

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 انجام گرفته است. شاید چندان وجهی برای طرح مجدد و بازگشت به مطالبی که اکنون تقریباً کهنه می‌نماید، به نظر نرسد. اما از آنجا که این تئوری محور اصلی تفکر و اندیشه و مایهٔ اولی و محوری اغلب بیانات و آرای آقای دکتر سروش را در یک دههٔ اخیر تشکیل داده است. با نظر به نتایج و توابع مهم این تئوری - که ایشان خود مدعی آن است - مثل جدایی ایمان و معرفت، جدایی دین و ایدئولوژی، انکار حکومت دینی و هرگونه ولایت و مرجعیت دینی، اعتقاد به سکولاریزم و لیبرالیسم تمام عیار برای جوامع اسلامی، حکم به حقانیت و مشروعیت پلورالیسم دینی، انکار خلوص الهی وحی در تجربهٔ نبوی. بسط تجربهٔ نبوی و... بجاست در یک نگاه عمیق تر. مذاقه دیگری در این تئوری داشته و جان مایهٔ آن را که همان «صامت دانستن متن دین» و فاهمهٔ محوری در امر تفسیر و هرگونه فهم دینی است مورد تأمل جدی و دقیق تری قرار دهیم. بر آشنایان عرصهٔ هرمنوتیک پوشیده نیست که این نحوهٔ تلقی در فهم متون، رادیکال ترین گرایش در این عرصه است که آقای دکتر سروش بدان توسل جسته و نظریهٔ قبض و بسط را در این راستا پرداخته‌اند.

۳. ملکیان، مصطفی: جزوه شرح و بررسی نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت، صص ۱ - ۲.
۴. سروش، عبدالکریم: قبض و بسط تئوریک شریعت، نظریه تکامل معرفت دین، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ پنجم، تهران ۱۳۷۵.
۵. همان، صص 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، صص ۲۰۳ و ۲۳۳.
۱۳. همان ص ۴۴۳.
۱۴. همان ص ۲۷۵.
۱۵. همان ص ۴۴۷.
- 16.john Macquarrie. op. cit. P.142.
- 17.Ibid.
- 18.Ibid.143.
۱۹. سروش، عبدالکریم: همان، ص ۲۸۲.
- 20.john Macquarrie. loc cit.
- 21.The Combridge 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. Mccraw — Hill Book company, 1976, 1976. P.329.
۲۴. مک کوایری، جان: تفکر دینی در قرن بیستم، ترجمه عباس شیخ شعلی، محمد محمدزایی، ص ۴۵، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی. ۱۳۷۵.
25. Samuel Enoch stumpf. op.cit. P.332
- 26.Antony Flew. A Dictionary of philosofy, Macmillan press. 1984, P.139.
- 27.Ibid, PP. 139 - 40.
- 28.Ibid. P.140.

آنچه در نظریه «قبض و بسط معرفت شریعت» بیش 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 دارند.<sup>(۱)</sup> براساس باور به این تقدم همه جانبه است که صاحب این تئوری با ابرام و تأکید بسیار مدعی آن است که معرفت دینی از هر حیث هم سنخ معارف بشری است و کلیه احکام و ویژگی‌های معرفت بشری چون نسبیّت، غیر تعیینی بودن، متحول و متبدل بودن در هر عصر و دوره، معجونگی از خطا و ثواب بودن و در مجموع فاقد اعتبار و بافت عام و ثابت و مطلق بودن در این حوزه از اندیشه نیز کاملاً جاری است.

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 فرض هویت جمعی داشتن معارف بشری، عصری بودن معرفت،... ولی به جهت اختصار و احتراز از تعدد مطالب و متمرکز 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 تامل قرار می‌دهیم.

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 بی‌نیاز 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

اختلاف فاهمه مفسرین مؤثرند؟ رابطه این عوامل و مؤلفه‌ها با یکدیگر چگونه است؟ کدام عوامل نقش مبانی و اصلی دارند و کدام‌ها نقش فرعی و تبعی؟ نقش پیش فرض‌ها و دانش‌های بیرونی به عنوان یکی از عوامل مؤثر 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؟ و... این‌ها سؤالات اساسی و مهمی هستند که آقای دکتر سروش با بساطت و تسامح نظر بسیار از کنار آنها رد شده، و مفروضات و مدعیاتی را در میان آورده‌اند که به شدت محل تأمل و نظر است. پس آنچه که در تئوری قبض و بسط محل بحث و مناقشه است، نه اصل مسأله اختلاف فاهمه‌ها، بلکه تعیین عوامل مؤثر 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 مؤثر در فاهمه مفسر، پیش فرض‌ها و باورها و اندیشه‌های پیشین و بیرونی ذهن اوست، و این تنها اندیشه‌های بیرونی است که قالب‌های فهم، نحوه نگرش و انتظار از متن، شیوه مراجعه به متن، نحوه استنباط و دریافت و حتی مضمون آن را تعیین می‌کنند. لذا فهم متن و تفسیر آن، نسبت به معارف 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 صد دانستن تأثر فهم دینی از معارف بشری است که راه را بر نتیجه‌گیری‌ها و ادعاهای بعدی ایشان یعنی غیر مقدس دانستن معارف دینی، قابل حصول نبودن مراد

شارع و در نتیجه صدور جواز اختلاف عصری و تباین در فهم شریعت، حکم به شرعی بودن پلورالیسم و انکار هر نوع فهم رسمی از دین و نفی هرگونه ولایت و مرجعیت دینی و... می‌گشاید. والا دست کشیدن از مطلق بینی و قبول درصدی از دخالت خود متن در تفسیر، کافی است که باب همه این اجتهادات را ببندد، چرا که انکار مطلق‌نگری، به معنای آن است که خود متن نیز تا حدودی گویا و هادی فهم مفسر برای درک مراد شارع است.

مراد شارع نیز چون کلام الهی و میرا از نسبیت و تحول و امتزاج با باطل است، پس می‌توان به میزان گویایی متن، به معارف متقن و ثابت و واحدی که مستند به متن وحی باشد دست یافت. به هر اندازه که متن را مفید معرفت و هادی و دخیل در تفسیر بدانیم، به همان نسبت معرفت دینی حاصل از آن را باید از ویژگی ثبات و تقدس و مرجعیت برخوردار دانست، در نتیجه هم «عصری بودن مطلق» معرفت دینی خدشه‌دار خواهد شد و هم چون مرجع معتبری برای رفع اختلاف پیدا می‌شود، وجهی برای صدور حکم پلورالیسم تمام عیار درون دینی باقی نخواهد ماند. از این رو علی‌الاصول مدعی این تئوری نمی‌تواند قائل به نقش معرفتی متن در تفسیر باشد، لذا حکم به صامت بودن متن و تابعیت مطلق معرفت دینی از معارف بشری می‌دهد و این چیزی جز انکار معرفت بخشی وحی و حذف یکی از منابع چهارگانه معرفت (حس و عقل و قلب و وحی) از مجموعه معارف بشری نیست که البته بیانات ایشان نیز بدان تصریح دارد:

«فهم دینی به طور مطلق به فهم غیر دینی مستند است... و منابع فهم‌های بیرونی در سه دسته جای می‌گیرند: تجربه حسی، عقل، تجربه عرفانی؛ لذا فهم دین از علم و فلسفه و عرفان تأثیر قطعی می‌پذیرد.»<sup>(۲)</sup>

در اینجا بجاست قبل از تبیین فرایند تفسیر و نقد خام نگری‌های این نظریه در این خصوص، پاسخ چند سؤال قابل تأمل را از ایشان جویا شویم.

