

تکامل عصری معرفت دینی در سایه استنطاق و دلالت‌یابی متن*

محمد مهدی آجیلیان مافوق

(دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه فردوسی مشهد)

Mehdi_aj_lonely@yahoo.com

دکتر مهدی جلالی

(استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)

MJalali13@yahoo.com

چکیده: در این پژوهش به تحلیل مقوله معرفت دینی و نحوه تحقق آن در ادوار مختلف تاریخی می‌پردازیم و می‌کوشیم نادرستی برخی نظریات مطرح شده در این باره را آشکار سازیم. در این مقاله به تکامل عصری معرفت دینی در سایه استنطاق و دلالت‌یابی مبنایی و روشمند متن تأکید می‌شود. از منظر این پژوهش تکامل معرفت دینی ناشی از سؤالات و شبهات نوپدید در هر عصر است که با توجه به نیازها و مقتضیات زمان بروز می‌کند. این سؤالات و شبهات نوپدید استنطاق و پاسخ متن را می‌طلبد که همین امر تکامل معرفت دینی را در پی دارد. در همین زمینه به تفاوت دو مرحله استنطاق و دلالت‌یابی متن اشاره می‌کنیم و دخالت پیش‌فهم‌ها، پیش‌دانسته‌ها و انتظارات مفسر را تنها در مرحله استنطاق جایز

شمرده‌ایم. همچنین با اشاره به عصری بودن پرسش‌ها و توهم عصری بودن پاسخ‌ها را که زاده نظریه تاریخمندی فهم است؛ رد می‌کنیم.

کلیدواژه‌ها: معرفت دینی، استنتاج، دلالت‌یابی، تکامل عصری، متن، هرمنوتیک فلسفی

درآمد

معرفت دینی بحثی نوپدید نیست اما سخن از آن در عصر حاضر سمت و سوی ویژه‌ای به خود گرفته است. جدای از برداشت‌های متفاوت از این اصطلاح و اختلاف در تعریف آن، نوع عالمان دینی و در مقابل نواندیشان، بر نحوه شکل‌گیری و تحقق این معرفت با هم اختلاف نظر دارند. عده‌ای متأثر از بحث‌های هرمنوتیکی غربیان نظر در عصری بودن این معرفت دارند و در مقابل برخی دیگر عصری بودن معرفت را نوعی نسبی‌گرایی^۱ در معرفت دینی تلقی و بر همین اساس نظر گروه اول را رد می‌کنند. این نکته را باید افزود که گروه اول درصدد ارائه حلیلی عینی و واقعی از معرفت دینی‌اند و همواره عالمان دینی و ناقدان خود را به این مسئله توجه داده‌اند: «عصری بودن فهم دینی، پیش از آن که توصیه باشد، توصیف است.» (سروش ۱۳۷۵: ۴۸۸) به نظر می‌رسد که همین امر علت روی آوری این

۱. به طور کلی، نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی را می‌توان به عنوان نگرشی تعریف نمود که معرفت یا صدق را به حسب زمان، مکان، جامعه، فرهنگ، دوره تاریخی، چارچوب یا طرح مفهومی، تربیت و اعتقاد شخصی، امری نسبی می‌داند به نحوی که آنچه معرفت شمرده می‌شود وابسته به ارزش و اهمیت یک یا چند متغیر فوق است. (مجله ذهن، ۱۳۸۱، ص ۱۴۵)

نسبی‌گرایی در مقابل عینی‌گرایی است. عینی‌گرایی به چارچوبی ثابت و غیر تاریخی اعتقاد دارد که ما در تبیین امور مهمی چون خوبی، درستی، حقیقت، فهم و دانش به آن چارچوب ثابت و غیر سیال متوسل می‌شویم. فیلسوف اخلاقی عینی‌گرا به قضایای اخلاقی ثابت و غیر سیال معتقد است و در تبیین وجه عینی بودن برخی از قضایای اخلاقی می‌کوشد. همچنین فیلسوف عینی‌گرا دست‌یابی به قضایای همیشه ثابت را ممکن می‌داند. عینی‌گرایی بر این باور است که در هر زمینه باید چارچوب خاص آن را تبیین و تنقیح کرد تا معیارها و شاخص‌های معرفت ثابت و غیر تاریخی و غیر سیال شناخته شوند. (واعظی، ۱۳۸۶ ش، صص ۳۱۳-۳۱۴)

نواندیشان به نظریه‌های تاریخمندی فهم و به تبع، دخالت پیش‌فهم‌ها، پیش‌دانسته‌ها و انتظارات مفسر در امر معرفت دینی شده است.

ادعای تحلیل عینی و واقعی از معرفت دینی از سوی نواندیشان - به این معنا که صحبت از رخداد چیزی است و نه امکان رخداد آن - و در مقابل نسبی‌گرایی که نتیجه این تحلیل و ادعاست ذهن را به چالش وامی‌دارد که اساساً علت بروز این واقعیت در معرفت انسان از دین چیست؟ آیا بر اساس نظریات هرمنوتیکی فلسفی و تاریخگرا همچون نواندیشان ریشه این مسئله را در عصری بودن معرفت دینی باید جستجو کرد یا تحلیلی نو برای این مسئله ارائه کرد؟ همین مسئله نقطه آغاز این پژوهش به حساب می‌آید. فرضیه ما آن چنان که در عنوان مقاله ذکر شده است تکامل عصری معرفت دینی به جای فهم عصری معرفت دینی؛ همراه با ارائه سبب این تکامل یعنی استنطاق و دلالت‌یابی متن است.

بر همین اساس آنچه در این گفتار صرفاً نقد و بررسی آرای نواندیشان در زمینه عصری بودن معرفت دینی مطرح نمی‌شود بلکه در این مقاله به ارائه تحلیلی نو از مقوله معرفت دینی و نحوه تحقق آن در ادوار مختلف تاریخی می‌پردازیم.

۱. معرفت دینی

این تعبیر متشکل از دو واژه «معرفت» و «دینی» است که برای ارائه تعریف دقیقی از آن لازم است در ابتدا این دو تعریف گردند. متکلمان، دین‌شناسان، روانشناسان و ... برای دین تعاریف متعددی ارائه کرده‌اند که غالباً دارای تفاوت‌های بنیادین و روش‌شناختی با یکدیگر می‌باشند که البته شرح و بررسی این تعریف‌ها از حرسه این گفتار خارج است (ربانی گلپایگانی ۱۳۸۵: ۶۵-۸۰). دو تعریف نسبتاً ساده و جامعی که می‌توان از دین^۱ ارائه داد عبارت‌اند از:

۱. واژه دین در لغت معانی متعددی دارد؛ از جمله: جزا، اطاعت، خضوع و انقیاد، رسم و عادت، عیسایان، عیسویان، آیین و ... (ابن منظور ۱۴۱۴: ج ۱۳، ص ۱۶۹؛ مصطفوی ۱۳۶۰: ج ۳، ص ۲۸۷) این واژه به دو معنی استعاره و به معنی واقعی شریعت نیز بکار رفته است. (راغب اصفهانی ۱۴۱۲: ج ۱، ص ۳۳۳) همین معنای استعاره یا شبهه‌شده که در این مقاله

۱. دین عبارت است از مجموعه حقایق و ارزش‌هایی که از طریق وحی به وسیله کتاب و سنت جهت هدایت انسان‌ها به دست بشر می‌رسد. (خسرو پناه ۱۳۸۱: ۹۳)

۲. دین عبارت است از مجموعه‌ای از عقاید مطابق با واقع و احکام عملی و اخلاقی که در رسیدن انسان به کمال و سعادت حقیقی نقش دارند. (حسین‌زاده ۱۳۸۴: ۷۳)

نکته اساسی در هر دو تعریف جنبه هدایتگری و سعادت بخشی دین است که از طریق حقایق و ارزش‌ها، عقاید، اخلاق و احکام عملی قابل دست‌یابی است. البته بر جنبه وحیانی دین نیز باید تأکید کرد. آن چه در این مقاله مد نظر خواهد بود همین دو شاخصه اصلی دین است.

معرفت در لغت اخص از علم و به معنای آگاهی، شناخت، ادراک، فهم، درک و شناختن چیزی با تفکر و تدبر در آثار آن و ... آمده است. (ابن منظور ۱۴۱۴: ج ۹، ۲۳۷؛ راغب اصفهانی ۱۴۱۲: ج ۱، ۵۶۰؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۸، ۹۶) از نظر اصطلاحی نیز فیلسوفان و متکلمان کلام جدید از آن، همان معنای لغوی یعنی مطلق آگاهی و شناخت را مد نظر قرار داده‌اند.

