

## 1 منهج فهم قرآن جلسه اول 06/08/92

درآمد

«سَيَأْتِي عَنِ الرِّضَا عَنْ أَبِيهِ ع أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع مَا بَالُ الْقُرْآنِ لَا يَزْدَادُ عَلَى النَّشْرِ وَ الدَّرْسِ إِلَّا غَضَاضَةً فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَجْعَلْهُ لِزَمَانٍ دُونَ زَمَانٍ وَ لِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ فَهُوَ فِي كُلِّ زَمَانٍ جَدِيدٌ وَ عِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ غَضٌّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (بحار الانوار، ج 2، ص 280، به نقل از علل الشرايع)

روایت است که از امام صادق(ع) پرسیده شد که این چه سرّ و خصلتی در قرآن است که هرچه به نشر و درس قرآن کریم می‌پردازیم جز نبودگی، طراوت، تازگی و دلپذیری بر آن افزوده نمی‌شود؟ فرمودند: به این جهت است که قرآن جاودانه است و به زمان خاصی اختصاص ندارد، لهذا در هر زمان به تناسب همان زمان می‌توان حرف تازه‌ای از قرآن دریافت کرد؛ همچنین قرآن به قوم و قبیله‌ای خاص خطاب نشده است، بلکه برای همه‌ی اجتماعات، جوامع و نسل‌ها در همه‌ی عصرها فرستاده شده است. پس این کتاب در هر عهد و عصری تازه است، و برای هر قوم و قبیله‌ای تا روز قیامت نو و تازه است.

### 1.1 بایستگی طراحی و تدوین منهج فهم قرآن:

قرآن کریم منبع اصلی معرفت دینی مسلمانان است؛ حجیت حدیث از طریق قرآن اثبات می‌شود، حجیت اجماع نیز، اگر آن را منبع یا مدرک و یا طریق مستقلی برای تولید معرفت دینی قلمداد کنیم، (بالواسطه و بلاواسطه) مستند به قرآن است؛ همچنین هرچند ضرورت ندارد که حجیت عقل مستند به قرآن شود، اما این قرآن است که با ارائه‌ی فرهنگی خردپذیر و خردگرا، زمینه‌ی پذیرش شأن حجیت برای عقل را فراهم کرده است. در نتیجه همه‌ی منابع و مدرکات و اسناد و مدارک ما در حوزه‌ی تولید معرفت دینی به نحوی به قرآن کریم بازگشت می‌کند. البته در واقع ساحت الهی منبع است و قرآن حصیله، ولیده و برآیند جریان وحی است، که از آن به عنوان منبع یاد می‌کنیم، اما در واقع قرآن مدرک و طریق به منبع وحی و ساحت الهی است.

قرآن منبع اصلی تولید معرفت و سنجش معرفت تولیدشده به نام دین قلمداد می‌شود؛ اما باید تأسف خورد که این منبع عظیم فاقد منهج معین است، و یا حداقل می‌توان گفت که فاقد منهج مدون است. منهج فهم قرآن همان شیوه‌های تفسیری است که سلف به کار بردند، اما این شیوه‌ها مدون نیست؛ یعنی مانند آنچه که در حوزه‌ی فقه، احکام و شریعت بالمعنی الاخص انجام دادیم و دانشی به نام «اصول فقه» پدید آمده است، دانشی به نام اصول فهم قرآن نداریم و ناگفته پیداست که اصول فقه هرچند که عمده‌ی قواعد را در اختیار ما قرار می‌دهد، اما به تنهایی برای فهم قرآن کفایت نمی‌کند. در کتب تفسیری نیز کمتر مشاهده می‌شود که به صورت مدون و منسجم به تنظیم و تدوین مبانی، قواعد و ضوابط فهم قرآن پرداخته باشند. از مقدمات و مبادی کتب تفسیری و همچنین از خلال مطالب مطرح‌شده در این کتب، می‌توان چیزهای بسیاری به دست آورد، اما این اطلاعات به صورت یک دانش، منسجم، مدون و مستنبط نشده است. و لذا از خلاء يك دانش منسجم در خصوص منهج فهم قرآن رنج می‌بریم و ضرورت این سلسله بحث‌ها به این نکته بازمی‌گردد.

هر منهج و هر منطق روش‌شناختی، باید از ویژگی‌هایی برخوردار باشد که اولین آنها، ابتدای آن منهج بر یک نظریه است. باید نظریه‌ی مشخص و روشنی مبنای طراحی يك منطق و منهج فهم قرار بگیرد که در خصوص منهج فهم قرآن ما «نظریه‌ی ابتناء» را به عنوان نظریه‌ی مبنا انتخاب کرده‌ایم.

## 1.2 فرایند طراحی و تدوین منهج فهم قرآن

چندین نکته را به عنوان بایسته‌های طراحی و تدوین و در مجموع فرایند طراحی و تدوین این منهج باید مد نظر داشته باشیم؛

1. اتخاذ نظریه‌ی مبنا که در بالا مورد اشاره قرار گرفت، که به تبع آن ساختاربندی روشگان مورد نظر متناسب با نظریه‌ی میناست. در انتهای درس امروز ساختار کلی منهج فهم قرآن را ارائه می‌کنیم تا مخاطبان متوجه شوند که ساختار ما چیست و این ساختار چگونه بر نظریه‌ی مبنای ما (نظریه‌ی ابتناء) مبتنی است.

2. بازشناسی و تعریف اصطلاحات منهج فهم قرآن و واژگان و اصطلاحات کلیدی هموند و همگن و در پیوند با این حوزه.

3. استقراء و استخراج مبانی، قواعد، ضوابط و فرایندهای تفسیر قرآن که در کتب تفسیری و علوم قرآنی مندرج است و دست‌بندی و سازماندهی آنها براساس نظریه‌ی ابتناء و در چارچوب الگوی ساختاری مورد نظر طرح. برای طراحی و تدوین منهج فهم قرآن نیازمند مراجعه منابع و حوزه‌های گوناگون معرفتی و کتب و آثار مختلف هستیم، و باید میراث معرفتی بازمانده از سلف در این حوزه را استخراج کنیم. البته این حوزه‌ها بسیار متنوع هستند و باید در طول تحقیق اینها را پیگیری کنیم. ما باید از سرمایه و ثروت انباشته و اندوخته‌ای که از سلف در آثار تفسیری و علوم قرآنی باقی مانده کمال بهره‌برداری را داشته باشیم.

4. اکتشاف مبانی، قواعد، ضوابط و شیوه‌های مورد کاربرد از سوی مفسران برجسته در متن تفاسیر. با مراجعه به تفاسیر مختلف باید قواعد فهم قرآن را کشف کرد. مفسران در عمل تفسیری خود چه شیوه‌ها و فرایندهایی را به کار می‌برند؟ همه‌ی اینها را باید براساس نظریه‌ی ابتناء سازماندهی و دست‌بندی کرد.

5. تتبع و استخراج مبانی، قواعد و ضوابط اصولی و منطقی که دارای کاربرد تفسیری هستند. این دو علم، چون دو دانش روش‌شناختی هستند در کنار هم قرار می‌گیرند، و اگر نه می‌توان گفت که قواعد و ضوابط اصولی و منطقی هرکدام به صورت جداگانه بحث شود. سپس باید این قواعد و ضوابط منطقی و اصولی را در ساختار طراحی شده برای منهج فهم قرآن تعبیه کرد.