۱. چگونه تجربه عرفانی را به عنوان یکی از منابع معرفت تلقی می‌کنید اما دریافت و حیاتی (قرآن) را که

عالی‌ترین نوع تجربه عرفانی است، معرفت بخش نمی‌دانید؟! کسی که عرفان را یکی از منابع معرفت تلقی می‌کند حتی اگر گزارش رسول(ص) و تبیین او را از دریافت حضوری‌اش دقیق‌تر و عمیق‌تر و معصومانه‌تر از دریافت یک عارف نداند، حداقل باید در کنار عرفان و در زمره تجربه عرفانی برای وحی نیز حسابی باز کرده، مواجید و حیاتی و تفسیر پیامبر از تجربه خود را در مجموعه دانش بشری دخیل بداند.

۲. منبع فهم بودن تجربه حسی و عقل و تجربه عرفانی، آیا به معنای آن است که این سه، منبع معرفت‌اند؟

یعنی شناخت‌هایی عینی از واقعیت خارجی در اختیار ما می‌گذارند، یا این سه نیز مانند متن شریعت صامتند و غیر معرفت بخش؟

نکته بسیار طرفه و عجیب در فرمایش‌های آقای دکتر سروش این است که به این سه منبع نیز وفا نکرده و هرکدام را در جای خود از اعتبار معرفتی ساقط می‌کنند و اساساً دامن معرفت بشری را از گرد هرگونه معرفت (علم مطابق واقع) به کلی پاک می‌کنند. در یک جا «فلسفه» را - بنا به مشرب فکری خود - تابع دانش تجربی دانسته و طبیعیات را اساس مابعدالطبیعه معرفی می‌کنند<sup>(۳)</sup> و در جای دیگر، تجربه عرفانی را به مانند تجربه و حیاتی صامت تلقی کرده و تفسیر آن را - که همان معارف عرفانی است - کاملاً بشری و تحت تأثیر فاهمه و پیش‌فرض‌ها و دانش عصری عارف می‌دانند.<sup>(۴)</sup> و به این ترتیب، خواننده چنین گمان می‌کند که گویا ایشان تنها به یک منبع معرفت اصیل و تولیدکننده باور دارد که همان تجربه حسی و علوم تجربی است. اما جالب اینجاست که به علوم تجربی نیز با همه تعلق خاطری که دارند وفا نکرده، متن طبیعت را نیز بمانند متن شریعت کاملاً صامت معرفی می‌کنند؛<sup>(۵)</sup> یعنی بنا به قول ایشان دانشمند علوم تجربی نیز در مواجهه با طبیعت، از خود طبیعت چیزی نمی‌شنوند، بلکه این فاهمه او و پیش‌فرضها و تئوری‌های ذهنی اوست که همه کاره‌اند و سخن فاهمه را بر ناطقه طبیعت می‌گذارند و بنابراین دقیقاً همان حکمی را دارند که معرفت دینی در ارتباط با متن شریعت دارد و این از

غرائب سخن ایشان است که با همه این یکسانی که بین متن طبیعت و متن شریعت قائل اند، همواره از مصرف کننده مطلق بودن معرفت دینی، داد سخن داده اند و معلوم نیست این همه بی مهری نسبت به معرفت دینی و آن همه ملاحظت و دلدادگی به معارف تجربی بر چه پایه و منطقی استوار است؟!

حال بجاست که خود ایشان این معما را حل کنند که وقتی، هم متن شریعت صامت است و هم متن طبیعت، وقتی هم فلسفه، وابسته و تبعی است و هم عرفان، و هیچ تجربه خالص و نابی نیز از متن واقعیت برای انسان قابل حصول نیست، پس تئوری‌ها و فرضیات، علوم و دانش‌های بشری از کجا نشأت یافته‌اند و ریشه در کدام واقعیت دارند؟ اگر متن واقع (طبیعت و شریعت و تجربه عرفانی و وحیانی) صامت است و غیر قابل حصول، عقل و اندیشه آدمی این همه فرض و تئوری را از کجا الهام گرفته؟ و اساساً دانش او بر چه اساس و پایه‌ای استوار است؟ واقع نمائی آن و معرفت خواندنش به چه معناست؟

آیا جز این است که بنا بر این مشرب فکری اساساً باید خط قرمزی بر امکان حصول معرفت کشید و همه دانش بشری را حدسی و غیر واقع نما و پنداری، سیال و عصری و بی ریشه در متن تکوین دانست؟!

۳. اگر فهم متن مستند به معارف بیرونی است و معرفت دینی صد درصد ریزه خوار علوم دیگر است، پس اساساً نقش متن در کار تفسیر چیست؟ آیا می‌توان با هر پیش فرضی به سراغ متن رفت، آیا لباس هر فرضیه و تئوری را می‌توان بر قامت دین پوشاند و هر سخنی را بر زبان او گذاشت و با هر فهم و دریافتی دست به تفسیر و تبیین شریعت گشود؟

گرچه لازمه و بلکه نتیجه مسلم تئوری قبض و بسط همین است که متن، منفعل محض در مقابل تئوری هاست و بر این اساس نه ثباتی در تفسیر می‌توان سراغ گرفت و نه مبنایی برای حجیت تفسیری بر تفسیر دیگر؛ اما نویسنده در این خصوص بر خلاف لوازم مسلم تئوری خود در مواضع متعددی، مدعی آن است که متن به هر مفروضی تن

نمی‌دهد و با صراحت مدعی است که کتاب و سنت هر تفسیری را بر نمی‌دارد. اما چرایی آن را هرگز ایشان تبیین نمی‌کنند که چرا متن شریعت هر تئوری را بر نمی‌تابد؟ و بر چه اساسی دست رد و قبول بر سینه تئوری‌ها می‌زند؟ آیا جز اینست که خود متن گویاست و مشتمل بر معارف و حقایق قابل حصولی است که وقتی مفسر از آن‌ها آگاه می‌شود دیگر نمی‌تواند به هر فرضیه‌ای خوش آمدگوید و با هر پیش فرضی به سراغ متن رود؟!