بر این اساس معرفت دینی را باید مجموعه شناخت‌هایی از دین دانست که با توجه به جنبه هدایت‌گری دین، انسان را در هر زمان به سعادت و رستگاری رهنمون می‌سازد.

۲. تکامل عصری معرفت دینی

عصری بودن معرفت دینی یا فهم عصری دین دو گونه تفسیر شده است. نخست

اصطلاحی نیز، دو واژه دین و شریعت مترادف پنداشته شوند. از این رو در تفاوت این دو، تعاریف نسبتاً دقیقی ارائه گردیده است. (رک. سبحانی ۱۳۸۳: صص ۴۱۹-۴۲۰) در این مقاله به این تفاوت چندان نظر نداشته و به طور کلی مطلق دین را مد نظر قرار داده‌ایم.

تفسیر متفکرانی چون مرتضی مطهری که از آن با عنوان اسلام و مقتضیات زمان تعبیر کرده‌اند. دوم رای و دیدگاه برگرفته از هرمنوتیک فلسفی یا تاریخگرا که در آرای نواندیشانی چون عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری نمود یافته است. بر اساس تفسیر اول در فهم دین باید تحولات فکری و اجتماعی بشر و نیازهای جدید او را در نظر گرفت؛ از دانش‌های جدید تا حد ممکن برای فهم دین استفاده کرد و پاسخ پرسش‌های جدید در زمینه زندگی اخلاقی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی را از دین به دست آورد.

در همین جهت شهید مطهری در پاسخ به دیدگاهی که «اسلام» و «مقتضیات زمان» را دو پدیده ناسازگار می‌پندارد و معتقد به انتخاب یکی از این دو است؛ با این استدلال که دین اسلام، دین خاتم و دستوراتش جاودانه است و باید مثل روز اول بماند و زمان پدیده‌ای متغیر و نوکننده است، می‌نویسد: «باید بین جاودانگی قوانین اسلام و نسخ‌ناپذیری آن که امری قطعی و از ضروریات اسلام است با قابلیت انعطاف که امری مربوط به سیستم قانون‌گذاری اسلام است تفاوت گذاشت». از نظر ایشان قدرت شگرف جواب‌گویی فقه اسلامی به مسائل جدید هر دوره‌ای نکته‌ای است که اعجاب جهانیان را برانگیخته است. شهید مطهری بروز مسائل جدید را در اسلام مختص قرن حاضر ندانسته و معتقد است در طول ادوار مختلف فقه اسلامی و توسعه و گسترش آن، این مسائل موجود و فقه اسلامی بدون استمداد از هیچ منبع دیگر پاسخ‌گوی این نیازهای جدید بوده است. (مطهری ۱۳۸۴: ج ۲۱، ص ۲۲-۲۴) مراد ما نیز از تکامل عصری دین بر همین نظر استوار است.

اما بر اساس تفسیر دوم مفاهیم دینی معنای ثابتی ندارد و معنای آن‌ها تابع نظریات فلسفی و علمی هر عصر و دوران است. از این منظر مفاهیم کتاب و سنت را نباید براساس معنای آن‌ها در عصر نزول آیات و صدور روایات معنا کرد، بلکه باید متناسب با فهم فلسفی و علمی و تصورات فکری هر عصری معنا نمود.

سروش در این باره نوشته است: «عالمان دینی در هر عصر، فهم خود از دین را با

معارف مقبول روزگار خویش تناسب و تلائم می‌بخشند. هیچ عالمی نمی‌تواند با ذهن خالی و بدون منظر و رای به سراغ متون دینی برود و به فهم مراد شارع نزدیک گردد. این امر نه شدنی است و نه مطلوب.» او سپس چهار معنای مورد قبول، به شرح زیر، دربارهٔ درک عصری دین ارائه می‌کند:

درکی هماهنگ و سازگار با علوم عصر

درکی متأثر و مستمد از علوم عصر در مدلول و مفاد

درکی پاسخ‌گوینده به پرسش‌های نظری عصر

درکی پاسخ‌گوینده به مشکلات عملی عصر (سروش ۱۳۷۵: ص ۴۸۷)

۳. استنتاج و دلالت‌یابی متن

استنتاج، بر وزن استفعال، در لغت از ریشهٔ «نطق» و به معنای طلب سخن کردن است. از نظر اصطلاحی مراد از استنتاج متن طرح پرسش‌های نوین و متعدد از متن است. از نظر رتبی استنتاج متن را مقدم بر دلالت‌یابی آن باید دانست. توضیح آن که دلالت‌های متن زبان‌گویای متن به حساب می‌آید و پرسشگر پس از طرح سؤال از متن به سراغ آن دلالت‌ها رفته و از این طریق به جستجوی پاسخ خود می‌پردازد. این دلالت‌ها نیز ممکن است به صورت مثبت یا منفی یا حتی با سکوت خود، پاسخگوی پرسشگر باشند. عبدالله جوادی آملی در این باره می‌نویسد: «متن گرچه بدون پیش فرض و پیش فهم صامت است، لیکن بعد از اصول موضوعه و طرح سؤال کاملاً ناطق است و منظور از نطق متن همان دلالت آن است که نسبت به آن راهنمایی دارد و طبق قانون مفاهمه و فرهنگ محاوره، صدای مخصوص خود را به سمع مستمع و مستنطق می‌رساند و هرگز مراد از نطق، گویش صوتی نیست و از این جهت بین ملفوظ و مکتوب هیچ تفاوتی نیست ... و رهنمود وجود لفظی یا کتبی گاهی ابقاء همان پیش فرض هاست و گاهی تغییر آن‌ها به نحو تکاملی یا ازاله و نفی و یا انحاء دیگر.» (جوادی آملی ۱۳۷۸: ج ۱، ۲۲۷-۲۲۸)

۳-۱ دعوت به استنطاق متن در کلام امیرالمومنین

حضرت علی در ضمن خطبه ۱۵۸ نهج البلاغه چنین می‌فرماید: «ذلک القرآن فاستنطقوه، و لن ینطق، و لکن اخبیرکم عنه، الا ان فیه علم ما یتاتی و الحدیث عن الماضی، و دواء دانکم و نظم بینکم»، «آن همان قرآن است، آن را به سخن آرید! گرچه هرگز (با زبان عادی) سخن نمی‌گوید. اما من از جانب آن شما را از آن آگاه می‌سازم، بدانید که در آن علم آینده و خبر از گذشته و داروی درد شما و نظم و سامان امورتان نهفته است». همین کلام حضرت در نقل کتاب کافی بانندک تفاوتی در الفاظ و افزونی این عبارات پایانی «و حکم ما بینکم و بیان ما أصبحتم فیه تختلفون، فلو سألتمونی عنه لعلمتکم» خاتمه یافته است. (کلینی ۱۳۶۳: ج ۱، ۶۰-۶۱)

در این روایت حضرت علی (ع) مردم را به استنطاق از متن فرا خوانده است. در عین حال به عدم نطق متن برای آنان اشاره کرده و خود را زبان گویای قرآن معرفی می‌کند. در پایان این روایت نیز - بر اساس نقل کتاب کافی - با عبارت شرطی «فلو سألتمونی عنه لعلمتکم»، مرحله‌ای از ناطقیت خود را منوط به پرسشگری مردم مطرح می‌سازد. برداشت ابتدایی از این روایت این گونه است که اگر فهم بخشی از متن و یا دین به سادگی امکان پذیر نبود و با استنطاق متن نیز امکان دست یابی به آن میسر نشد، بخش دیگر دین که همان سنت معصومان است به بیان و تفسیر پیچیدگی‌های دین پرداخته و زبان گویای آن است.^۱

۳-۱-۱ آیا متن قرآنی صامت است؟

بر اساس روایت مزبور این سؤال مطرح می‌شود که آیا می‌توان عبارت «و لن ینطق» را دلیل بر صامت بودن متن قرآنی دانست. مولی محمد صالح مازندارانی در شرح این قسمت از کلام امام (ع) معتقد است که امر به استنطاق در این عبارت امر تعجیز است و

۱. این نکته را می‌توان با توجه به عبارت «و لکن اخبیرکم عنه» و «فلو سألتمونی عنه لعلمتکم» و با در نظر گرفتن این مفروض که حضرت علی (ع) زبان ناطق قرآن است، همچنین روایت «سلوتی قبل ان تفقدونی» دریافت.

