینی تلقی شده‌اند.

نداده و هیچ دلیل درون متنی، دامن آن را نمی‌تواند بگیرد. بلکه این دیدگاه ناظر و حاکم بر هر گونه فهمی از شریعت است و از این رو همه مفسرین و متکلمین و متدینین چاره‌ای جز تن دادن به آن ندارند!

صرف نظر از همه مناقشات جدی‌ی که بر این نظریه وارد است ایجاد اساسی‌ای که ادعای نویسنده را کاملاً خدشه‌دار می‌کند این است که شما چگونه از موضع درجه دوم، حدود و غور معرفت دینی را معین می‌کنید؟ صدور حکم قبض و بسط در فهم شریعت و معارف دینی موکول به آن است که ابتدا مرز فهم و معرفت دینی را از غیر آن بتوان تمیز داد. بدیهی است هر دریافت و تفسیری از شریعت را نمی‌توان معرفت دینی تلقی کرد و هر استنباط و فهمی از قرآن را تفسیر قرآن دانست. هر تفسیر و برداشتی از شرع را به صرف ادعای مفسر، نمی‌توان در زمرة معارف و تفاسیر دینی قرار داد.

لذا مسلم است که ابتدا باید ملاکی برای تشخیص معرفت دینی از غیر آن ارائه کرد تا بعد بتوان با تأمل در معارف دین، درباره ویژگی معرفت دینی سخن گفت. بدون تعیین حدود معرفت دینی، موضوع معین و مشخص وجود نخواهد داشت تا سخن از قبض و بسط آن گفت. از این رو نویسنده قبض و بسط نیز به ناچار برای تمیز حدود و غور فهم و معرفت دینی در موضع‌های متعددی بر آن رفته است که تنها فهم‌های مضبوط و روشن‌مند از شریعت را می‌توان در زمرة معارف دینی تلقی کرد، نه هر تفسیر گزاف و فهم بله‌سانه‌ای را.^(۱۷) سؤال اساسی اینجاست که شما چگونه از موضع معرفت درجه دوم به روشن‌مندی و مضبوط بودن فهم‌ها و معارف مختلف در حوزه شریعت می‌توانید بی‌بزید و مصاديق روشن‌مندی را تعیین کنید؟ آیا تعیین روشن فهم از شریعت و ضوابط استنباط صحیح از متن مربوط به حوزه معرفت‌شناسی و معارف درجه دوم است، یا در حوزه دانش‌های درجه اولی چون فقه و اصول و کلام و...؟ اختلاف در روشن‌های تفسیری و تعدد ضوابط استنباط در نزد مفسرین مختلف به روشنی حاکی از آن است که این امور در مرتبه معرفت درجه دوم که ناظر به همه

دینی تلقی کردن و همه تفسیرها را در یک رتبه و هم تراز تلقی کردن) جلو آمده است (دلیل اول از دلایل هشتگانه مقاله صراط‌های مستقیم) و در دفاع از نظریه قبض و بسط خویش، از موضع سوم (مغالطة درجه دوم با درجه اول) مستفیض شده است.

پی‌نوشتها

۱. قبض و بسط تئوریک شریعت، چاپ دوم:

اعرفت دینی یعنی معارف حاصله از کتاب و سنت و زندگی پیشوایان دینی، از نظر ما یک معرفت مصرف‌کننده و مستقیماً تحت تاثیر دالشهای تولید‌کننده است (ص ۸۰)
 «نهنه» دینی بطور مطلق ممکن به فهم بیرون دینی است اگر فهم بیرونی ثابت ماند فهم دینی هم ثابت می‌ماند و اگر متحول شد فهم دینی هم متحول می‌شود (ص ۸۰)

«ظنون تفسیر و فقه سراسرا خردوارند [صرف‌کنندگان] و کمترین تعجبی در علوم زاینده و تولید کننده، آنها را به دیگرگوئی خواهد کشاند» (ص ۳۱۴)
 «یک نکته در معرفت دینی وجود ندارد که از نظر ظهور علایی مراد و کشف صدق و کذب و امداد عارف پیشیگیری نماید» (ص ۳۱۳)
 «معنا و مدلول یک سخن با یک حادثه عصاره‌ای تبیت که از آن استخراج می‌شود، حاده‌ای است که برین آن پیشانده می‌شود» (ص ۰۰)

۲. همان، ص ۸۲

۳. همان، ص ۹۱

۴. کیان (مجله) شماره ۳۶، مقاله صراط‌های مستقیم، ص ۴

۵. قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۱۰۰

۶. کیان، شماره ۳۸، مقاله تفسیر متین مس، ص ۷

۷. کیان، شماره ۳۶ صراط‌های مستقیم

۸. کیان، شماره ۴۰، ص ۱۷

۹. کیان، شماره ۳۸، تفسیر متین هن، ص ۷

۱۰. الفرقان، ج/ص ۵۳ (به تقلیل از بیوهات‌های قرآنی ۵-۶).