نویسنده تئوری قبض و بسط، با خلط دو مقوله «شریعت و طبیعت» و توسل به استدلال تمثیلی در مواضع مختلف، این دو مقوله را از سنخ هم تلقی کرده، احکام یکی را برای دیگری جاری دانسته است و بر این پایه چنین گمان داشته که همچنانکه طبیعت صامت است و در عین حال در آزمایش تجربی، تن به هر تئوری نمی‌دهد، شریعت را نیز می‌توانیم در عین صامت دانستن، چنان بدانیم که هر تئوری را نمی‌پذیرد و به هر پیش فرضی تن نمی‌دهد. این قیاس نابجا از آنجا نشأت گرفته است که نویسنده، «گویایی طبیعت» و «گویایی شریعت» را یکسان دانسته، غافل از آنکه گویایی هر یک از سنخ خود اوست. گویایی طبیعت از سنخ آثار خارجی و خواص فیزیکی و شیمیایی پدیده‌های طبیعی است و گویایی شریعت نیز از سنخ خود، یعنی معانی و پدیده‌های ذهنی که همان معارف و حقایق اند، می‌باشد. اگر متن دین هر تئوری را بر نمی‌تابد نه از آن روست که گزاره‌های دینی خواص فیزیکی عینی ویژه‌ای دارند که در تجربه و آزمایش خارجی با برخی تئوری‌ها موافق در نمی‌آیند! بلکه از آن روست که خواص معرفتی و معنایی ویژه‌ای دارند که در آزمایشگاه ذهن آدمی - که عالم معانی و مفاهیم است - با هر معرفت و معنایی موافق و سازگار و مطابق نمی‌افتند. این خواص معرفتی و معنایی، همان معارف و حقایقی است که متن شریعت در ذهن مفسر و عالم دینی افاده می‌کند که عین ناطقیت شریعت و معرفت بخش دین است.

لذا ایشان چاره‌ای جز این ندارد که یا به ناطقیت متن اذعان کند و یا با انکار آن، متن دین را کاملاً صامت و منفعل

در مقابل هر تئوری و پیش فرضی بداند.

اساساً چنانچه اشاره شد مصرف کننده محض دانستن معرفت دینی، متشابه دانستن همه نصوص و مضامین دینی<sup>(۶)</sup> و انکار امکان توافق آرا و رفع اختلاف (پلورالیسم دینی)<sup>(۷)</sup> جز با منفعل محض دانستن متن دین سازگاری و توافق ندارد، بلکه این آرا ملازم با یکدیگر و مستظهر 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 قبال متن محوری یا مؤلف 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 «قشری»، «جزء انگاری» به همه حوزه‌های معرفت و از جمله حوزه فهم متون و عرصه تفاهم و تفسیر است.

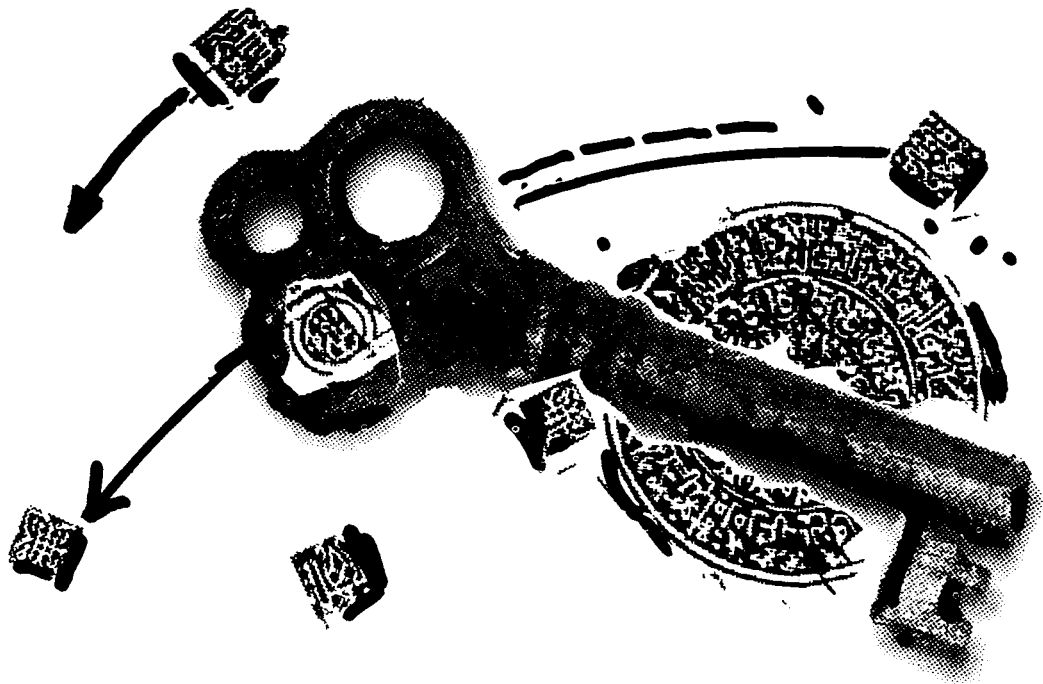
«قشری‌نگری» ملازم با مطلق کردن نقش عامل بیرونی یعنی فاهمه مفسر است و «جزء انگاری» چشم پوشیدن از هیأت‌های کلی و پیوندها و روابط معنایی اجزا و غفلت از وحدت هویت اجزای متن و عدم لحاظ جمعی جوانب مختلف آن است. «قشری‌نگری» نیز که نوعی رویکرد نومیالیستی و لفظ‌گرایانه در عرصه تفسیر می‌تواند تلقی شود، عدم لحاظ 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 پوزیتیویستی به امر معرفت و تطبیق مدل تحقیق تجربی بر مدل فهم متون 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 نخواهد بود و به یک ذهن‌انگاری تمام عیار و نسبی‌نگری مطلق می‌انجامد.

در اینجا بجاست برای تبیین خام‌اندیشی‌های مزبور درخصوص ویژگی‌ها و کیفیت فرایند تفسیر متین متن به نکاتی در چند بند اشاره داشته باشیم.

**یکم - فرایند پویا و متقابل متن و فهم:** قبول 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 ما نوعاً با ذهن خالی و فاهمه بسیط به سراغ متن نمی‌رویم و انتظارات آغازین، پیش‌فرضها 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 باقی نمی‌ماند بلکه از همان آغاز مراجعه 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 رفته شکل می‌گیرد. مواجهه مستمر و همه سویه مفسر با جوانب و زوایای متن، داد و ستد مستمری را میان فهم او و متن پدید 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 منظر و نگاه جدید، نکات و دقایق و جوانب دیگری از مضمون متن بر مفسر رخ می‌نماید. در نگاه بعدی باز خود این اکتشافات و دریافت‌های نو، به نوبه خود در فهم مفسر از متن موثر واقع می‌شوند و دریافت عمیق‌تر و سنجدیده‌تر 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 هماهنگی و تلائم و تطابق با یکدیگر رسند بطوریکه 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 نخواهد بود.