عبارت «لن ینطق» این مطلب را می‌رساند. همچنین متذکر می‌شود که منظور از این عبارت عدم نطق قرآن و در نتیجه صامت بودن آن نیست چه آن که قرآن سخن‌گویی فصیح و متکلمی بلیغ است که از جانب خداوند مردم را خطاب قرار داده و آنان را به صلاح و سعادت دنیا و دین رهنمون شده است. در اینجا منظور از «لن ینطق» عدم توانایی مردم در فهم زبان و درک بیان قرآن است. (مازندرانی ۱۴۲۱: ج ۲، ۲۹۷) در ارزیابی این سخن باید به چند نکته اشاره کرد:

۱. این نکته که عدم نطق قرآن دلیل بر صامت بودن آن نیست مطلبی صحیح است. خود حضرت (ع) نیز در مواردی دیگر کتاب خداوند را ناطق معرفی کرده‌اند؛ چنان که در خطبه ۱۳۳ نهج البلاغه می‌فرمایند: «کتاب الله بین اظهرکم ناطق لا یموت لسانه»، «کتاب خدا، قرآن، در میان شما سخن‌گویی است که (هیچ گاه) زبانش (از حق‌گویی) کند و خسته نشد و گویاست»^۱ و یا در خطبه ۱۶۹ نهج البلاغه فرموده‌اند: «ان الله بعث رسولا هادیا بکتاب ناطق و امر قائم»، «همانا خداوند پیامبری راهنما را با کتابی گویا و دستوری استوار برانگیخت».

اصل در هر کلامی حقیقت و عدم مجاز است؛ لذا نمی‌توان امر به استنطاق را امر تعجیز و مراد از «لن ینطق» را عدم توانایی مردم در فهم زبان و درک بیان قرآن دانست. در این صورت این طور می‌توان گفت که آیا حضرت (ع) نمی‌توانند کلام خود را با عباراتی چون «لن تفهموا» یا «لن تقدروا علی فهمه» بیان دارند.

۲. حضرت (ع) در مواردی کتاب خداوند را هم صامت و هم ناطق معرفی کرده‌اند؛ چنان که در خطبه ۱۸۳ نهج البلاغه می‌فرمایند: «فالققرآن آمر زاجر، و صامت ناطق، حجه الله علی خلقه»، «قرآن فرمان‌دهنده‌ای است بازدارنده، ساکتی است گویا و حجت خداوند بر مخلوقش است»^۲. بر اساس

۱. در همین خطبه در جایی دیگر می‌فرماید: «کتاب الله تبصرون به، و تتظنون به، و تسمعون به، و ینطق بعضه بیعض، و یشهد بعضه علی بعض، و لا یختلف فی الله، و لا یموت لسانه». «کتاب خداوند را می‌بینید، و حدس می‌زنید، و می‌شنوید، و بعضی از آن سخن‌گویی می‌کند، و بعضی از آن شهادت می‌دهد، و در خداوند اختلاف نیست، و در خداوند نمی‌میرد».

۲. همچنین در خطبه ۱۴۷ نهج البلاغه از دین این چنین تعبیر نموده‌اند: «فهو بینهم شاهد صادق، و صامت ناطق»، «بنابر این دین در میان آنان گواهی است صادق، و ساکتی است سخن‌گو».

این قبیل تعبیرات می‌توان قرآن را در مرحله‌ای صامت و در مرحله‌ای ناطق دانست.

بر اساس نکات مطرح شده این طور می‌توان نتیجه گرفت که قرآن در مرحله‌ای ناطق و در مرحله‌ای دیگر هم ناطق و هم صامت است. منظور از مرحله‌ی ناطقیّت محض متن قرآنی همان سیره‌ی عقلا در درک پیام و مضمون هر نوشته‌ای است. هر یک از ما بارها نامه یا متنی را بی هیچ قصدی گشوده و پیام آن را درک کرده ایم. همچنین اذعان داریم که درک مضامین هر نوشته‌ای توقف بر چیزی جز آشنایی با زبان آن نوشتار ندارد. این مطلب درباره‌ی متن قرآنی نیز صادق است. اما قرآن در مرحله‌ای دیگر هم ناطق و هم صامت است. این مرحله همان مرحله‌ی استنطاق است که در کلام حضرت به آن اشاره شده است. توضیح آن که قرآن همچون متکلمی بلندگو به دست نیست که پاسخ هر سؤالی را ابتدائاً بیان دارد. به عبارت دیگر، این طور نیست که قرآن ابتدا به ساکن حرف زند بلکه پیش از استنطاق صامت و پس آن ناطق است.^۱

۳-۲ بازشناسی سه سطح هرمنوتیکی^۲

در ادامه آن چه درباره‌ی استنطاق متن گفته شد معتقدیم باید بین سه سطح تفسیر و فهم معنا یا معانی یک متن تفاوت گذاشت. در ذیل به معرفی این سه سطح خواهیم پرداخت.

۱. نطق «سخن متن»: این مطلب که هر متن مکتوبی به قصد بیان یا انتقال مقصودی شکل گرفته است یکی از مفروضات اساسی علم هرمنوتیک است. این

۱. همچنین در این روایت، حضرت (ع) خود را قرآن ناطق معرفی می‌کنند. ناطقی که، با توجه به مقام و وظیفه خود، هم ابتدائاً مبین شریعت است (با توجه به عبارت «و لکن اخیرکم عنه») و هم به دنبال سؤال، پاسخ گو می‌باشد (با توجه به «فلو سالتمونی عنه لعلمتکم»). از همین منظر در جنگ صفین مردم قرآن ناطق را کنار گذاشته و به قرآن صامت که بر نیزه شده بود؛ روی آوردند.

۲. آن چه در این بحث گفته می‌شود خلاصه‌ای از گفتار دکتر خسرو باقری در کتاب *هریت علم دینی*، تحت همین عنوان است. (نک. باقری ۱۳۸۲: ص ۹۱-۹۵)

قصد و غرض معین همان سخن متن است که از طریق سؤال و جواب درون متنی به مخاطب منتقل می‌شود. به عبارت دیگر در این سطح هم سؤال و هم جواب از سوی مؤلف یا متن مطرح می‌شود. معنا در سطح نطق مولد - محور است. به بیان دیگر، معنا آن چیزی است که مؤلف یا متن، در نظر دارد آن را به مخاطب انتقال دهد. از این رو، در این سطح، این پرسش طرح‌شدنی است که «متن چه معنایی را انتقال می‌دهد؟». بنابراین خواننده و مخاطب متن باید شنونده خوبی باشد تا بتواند به معنای مورد نظر مؤلف یا متن دست یابد.

۲. استنتاج «سخن برآوردن از متن»: در این سطح، تفسیر و تأویل با معانی پنهان، ضمنی و مبهم متن سروکار دارد. در این حالت متن چون قابلیت‌های خاصی دارد که البته ظاهر و آشکار نیست، اما به صورت پنهان در آن ریشه دارد و در شرایط معینی آشکار می‌شود. در سطح استنتاج نیز همچون سطح قبل معنا مولد - محور است؛ با این تفاوت که در این جا سخن باید از متن بیرون آورده شود. این سخن همچون قابلیت و خصیصه‌ای پنهانی در متن موجود است که بروز آن محتاج ظهور شرایط خاصی است. این شرایط عبارت از پیدا شدن سؤال‌های جدیدی است که در برابر متن قرار گرفته و پاسخ می‌طلبد. در این سطح سؤال از خواننده متن و پاسخ از متن است. از این رو، این پرسش طرح‌شدنی است که «متن چه معنایی را می‌تواند انتقال دهد؟». بنابراین، خواننده متن برای دستیابی به معنای پنهانی متن، باید اولاً پرسشگر خوبی بوده و سؤال‌های نوین بشری و عصری را بشناسد و در برابر متن قرار دهد و ثانیاً از آن جا که پاسخ‌های این گونه سؤال‌ها به صورت ضمنی و پنهانی در متن وجود دارد، خواننده باید محقق و مفسر خوبی نیز باشد.

۳. انطاق «سخن درآوردن در متن»: انطاق در لغت به معنای «سخن بر زبان کسی گذاشتن» است. در این سطح بر خلاف دو سطح پیشین، معنا مخاطب - محور است. به سخن دیگر، مخاطب است که می‌خواهد بر حسب حال و وضع

خویش، معنایی را در متن داخل کند؛ معنایی که مؤلف یا مولد متن، آن را به صورت صریح، ضمنی یا پنهان، لحاظ نکرده است. در این جا باید به تفاوت دقیق میان استنطاق و انطاق توجه کرد؛ چه آن که در اولی، سخن از آن سخنگو است و با سؤال از متن بیرون کشیده می‌شود؛ در حالی که در دومی، سخن از جای دیگر آمده است و تنها بر زبان سخن گو جریان می‌یابد. بر این اساس، باید گفت که در این جا هم سؤال و هم جواب از سوی خواننده متن مطرح می‌شود و متن تنها محمل این سؤال و جواب است. از این رو، در این سطح، این پرسش طرح شدنی است که «متن چه معنایی را تحمل می‌کند؟».