6. تتبع و استخراج مبانی، قواعد و ضوابط مندرج در کتب کلامی، درایی، روایی و... که دارای کاربرد تفسیری هستند و سپس تعبیه و اشراب اینها در ساختار منهج فهم قرآن.

7. مطالعه و اصطیاد اصول و ابزارهای خورند و فراخور فهم قرآن از علوم و آرای جدید. امروز دانش‌هایی در حوزه‌ی هرمنوتیک، معناشناسی، زبان‌شناسی، و حتی فلسفه‌ی ذهن و تحلیل فلسفی مطرح است و هرچند که این علوم و حوزه‌ها از مدعیات اثبات‌نشده یا غلط، آکنده است، اما در میان این مدعیات و نظرات، بعضی نکات صائب و درست نیز وجود دارد که شناسایی و بهره‌برداری از آنها در تکمیل این طرح مفید خواهد بود.

8. مراجعه به آیات قرآنی، نکته‌ی دیگری است که در تبیین فرایند منهج فهم قرآن باید مطرح شود. قرآن مبانی، قواعد و ضوابط بسیاری را برای فهم خود مشخص کرده است و سزاوارتر از هر منبع و دانشی خود قرآن است که لازم است قرآن را استنتاج کنیم. از خود قرآن، مبانی، قواعد و ضوابط را اصطیاد، استظهار و استنباط کنیم. اینجا نباید گفته شود که دور لازم می‌آید زیرا بسیاری از قواعد و

ضوابط فهم عقلانی و عرفی است و فهم قرآن عمدتاً با قواعد عرفی و عقلانی صورت می‌بندد، در نتیجه قبل از اینکه قواعد را تماماً و کاملاً و به صورت مدون و جامع فراهم بیاوریم، بسیاری از قواعد را به کار می‌بندیم. اگر در همین افق و سطح با قرآن کریم مواجه شویم، بسیاری از قواعد و ضوابط را می‌توانیم از آن به دست بیاوریم.

9. در حوزه‌ی اخبار و روایات مطالب بسیاری وجود دارد که مربوط به مبانی، قواعد و ضوابط فهم قرآن است. بنابراین همانطور که باید به قرآن مراجعه کنیم، به روایات و مآثورات از معصومین باید مراجعه کنیم. البته نباید کار را به اخبار مصطلح و روایات به معنای اصطلاحی آن محدود کرد، بلکه مناجات‌نامه‌ها، سلام‌نامه‌ها، ادعیه و مطالبی از این دست مشتمل بر مجموعه‌ی فراوانی از حقایق و از جمله مبانی، قواعد، و ضوابط فهم قرآن هستند. در نتیجه یکی از منابع ما روایات و مآثورات خواهد بود. 10. آخرین کاری که در این طرح باید انجام شود، تدوین نهایی منهج جامع فهم قرآن خواهد بود. این ده مرحله را باید برای دست یافتن به منهج جامع فهم قرآن به مثابه یک دانش مدون طی کنیم.

### 1.3 ساختار کلی منهج فهم قرآن

توضیح: طبقه‌بندی مباحث این دانش، در چهار لایه به ترتیب: فن - فصل - فرع - فص، سامان خواهد یافت.

#### 1.3.1 فنّ (اول) مبانی و مبادی تصدیقیه:

فصل یکم) نظریه‌ی مبانی پیشنهادی برای طراحی منهج فهم قرآن (شرح نظریه‌ی ابتناء به‌مثابه مبانی منهج فهم قرآن):

هرچند رسالت اولی و ذاتی نظریه‌ی ابتناء، تبیین فرایند و سازکار «تکون»، «تطور»، «تکامل»، «تنوع» و «تنزل» معرفت دینی است، اما این نظریه می‌تواند مبانی طراحی دستگاه روش‌شناختی جامع و کاملی برای اکتشاف همه‌ی گزاره‌ها و آموزه‌های حوزه‌های هندسه‌ی معرفتی دین قرار گیرد. فصل دوم) شرح مبادی منهج فهم بر اساس نظریه:

1- مبادی «متن‌شناختی» (سرشت و صفات ویژه‌ی وحی‌نامه‌ی الهی / هرچند این دست از مبادی می‌توانست در ذیل «مبادی معرفت‌شناختی منهج» نیز بررسی شود، اما به اعتبار اینکه روشگان مورد بحث روشگان فهم متن مقدس است و گرانگه این روشگان فهم متن است، مختصات آن به‌طور مستقل و مفصل مورد توجه قرار گرفت)

1/1- و حیانت (و قدسانیت) قرآن، مبادی فرعی مترتب بر آن و برآیند روش‌شناختی آن مبادی.  
1/2- فطرت‌نمونی گزاره‌ها و آموزه‌های قرآنی و مبادی فرعی مترتب بر آن و برآیند روش‌شناختی هر یک از آن مبادی.

1/3- حکیمانگی قرآن و مبادی فرعی مترتب بر آن و برآیند روش‌شناختی هر یک از آن مبادی.  
1/4- هدایت‌مآلی قرآن و مبادی فرعی مترتب بر آن و برآیند روش‌شناختی هر یک از آن مبادی.  
2- مبادی [اختصاصی] «مبدأ - جهان» شناختی (پیش‌انگاره‌های دربارهی مبدأ هستی و مُنزل وحی و مُرسل دین، و دربارهی هستی و ارزش‌ها، که بر منهج فهم قرآن تأثیرگذارند، و توضیح برآیند روش‌شناختی آن)

3- مبادی [اختصاصی] معرفت‌شناختی (شرح مختصات وسائط و وسائل انتقال پیام الهی و ویژگی‌های مُدرکات و مدارک مرادات حق تعالی، و توضیح برآیند روش‌شناختی آن)

- 4- مبادی [اختصاصی] دین‌شناختی (پیش‌انگاره‌های درباره‌ی دین که بر منهج فهم قرآن تأثیرگذارند، و توضیح برآیند روش‌شناختی آن)
- 5- مبادی [اختصاصی] انسان‌شناختی (پیش‌انگاره‌های انسان‌شناختی‌ای که بر منهج فهم قرآن تأثیرگذارند، و توضیح برآیند روش‌شناختی آن)
- 6- مبادی «قلمرو- متعلق‌شناختی» (شرح مختصات حوزه‌های هندسه‌ی معرفتی دین و قلمرو محتوایی قرآن کریم، و توضیح برآیند روش‌شناختی آن معطوف به منهج فهم قرآن)

### 1.3.2 فن دوم) مسائل و محورهای مباحث منهج فهم قرآن:

- فصل اول) دوال / مدرکات (: فطرت، عقل، وحی، و...) ...
- فصل دوم) اسناد / مدارک (: کتاب، سنت، اجماع، ...) ...
- فصل سوم) قواعد فهم قرآن (با عطف توجه به برآیند روش‌شناختی مبادی مذکور در بخش دوم)
- فصل چهارم) ضوابط حاکم بر قواعد فهم قرآن.
- فصل پنجم) رویکردهای منهج فهم قرآن.
- فصل ششم) رهیافت‌های منهج فهم قرآن.
- فصل هفتم) اسلوب‌های منهج فهم قرآن.
- فصل هشتم) فرایندهای منهج فهم قرآن.
- فصل نهم) ساختار الگوی روش‌شناختی مختار.
- فصل دهم) سنجه‌های درستی‌آزمایی.