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



بیشتر به متن نزدیک می‌شود تا آنجا که نهایتاً با یکدیگر تلاقی کرده به انطباق می‌رسند یعنی هر بیانی از متن شاهدهی بر اندیشه و دریافت او خواهد بود و هر فهم و برداشتی از جانب او، مبین 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 ثوری قبض و بسط و نگرش پلورالیستی به انکار و مغفول داشتن آن کمر بسته 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 از روشنگر فهم دانست و از همین جا می‌توان به مرز روشن و قاطع میان تفسیر به رای مزوم - که همان تطبیق و تحمیل یکسویه نظر خود بر آیات است - و تفسیر به رای ممدوح و مقبول - که تلائم و توافق دو طرفه و وحدت یافتن متن با رای مفسر است - پی برد. بدیهی 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

متن همواره با یک عدم تعین ذاتی و واقعی روبه‌رو هستیم که هر فهمی از آن را می‌توان مراد شارع دانست<sup>(۸)</sup>، چنین کسی - علی‌رغم ادعایش - کار تفسیر را نمی‌تواند یک امر پویا 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 مقهور اندیشه، و اسیر چنگال فاهمه مفسر می‌بیند لذا هرگز نمی‌تواند به چنین مرزی میان تفاسیر قائل باشد، بلکه همه تفاسیر را به صورت یکسان، تفسیر به رای می‌خواند و سراسر متن شریعت را متشابه و قابل تأویل و تفسیرهای گوناگون بلکه متعارض می‌بیند، در نتیجه حکم به معتبر بودن همه تفاسیر می‌دهد.<sup>(۹)</sup> تفسیر امثال سید احمدخان هندی را در کنار تفسیر علامه طباطبایی (ره) به یک نسبت تفسیر به رای معرفی می‌کند. نگرش معتزلی را به همان اندازه ارج می‌نهد که تفسیر اشعری را. به حقانیت تسنن همان اندازه فتوا می‌دهد که به حقانیت تشیع، تفسیر ماتریالیستی و پوزیتیویستی برخی از متجددان را از آیات قرآن به همان نسبت معرفت دینی می‌داند که تفسیر عرفانی یا فلسفی محققان را.

دوم - مؤلفه‌های فهم: ساده اندیشی بزرگ دیگری که در

نظریه قبض و بسط وجود دارد درخصوص تلقی و تحلیلی است که از فاهمه 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 فاهمه انسان چیست؟ مؤلفه‌ها و ابعاد اساسی آن کدام‌اند؟ آیا می‌توان فاهمه انسان را تنها به مفروضات و دانسته‌های حصولی او فرو کاست و فاهمه هر کس را همان معلومات اکتسابی 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 فاهمه او را برعهده دارد، بگونه‌ای که با تحول در این مفروضات، تفسیر نیز متحول می‌شود و چون این مفروضات کاملاً تحت تاثیر دانش‌های بیرونی و عصری‌اند، لذا تفسیر و معرفت دینی حاصل از آن به نحو تمام عیار عصری است.

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

روشن است که این نحو تلقی بسیط از فاهمه انسان، جز به کار اغراض و مقاصد تئوری قبض و بسط نمی‌آید 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 وسیع‌تر و پیچیده‌تر از صرف معلومات و مفروضات ذهنی است. این چنین نیست که فاهمه انسان از هویت تک عنصری و بی‌ارتباط با ابعاد مختلف شخصیت او برخوردار باشد و فهم متن تنها بر چند مفروض ابتدایی و معلومات عصری او تکیه داشته باشد، بلکه عوامل متعدد دیگری چون علائق و سلیقه‌ها، ویژگی‌های خلقی و روانی، تجربیات روحی و اندوخته معنوی انسان، مراتب ایمان و اعتقاد مفسر به متن، میزان همخوانی شخصیت و اندیشه

مفسر با سنت و فرهنگی که متن در آن تکون یافته و یا مبدا آن بوده است، مرتبه درک و حساسیت فکری و روحی و معنوی او، مراتب حقیقت جویی و حریت فکری، قدرت عاقله و توانایی‌های ذهنی مفسر در تأمل و نقادی، میزان تسلط 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 مفسر در فاهمه او دخیل‌اند. به گونه‌ای که به درستی می‌توان فاهمه 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 عمده کرده و سایر عوامل را مغفول گذاشت؟! آن هم عاملی که خود متأثر و متأخر از سایر عوامل دیگر فهم بوده و در مقام تحصیل، خود تحت الشعاع همه مؤلفه‌های دیگر فهم ما قرار می‌گیرد (چرا که در فراگیری علوم عصری باز این فاهمه ماست که این علوم را باید در فضای خویش درک و هضم کند).

نگاه و منظر و علائق و حساسیت‌هایی که منجر به درک لطائف و ظرائف متن می‌شود پیش از آنکه متأثر از دانش‌های بیرونی باشد، تحت الشعاع کیفیت‌های درونی و شخصیت روحی و روانی مفسر است. بر این پایه است که عنصر تقوای پیشگی، مراتب عبودیت و بندگی، صدق و اخلاص، مرتبه علم و آگاهی، تعقل 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 کفایت می‌کند:

ذلک الكتاب لاریب فیه هدی للمتقین (بقره/۱) واتقوا لله و

یعلمکم الله (بقره/۲۸۲) هدی و ذکر لاولی الالباب (غافر/۵۴)

ان تسمع الا من یومن بأیاتنا فهم مسلمون (نمل/۸۱)

**سوم - سنخیت روانی و همدلی با متن:** با توجه به آنچه

بیان شد؛ یکی از مهمترین عوامل مؤثر در تفسیر متن، همسویی جهت‌گیری‌های روحی مفسر با جهت‌گیری‌های متن است. تا مفسر از حیث روانی، خود را هم افق با یک متن و حیاتی و الهی نساخته است و سنخیت لازم را برای

انس 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 سنخیت روحی و فکری لازم بخواهند به تفاهم و دوستی برسند، خلوتی ترتیب داده و مجلس انسی برقرار ساخته و به رازگویی و درد دل با یکدیگر پردازند. بدیهی است که حاصل چنین مجلسی جز به سوء ظن و کژفهمی و سوء برداشت از کلام و بیان یکدیگر نمی‌انجامد. از این روست که در نزد محققین دانش تفسیر، از جمله عوامل کاملاً موثر در درک متن، همدلی با متن به ویژه رسوخ در سنتی است که متن آن را پدید آورده است، باور یا عدم باور به متن اگر چه ظاهراً یک عنصر غیر ذهنی و معنایی است، اما نقش اصلی در فضا 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 برعکس، از آنجا که حقیقت این نوع متن‌ها امری معنوی و از سنخ معانی و باورها و کیفیات ذهنی و دورنی انسان است، مشاهده آنها موکول 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 معنوی متن است، و این جز با تغییر موضع از منظر «ناظر» به منظر «فاعل» و زیستن در متن سنت و فرهنگ ویژه متن امکان‌پذیر نیست.

در امر تفاهم و گفتگو، الفاظ و واژه‌ها نقش ابزار و واقعیتی قراردادی دارند. از این رو تنها وقتی مفید معنا و وسیله انتقال مقاصد و منویات انسان‌ها هستند که طرفین گفتگو در درجه نخست مدلول آن الفاظ یعنی معانی 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 احساس‌ها و معنوی طرفین گفتگو به یکدیگر نزدیکتر بوده، و اشتراکات روحی و سنخیت

معنوی فراهم‌تر باشد گفتگو سهل‌تر و تفاهم بیشتر است. سیر 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 سنخیت معنوی میان طرفین گفتگو نیست. همچنین پناه بردن عرفا به بیانات کنایی و رمزی و سمبولیک، و وضع اصطلاحات خاص و غیرمعارف، و جهی جز این ندارد. 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 بطون وحی دارد، لذا بهره‌مندی از این نوع متون کاملاً وابسته به مراتب علو روحی و معنوی شخص و مرتبه قداست و طهارت سیر او و میزان سنخیتش با باطن کتاب الهی است.