۴. مبنا و روش استنطاق و دلالت‌یابی متن

همان طور که پیش تر گفته شد در سطح استنطاق مفسر با معانی پنهان، ضمنی و مبهم متن سروکار دارد؛ بر خلاف سطح نطق که در آن متن به وضوح معنای خود را برای مخاطب روشن می‌سازد. به عبارت دیگر، در این سطح سخن از قابلیت‌های پنهان متن است که در شرایط معینی می‌تواند آشکار شود. مرحله‌ای که باید متن را صامت پنداشت و شرایط نطق آن را از طریق استنطاق فراهم آورد. همین امر سبب می‌شود که مفسر نتواند بدون پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌هایی که مبنای ایجاد سؤالات جدید در ذهن اوست به سراغ متن برود و به فهم و تفسیر آن بپردازد. توضیح آن که؛ اگر مفسر در این مرحله بدون پیش‌فهم و سؤال به سراغ متن رود بهره‌ای از آن نمی‌برد؛ چراکه از متن صامت و مفسر ساکت نکته‌ای بر نمی‌آید و از التقای دو ساکن و برخورد دو صامت برقی نمی‌جهد و آهنگی تولید نمی‌شود. این جاست که سخن از مبنا و روش استنطاق و دلالت‌یابی متن پیش آمده و این پرسش مطرح می‌شود که مفسر، پس از طرح سؤال و یا استنطاق، چه وظیفه‌ای نسبت به متن دارد؟

در پاسخ باید بگوییم که دلالت‌های متن، زبان گویای آن به حساب می‌آید و مفسر پس از طرح سؤال از متن به سراغ آن دلالت‌ها می‌رود و از این طریق به جستجوی

پاسخ خود می‌پردازد. در این حال وظیفه مفسر صمت است نه نطق، چنان‌که رسالت متن در این مرحله نطق است نه صمت. حال اگر مفسر با داشتن پیش فرض خاص به سراغ متن برود و پس از عرض سؤال صامت نشود و هم چنان در صدد پاسخ گویی به سؤال خویش از زبان متن باشد دو حالت ممکن است. نخست آن که اصلاً اجازه نطق به متن ندهد که در این صورت فقط صدای خود را از زبان خویش می‌شنود و به هیچ وجه پاسخ متن را دریافت نمی‌کند. دوم آن که مفسر اجازه نطق به متن می‌دهد اما خودش نیز همراه با متن مطالبی را ارائه می‌دارد که در این حال مفسر صدای خود را آمیخته با آهنگ متن استماع می‌کند و چنین تفسیری نیز، التقاط، اختلاط و تلفیق گفته‌های زمینی با آهنگ آسمانی است. در هر دو این حالات مفسر گرفتار تفسیر به رای شده (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ج ۱، ۲۲۵) و از مرحله استنطاق و دلالت‌یابی به مرحله انطاق و تحمیل سخن بر متن می‌گراید. تنها حالت اول، یعنی سکوت در زمان نطق متن، می‌تواند مفسر را به پاسخ متن رهنمون سازد.

حال پاسخ متن پس از استنطاق و در مرحله دلالت‌یابی متنوع است؛ زیرا گاه فقط همان پیش فهم را امضا می‌کند و زمانی ضمن امضا و تایید آن پیش فرض مطلب دیگری را در عدل آن تصویب می‌کند و گاهی هم آن پیش فهم را ابطال، و مطلب مقابل آن را تاسیسا بیان می‌دارد. (همو، ص ۲۲۶)

حال که مبنا و روش استنطاق و دلالت‌یابی متن روشن شدید در ادامه به بررسی مباحثی در این رابطه می‌پردازیم.

۴-۱ پیش‌فهم‌ها و پیش‌دانسته‌ها

به منزله یک اصل هرمنوتیکی پذیرفته شده می‌توان از سخن گادامر یاد کرد: «بی‌تردید هیچ فهمی عاری از پیش‌داوری نیست.» (واعظی، ۱۳۸۶: ۲۴۹) به بیان دیگر، هر فهم و شناختی بر یک پیش‌فهم و پیش‌دانسته استوار و با به کارگیری آن آغاز می‌شود و بدون آن ممکن نیست. برای مثال هیچ مفسر و نویسنده‌ای نمی‌تواند

افکار و شناخت‌های خود را از عدم به وجود آورد و به آنها شکل و سامان دهد. از طرف دیگر، فرایند فهمیدن اغلب با سؤال کردن آغاز می‌شود و سؤال کردن بدون پیش‌دانسته ممکن نیست. همچنین می‌توان گفت که هیچ سؤالی در خلا بوجود نمی‌آید. (شبستری ۱۳۷۵: ص ۲۱) اختلافی که در این بین وجود دارد به نوع دخالت این پیش‌دانسته‌ها در فهم متن - مطلق پیش‌دانسته‌ها و یا پیش‌دانسته‌های مستدل و روشمند برمی‌گردد. بر همین اساس در این بحث به دو رویکرد در این باره اشاره می‌کنیم.

رویکرد اول گرایش متفکران عصر روشنگری است که در آن بر لزوم پیش‌فهم‌های صادق و روشمند تأکید می‌کردند و با پیش‌فهم‌هایی که بنیانی استدلالی نداشتند؛ مخالف بودند. از همین منظر این متفکران، یگانه بنیان قابل قبول برای اعتماد و اطمینان را همین توجیه روشمندی می‌دانستند و به دیگر منابع اطمینان آور باور نداشتند. (واعظی ۱۳۸۶: ۲۴۷) همین دیدگاه خاص متفکران عصر روشنگری به نوعی در آرای بعضی از نواندیشان دینی معاصر از جمله محمد مجتهد شبستری، نفوذ کرده است. بر همین اساس است که ایشان بر لزوم تنقیح تمام عیار پیش‌فهم‌ها جهت تفسیر و فهم درست متن دینی تأکید می‌ورزد و تکامل دانش دین را بدون این بازننگری و تنقیح ناممکن می‌داند (شبستری ۱۳۷۵: ۲۳). از سوی دیگر ایشان تفسیر درست را مستلزم دست یافتن به مراد مؤلف می‌داند و معتقد است پیش‌فهم‌ها و انتظارات مفسر باید با مقاصد و انتظارات مؤلف انطباق حاصل کند تا بتوان از فهم درست سخن گفت (شبستری ۱۳۷۵: ۲۴). این مطلب نیز یکی از شاخصه‌های اصلی هرمنوتیک سنتی یا روماتیک است و به طور خاص یکی از ویژگی‌های هرمنوتیک شلایرماخر به حساب می‌آید (واعظی ۱۳۸۶: ۹۵). بر اساس اندیشه این گرایش هرمنوتیکی، مفسر می‌تواند با اتخاذ روش صحیح، به مقاصد مؤلف و حقیقت عینی مربوط به اثر دست یابد.

حال با توجه به مطالب پیش‌گفته این سؤال مطرح است که منظور استاد شبستری از دخالت پیش‌فهم‌ها و پیش‌دانسته‌ها و لزوم تنقیح آن در چه مرحله‌ای از فهم است؟ آیا

منظور دخالت در مرحله طرح زمینه و ایجاد سؤال است یا نه دخالت این پیش‌فهم‌ها در مرحله تفسیر مد نظر است؟ در پاسخ باید گفت که با توجه به تأکید ایشان بر لزوم تنقیح تمام عیار پیش‌فهم‌ها جهت تفسیر و فهم درست متن دینی، مراد ایشان دخالت پیش‌فهم‌ها در مرحله تفسیر است. بر این اساس این نقد بر این نظر وارد است که دخالت پیش‌فهم‌ها و پیش‌دانسته‌ها در امر تفسیر، چه پیش‌فهم‌ها و پیش‌دانسته‌های تنقیح شده و چه تنقیح نشده، ممکن است تحمیل مطلبی بر متن از سوی مفسر به حساب آید و تفسیر به رای شمرده شود. در این حالت متن به هیچ وجه سخن نمی‌گوید و مفسر تنها صدای خودش را از زبان متن می‌شنود و این همان مرحله انطاق است. با توجه به این مطلب حداکثر نتیجه‌ای که از راهکار استاد شبستری در این باره بر می‌آید این است که مفسر با تنقیح پیش‌فهم‌ها و پیش‌دانسته‌های خود فهم و شناختی تنقیح شده از متن حاصل می‌کند؛ اگرچه که این فهم غیر مستدل و غیر روشمند است؛ چه آن‌که در هر صورت مفسر با پیش‌فهم‌ها و پیش‌دانسته‌های تنقیح شده خود متن را تفسیر کرده است.