## 2 شاخص‌های مطلوبیت منهج فهم قرآن: جلسه‌ی دوم 13/08/92

يك روش‌شناسی مطلوب چه ویژگی‌ها و شاخص‌هایی را باید داشته باشد؟  
در دو افق می‌توان يك روشگان را ارزیابی کرد و مطلوبیت آن را مشخص نمود:  
1. روش را به مثابه يك مؤلفه از مؤلفه‌های رکنی تکنون بخش يك دانش و یا يك حوزه‌ی معرفتی قلمداد کنیم،  
2. روش را يك علم مستقل و تام قلمداد کنیم.

در توضیح باید گفت که پاره‌ای از عناصر را سراغ داریم که مؤلفه‌های تکنون بخش يك علم یا يك حوزه‌ی معرفتی هستند؛ مانند «مبادی»، «موضوع»، «مسائل»، «غایت» و «منطق» يك علم. این مطلب ناظر به بحث چالشی مشهوری با عنوان «وحدت و تمایز علوم» است. دانشمندان رشته‌های مختلف و خاصه اصول راجع به این بحث می‌کنند که چه مؤلفه و عنصری تعیین‌کننده‌ی هویت يك علم است و وحدت درونی يك علم با آن عنصر تحقق پیدا می‌کند، و انسجام درونی يك علم با آن عنصر تأمین می‌شود، همچنین تمایز آن علم با دیگر علوم مشخص می‌گردد؟ تا زمان مرحوم آخوند، نظر اکثر علمای اصول بر این بود که وحدت درونی يك علم به «وحدت موضوعی» آن است و تمایز آن علم با دیگر علوم نیز به تفاوتی است که آن علم در «موضوع» با دیگر علوم دارد. مرحوم آخوند در این خصوص عقیده دارند که وحدت يك علم به غایت آن است، یعنی مجموعه‌ی مسائل متشکته‌ای که غایت واحدی را تأمین می‌کنند در قالب يك علم صورت می‌بندند و تبدیل به يك دانش می‌شوند. همچنین تمایز يك علم با دیگر علوم نیز در غایت است. برای مثال غایت علم اصول توانا ساختن مجتهد برای استنباط فروع است؛ اما غایت فقه توانا ساختن نیست، بلکه استنباط و استظهار فروع از منابع است. در اینجا مشاهده می‌کنید که غایت علم اصول و علم فقه تفاوت ظریفی پیدا کرده‌اند. به همین جهت اصول از فقه جدا شد و مسائل و قضایایی که غایت آنها تأمین توانمندی برای مستنبط در استنباط احکام است، در دانشی به نام دانش اصول صورت‌بندی می‌شود و این دانش را پدید می‌آورد؛ اما قضایایی که رأساً جزء فرایند استنباط است که با کمک آنها فروع استنباط می‌شود باید در فقه قرار بگیرند. برخی دیگر نیز «روش» را معیار وحدت و میزان تمایز تلقی می‌کرده‌اند.

### 2.1 نظریه‌ی تناسق ارکان

در مقابل نظراتی که در بالا مطرح شد، ما نظریه‌ای را تحت عنوان «تناسق ارکان» طرح کردیم. این نظریه می‌گوید: اولاً تنها به يك معیار نمی‌توان وحدت و تمایز علوم را مشخص کرد، ثانیاً اگر به فرض که بپذیریم تنها با يك معیار وحدت و تمایز يك علم با دیگر علوم مشخص می‌شود، در همه‌ی علوم با يك معیار نمی‌توان وحدت و تمایز را تأمین کرد. ممکن است کانون و گرانیکاه در يك علم «موضوع» آن باشد و در علم دیگر «غایت» و در علم سوم «روش». ولی حرف نهایی این است که علوم از مؤلفه‌های گوناگونی تشکیل شده‌اند، مجموعه‌ای از عناصر رکنی در کنار هم قرار می‌گیرند و براینند مجموعه‌ی آن مؤلفه‌ها موجب تکنون يك علم می‌شود. به این معنا که هر علمی با علم دیگر از جهات مختلف تفاوت دارد و این تفاوت تنها به «موضوع»، «غایت»، «مسائل» و... نیست. يك علم از براینند مجموعه‌ای از مسائل و با مبادی معین و حول محور موضوع مشخص و در جهت غایت روشن و با روش‌شناسی معلومی پدید می‌آید. بنابراین در وحدت و تمایز علوم تنها نمی‌توان به يك عنصر یا مؤلفه اکتفا کرد. البته قبول داریم که ممکن است در هر علمی یکی از این عناصر صورت گرانیکاه را پیدا کند و وزن بیشتری داشته باشد.

بنابراین هر علمی برآیند و حصیله‌ی کارکرد و برون‌دادهایی است که از مؤلفه‌های چندگانه‌ی ماهیت‌ساز و هویت‌پرداز یک علم فراهم آمده است که «روش» یکی از این مؤلفه‌هاست.

در اینجا درخصوص «روش» می‌گوییم که ارزیابی و سنجش مطلوبیت «روش» یک‌بار در این افق صورت می‌بندد که روش را چونان یکی از عناصر رکنی و مؤلفه‌های تکون‌بخش یک علم می‌بینیم و در این حالت می‌گوییم که چه روشی برای علم خوب است؟ فرض کنید در علم اصول ممکن باشد که چند روش به کار برود، مثلاً یک نفر با روش و رویکرد عقلی با مسائل اصولیه مواجه شود، دیگری با غلبه‌ی روش و رویکرد نقلی.

بنابراین دو روش وجود دارد؛ روشی که ما مطرح کرده‌ایم که مبتنی بر نظریه‌ی ابتناء است، و معتقدیم که با لحاظ خصائل و خصایصی که ارکان خطاب دینی دارد، باید به نحو آمیخت‌ساختگانی و امتزاجی مجموعه‌ی مدارک و مدرک‌ها را به کار بندیم. و البته ممکن است بعضی تلقی دیگری داشته باشند و برای مثال بیشتر به سمت لفظی و زبانی کردن اصول تمایل داشته باشند.

به هر حال در پشت هر روش‌شناسی یک نظریه است که باید روش‌شناسی‌های مختلف را با یکدیگر بسنجیم و یکی را بر دیگری ترجیح دهیم. در اینجا باید شاخص‌هایی را ارائه کنیم و مشخص کنیم که براساس چه شاخص‌هایی می‌توان یک نظریه و یا روش‌شناسی را بر روش‌شناسی دیگر ترجیح داد.

بار دیگر ممکن است «روش» را کلان‌تر ببینیم و چونان یک دانش روش‌شناختی در نظر بگیریم. در اینجا پرسش می‌کنیم که یک دانش روش‌شناختی باید دارای چه ویژگی‌هایی باشد که روش‌شناسی برتر قلمداد شود؟

به این ترتیب دو افق مذکور در بالا را توضیح دادیم و در اینجا عرض می‌کنیم که ما درصدد طراحی دانش روش‌شناختی هستیم.