لا یمسه الا المطهرون (واقعه / ۷۹)

و ما یعلم تأویله الا الله والراسخون فی العلم یقولون امانا به کل من عند ربنا و ما یذکر الا اولالباب. (آل عمران / ۷)  
 عن علی(ع): «ان الله جل ذکرة لسعة رحمة و رافته بخلقه و علمه بما یحدثه المبطلون من تغییر، قسم کلامه ثلاثه اقسام: نجعل قسماً منه یعرفه العالم و الجاهل و قسماً لا یعرفه الا الله و انبیاءه و الراسخون فی العلم...» (۱۰)

قال الصادق(ع): «کتاب الله عزوجل علی اربعة اشیاء: علی العبارة و الاشارة و اللطائف و الحقایق. فالعبارة للعوام، و الاشارة للخواص، و اللطائف للاولیاء و الحقایق للانبیاء.» (۱۱)  
 چه زیبا و بجاست آن کلام فاخر و حکیمانانه شیخ الرئیس در پایان نمط نهم اشارات و تنبیهات که می‌فرماید:  
 «جل جناب الحق عن ان یكون شریعة لكل وارد او یطلع علیه الا واحد بعد واحد.»

این چنین نیست هر از راه رسیده‌ای که بویی از معارف و حقایق علوی به مشام جانش نرسیده است و باصره و سامعه جان و ذائقه و شامه روح و سیر او کر و کور و محروم از ادراک معانی قدسی و لطائف معنوی است، بتواند به ساحت قدسی وحی دست درازی کند و تن به آب نداده و



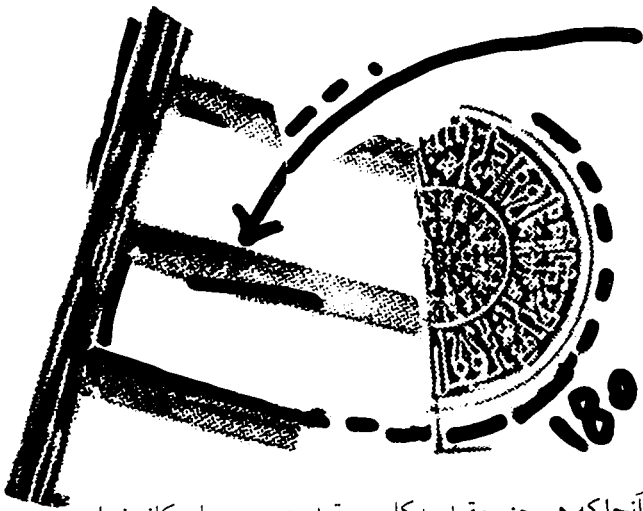
آلوده جان، مدعی استخراج زخارف و گوهرهای ملکوتی این بحر بی کران باشد. بدیهی است کسی که تار و پود اندیشه و احساسش در بستر فرهنگ قرآنی و سنت مسلمانی و علوم و معارف اسلامی تکون یافته، با آنکه فاهمه‌اش از فرهنگ و سنت دیگری تقویم گرفته، هرگز در فهم معتبر از شریعت یکسان نیستند. این بیان نه از آن روست که تفسیر 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 ننهیم، تنها عامل موثر در فهم را معلومات عصری معرفی نکنیم و هر ریزه‌خوار علوم عصری را بر صدر محققان نشانیم و اگر در فرمایشات پیشوایان معصوم(ع) آمده است که کلام الهی ذوبتون و چند لایه است، ناشیانه مدعی نشویم که همان فهم‌های متعارض و هم سطح و غیرقابل جمع با یکدیگر است<sup>(۱۲)</sup> تا حکم به پلورالسیم فهم متون دهیم. بلکه مراد از بطون وحی را معانی و حقایق بدانییم که یا نسبت طولی با یکدیگر دارند، لذا نه هم تراز یکدیگرند و نه متعارض و منتهاست با هم، و یا نسبت و جهی با یکدیگر و به کلام حق دارند لذا هرگز متنافر و متباین و غیرقابل جمع نخواهند بود، و مهم‌تر اینکه چنانچه گفتیم پی بردن به بطون وحی و مراتب عالیة معنا نیازمند مدد باطنی است. ترفع و تعالی روحی لازم دارد. بی‌جهت نیست که در قرآن کریم شرط فهم و هدایت‌پذیری از کلام الهی، ایمان و تقوی، طهارت ضمیر، لب، قلب سلیم، تبعیت 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 منوتیکی جزء و کل در متن)، بر خلاف مفسر جزء‌نگر که دغدغه جمع میان اجزاء،

کشف جهت‌گیری آنها و روح کلی حاکم بر متن، ترسیم نقشه جامع متن و تبیین مناسب و مسانخ با کل و کانون‌های معنایی متن را ندارد. بدیهی است در این نوع تفسیر بسیار آزادتر عمل می‌کند و نقش و اثر آرای شخصی و پیش‌فرضها و دانسته‌های پیشین او در کار تفسیر بسیار وسیع‌تر خواهد بود. در نتیجه اختلاف و کثرت آراء نیز در این نوع تفاسیر بیشتر خواهد بود.

در حالیکه وقتی دغدغه مفسر یافتن هویت یا هویت‌های کلی برای اجزای متن و همناوی آنها را داشته باشد، کاملاً مقید به متن خواهد شد. در این نوع از تفسیر از



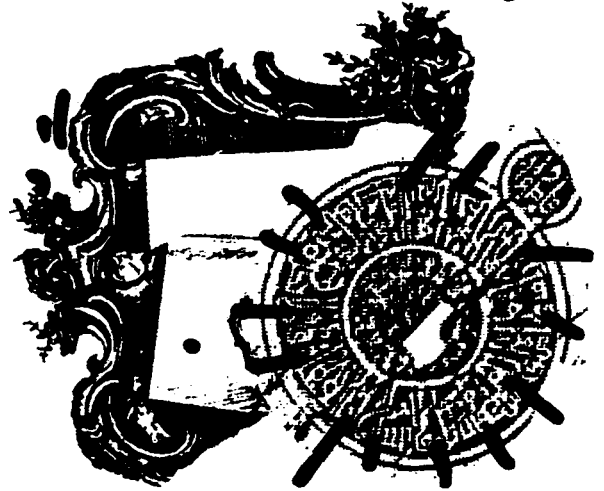
آنجا که هر جزء مقید به کل و مقید به محورها و کانون‌ها و مقاصد اصلی متن است، از کثرت و تباین تفاسیر کاسته شده و بر وجوه تشابه و توافق آنها افزوده می‌شود.

به همین دلیل است که اطلاع و آگاهی همه جانبه مفسر از همه شؤون 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 سنجی تفسیر او.