رویکرد دوم دیدگاه هرمنوتیک فلسفی در این باره است. آن‌چه در هرمنوتیک فلسفی در این باره مطرح است دخالت مطلق پیش‌فهم‌ها و پیش‌دانسته‌هاست. هایدگر، در مقام اولین متفکر مکتب هرمنوتیک فلسفی، شالوده‌بنیادین تأویل یا تفسیر هر چیز و هر پدیده‌ای را نوعی پیش‌فهمیدن و پیش‌نگری و پیش‌ادراک داشتن می‌داند. (پورحسن، ۱۳۸۴: ۲۴۹) به زعم وی هر تأویلی ریشه در این حقیقت دارد که مورد تأویل بالضروره ریشه در اموری دارد که بیشتر ادراک شده و استوار بر پیش‌فهم‌هاست (همو: ۲۵۰). همین نظریه در هرمنوتیک گادامر، همراه با تأکید بر تاریخمند بودن فهم ادامه و گسترش یافته است. بی تردید گادامر روش‌شناسی معینی را طرح کرده که تنها با نظریه تاریخمندی سازگار بوده و با هر گونه روش مبتنی بر روش‌شناسی‌های غیر تاریخی در چالش است (همو: ۲۶۲) گادامر بر این باور است تنها زمانی می‌توان به فهم یک متن دست یافت که از پرسش‌هایی که متن در صدد پاسخ گفتن به آن‌هاست آگاه باشیم. از سوی دیگر، او با محور قرار دادن منطق مکالمه، ثابت می‌کند که هیچ پرسشی در متن

گذشته نمی‌تواند به صورت تجریدی، یک سویه و انتزاعی فهم شود؛ از این رو، باید پرسش‌ها و خوانش امروزی در هم شده تا معنای نهفته و پنهان خود را نمایان سازد (همو: ۲۶۶). خلاصه آن که ایشان معتقد است که همه رهیافت‌های روش‌شناسانه فهم در بیدارهای انسانی و طبیعی ریشه در تاریخ داشته و از این رو، فهم ما ریشه در پیش‌فهم‌ها یا پیش‌فرض‌ها دارد، و روشی که فهم بدان طریق به دست می‌آید نیز به تمامه مشروط و محدود در گذشته است (همو: ۲۷۰). در همین فضای اندیشه گادامر است که وی بحث امتزاج افق‌ها را مطرح می‌کند که بر اساس آن فهم معنای متن یا هر حادثه تاریخی تنها در پیوند افق موقعیت، علائق و انتظارات ما با افق تاریخی متن امکان پذیر است. بر همین اساس فهم یک متن در حقیقت به مفهوم مشارکت در معنای آن است و از این رو سهم مفسر در دریافت معنا و به عبارت دقیق‌تر معناسازی، به میزان سهم مؤلف است (همو: ۲۷۳). اینجاست که عباراتی چون «هر فهمی یک تفسیر است»، یا «یگانه تفسیر صحیح گمان باطلی است» در کلام گادامر معنا می‌یابد (کوزنزهوی ۱۳۷۸: ۱۴۲). این عبارات بر گرفته از این اعتقاد گادامر است که هیچ تأویلی بی پیش‌فرض امکان وجود ندارد (پالمر ۱۳۷۷: ۲۰۱) و مفهوم تأویل برحق که فی نفسه بر حق باشد آرمانی محال و ممتنع است (همو: ۲۰۳).

نتیجه‌ای که از مطالب بالا به دست می‌آید این است که از آن جا که فهم هر چیزی منوط بر پیش‌فهم‌ها و پیش‌دانسته‌هاست و این پیش‌فهم‌ها و پیش‌دانسته‌ها تاریخی و در گذر تاریخ متفاوت‌اند پس یگانه فهم صحیح وجود ندارد بلکه هر فهمی در واقع تلاشی برای کشف مراد معنای متن به حساب می‌آید و می‌تواند یکی از فهم‌های صحیح باشد. بر این اساس فهم ما از متن ذویطون، لایه لایه و نسبی است.

در ادامه به بیان جایگاه و تأثیر پیش‌فهم‌ها و پیش‌دانسته‌ها در فهم متن می‌پردازیم. در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان پیش‌فهم‌ها و پیش‌دانسته‌ها را به سه دسته تقسیم کرد. نخست پیش‌دانسته‌های استنباطی و استخراجی که در فهم معنای متن مفسر را یاری می‌رساند، مانند طناب و چرخ چاه و دلو که در استخراج آب

چاه انسان تشنه را یاری می‌رساند. آگاهی به زبان متن از جمله این پیش‌دانسته‌های استنباطی و استخراجی به حساب می‌آید. دوم پیش‌دانسته‌های پرسشی که پرسش‌های نظری و عملی جدیدی فرا روی مفسر می‌گشاید. مفسر نیز بدون تحمیل دیدگاهی بر متن در کشف پاسخ پرسش‌های خود در درون متن دینی به کاوش می‌پردازد. سوم پیش‌دانسته‌های تأویلی است (خسرو پناه ۱۳۸۱: ۱۴۳).^۱ پیش‌دانسته‌های نوع سوم را می‌توان به دو دسته پیش‌دانسته‌های تأویلی صحیح و پیش‌دانسته‌های تأویلی ناصحیح تقسیم نمود.

مراد ما از پیش‌دانسته‌های تأویلی صحیح، پیش‌دانسته‌هایی است که حاصل استنتاجات پیشین، ضروری دین و یا استدلالی عقلی است. برای مثال پیش‌دانسته‌ای چون خداوند یکی است مبتنی بر استدلالی عقلی است و پیش‌دانسته‌ای چون خداوند موجودی بی نظیر است و هیچ چیز شبیه او نیست حاصل استنتاجی پیشین، از متن قرآنی، و کنار هم آمدن عباراتی چون «لیس کمثله شیء» و «ید الله فوق ایدیهیم» و ... است. اما منظور از پیش‌دانسته‌های تأویلی ناصحیح، پیش‌دانسته‌هایی است که در آن عمل تحمیل مفسر گنجانده شده است. در این مورد نیز دو حالت قابل تصور است. اول حالتی است که مفسر از پیش‌دانسته‌های تأویلی صحیح، در شرایطی نامرتبط استفاده می‌کند که در این صورت این پیش‌دانسته‌ها، پیش‌دانسته‌های تأویلی ناصحیح قلمداد می‌گردند. دوم پیش‌دانسته‌هایی است که برگرفته از ایدئولوژی‌های جدید و علوم عصری هستند که در این صورت اگر این پیش‌دانسته‌ها در مرحله استنتاج بروز کنند، همان پیش‌دانسته‌های نوع دوم هستند؛ اما اگر در مرحله دلالت‌یابی بر متن تحمیل شوند، پیش‌دانسته‌های تأویلی ناصحیح قلمداد می‌گردند.

۱. عبدالحسین خسروپناه از پیش‌دانسته‌های دسته سوم با عنوان «پیش‌دانسته‌های تأویلی، تطبیقی و تحمیلی» تعبیر کرده که البته ما به علت فائز بودن به تفصیل در پیش‌دانسته‌های نوع سوم از کاربرد دو صفت «تطبیقی و تحمیلی» خودداری نمودیم.

حال باید به این نکته توجه کرد که همان پیش‌دانسته‌های استخراجی، پرسشی و تأویلی صحیح توأم می‌توانند ضامن تکامل فهم متن باشند. پر واضح است که ایدئولوژی‌ها و جهانی‌های عصر حاضر که بر اساس مکاتب فکری مختلف ظهور کرده‌اند در عصر نزول متن قرآنی موجود نبوده و نمی‌توان در مرحله نطق اولیه متن از آنان سراغی گرفت. اما نکته اینجاست که متن می‌تواند نظرش را درباره این ایدئولوژی‌ها و جهانی‌های در مرحله نطق پس از استنتاج بیان دارد. چه بسا بعضی از این ایدئولوژی‌ها صحیح بوده و با مبانی متن ناسازگار نباشند. از همین رو، مفسر باید ضمن عرضه نظریه‌های متفاوت بر متن، درستی یا نادرستی آنان را در متن جستجو کند. طبق این تحلیل باید جایگاه و تأثیر پیش‌دانسته‌ها را در مرحله استنتاج حفظ کرد و در عین حال باید برای متن در زمان پاسخ‌گویی جایگاه نطق قائل شد و مبنا و روش استنتاج و دلالت‌یابی را به خوبی دنبال کرد. بر این اساس مفسر با پیش‌فهم‌ها و پیش‌دانسته‌های مختلف می‌تواند از متن پرسش کند که همین تکامل پرسش از متن، تکامل معرفت دینی را در پی دارد. هر چند که در زمان پاسخ‌گیری باید ساکت شد و به کلام متن گوش فرا دهد و سخن خود را بر متن تحمیل نکرد. این است تحلیل ما بر میزان دخالت پیش‌فهم‌ها و پیش‌دانسته‌ها در تفسیر متن که البته با مبنا و روش استنتاج و دلالت‌یابی متن که پیش‌تر مطرح شد؛ سازگار است!