## 2.2 شاخص‌های کمال و مطلوبیت روشگان فهم قرآن

مواردی که به نظر ما به عنوان شاخص کمال و مطلوبیت روشگان فهم قرآن قلمداد می‌شود و با توجه خاص به این ویژگی‌ها می‌خواهیم دانش روش‌شناختی تفسیر قرآن و فهم کلام الهی را پیشنهاد بدهیم به شرح زیر است:

1. ابتنای آن بر مبادی متقن و معتبر (از جمله علل اربعه‌ی تکون‌بخش معرفت و حیانی با تلقی صائب از آنها). مبادی و مبانی قریبه و وسیطه‌ی مورد اتکای یک دانش روش‌شناختی باید متقن و معتبر باشد. استدلالی و محکم باشد و از نظر شرع معتبر و موجه باشد و شرع حجیت آن را تأیید کرده باشد. از جمله‌ی این مبادی علل اربعه‌ی تکون‌بخش معرفت و حیانی است. ما باید علل اربعه‌ای (علت فاعلی، غایی، صوری و مادی) که معرفت و حیانی را پدید می‌آورد بر مبانی متقن و معتبری مبتنی کنیم. برای اگر فهم وحی به مبانی نیازمند است، آن مبانی باید متقن و معتبر باشد. ما در اینجا نهادهای پایه در فهم وحی الهی را پیشنهاد می‌کنیم که در آنجا توضیح داده‌ایم که پیش‌انگاره‌هایی را درخصوص وحی قبول داریم که فهم وحی الهی را باید براساس آن پیش‌انگاره‌ها انجام دهیم؛ برای مثال؛ وحی الهی حکیمانه است؛ وحی الهی فطرت‌نمون است، وحی الهی هدایت‌مآل است و...

2. انطباق تام دانش روش‌شناختی با تعریف پیشینی و مختاری که از منهج فهم قرآن ارائه می‌کنیم. ما در ابتدا باید تعریفی از منهج فهم قرآن ارائه کنیم و مشخص کنیم که منهج یا منطق فهم قرآن چگونه منهجی است. سپس دانشی را که قصد طراحی و تدوین آن را داریم، باید با این تعریف سازگار باشد. بر این اساس منهج فهم قرآن از نظر ما عبارت خواهد بود از: «سامانه‌ی روشگانی متشکل از مجموعه‌ی مبادی ممتازجه، قواعد، ضوابط و رویکردها و رهیافت‌ها و اسلوب‌های سازوار به هم پیوسته‌ای که کاربست آنها در فرآیندهایی مشخص فهم کلام الهی و کشف مرادات مبدأ دین و منزل وحی را میسر

ساخته، درستی کاربرد عناصر یادشده و صحت معرفت حاصل از آن را می‌سنجد.» که البته این تعریف را در آینده به صورت مفصل توضیح خواهیم داد.

3. انسجام تامّ درونی مبادی، ابزارها، رویکردها، اسلوب‌ها و فرایندهایی که در متن يك منهج پیشنهاد می‌کنیم. اینها باید کاملاً با یکدیگر انسجام و تلائم داشته باشند؛ مبادی باید تولیدکننده ابزارها (قواعد و ضوابط فهم) باشد. مبادی و رویکردهایی که به کار می‌گیریم باید با یکدیگر سازگار باشند، همچنین اسلوب‌ها و فرایندهایی که در فهم کلام و کشف مرادات الهی استفاده می‌کنیم باید با یکدیگر تلائم و سازواری داشته باشند.

4. برخورداری از هندسه‌ی معرفتی متوازن و ساختار صوری سخته و منسجم. این روش‌شناسی که قصد پیشنهاد آن را داریم باید از هندسه و ساختار متوازن برخوردار باشد. ما مجموعه‌ای از فصول و قضایای متشکته که در کنار هم قرار گرفته‌اند را دانش نمی‌نامیم؛ و روش‌شناسی باید از ساختار معرفتی منسجمی برخوردار باشد و همه‌ی بخش‌ها یکدیگر را تکمیل و تدارک کنند، از هم پشتیبانی کنند و با هم سازگار باشند.

5. برخورداری از توانایی کافی برای کشف و کاربرد همه‌ی مُدرکات و مدارک معتبر و حجت در اکتشاف مرادات الهی و عدم اتکای آن بر مدارک و ادله‌ی غیرمعتبر.

ما با دو دسته از منابع سروکار داریم، دسته‌ای از آنها مُدرک هستند، همانند «عقل» و یا مدرک هستند، همانند «کتاب» و «سنت». روش‌شناسی و دانش روشگانی برتر است که توانایی کافی برای کشف و کاربست همه‌ی مُدرک‌ها (عقل و البته از نظر ما «فطرت» نیز می‌تواند در کنار عقل نقش ادراکی داشته باشد) و همه‌ی مدارک (کتاب و سنت) داشته باشد و اینها را با قواعدی در فهم مرادات الهیه به کار بندد. والا آن روش‌شناسی که بیشتر می‌تواند قواعد لفظی و منابع نقلی را فعال کند و منابع عقلی و فطری را نمی‌تواند به خدمت بگیرد و یا برعکس، روش‌شناسی ناقصی است.

در عین حال روش‌شناسی باید به مُدرکات و مدارک معتبر متکی باشد و ادله‌ی غیرموجه و غیرموجه را به کار نگیرد.

6. عاری‌بودن از مبانی بعیده. ما نباید در متن دانش پیشنهادی از مبانی بعیده شروع کنیم، مبانی بعیده‌ای که احیاناً فاقد کاربرد در تفسیر کلام الهی هستند. پاره‌ای از مطالب و استطرادات در علوم مختلف و از جمله علوم روش‌شناختی مطرح می‌شود که کاربردی در تفسیر کلام الهی ندارند و استطراداً بحث می‌شوند که این نوع از مبانی نباید در متن دانش روشگانی وارد شوند.

در اصول که يك دانش روش‌شناختی است و کاربرد زیادی نیز در تفسیر کلام الهی دارد مطالبی داریم که استطراداً طرح شده و نه مبانی اصولی است و نه مسائل اصولیه قلمداد می‌شود. برای مثال مسائل زیادی را در اصول بحث می‌کنیم که جزء مسائل فلسفی هستند. مبحث «طلب و اراده» يك مبحث فلسفی و کلامی است اما در آثار متأخرین جزء مسائل رایج مورد بحث در کتب اصولی و دروس قرار گرفته است.

7. در عین اینکه يك دانش روشگانی باید قاعده‌مند، ضابطه‌مند و به صورت حداکثری مضبوط باشد، نباید پیچیده باشد. نباید روشی را طراحی کرد که بر اثر پیچیدگی فرایندهای استظهاری و استنتاجی آن قابل استفاده نباشد. البته این مشکل، يك مشکل اساسی است و هر روش جدیدی ممکن است با این مشکل روبرو باشد. به همین جهت بعضی از بزرگان معاصرین که تغییراتی در روش و یا ساختار و صورت‌بندی مسائل اصول داده‌اند، بعدها گفته‌اند که به رغم اینکه معتقد هستیم که ساختار بندی مسائل اصول باید همین‌گونه باشد، اما این ساختار جدید را نمی‌توان اعمال کرد. شهید صدر در کتاب حلقات الاصول ساختار جدیدی پیشنهاد داده، اما در مقام بحث و هنگام درس خارج، اصول را به همان شیوه‌ی رایج حوزه‌ها و براساس کفایه طرح کرده است و در این خصوص گفته است که تغییراتی که من در ساختار اصول در کتاب حلقات دادم، نمی‌توان به عنوان درس خارج تدریس کرد، زیرا طلابی که در

جلسات درس خارج شرکت می‌کنند با آن سامانه و ساختار اصول را آموخته‌اند و در این مقطع نمی‌توان یک‌باره ساختار را تغییر داد و با ساختار جدید خارج اصول را تدریس کرد. البته ایشان در جاهای زیادی در ساختار تصرف کرده‌اند و لاف‌ها و سیر بحث‌ها و فرایند طرح مطالب و ادبیات بیان مسائل را تغییر داده، ولی با این‌همه در ساختار کلان اصول همانند دیگران از ساختار کفایه تبعیت کرده است. بنابراین شیوه‌ها، ساختارها و روش‌های جدید باید به گونه‌ای ساماندهی شود که برای ذهنیت رایج و مسلط قابل فهم باشد.