#### پنجم - وجود هماهنگی تفسیر اجزای متن: عامل مؤثر

دیگری که در زمره لوازم تفسیر و شرط اعتبار آن است وجود هماهنگی و همسازی و توافق و تلائم 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 اجزای متن

نیز چندان ملحوظ نیست. روشن است با انکار هویت کلی، عدم هماهنگی و انسجام بلکه تنافی و تعارض میان اجزاء نیز جایز خواهد بود. و از همین جا یکی از آبشخورهای اصلی و پیش‌فرض‌های مبنایی تئوری قبض و بسط نیز آشکار می‌شود که همان نگرش کاملاً تاریخی و تجربی به وقایع و حیاتی است کسی که انزال و وحی را کاملاً انفعالی و ناشی از پیش‌آمدهای تاریخی خاص و مسائل بی‌ارتباط با یکدیگر - که به طور اتفاقی و بی‌حساب و کتاب در مسیر تلاش‌های پیغمبر پیش آمده است (۱۳) می‌داند، هرگز نمی‌تواند مجموعه وحی را دارای حقیقت وجدانی و



هویت 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 معنایی ملحوظ شود، ملازم آن خواهد بود که مفسر نتواند به دلخواه خود و مطابق با دانسته‌ها و علائق و پیش‌فرض‌ها و آرای خویش هر جزئی را تفسیر کند، بلکه از آنجا که هر جزء متن در معنای جزء دیگر دخیل و مقید به یکدیگر و در مجموع مقید به هویت کلی متن‌اند، تفسیر حاصل نیز مقید به یک اجزای متن و کاملاً سازگار و هماهنگ با همه شؤن متن خواهد بود.

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

ناخواه پیش‌فرض‌ها و دانسته‌های او در کار تفسیر دخالت دارند، اما از آنجا که خود متن نیز دربردارنده معارفی است و حداقل اقتضات معنایی ویژه‌ای دارد، روشن است هر پیش‌فرضی با آن سازگار و موافق نخواهد بود. متن، برخی پیش‌فرض‌ها را به درجات مختلف می‌پذیرد و در برابر برخی دیگر به درجات مختلف مقاومت می‌کند. از این رو مفسر برای پرهیز از تفسیر به رأی، چاره‌ای جز این نخواهد داشت که ابتدا مفروضات و دانسته‌های خود را به متن عرضه دارد و بعد از تایید و تصدیق متن و احراز تلائم و سازگاری آن با محتوای متن، آن را در جوانب دیگر تفسیر خویش، به کار گیرد.

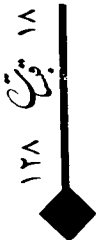
در اینجا این اشکال مهم مطرح است که عرضه مفروضات پیشین به متن و احراز تلائم آنها با محتوای متن، ملازم آن است که مفسر ابتدا متن را بفهمد تا بتواند تلائم مفروضات خویش را با متن احراز کند و فهمیدن متن، همان تفسیر و تأویل آن است و تفسیر نیز بدون دخالت عناصر ذهنی مفسر - که همان مفروضات پیشین اوست - امکان‌پذیر نیست، بنابراین این معنا که بتوان قبل از دست بردن به تفسیر، تلائم مفروضات و دانسته‌های قبلی را با متن احراز کنیم، قابل حصول و امکان‌پذیر نیست، چرا که قبل 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 پی 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 سنخ محتویات متن و در عرض آنها نباشد، بلکه حاکم و ناظر به مفاد متن و در طول آن باشد، یعنی آنچه‌ان مبنایی و اولی باشند که قبل از هر حرکت تفسیری، چاره‌ای جز متوسل 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،

معارفی هم عرض متن است که در اغلب موارد در خود متن شریعت به نوعی بدان‌ها اشاره شده است. اگر مباحث هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، تاریخ‌شناسی و دین‌شناسی مباحثی مبنایی و تعیین‌کننده و موثر در تفسیراند، خود متن شریعت نیز متعرض بسیاری از این معارف شده و درخصوص هر کدام حرف‌های زیادی بیان داشته است. لذا یک مفسر تنها در چارچوبه این شناخت‌ها و تعینات معنایی متن، مجال تحرک تفسیری داشته و در همین حدود معرفتی که متن ترسیم می‌کند، آراء و دانسته‌های بیرونی‌اش 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 دین را استنباط و تبیین می‌نماید. به این ترتیب شرح و تفصیل مفسر همواره محدود به حد و مقوم به دو امر معرفتی است: یکی معارف خود او و دیگر معارف درونی متن و او همواره متکفل هماهنگ و مسانخ کردن این دو نوع شناخت است.

ثانیاً: پیش‌فرض‌های طولی و کاملاً اولی نیز اگر چه مقدم بر هر نوع فهمی از متن‌اند اما این نوع پیش‌فرض‌ها نیز یا 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 متوسل به دیدگاه‌های رقیب و مقابل آنها شود؛ (مگر در حوزه‌های کاملاً تخصصی؛ آن هم تنها در مقام بحث‌های کاملاً نظری) مثل اعتقاد به حجیت ظاهر کلام، اعتقاد به اینکه کلام هر متکلمی صددرصد مجاز‌گویی نیست و یا علی‌الاصول از انسجام منطقی و هماهنگی درونی برخوردار است و یا صددرصد دروغ و باطل نیست و...



این باورها اموری نیستند که اختصاص به تفسیر متن دین داشته باشند، بلکه باور به آنها در تفسیر هر متنی 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 روانی ندارد.

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 حجیت ظواهر و مصادیق تاویل یا حدود امتزاج با باطل و دروغ و یا... 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 موضع، 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 قرائنی 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 ضمنی این معیارها را عرضه داشته و مفسر را در تشخیص موارد مجاز یا تاویل خود یاری رساند.

بدیهی است کتیبه‌ای به جا مانده از تمدنی که از میان رفته و هیچ قرینه متنی یا بیرونی ندارد، هرگز قابل قیاس با متنی نیست که به انواع قرائن و شواهد درونی و بیرونی مجهز بوده و مستظهر به تاریخی روشن و سنتی زنده است و صدها شرح و تفسیر را در جنب خود دارد. متنی که از جانب حکیم و علیم مطلق برای هدایت عموم بشریت نازل