۱۱. بخار الانوار ج ۹۲، ص ۱۰۳

۱۲. کیان، شماره ۳۶، مقاله صراط‌های مستقیم، ص ۲

۱۳. کیان، شماره ۳۹، بسط تجربه نبوی، ص ۸

۱۴. استس، و ت دین و نگوش نوبن، این کتاب تکایوی دین مدارانه منفکرین غربی را به خوبی گزارش می‌دهد

۱۵. این استدلال مضمون اصلی کلیه استنادات تاریخی و شواهد وامته محدودی است که آقای سروش برای اثبات اختلاف نظر مفترضین و عالمان دین، در سرتاسر مباحثت قبض و بسط و جاوی پلورالیستی خود در موضع دیگر بدان نویسنده مذکور را به طور صريح و روشن نیز در گفتگوی کیان یا ایشان درباره پلورالیسم دینی (کیان شماره ۴۰، ص ۱۷) بدان اذعان داشته‌اند

۱۶. کیان، شماره ۳۶، مقاله صراط‌های مستقیم، ص ۱۵

۱۷. قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۱۱۳

۲. یا با حفظ موضع و مدعای درجه دوم بودن، از تعیین حد و مرز و تشخیص مصدق معرفت دینی دست کشیده و هر نوع فهمی از شریعت را در زمرة معارف دینی تلقی کند. یعنی کاری به تشخیص مضبوط بودن و روش‌مندی و قادر بودن به متن آنها نداشته باشد. همه فهم‌ها را به یکسان متناسب به حوزه دیانت و شرع بداند و همه تفسیرها را تفسیر قرآن تلقی کند. (همان نتیجه‌ای که نویسنده قبض و بسط از این تئوری گرفته، در مباحث مربوط به صراط‌های مستقیم، دین فربه‌تر از ایدئولوژی، سکولاریزم، تفسیر متین متن و... ارائه می‌دهد). در این صورت، معرفت دینی به دلیل عدم حد و حصر روشن و مرز قاطع، آنچنان دامنه وسیم و گسترده‌ای پیدا خواهد کرد که مرز دیانت و غیردیانت محو شده و تفسیر از غیر تفسیر قابل تمیز نخواهد بود. هر ادعای گزاف و بوداشت پلهمانه‌ای در زمرة معرفت دینی قوار خواهد گرفت؛ نا آنچا که صرف ادعای دینی بودن یک فهم، آن را در زمرة فهم‌های دینی قوار خواهد داد. بدینه ای است ادعای قبض و بسط در چنین حوزه گسترده و بی‌ضبط و ربطی که هر فهمی را شامل است، نه ادعائی طرفه و اکتشافی علمی تلقی می‌شود و نه باور بدان مقید فایده و اثر و ارزش علمی و تعیین کننده خواهد بود.

۳. موضع سومی نیز می‌توان اتخاذ کرد و آن توفند جمع دو موضع قبلی است. یعنی از یک سو از معارف درجه اول بهره‌برداری کردن و به استناد آنها داد سخن دادن، و از سوی دیگر مدعی درجه دوم بودن ادعاهای و بیانات خود شدن از یک سو با ابزارهای درجه اولی - که در معرض نقد و مناقشه جدی است - حمله بردن و از سوی دیگر در پس موضع درجه دوم پناه گرفتن و از هر گونه حریمه متین و نقد درون دینی گریختن و ادعای مخصوصیت کردن او و به بیان دیگر از مغالطة معرفت درجه دوم و درجه اول سود بردن.

به گمان نگارنده، نویسنده هم به لوازم منطقی موضع درجه دوم آگاهی و بصیرت کافی دارد و هم به تاکتیک بهره‌مندی از مغالطة مذکور، لذا از هر دو جنبه به خوبی استفاده کرده است. در استنباط‌های پلورالیستی خود دقیقاً بر پایه موضع دوم (هر نوع فهمی را در زمرة فهم و معرفت