8. يك روشگان باید واقع‌گرا باشد. هر دانش روشگانی باید واقع‌گرا باشد و اگر انتزاعی طراحی شود نمی‌تواند کارآمد باشد. واقع‌گرایی يك دانش، هم در مبادی هم در مسائل و هم در نتایج آن باید لحاظ شود. واقع‌گرایی در مبادی اینگونه است که سهم و نقش واقعی مبادی حقاً و به حق دخیل در تکون و تطور معرفت را بپذیریم و مضبوط کنیم. بدانیم عوامل و متغیرهایی در شکل‌دهی معرفت ما دارای سهم و نقش هستند، منتها پاره‌ای از عوامل حقاً و به حق در شکل‌گیری معرفت دخالت می‌کنند که باید مضبوط شوند تا با کمک آنها بتوان در کشف مرادات تشریحیهی الهیه موفق بود. بعضی از عوامل و متغیرها نیز هستند که حقاً دخیل هستند اما نابحق دخالت می‌کنند که باید قواعدی و ضوابطی تدوین شود که از ورود عوامل به ناحق دخیل پیشگیری کنیم و اجازه دخالت کنند و معرفت ما را به انحراف ببرند. مبادی را باید خوب بشناسیم و سهم و نقش آنها را خوب تشخیص دهیم و به‌حق و ناب‌حق بودن دخالت آنها را مشخص کنیم و با ضوابط و قواعدی که در نظر می‌گیریم بتوانیم اینها را جهت تولید معرفت مدیریت کنیم.

در مسائل نیز باید واقع‌گرایی باشد؛ به این معنا که طرق ظنی معتبر را بپذیریم، بر این اساس که بشر قادر به دریافت حقایق در همه‌ی عرصه‌ها نیست و شارع نیز این را پذیرفته است و فرموده که من پاره‌ای از ظنون را معتبر می‌دانم و شما طریق ظنی را با دلایل علمی طی کنید. طریقی که حجیت آن به صورت علمی احراز شده است، ولو نتیجه‌ی طی آن طریق يك یافته‌ی ظنی باشد من آن را مجاز می‌دانم. این به معنای پذیرش يك‌سری واقعیت‌ها و واقع‌بین‌بودن روش‌شناسی است.

9. توانایی کافی داشتن دانش روشگانی در بازشناسی عوامل دخیل و غیردخیل. چه عواملی در شکل‌گیری معرفت ما از حقایق و واقعیات دخالت دارند؟ و چه عواملی واقعاً دخالت ندارند، اما تصور می‌شود که دخالت دارند؟ و نیز این روش‌شناسی باید قادر باشد که بگوید کداميك از عوامل که در شکل‌گیری معرفت ما مؤثر است به روا و به صورت مجاز دخالت می‌کنند. عقل در فهم ما از حقایق و واقعیت‌ها دخالت می‌کند، دخالت عقل در تولید معرفت يك حقیقت است؛ پس عقل، حقاً دخالت می‌کند. در عین حال ما امامیه اعتقاد داریم عقل نه‌تنها حقاً دخالت می‌کند بلکه دخالت آن به حق نیز هست. عقل حجت خداست و بدون دخالت عقل نمی‌توان حجیت منابع دیگر را اثبات کرد. بدون کاربرد عقل ما نمی‌توانیم منابع نصی و نقلی را درک و فهم کنیم. فراتر از این، دخالت عقل به مثابه منبع و با نقش معرفت‌زایی مقبول ماست و اصلاً پاره‌ای از قضایا را به کمک عقل تولید می‌کنیم و پدید می‌آوریم. فرایندی که در ورود عقل به عرصه‌ی علم اصول طی شده همین سیر بوده است. زمانی بود که اصولیون و فقهای ما فقط متکی به نص بودند و فقه ما حدیثی و نقلی بود. تا مبسوط شیخ طوسی که عقل سهم پیدا می‌کند. البته شیخ طوسی قبل از کتاب مبسوط کتاب تهذیب را تألیف کردند که فقه نقلی و متکی به نص است، اما مبسوط فقه عقلی است. در واقع اصولیون اولیه ما بیشتر نص‌گرا بودند و با فروع فقهی به صورت حدیثی مواجه می‌شوند، رفته‌رفته مثل شیخ طوسی و شیخ مفید عقل را در فهم نص به کار گرفتند و بعدها تا عهد محقق حلّی، عقل چونان منبع مستقلی در عرض نقل جایگاه پیدا کرد.

در این روش‌شناسی که قصد طراحی آن را داریم می‌بایست بر همه‌ی منابع تکیه کنیم و عوامل دخیل در شکل‌گیری معرفت را شناسایی کنیم، عواملی که حقاً دخیل هستند به خوبی به کار ببندیم و از عوامل نابحق دخیل را جلوگیری کنیم که موجب انحراف معرفت از دین نشود.



10. برخورداری از خصلت مصونیت‌بخشی و خاصیت و قدرت پیش‌گیرندگی از تأثیر و دخالت فاحش عوامل ناروا و نابحق دخیل.

11. داشتن سازکارهای لازم برای تصحیح و ترمیم پسینی معرفت قرآنی. هنگامی که معرفتی را فراچنگ می‌آوریم، بتوانیم خطاهای واقع در آن را تشخیص دهیم، و این خطاها را رفع کنیم و معرفت فراچنگ آمده را تصحیح کنیم.

12. برخورداری از اصالت معرفتی - هویتی. يك دانش روشگانی باید از اصالت معرفتی - هویتی برخوردار باشد؛ به این معنا که آبشخور آن میراث معرفتی بازمانده از سلف باشد. به تعبیری آن روش‌شناسی مطلوب است که بومی باشد و وارداتی نباشد. همانند علم اصول که به هیچ‌وجه وامدار غیرمسلمین نیست و هم‌هی آن بومی و دستاورد معرفتی سلف است.

13. هم‌افق‌بودن با ادبیات علمی روش‌شناختی معاصر و گرانباری آن از دستاوردهای نوآمد درخور و فراخور. در عین اینکه يك دانش روشگانی باید بومی باشد و سرچشمه در آبشخورهای ساحات سلف و میراث معرفتی بازمانده از سلف داشته باشد، در عین حال باید با ادبیات روز هم انس و ارتباط داشته باشد و نظریه‌های جدیدی که در دنیا مطرح می‌شود مورد توجه قرار گیرد و از دستاوردهای نوآمده، درخور و فراخور قابل دفاع آنها بهره بگیرد.

14. داشتن قدرت خویش‌تصحیح‌گری و تکامل‌پذیری مدام. يك دانش روشگانی باید بتواند خود به صورت پیوسته تصحیح کند و پیوسته تکامل پیدا کند و فرگشت‌یابنده باشد.

ما این چهارده ویژگی را برای يك دانش روشگانی بیان کردیم، و مدعی هستیم منطق فهم قرآن که در حال تأسیس آن هستیم این چهارده ویژگی را واجد است، که البته در جلسات آینده این ادعا را تبیین خواهیم کرد. والسلام.