شده است با متنی بشری که هم آغوش انواع نقص‌ها و نارسائی‌ها 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 گستردگی نصوص وحی، تاریخ و سیره روشن پیشوایان دین(ع)، بیانات تفسیری و معارف و حقایق کثیری که از اهل بیت وحی صادر شده است، به ویژه سنتی بسیار غنی و زنده - باز هم هیچ دلیل و بینه، شاهد و قرینه‌ای برای تمیز اینکه در قرآن حد مجاز و حقیقت، تاویل و تفسیر، ناسخ و منسوخ 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 پندار هرگونه تجسیم و تشبیه و انسان‌انگاری نسبت به خداوند را باطل معرفی کرده و تفسیر صحیح برخی از آیات به ظاهر تشبیهی 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 متون:** نکته بسیار مهمی که در ضمن بند پیش بدان اشاره رفت، تفاوت متون است. تغافل بزرگ نگاه پلورالیستی به تفسیر در همین نادیده‌انگاشتن تفاوت‌های متون با یکدیگر است. مترجمان و واردکنندگان اندیشه پلورالیستی هرگز توجه نداشته‌اند که این باور در بستری اعتقادی و فرهنگی و دینی شکل گرفته است که متن دینی‌اش (تورات و انجیل) در پرتو تحقیقات تاریخی قرون ۱۹، ۲۰ از وثاقت و اعتبار به کلی تهی شده و تقدسش را از دست داده و تحقیقات متعدد متاخر نشان داده‌اند که بیش از آنکه الهی باشد، بشری است. دست‌تداول محرفان عرصه آن را در طی قرون، بارها در نور 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 تفسیر و فهم آنان را باز نمی‌تاباند، یعنی وحی خالص و تعبیر نشده نیست. از این رو تعارض و ناسازی، اختلاف 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 بر نمی‌تابند. بدیهی است که هیچ متدین و متفکری به این متن نمی‌تواند 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 تاویل قرار دهیم به روشنی در خواهیم یافت که بزرگترین کوشش آنان ارائه نظریاتی بوده که بتوان همچنان در مقابل اندیشه جدید پرچم دیانت و دین‌دار را در اهتزاز نگاه دارد؛<sup>(۱۴)</sup> و این امر امکان‌پذیر نخواهد بود مگر آنکه تفسیر و تاویل تازه‌ای از «وحی» و تحلیل جدیدی از «دین» و «ایمان» و «معرفت دینی» ارائه شود.

از نگرش پراگماتیستی که بر فوائد عملی و دنیوی آراء، باورها و مناسک دینی تأکید می‌ورزد تا تلقی ابزاری و سیله‌انگاران، که گزاره‌های دینی را مجعولات و افسانه‌های مفید می‌خوانند، از تلقی «وحی» نه به عنوان املائی حقایق و گزاره‌ها و کتابی 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(ع) پنداشتن (توسط نیبور)؛ از اساطیری و کاملاً مجازی خواندن زبان و بیان کتاب مقدس که صرفاً جنبه‌ای هدایتی برای زندگی عملی دارد نه جنبه معرفتی و هستی‌شناختی (بولتمان) تا نگرش «کارکردی» فلاسفه تحلیل‌زبانی که گزاره‌های دینی را مفید هیچ‌گونه معرفتی نمی‌دانند، بلکه آنها را عهده‌دار نقش توصیه و تصویب یک نحوه زندگی می‌انگارند.

استراتژی نادیده‌انگاشتن خود متن و انکار اصالت ظاهر کتاب مقدس و اصرار بر انکار نقش معرفتی آن و در عوض تکیه و تأکید بر فواید 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 متکلمین و متفکرین یهودی و مسیحی در مقابل بررسی‌های انتقادی از کتاب مقدس و دیانت مسیح خبر می‌دهد.

از جمله این استراتژی‌ها که راه برو نشدی از مخصمه مسیحیت تحریف شده و متن ناموثق آنست، تمایز گوهر و صدف یا جوهر و عرض یا مغز و پوست دین است که بیش از همه در آثار «شلایر ماخر» به طور جدی موضوعیت یافت. براساس این آموزه - که مایه اصلی و محوری باور به پلورالیسم دینی است و پلورالیسم بدون آن، اساس استوار و متینی نخواهد یافت - به راحتی می‌توان 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 بشرساخته، 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 نداشتن هیچ‌گونه تشخص نظری و عملی، به طور مسلم قابل انتساب به هر دین و آیین و نحله و روشن زندگی دیگری نیز می‌تواند 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 می‌توان حکم کرد و فتوا به پلورالیسم تمام عیاری در عرصه حیات بشر 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



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 سنخیت نداشته و در حکم یک اندیشه وارداتی و بیگانه و بی‌ریشه و اساس 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 یگانه انگاشته و تفاوت بارز تفسیرها و تعارض و اختلاف در باورها را یکسره به بیرون از متن ارجاع می‌دهد، 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 کنار قرآن کریم در زمره متن دینی و از مقولات شریعت اسلام و ملازم پیوسته با قرآن می‌داند، با کسی که متن دین را تنها به کتاب و روایات نبوی یا اجتهاد برخی صحابه محدود و منحصر می‌کند، هرگز دریافت واحدی از قرآن نمی‌توانند داشته باشند. نکته قابل توجه اینکه حتی در حوزه تفسیرهای شیعی نیز نباید چنین پنداشت که همواره متن یگانه 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 مجعول از غیر مجعول، ضعیف از قوی، به ملاک و میزانی قابل نیست با آن کس که با لحاظ همه ضوابط درایه الحدیث به کثیری از روایات و اخبار اعتماد نکرده و آن‌ها را در فهم قرآن به کار نمی‌گیرد و یا آن کس که با وجود تفکر شیعی به دلیل عدم آشنایی با موازین حدیث‌شناسی، یکسره همه احادیث را ظنی و غیرقابل استناد تلقی کرده و در فهم خود از قرآن، حسابی برای روایت باز نمی‌کند، 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 پیامبر 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

کتاب در بستر تکوینی آن می‌نگرد با کسی که متن مکتوب را جدا و متفرع از واقعیت و بدون لحاظ متن عینی وحی مورد تأمل قرار می‌دهد، قطعاً متن واحد و در نتیجه دریافت واحدی از آن نخواهند داشت.

ممکن است گمان شود که تشخیص محدوده متن و اینکه متن شریعت کدام است، خود در زمره 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 اوست. اما باید دانست که چنین گمانی نیز مبتنی 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 نباشد. به عنوان مثال باور به امامت و اعتقاد به عصمت امام و ضرورت وجود مبین معصوم برای وحی 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 ثقلین بر التزام و اعتصام به اهل بیت (ع) و عترت نبوی در فهم قرآن تصریح دارند. به این ترتیب در عین حال که متن مشترک فریقین است، خود متن، منابع و قلمرو خود را تعیین کرده و توسعه می‌دهد، به گونه‌ای که با انضمام معارف اهل بیت (ع) و بیانات شارحین وحی، متن شریعت برای مفسر صراحت و دقت و عمق و دامنه وسیع‌تری به خود می‌گیرد. البته مدعیان نگرش پلورالیستی 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.

صرف‌نظر از این واقعیت که ادامه اختلاف فرقه‌ای در جهان اسلام هرگز بدان دلیل نیست که همه کس در مقام تحقیق علمی بر آمده و در عین بررسی عالمانه متن دین همچنان به نتیجه‌ای نرسیده‌اند، بلکه به استناد شواهد مسلم

تاریخی، علل و عوامل اجتماعی و سیاسی و فرهنگی بسیاری در این اقبال و ادبارها 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 (موضع معرفت درجه دوم) و از منظر ناظری که تنها به اختلاف و کثرت آرا و جنبه تاریخی افکار و اندیشه‌ها نظر دارد، نمی‌توان در خصوص نسبت



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

**مغالطه 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 صحت و اعتبار یکی از تفاسیر دهد هرگز و به طریق اولی نمی‌تواند مدعی اعتبار و صحت همه آنها نیز شود و اساساً نمی‌تواند درباره چگونگی نسبت یک تفسیر با متن نظر دهد؛ چرا که لازمه آن، تنزل از مقام درجه دوم و وارد شدن در مباحث تفسیری است که مقام درجه اول است. این مغالطه آشکارا