۴-۲ تأثیر انتظار از متن

بر اساس پاسخ‌های احتمالی متن که به دنبال استنتاج ارائه می‌شود این نکته روشن است که همواره پاسخ متن تأیید پیش‌فهم‌ها و انتظارات مفسر نیست. این مطلب که متن گاهی باعث «اقرار منکر» یا «انکار مقرر» یا «جزم متردد» یا «شک جازم» شده گواهی بر این مطلب است. (جوادی آملی ۱۳۷۸: ۲۲۹)

۱. این تحلیل مبتنی بر تلاش مفسر است که با تدبر، تفکر، تعقل، جمع و تفریق، استدلال و ... پاسخ متن را کشف می‌نماید؛ نه این که پیش‌فهم‌ها و پیش‌دانسته‌های خود را بر متن تحمیل نماید و پاسخ گیرد.

با در نظر گرفتن این نکته، برای مثال اگر مفسر با پدید آمدن مکتبی جدید در جهانی، آن را به طور صحیح و با حفظ امانت به عرض متن برساند و از متن انتظار پاسخ داشته باشد و در عین حال به مبنا و روش استنتاج توجه کند و بعد از عرض سؤال، صامت شده، صرفاً کلام متن را گوش دهد انتظار او، انتظار صحیح و صادق است. اما اگر مفسر همراه با سؤال شروع به جواب دادن کرده و مهلت سخن گفتن را به متن ندهد و یا همراه با پاسخ متن خودش نیز سخن بگوید، چنین مفسری در حقیقت انتظار کاذب خود را با دست خویش بر آورده است. (جوادی آملی ۱۳۷۸: ۲۲۷)

در بحث تأثیر انتظار از متن توجه نکردن به همین دو مقوله، یعنی انتظار صادق و انتظار کاذب، باعث شده که گروهی تصور کنند که انتظارات ما همچون پیش‌فهم‌ها و پیش‌دانسته‌ها، مبنای پاسخ‌های ما از دین و در نتیجه معرفت دینی ما شده است.

۴-۳ پرسش‌های عصری و پاسخ‌های متن

بر اساس آن چه درباره مبنا و روش استنتاج و دلالت‌یابی متن گفته شد، معتقدیم در برابر پرسش‌های عصری، پاسخ‌های متن قرار دارد که باید مفسر آن را کشف کند. گفتنی است که منظور از پرسش‌های عصری، پرسش‌هایی است که در مدلول و جوهر عصری‌اند و نه فقط در شکل و عرض؛ چه آن در حالت دوم پرسش جدیدی مطرح نبوده تا نیاز به استنتاج و پاسخی نو داشته باشد. حال این سؤال مطرح است که چگونه متن می‌تواند دربردارنده پاسخ پرسش‌هایی از نوع اول باشد؟

در جواب باید گفت که ما با متنی روبه‌رو هستیم که در مجموع درصدد بیان جهان بینی خاص خود است. این متن در جوهر خود ثابت است اما همپای زمان پیش می‌رود و در برابر هر استنتاجی پاسخ می‌دهد. بر همین اساس پاسخ‌های متن ممکن است به صورت مثبت، منفی یا خنثی باشد. در حالت اول ممکن است متن پیش‌دانسته‌های زمینه طرح سؤال و پاسخ‌های مفروض مفسر - یا همان پیش‌فهم‌ها - را امضا یا ضمن امضا مطلب دیگری را در عدل آن تصویب کند. در حالت دوم

ممکن است متن تنها پیش‌فهم‌ها را ابطال و یا ضمن ابطال پاسخ‌های مفروض مفسر، مطلبی را تأسیساً بیان دارد. اما حالت سوم زمانی است که متن در برابر سؤالات مفسر، پاسخی را مستقیماً ارائه نمی‌دهد و حالتی خنثی به خود می‌گیرد. باید یادآور شد لزومی ندارد که متن به هر سؤالی مستقیماً پاسخ گوید. در این حالت ممکن است حاصل استنطاقات پیاپی و پاسخ‌های مکرر متن به این استنطاقات، در مجموع پاسخ پرسشی باشد که در مدلول و جوهر عصری است.^۱ به عبارت دیگر، روح کلی حاکم بر متن - در اینجا قرآن - و برآیند کلیه استنطاق‌ها و نطق‌های متن، می‌تواند روشنگر پاسخ به پرسش‌هایی از نوع سوم (خنثی) باشد. در هر حال متن پاسخ‌های خود را ارائه می‌دهد و از آن جا که متن ثابت است پاسخ‌های آن هم در جوهر و ماهیت ثابت است. البته ممکن است این پاسخ‌ها بسیار متنوع و جدید جلوه گر شود و پرسشگر عصری، آن را به منزله پاسخ‌های عصری متن تلقی کند.

۵. نمونه‌هایی از استنطاق و دلالت‌یابی متن

در ذیل در ضمن چند نمونه به تحلیل مطالب گفته شده در این مقاله می‌پردازیم.

۵-۱. استنطاقات فرقه‌ای و کلامی و دلالت‌یابی غیر روشمند

با اوج‌گیری‌اندیشه‌های فرقه‌ای و کلامی در قرون سه و چهار هجری سؤالات بسیاری پیش روی متن قرآنی قرار گرفت. این پرسش‌ها که غالباً بر گرفته از دعوای و جدل‌های متکلمانۀ فرق عصر بودند سمت و سویی واحد داشتند. اما همین

۱. باید متذکر شد که در این پژوهش دامنه نظر ما متن قرآنی است و گرته در پاسخ به سؤالات نوپدید راه‌های دیگری چون رجوع به سنت که خود متنی غیر قرآنی است؛ وجود دارد. در ارتباط با متن غیر قرآنی نیز ممکن است برای پاسخ به یک سؤال و شبهه جدید استنطاقات پی در پی و پاسخ‌های مکرر لازم آید. گاهی لزوم پیوند بین متن قرآنی و غیر قرآنی وجود دارد تا بتوان پاسخ به یک شبهه را یافت. همه این تلاش‌ها برای این است که شریعت پاسخ موجود خود را عرضه دارد و نه این که مفسر به سلیقه و با پیش‌دانسته‌های و پیش‌فهم‌های خود پاسخی برای سؤالات جدید برگزیند که در این صورت شریعت از حالت تأثیرگذار به حالتی منفعل و تأثیرپذیر تبدیل می‌شود.

سؤالات واحد، بر اساس پیش‌فهم‌ها و پیش‌دانسته‌های متکلمان هر فرقه و در تفسیر آنان پاسخ‌های متناقض و متضاد با هم از متن قرآنی در یافت می‌نمودند. برای مثال در برابر سؤالی چون: آیا قرآن جبر، تفویض و یا اختیار را تأیید می‌کند؟ متکلمی اشعری مذهب به سراغ آیاتی از قبیل **﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾** (انفال: ۱۷) و ... رفته و جبر را - با توجه به نظریه کسب - نظر قرآن می‌داند. (فخر رازی ۱۴۲۰: ج ۱۵، ص ۴۶۶) در مقابل مفسری معتزلی به آیاتی از قبیل **﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾** (کهف: ۲۹) و ... استدلال کرده و سر از تفویض و یا همان اختیار در می‌آورد. (زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۲، ۷۱۹) دعوی اهل حدیث و اشعریان با معتزلیان بر سر دیده شدن یا نشدن خداوند در روز قیامت نیز جالب توجه است. گروه اول با تمسک به ظاهر آیات **﴿وَجُودَةٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾** (قیامه: ۲۲-۲۳) این امر را ممکن و گروهی دیگر با تأویل ظاهر و استناد به آیاتی دیگر، رای بر عدم آن می‌دهند. (فخر رازی ۱۴۲۰: ج ۳۰، ص ۷۳۰-۷۳۳)