### 3 مبادی تصویریهی منطق فهم قرآن (تعریف اصطلاحات و ترکیبات کلیدی) جلسه سوم 27/08/92

در این جلسه و احتمالاً جلسهی آتی، قصد طرح مبادی تصویریهی منطق فهم قرآن را مطرح خواهیم کرد؛ تعریف اصطلاحات و کلمات کلیدی در این تحقیق و پس از تولید دانش به کار خواهد رفت. تعدادی از اصطلاحات کلیدی که در تحقیق مورد استفاده است در ذیل توضیح خواهیم داد. سرّ اینکه به اصطلاح‌شناسی و اصطلاحات کلیدی این تحقیق اهتمام داریم عبارت از اینکه یکی از مشکلات موجود در حوزهی مطالعات قرآنی و به خصوص در حوزهی علوم قرآنی و تفسیر این است که پاره‌ای از اصطلاحات و ترکیب‌ها ابهام دارد و تعریف نشده، همچنین برخی از این اصطلاحات کاربردهای متفاوت و مختلفی دارد و این اصطلاحات را در معانی مختلف به کار می‌برند. برای مثال «روش‌های تفسیر»، گاهی «روش‌ها» را به «رویکردها»، «رهیافت‌ها»، «قواعد» و... هم اطلاق می‌کنند. اگر به برخی از کتاب‌هایی که در این زمینه نوشته شده مراجعه شود، مشخص می‌شود که دو اشکال در این نوع کتاب‌ها نیز وجود دارد، اشکال اول: ابهام است که اصطلاحات به درستی تعریف نشده است؛ اشکال دوم: علاوه بر اینکه تعریف نشده یک واژه به معانی مختلف به کار می‌رود و یا یک مراد و مفهوم به چند معنا استعمال می‌شود.

قبل از بررسی تعاریف اصطلاحات، مقدمتاً می‌گوییم که اصطلاح به معنای «ما صالح علیه اهل الفن» است. اصطلاح به این معنا است که در میان اهل فن مصالحه شده و تفاهم کرده‌اند تا یک واژهی خاص را برای معنایی خاص به کار ببرند.

## 3.1 تعریف اصطلاحات کلیدی منطق فهم قرآن

### 3.1.1 منطق فهم دین:

دستگاه روشگانی به هم‌رسیده از مجموعهی «مبادی ممتازجه» (و احياناً «رویکردها»، «رهیافت‌ها»، «مناهج»)، «قواعد»، «ضوابط»، «اسلوب‌ها»، و «سنجه‌ها»ی سازوار به هم پیوسته‌ای که کاربست آن‌ها در «فرایندها»یی مشخص، فهم و کشف گزاره‌ها و آموزه‌های دین از «منابع دینی» را میسر ساخته، درستی کاربرد عناصر یادشده و صحت معرفت حاصل از آن را می‌سنجد. البته هر یک از این عناصر دهگانه‌ای را که در تعریف بالا ذکر شده است را به صورت جداگانه شرح خواهیم داد. عناصری از قبیل «مبادی»، «مبادی ممتازجه»، «مبادی غیرممتازجه»، «رویکردها»، «رهیافت‌ها» و....

قبل از اینکه به تشریح یک‌یک این واژگان و دیگر واژگانی که در این مباحث تعیین‌کننده هستند بپردازیم، می‌گوییم که تعبیر «منطق فهم» را در افق و استوا می‌توان استعمال کرد (الف) یکبار مراد ما از این تعبیر، «دستگاه روشگانی» استنباط و اکتشاف کلان و فراگیر کل دین است که موجب تکوّن یک دستگاه معرفتی می‌شود.

ب) بار دیگر از این تعبیر در اشاره به «خردمروش‌ها»ی استنباطی و یا اکتشافی استفاده می‌کنیم. به تعبیر دیگر یکبار مراد ما از این تعبیر اشاره به دستگاه روشگانی است که قلمروی کارکردی آن کلّ دین است؛ همه‌ی حوزه‌های دین و همه‌ی منابع آن، از قبیل حوزه‌ی «عقاید»، «علم دینی»، «احکام دینی»، «اخلاق دینی» و... همچنین همه‌ی منابع و مجاری کسب معرفت به دین یعنی «عقل»، «فطرت»، «وحی»، «کتاب» و «سنت» و یا اگر «اجماع» را منبع و یا مدرک مستقل قلمداد کنیم، روش‌هایی که برای بهره‌برداری و استفاده از این مدرکات نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد را به «خردمنطق» تعبیر می‌کنیم. «منطق فهم قرآن» نیز یکی از خرده‌منطق‌های مدرک‌محور است، زیرا در

این روش، قواعد و ضوابطی را اراده کرده‌ایم که در بهره‌برداری از یکی از منابع دین که قرآن است، مورد استفاده قرار می‌گیرد و به این ترتیب يك خُردمروش است.

البته قبلاً من پیشنهاد داده بودم که برای اینکه بین منطق فهم دین که دستگاه روشگانی کلان و فراگیر است با خُرده‌دستگاه‌های روشگانی تمایزی ایجاد کنیم، نام خُرده‌دستگاه‌های روشگانی را «منهج» بگذاریم، ولی بعد از تأمل متوجه شدم که عنوان «منهج» باعث خلط خواهد شد و مسائل دیگری را پیش خواهد آورد. بنابراین می‌توان در اینجا نیز از عبارت «منطق» استفاده کرده، منتها وقتی که به عبارت «منطق فهم قرآن» اشاره می‌کنیم به این معناست که موضوع و یا منبع آن محدود است. همچنین برای اشاره به جزئی از اجزاء دستگاه روشگانی که از آن به منطق فهم دین و یا منطق قرآن تعبیر می‌کنیم، می‌توانیم از عبارت «مناهج» استفاده کنیم. قبلاً نیز این اصطلاح را به کار برده‌ایم، از قبیل «منهج استنادی»، «منهج اصطیادی» و «منهج اجتهادی و استنباطی» و در گذشته به انواع شیوه‌های اصطیادی و استنباطی منهج اطلاق کرده بودیم. بنابراین مناسب است از کلمه‌ی «منهج» برای اشاره به جزئی از اجزاء يك دستگاه روشگانی استفاده کنیم.

قبلاً نیز گفته بودیم که مناهج فهم قرآن و کشف مرادات الهیه را می‌توان به سه نوع دسته‌بندی کرد: الف. منهج استنادی، یعنی تفسیر نقل‌مدار که به اقسام خُردتر تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر قرآن به سنت، تفسیر قرآن به اقوال صحابه و... تقسیم می‌شود

ب. منهج اصطیادی، یعنی منهج صید مطلب که ممکن است به «نقل» متکی و مستند نباشد. این نوع تفسیر را می‌توان «تفسیر مشربی» و یا «تفسیر مسلکی» نیز نامید. مثل تفسیر عقل‌گرایانه، تفسیر باطن‌گرایانه و ذوقی و اشراقی، تفسیر علم‌گرایانه و...

ج. منهج اجتهادی، یعنی تفسیری که با شیوه‌ی اجتهادی و استنباطی به فهم قرآن می‌پردازد. در این نوع تفسیر به امر فطرت، خرد و سایر ابزارها و منابع فهم مثل خود آیات و روایات اهتمام وجود دارد و با قرآن به صورت اجتهادی و چندابزاری مواجه می‌شود.