چگونه می‌توان پذیرفت که:

«چون تفسیرهای مختلف وجود دارد، پس متن قرآن نسبت به همه آنها علی‌السویه و فاقد تعین و اقتضای ویژه‌ای است و در نتیجه همه آنها به یکسان معتبرند.»<sup>(۱۵)</sup>

به عبارت دیگر، چون کثرت تحقق 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 تفاسیر 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 می‌کند»، تکیه‌گاهی جز مغالطه آشکار مقام ثبوت و مقام اثبات ندارد و چیزی جز خلط علت و دلیل نیست. ابتدا باید ثابت کرد که علت تامه 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 خطا نداشته و همگی از استقامت ذهنی و دقت منطقی در استدلال و احتجاج به متن، برخوردار بوده‌اند، تا بعد بتوان چنین استدلال مشعشی 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 متدینین فریقین را از اهل تقلید دانسته و دینداری آنان را معلل می‌داند نه مدلل!!<sup>(۱۶)</sup> 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 آبخووری جز همین مغالطه اساسی میان مقام معرفت درجه دوم و معرفت درجه اول ندارد. در اینجا نیز باید پرسید که آیا این نظریه از سنخ معارف درجه دوم و موضعی معرفت‌شناسانه است یا از سنخ معارف درجه اول و تفسیری؟ اگر از موضع معرفت درجه دوم است چگونه به این نتیجه دست یافته‌اید که همه ادیان و مذاهب، نحله‌ها و فروع 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 نحله‌ها 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...؟ و آیا تعیین و تبیین موارد مذکور ملازم با ورود در معركة 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. بدیهی است معتبر دیدن کثرت و همه فرقه‌ها و مذاهب و فهم‌ها را به یکسان بهره‌مند از حقیقت دیدن هرگز از چنان موضعی قابل استنباط نیست و بی‌جهت نیست که نویسنده «تئوری 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 معرفت‌شناختی 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 متفرع 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



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!

صرف‌نظر از همه مناقشات جدیدی که بر این نظریه وارد است ایراد اساسی‌ای که ادعای نویسنده را کاملاً خدشه‌دار می‌کند این است که شما چگونه از موضع درجه دوم، حدود و ثغور 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 زمره 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 تامل در معارف دین، درباره ویژگی معرفت دینی سخن گفت. بدون تعیین حدود معرفت دینی، موضوع معین و مشخصی 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 ثغور فهم و معرفت دینی در مواضع متعددی بر آن رفته است که تنها فهم‌های مضبوط و روش‌مند از شریعت را می‌توان در زمره معارف دینی تلقی کرد، نه هر تفسیرگزار و فهم بلهوسانه‌ای را.<sup>(۱۷)</sup> سؤال اساسی اینجاست که شما چگونه از موضع معرفت درجه دوم به روش‌مندی و مضبوط بودن فهم‌ها و معارف مختلف در حوزه شریعت می‌توانید پی ببرید و مصادیق روش‌مندی را تعیین کنید؟ آیا تعیین روش 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 روش‌های 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

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

بسیار روشن و بدیهی است که نگاه تاریخی به معارف دینی هرگز مقید ضوابط استنباط و روش فهم نیست و از موضع معرفت درجه دوم نمی‌توان به تعیین مصداق و تشخیص مضبوط و روش‌مند 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 شأن 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 تمیز 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 انحاء فهم و درک از شریعت ندارد (چون معارفی که ایشان به عنوان معرفت دینی معرفی می‌کنند، مطابق خواهد بود با ملاکی که ایشان برای روش‌مندی ارائه می‌دهد و این ملاک چه بسا محل نقد و مناقشه سایر مفسرین بوده باشد و حداکثر یکی از ملاکهای روش‌مندی 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.



۲. یا با حفظ موضع و مدعای درجه دوم بودن، از تعیین حد و مرز و تشخیص مصداق معرفت دینی دست کشیده و هر نوع فهمی از شریعت را در زمره معارف دینی تلقی کند. یعنی کاری به تشخیص مضبوط بودن و روش مندی و وفادار بودن به متن آنها نداشته باشد. همه فهم‌ها را به یکسان منتسب 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 وسیع 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 برداشت بلهوسانه‌ای در زمره معرفت دینی قرار خواهد گرفت؛ تا آنجا که صرف ادعای دینی بودن یک فهم، آن را در زمره فهم‌های دینی قرار خواهد داد. بدیهی 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 مفید فایده و اثر و ارزش علمی و تعیین کننده خواهد بود.

۳. موضع سومی نیز می‌توان اتخاذ کرد و آن ترفند 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 ادعاها 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 حربه متنی و نقد درون دینی گریختن و ادعای مصونیت کردن! و به بیان دیگر از مغالطه 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 مغالطه 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 زمره فهم و معرفت

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 (مغالطه درجه دوم با درجه اول) مستفیض شده است.

### پی‌نوشتها

۱. قبض و بسط تئوریک شریعت، چاپ دوم: «معرفت دینی یعنی معارف حاصله از کتاب و سنت و زندگی پیشوایان دینی، از نظر ما یک معرفت مصرف کننده و مستقیماً تحت تاثیر دانشهای تولید کننده است.» (ص ۸۰)
- «فهم دینی بطور مطلق متکی 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)
- «فنون تفسیر و فقه سراپا خریدارند [مصرف کننده‌اند] و کمترین تحولی در علوم زاینده و تولید کننده، آنها را به دگرگونی خواهد کشاند.» (ص ۳۱۴)
- «یک نکته در معرفت دینی وجود ندارد که از نظر ظهور و خفای مراد و کشف صدق و کذب و امدار معارف بشری نباشد.» (ص ۳۱۳)
- «معنا و مدلول یک سخن یا یک حادثه عصاره‌ای نیست که از آن استخراج می‌شود، جامه‌ای است که بر تن آن پوشانده می‌شود.» (ص ۱۰۰)
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 متن، ص ۷.
۷. کیان: شماره ۳۶، صراط‌های مستقیم.
۸. کیان: شماره ۴۰، ص ۱۷.
۹. کیان: شماره ۳۸، تفسیر متین متن، ص ۷.
۱۰. الفرقان، ج/ص ۵۳ (به نقل از پژوهشهای قرآنی ۵-۶).
۱۱. بحارالانوار ج ۹۲، ص ۱۰۳.
۱۲. کیان: شماره ۳۶، مقاله صراط‌های مستقیم، ص ۲.
۱۳. کیان: شماره ۳۹، بسط تجربه نبوی، ص ۸.
۱۴. استیسی، و. ت: دین و نگرش نوین. این کتاب تکاپوی دین مدارانه متفکرین غربی را به خوبی گزارش می‌دهد.
۱۵. این استدلال مضمون اصلی کلیه استنادات تاریخی و شواهد وامثله متعددی است که آقای سروش برای اثبات اختلاف نظر مفسرین و عالمان دین، در سرتاسر مباحث قبض و بسط و دعاوی پلورالیستی خود در مواضع دیگر بدان توسل جستند کماینکه به طور صریح و روشن نیز در گفتگوی کیان با 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.