همان‌طور که از نکات گفته شده بر می‌آید دعوی اشعریان با معتزلیان در مسأله جبر و اختیار و یا رویت یا عدم رویت خداوند در روز قیامت و مسائلی از این قبیل ناشی از اختلاف در پرسش‌هایی آنان از متن قرآنی نبوده است بلکه داشتن پاسخ‌هایی آماده و مبتنی بر بخشی از متن و نه کل آن، این امر را سبب شده است.^۱

۱. دکتر سروش نیز در کتاب خود به این مطلب اشاره کرده است اما متأسفانه در پایان معتقد شده‌اند که پرسش‌ها عامل اختلاف اشاعره و معتزله بوده و باعث استخراج دامنه‌ای از معانی و متروک ماندن دامنه‌ای دیگر از معانی شده است. (سروش ۱۳۷۵: ص ۲۶۵)

به عبارت دیگر همین پاسخ‌های آماده باعث شده تا قسمتی از معانی استخراج و قسمتی دیگر متروک بماند. چه آن که گروهی در پاسخ به یک سؤال، به دسته‌ای از آیات و گروه دیگر در پاسخ به همان سؤال، به دسته‌ای دیگر از آیات استدلال نموده و دسته آیات مخالف خود را یا نادیده و یا به تأویل برده‌اند. بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که منشا دعواهای فرقه‌ای و کلامی اشعریان با معتزلیان، دلالت‌یابی غیر روشمند آنان از متن قرآنی بوده است. دلالت‌یابی‌ای که بر دو مکانیسم پنهان ساز و آشکارگر مبتنی می‌باشد.

در اینجا قصد ما داوری بین معتزله و اشاعره و برگزیدن یک نظر نیست بلکه معتقدیم دریافت دو پاسخ متناقض یا متضاد از متن قرآنی به حکم آیه ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (نساء: ۸۲) محال ذاتی است. به نظر ما اگر متکلم معتزلی یا اشعری مبنا و روش استنطاق و دلالت‌یابی متن را درست در نظر گرفته و پاسخ سؤالات مطرح شده را در متن جستجو کند پاسخی واحد برای این سؤالات می‌یابد و نه دو پاسخ متضاد! با در نظر گرفتن این مبنا و روش در اساس و نظر فرقی نمی‌کند. که مفسر معتزلی یا اشعری چه پیش‌فهم‌ها، پیش‌دانسته‌ها و یا انتظاراتی از متن قرآنی داشته است. آن چه مهم است پاسخ متن است که آن را بدرستی دریافت خواهد نمود.

نکته مهم در اینجا این است که نباید تصور نمود دلالت‌یابی غیر روشمند، مبتنی بر دو سازوکار پنهان ساز و آشکارگر، مختص دعواهای فرقه‌ای و کلامی بوده و معضل گفتمان دینی معاصر جهان اسلام نیست. باید دقت نمود که بحران نقد در این گفتمان از همین مسئله پدید آمده؛ و بار ارزشی تفسیری یا تأویلی براندیشه موافقان یا مخالفان، از همین جا اطلاق گردیده است. برای مثال

نومعتزلی‌ای چون ابوزید معتقد است اندیشه حاکم با انگ تأویلی زدن به مخالفان خود، در صدد است آنان را در دایره بیمار دلانی قرار دهد که در پی تشابهات اند تا فتنه جویی کنند و به تأویل بپردازند. در مقابل، همین اندیشه دینی رسمی قصد دارد با نهادن نام تفسیر بر تأویلات خود، لباس عینیت و صدق مطلق بر این تأویلات ببوشاند. وی معتقد است این گرایش در عمل هیچ تفاوتی با گرایش‌های ارتجاعی در میراث ندارد که تمامی تأویل‌های مخالف با تأویل‌های خود را فاسد یا ناپسند می‌شمارد و در بهترین حالت آن را تفسیر به رای می‌خواند (ابوزید، ۱۳۸۰: ص ۳۶۵-۳۶۴).

۵-۲ نمونه‌ای از استنطاق و دلالت‌یابی با پیش‌فرض‌های فلسفی

مفسری چون علامه طباطبائی را در نظر بگیرید. تسلط ایشان بر فلسفه و کلام اسلامی قطعاً سؤالاتی را از این حیث در ذهن ایشان ایجاد خواهد نمود. وی ممکن است این سؤالات را بر متن عرضه کرده و در جستجوی پاسخ آنان برآید. این سؤالات مطرح شده قطعاً بر گرفته از پیش‌فهم‌ها و پیش‌دانسته‌های ایشان است. برای مثال ممکن است وی با علم قبلی به براهین فلسفی این سؤال را مطرح کند که آیا در متن قرآنی به برهان تمناع اشاره شده است یا نه؟ و یا به طور خاص تر این طور بپرسد که آیا آیه ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (انبیاء: ۲۲) به برهان تمناع اشاره دارد؟ پاسخ علامه به این

۱. بر اساس برهان تمناع اگر برای عالم بیش از یک خدا فرض شود ناچار باید این چند خدا با هم اختلاف ذاتی و تباین حقیقی داشته باشند و این تباین در حقیقت و ذات مستلزم تباین و اختلاف در تدبیر این خداهاست و این تدبیرات مختلف فساد یکدیگر و فساد آسمان و زمین را در پی خواهد داشت حال آن که نظام جباری در عالم در غایت حد نظامی واحد است و فساد در آن دیده نمی‌شود. پس نتیجه می‌شود که عالم تنها یک خدا دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷: ج ۱۴، ص ۲۶۶-۲۶۷).

سؤال مثبت است. (طباطبائی ۱۴۱۷: ج ۱۴، صص ۲۶۶-۲۶۷) البته درستی یا نادرستی این پاسخ را باید در نقد و تحلیل‌های مفسران پس از علامه جستجو کرد و از دامنه بحث ما خارج است.

چند نکته

۱. مفسر با هر پیش فهم و پیش دانسته‌ای می‌تواند از متن استنطاق کند به شرط این که این پیش فهم و پیش دانسته در مرحله دلالت‌یابی و نطق متن، مطلبی را بر متن تحمیل ننماید؛ بر خلاف آن چه در هرمنوتیک فلسفی در این باره مطرح است، یعنی دخالت پیش‌فهم‌ها و پیش‌دانسته‌ها در مرحله نطق متن.
۲. ممکن است در نتیجه استنطاقی دیگر، در عصری دیگر و مفسری دیگر با پیش‌فهم‌ها و پیش‌دانسته‌های متفاوت، این آیه بر برهانی دیگر نیز دلالت دهند اما ممکن نیست در دوره‌ای دیگر با پیش‌فهم‌ها و پیش‌دانسته‌های متفاوت نتیجه این شود که این آیه اساساً بر این برهان دلالت ندارد و اگر با استدلال صحیح این مطلب ثابت شود نتیجه این خواهد بود که استنطاق و دلالت‌یابی اولیه ناصحیح بوده است. به عبارت دیگر پیش‌فهم‌ها و پیش‌دانسته‌های عصری مفسران اگر در مرحله استنطاق بکار گرفته شود هیچ گاه سبب بروز پاسخ‌های متناقض یا متضاد نخواهد شد.
۳. این که بگوئیم تفسیری رنگ و بوی کلامی، فلسفی، اجتماعی و ... دارد نتیجه همین استنطاقات مفسر از متن است. باید توجه کرد که اگر مثلاً سؤالی فلسفی بر متن عرضه شود پاسخ متن نیز اگر مثبت باشد بگونه‌ای فلسفی ارائه می‌شود؛ به این معنا که متن اقتضائات سؤال را در نظر می‌گیرد. از سوی دیگر نباید تصور کرد که این امر تحمیل مطلب بر متن است.

۵-۳ استنتاج عصری و لزوم دلالت‌یابی مبنایی و روشمند متن

در هر عصری معرفت دینی به تدریج و با بروز زمینه‌های خاص افاضه می‌شود و یکی از زمینه‌های دریافت این معرفت دینی جدید، سؤالات و شبهات نوپدید آن عصر است. (جوادی آملی ۱۳۷۸: ۲۳۸) بر اساس این توضیح سؤالات و شبهات عصری و به عبارت دیگر، پیش‌فهم‌ها و پیش‌دانسته‌های زمان، نه تنها مانع راه هدایت‌گری دین نشده بلکه تکامل معرفت دینی نیز در گرو همین سؤالات و شبهات نوپدید است. این امر رسالت‌اندیشمندان دینی را دو چندان کرده و استنتاج و دلالت‌یابی مبنایی و روشمند دوباره متن را می‌طلبد.