به این ترتیب براساس تعریفی که از «منطق فهم دین» داریم، طبعاً تعریف منطق فهم قرآن نیز با اندک تفاوتی، نظیر همان تعریف می‌شود؛ به اعتبار اینکه منطق فهم قرآن يك منطق خُرد و معطوف به یکی از منابع است. بنابراین با توجه به توضیحات بالا تعریف منطق فهم قرآن به شرح زیر خواهد بود:

### 3.1.2 منطق فهم قرآن:

منطق فهم قرآن که یکی از روشگان‌های مدرک‌محور است، عبارت خواهد بود از: خُرده‌دستگاه روشگانی به هم‌رسیده از مجموعه‌ی عناصر روش‌شناختی («مبادی ممتزجه»، «رویکردها»، «رهیافت‌ها»، «مناهج»، «قواعد»، «ضوابط»، «اسلوب‌ها»، و «سنجه‌ها»ی) سازوار به هم پیوسته‌ای که کاربست آنها در «فرایندها»یی مشخص، فهم کلام الهی را میسر ساخته، درستی کاربرد عناصر یادشده و نیز صحت معرفت حاصل از آن را می‌سنجد.

تذکر 1: با توجه به تعریف پیشنهادی، دستگاه اکتشاف و استظهار مرادات الهی می‌تواند و می‌باید مشتمل بر مجموعه‌ی عناصر زیر باشد. نمی‌توان يك دستگاه روشگانی داشته باشیم که فاقد این عناصر باشد. فقدان قواعد و ضوابط برای يك دستگاه روشگانی نقص نیست، بلکه با این فقدان، نفس منطق از بین می‌رود و بدون آنها منطقی به وجود نمی‌آید.

مؤلفه‌های رکنی و عناصر غیررکنی به این ترتیب است: مبادی ممتزجه؛ رویکردها؛ رهیافت‌ها؛ مناهج؛ قواعد؛ ضوابط؛ فرایندها؛ اسلوب‌ها؛ سنجه‌های درستی‌آزمایی کاربست منهج و معارف فراچنگ‌آمده از آن.

در عین حال این عناصر در يك افق نیستند و به لحاظ ماهوی و کارکردی با یکدیگر متفاوت اند. کارکرد بعضی از عناصر به گونه‌ای است که با فقدان آنها منطق از بین می‌رود، ولی برخی دیگر چنین نیستند. به دسته‌ی اول مؤلفه‌های رکنی می‌گوییم و دسته‌ی دوم را مؤلفه‌های غیررکنی می‌نامیم.

تذکر 2: پاره‌ای از عناصری که ما در این تعریف آورده‌ایم، عناصر و اجزاء ذاتی تعریف یا روشگان هستند؛ مانند «مبادی»، «قواعد» و «ضوابط» و پاره‌ای از آنها همانند «رویکردها» و «رهیافت‌ها»، جزء عناصر و اجزاء ذاتی نیستند، و جزء مؤلفه‌های روش‌شناختی يك دستگاه روشی به حساب نمی‌آیند. در يك دستگاه روشگانی اصرار و الزامی نیست که حتماً رویکرد واحد و معینی و یا رهیافت محدود و مشخصی انتخاب شود؛ به تعبیر دیگر يك روشگان و منطق فهم بدون قواعد و ضوابط تشکیل نمی‌شود، اما می‌تواند بدون رهیافت مشربی به وجود بیاید. لزوماً نباید از يك رویکرد نقلی و یا صرفاً عقلی و یا عرفانی پیروی کنیم تا منطق ما درست شود. اما نمی‌توانیم بدون اینکه قواعدی را اثبات کرده باشیم و ضوابطی را تعیین کرده باشیم، ادعا کنیم که منطق فهم داریم. منطق فهم بدون قواعد و ضوابط شکل نمی‌گیرد.

بنابراین درخصوص اجزاء و عناصری که در تعریف گنجانده شده می‌توان گفت که برخی از آنها اجزاء مؤلفه‌ی رکنی روشگان و منطق هستند و بعضی جزء مؤلفه‌های رکنی ثابت نیستند.

### 3.1.3 مبانی: (فرآینش‌انگاره‌ها؛ مبادی بعیده)

واژه‌ی مبانی در علوم مختلف و از جمله در علوم قرآنی و تفسیر به معانی گوناگونی به کار رفته است. کلمه‌ی مبانی را در اصول و یا فقه، گاه به معنای «قواعد» به کار می‌بریم؛ درحالی‌که در همین اصول ممکن است مبانی را به «مبادی علم اصول» اطلاق کنیم. ما در اینجا مبانی را به معنای فرآینش‌انگاره‌ها به کار می‌بریم، یعنی مبادی بعیده. بنده - ولو به صورت قراردادی - قصد دارم بین «مبانی» و «مبادی» فرق بگذارم. مبانی بالمعنی الاعم سه لایه دارد، مبادی (مبانی) بعیده؛ مبادی وسیطه؛ مبادی قریبه. معادل‌های فارسی این سه لایه را نیز به این شکل پیشنهاد می‌دهیم: فرآینش‌انگاره‌ها، پیش‌انگاره‌ها، انگاره‌ها.

انگاره‌ها آن دسته از مبانی‌اند که قواعد مستقیماً از آنها تولید می‌شود؛ و لذا از آنها به «مبانی قریبه» یاد می‌کنیم، یعنی مماس و قریب با قاعده هستند و قاعده را تولید می‌کنند. مبانی قریبه، نقطه و مبدأ عزیمت به قواعد و مسئله‌های علم هستند. (مبدأ را به معنای «مبدأ عزیمت» به تولید قاعده و مسئله در يك علم اطلاق می‌کنم). البته اشکالی ندارد که مبادی وسیطه نیز که با يك واسطه به مسئله و قاعده گره می‌خورند، در زمره‌ی مبادی به حساب آیند. اما «مبادی بعیده» را جزء مبادی به حساب نمی‌آوریم و از آنها به مبانی تعبیر می‌کنیم؛ که به این ترتیب بین دسته‌ها و لایه‌های مبادی و مبانی تمایز قائل می‌شویم. بنابراین از نظر ما مبانی همان فرآینش‌انگاره‌ها و مبادی بعیده هستند.

### 3.1.4 مبادی:

پیش‌انگاره‌ها؛ مبادی وسیطه و نیز انگاره‌ها؛ مبادی قریبه. همانطور که در ذیل اصطلاح سوم توضیح دادیم، مبادی پیش‌انگاره‌ها و انگاره‌ها هستند، یعنی مبادی وسیطه و مبادی قریبه که در تولید مسئله، تولید قاعده و حل مسئله مبنا هستند و کاربرد دارند. لهذا مبادی را به آن گروه از مبانی اطلاق می‌کنیم که با يك واسطه و یا بی‌واسطه مولد مسئله و قاعده‌ی آن علم هستند. بنابراین مبادی را به مبادی وسیطه و قریبه، یعنی پیش‌انگاره‌ها و انگاره‌ها اطلاق می‌کنیم.