یکی از سؤالات و شبهات نوپدید عصر ما، شبهاتی است که اصحاب «سکولاریزم» (جدایی دین از سیاست) در عرصه معرفت دینی القا کرده‌اند. این که فعل انبیاء در زمینه سیاست، معیشت و امور اجتماعی برای بشر حجت نیست و انبیای الهی از آن جهت که انسان‌هایی ظلم‌ستیز و آزادیخواه بوده‌اند به این امور پرداخته‌اند؛ و دین تنها عهده دار تبیین معارف اعتقادی، اخلاقی، فقه و سامان امر آخرت انسانهاست؛ از جمله مسائلی است که رجوعی دوباره به متن قرآنی را می‌طلبد.^۱

غرض ما در این گفتار پاسخ به این سؤال و شبهه نیست.^۲ اما باید دقت کرد که چه طور آیاتی چون نساء: ۱۴۱؛ توبه: ۲۹؛ ابراهیم: ۱؛ حدید: ۲۵ و ... ضمن حفظ دلالت‌های زبانی خود، توسعه معنایی داده شده و در رد این شبهه به کار رفته‌اند. روشن است که اگر این شبهه در عصر حاضر مطرح نمی‌شد قطعاً اندیشمندان دینی نیز این چنین پرسشی را در برابر متن قرار نمی‌دادند و در پاسخ، چنین توسعه معنایی‌ای از آیات یاد شده صورت نمی‌پذیرفت.

۱. درباره این شبهه و مطرح کنندگان آن در جهان اسلام؛ نک. قاضی‌زاده ۱۳۸۴: ۲۹-۲۶

۲. در پاسخ به این شبهه نک. جوادی آملی ۱۳۷۸: ج ۱، ص ۲۴۰ و مکارم ۱۳۷۴: ج ۱۵، ۴۲۱-۴۲۰.

منظور ما نیز، از تکامل عصری معرفت دینی همین است. به این معنا که رزق معرفتی انسان‌ها در سایه سؤالات و شبهات نوپدید در هر عصر تکامل می‌یابد و این امر تکامل معرفت دینی را در پی دارد. نکته این جاست که اگر در پاسخ به این سؤالات و شبهات نوپدید، پیش‌فهم‌ها، پیش‌دانسته‌ها و انتظار کاذب مفسر بر متن تحمیل شود، نتیجه همان عصری بودن فهم متن و یا تاریخمندی فهم است. از همین رو تکامل عصری معرفت دینی را منوط بر استنطاق و دلالت‌یابی مبنایی و روشمند متن دانستیم. با این توضیح اندیشمند اسلامی در پاسخ به شبهه سکولاریزم و امثال آن، نیازی ندارد متکلمانه یا قبیحانه به این شبهات پاسخ گوید بلکه با استنطاق مبنایی و دلالت‌یابی روشمند می‌تواند متن را به نطق آورد و پاسخ را از زبان متن عرضه دارد.

نتیجه‌گیری

آنچه در این جستار ارائه شده تحلیلی نو از مقوله معرفت دینی و نحوه تحقق آن در ادوار مختلف تاریخی است. بر اساس این تحلیل :

معرفت دینی همواره در ادوار مختلف تاریخی متکامل می‌شود اما این تکامل ناشی از فهم عصری یا نظریه تاریخمندی فهم نیست؛ چه آن که در این صورت باید به نسبی بودن معرفت دینی قائل شد. بر اساس این تحلیل این تکامل ناشی از سؤالات و شبهات نوپدید در هر عصر است که با توجه به نیازها و مقتضیات زمان بروز می‌نماید. این سؤالات و شبهات نوپدید، اندیشمندان دینی هر دوره را به استنطاق از متن وا داشته است. پاسخ متن به هر یک از این سؤالات، مرحله‌ای از تکامل معرفت دینی است.

نکته مهم در این تحلیل این است که تکامل عصری معرفت دینی منوط بر استنطاق و دلالت‌یابی مبنایی و روشمند متن شده است. چه آن که در غیر این صورت تمایزی بین این تحلیل و نظریاتی چون فهم عصری دین یا تاریخمندی فهم نخواهد بود. از همین رو بر میزان و مرحله دخالت پیش‌فهم‌ها، پیش‌دانسته‌ها و انتظارات مفسر از متن تأکید ورزیده و متذکر شدیم که این موارد تنها در مرحله استنطاق مفید و منجر به تکامل معرفت دینی خواهد شد و نه در مرحله دلالت‌یابی متن؛ که در این صورت سر از انطاق

و تحمیل معنا بر متن در خواهد آورد.

بر مبنای این پژوهش در برابر پرسش‌های عصری، پاسخ‌های متن وجود دارند که باید مفسر به دنبال تدبیر، تفکر، تعقل و ... در متن، کشف کند. البته این پاسخ‌ها ممکن است بسیار متنوع و جدید جلوه گر شود و پرسشگر عصری، آن را پاسخ عصری متن تلقی کند.

۱. این تحلیل نه تنها به شبهه قرائت‌پذیری متن پاسخ گفته شده، بلکه اساس این شبهه را که همان مفسر محوری است به درستی زیر سؤال برده است. چه آن نظریه مفسر محوری، مبتنی بر دخالت مطلق پیش‌فهم‌ها، پیش‌دانسته‌ها و انتظارات مفسر است، حال آن که این دخالت در مرحله دلالت‌یابی عین تفسیر به رای به حساب می‌آید. از سوی دیگر در ضمن پاسخ‌گویی به نظریه تاریخ‌مند بودن فهم متن، این نظریه نیز زیر سؤال رفته است. چه آن این نظریه مبتنی بر پیش‌فهم‌ها و پیش‌دانسته‌های عصری مفسر و دخالت آن در مرحله دلالت‌یابی است؛ که این خود مصداق بارز استنطاق^۱ و دلالت‌یابی غیرروشمند متن خواهد بود.

منابع و مآخذ

- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، *لسان العرب*، ج ۳، بیروت: دارصادر.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۰): *معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن*، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران: طرح نو.
- باقری، خسرو (۱۳۸۲)، *هویت علم دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به نسبیّت دین با علوم انسانی*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد.
- پالمر، ریچارد (۱۳۷۷)، *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران:

۱. باید متذکر شد که نواندیشان و نوع‌عالمان معتقد به هرمنوتیک فلسفی استنطاق متن را پذیرفته، آن را از اصول اساسی خود می‌دانند اما در مرحله دلالت‌یابی به صورت غیرروشمند عمل کرده و نقش مفسر را بیش از حد بزرگ کرده‌اند.

نشر هرمس.

- یورحسن، قاسم (۱۳۸۴)، *هرمنوتیک تطبیقی «بررسی همانندی فلسفه تأویل در اسلام و غرب»*، ج ۱، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، *تسنیم*، ج ۱، قم: مرکز نشر اسراء.
- حسین زاده، محمد (۱۳۸۳)، *درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی*، ج ۱، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- خسرو پناه، عبدالحسین (۱۳۸۱)، *کلام جدید*، ج ۲، قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، ج ۱، دمشق: الدار الشامیه، بیروت: دارالعلم.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۵)، *درآمدی بر کلام جدید*، ج ۱، قم: مرکز نشر هاجر.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، ج ۳، بیروت: دارالکتب العربی.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۳)، *منشور جاوید*، ج ۱، قم: موسسه امام صادق (ع).
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۵)، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، ج ۵، تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- فخررازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰)، *مفاتیح الغیب*، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قاضی زاده، کاظم (۱۳۸۴)، *سیاست و حکومت در قرآن*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳)، *الکافی*، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، ج ۵، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

- کوزنزهوی، دیوید (۱۳۷۸). *حلقه انتقادی: ادبیات، تاریخ و هرمنوتیک فلسفی*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
- مازندرانی، مولی محمد صالح (۱۴۲۱)، *شرح اصول کافی*، تحقیق و تعلیق میرزا ابوالحسن شعرانی و تصحیح سید علی عاشور، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۲۱ق - ۲۰۰۰م.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۵)، *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، ج ۲، تهران: طرح نو.
- *مجله ذهن*، «تبین واژگان: نسبی گرایی معرفتی»، *فصلنامه تخصصی معرفت شناسی و حوزه‌های مرتبط*، شماره ۱۰، تابستان ۱۳۸۱ش.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، ج ۳، تهران: قم: انتشارات صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، ج ۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- واعظی، احمد (۱۳۸۶)، *درآمدی بر هرمنوتیک*، ج ۴، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.