### 3.1.5 مباده ممتزجه:

یکی از ابهامات و نقاط نزاع پایان‌ناپذیری که در علوم مختلف مطرح است، این مسئله است که آیا علوم مرکب از «مسائل» اند و یا مرکب از «مسائل» و «موضوع» اند و یا مرکب از «مسائل»، «موضوع» و «مباده» اند؟

به نظر من اولاً تنها مرکب از مسائل و یا مسائل و موضوع و حتی مسائل و مباده نیست، بلکه مؤلفه‌های دیگری هم وجود دارد که ماهیت و هویت علم را می‌سازد. چگونه ممکن است که ما روش را از ماهیت و هویت علم حذف کنیم؟ روش جزء مؤلفه‌های تکون‌بخش علم است. ثانیاً درخصوص مباده هر علمی که آیا جزء آن علم است یا خیر؛ دو نظر وجود دارد، بعضی علی‌الاطلاق می‌گویند مباده جزء علم است و بعضی دیگر علی‌الاطلاق می‌گویند مباده هرگز جزء علم نیست. ما در اینجا قائل به تفصیل هستیم. مباده یک‌دست نیستند. پاره‌ای از مباده هستند که به دلایل مختلفی، از جمله دلایل معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و... از علم و مسائل تفکیک‌ناپذیر نیستند، این مباده را «مباده ممتزجه» می‌نامیم که با مسائل علم ممتزج هستند. نمی‌توان آنها را جدا کرد و در آن علم مطرح نکرد. اما پاره‌ای از مباده اینگونه نیستند و می‌توان در علم موجود و یا محقق و یا علم مطلوب و مقترح و پیشنهادی به آنها پرداخت و لازم نیست که در دل علم عهده‌دار مسائل به آنها پردازیم. اینها مباده غیرممتزجه هستند و لازم نیست که با علم امتزاج پیدا کنند. بنابراین در این خصوص هیچکدام از دو نظر مطلق‌گرا را قبول نداریم.

### 3.1.6 رویکرد: مشرب / اتجاه: approach /

کلمه‌ی رویکرد نیز همانند کلمه‌ی مباده‌ی و یا روش، دچار ابهام و یا دچار کاربردهای مشوش و مختلف است. حتی گاهی به خطا کلمه‌ی «رویکرد» را به «نگاه» اطلاق می‌کنند. کلمه‌ی رویکرد به معنای مشرب، جهت‌گیری و اتجاه است. ما واژه‌ی رویکرد را به این صورت تعریف می‌کنیم: «گرایش و زاویه‌ی دید، مانند رویکردهای "مثنائی" یا "اشراقی" در حکمت سنتی، یا "تاریخی‌نگری" و "تحلیلی‌گرایی" در فلسفه‌ی جدید».

همچنین رویکرد را به «سمت‌گیری ناشی از مقصد و مطلوب محقق در مقام بحث و بیان» نیز اطلاق می‌توان کرد؛ در این صورت رویکرد تحقیق به یکی از وجوه سه‌گانه‌ی 1. توصیف و گزارش، 2. تحلیل و پردازش اطلاعات، 3. توصیه و سفارش، رخ می‌کند؛ تنقید و داوری نیز جزئی از رویکرد تحلیل به شمار است.

### 3.1.7 رهیافت: موقف: attitude /

پایگاه معرفتی و علمی که از آن به مطالعه و تحقیق علم / معرفت یا امر / مقوله‌ای پرداخته می‌شود، مثلاً قصد داریم اوضاع سیاسی را از پایگاه جامعه‌شناسی مطالعه کنیم، در این صورت جامعه‌شناسی سیاسی تولید می‌شود و یا معرفت را از پایگاه جامعه‌شناسی مطالعه می‌کنیم که در این صورت عنوانی به نام جامعه‌شناسی معرفت تولید می‌شود. رهیافت عبارت است از اینکه از پایگاه یک علم معین، یک حوزه‌ی مشخص را مورد مطالعه قرار دهیم. مثلاً رهیافت جامعه‌شناختی، فلسفی، روش‌شناختی و... به یک مسئله‌ی خاص داریم.

به نظر من، دانش‌های مضاف عبارتند از نوعی رهیافت و در واقع دانش‌های مضاف نوعی رهیافت در مطالعه هستند. والسلام.

#### 4 عناصر رکنی و غیررکنی تشکیل‌دهنده دستگاہ روشگانی فهم و تفسیر قرآن جلسہ‌ی چہارم 04/09/92

در جلسات گذشتہ گفتیم کہ قبل از ورود بہ مباحث بنیادی و مبادی تصدیقیہی منطق فهم قرآن باید پارہای از اصطلاحات را در مبادی تصویریہ تبیین کرد و گفتیم کہ یک منطق فهم و روشگان تفصیلی متشکل از عناصر زیر است:

1. مبادی ممتازجہ، و نہ مبادی بعیدہ و وسیطہ غیرممتازجہ؛
2. رویکردها و اتجاہات،
3. رھیافت‌ها،
4. مناہج،
5. قواعد،
6. ضوابط،
7. فرایندها،
8. اسلوب‌ها،
9. سنجہ‌های درستی‌آزمایی.

در جلسہ‌ی قبل تکتک این عناصر را شرح دادیم. در این جلسہ می‌خواہیم عنصر مناہج را توضیح بدہیم.

### 4.1 مناہج فهم:

بہ نظر می‌رسد کہ منطق و روشگان فهم دین و تفسیر قرآن مشتمل بر مجموعہ‌ای از مناہج نیز هست. منہج را بہ شیوہی مواجہہ با متن اطلاق می‌کنیم کہ می‌تواند موجب تولید یک سلسلہ معارف و قضایا و گزارہ‌ها از متن شود. مدعیان فهم قرآن و تفسیر در مکاتب و مذاہب مختلف برای مواجہہ با متن مقدس و وحی‌نامہ‌ی الہی، بہ قصد کشف مرادات الہیہ بہ شیوہ‌های مختلف و مناہج گوناگونی عمل می‌کنند. گروہی سعی می‌کنند قرآن را با استناد بہ خود قرآن و یا استناد بہ سنت و یا استناد بہ اقوال صحابہ تفسیر کنند. در میان اہل سنت، حتی با استناد بہ نظرات و اظهارات تابعین و حتی سلف قرآن را فهم می‌کنند. از آن جہت کہ در این شیوہ حصر بہ فهم قرآن مستند بہ نص و نصوص است این منہج را منہج استنادی می‌نامیم.

مناہج فهم قرآن و کشف مرادات الہی را می‌توان بہ سہ نوع بہ ترتیب زیر دستہ‌بندی کرد:

#### 4.1.1 منہج استنادی (تفسیر نقل‌مدار = نقلی):

##### 4.1.1.1 قرآن بہ قرآن

برخی قرآن را تنها بہ قرآن تفسیر می‌کنند. البتہ در کنار تمسک بہ سنت و مبانی و قواعد عقلیہ و عقلانیہ، تمسک بہ قرآن نیز برای تفسیر قرآن اشکال ندارد، بحث ما در استنادگرایی محض است؛ یعنی تفسیر نقل‌مدار. گروہی هستند کہ از آنها می‌توان بہ قرآن‌بسنندگان یاد کرد و بہ قرآنیون معروف هستند. اینها می‌گویند «کفانا کتاب اللہ» و بر شعار خلیفہ‌ی دوم اصرار می‌ورزند. اینها یک نحلہ‌ی قرآنی را تشکیل می‌دهند کہ می‌پندارند قرآن برای فهم دین در میان مردم عادی، کفایت می‌کند. یک انسان معصوم می‌تواند بگوید کہ من از قرآن ہمہ‌ی دین را استخراج می‌کنم. معصوم حق چنین کاری را دارد، اما اگر انسان‌های عادی بخواہند بدون مراجعہ بہ سنت، اخبار معصومین و بدون تمسک بہ مبانی و قواعد عقلیہ

قرآن را بفهمند، دچار اشتباه می‌شوند. این عمل يك نوع افراط در حق روش فهم قرآن به قرآن و يك نوع تفریط در سهم و نقش سایر منابع حجت دینی است؛ لهذا قرآن‌بسنده و نص‌بسنده در تفسیر قرآن، حتماً به خطا خواهد رفت. البته چنین گرایشی در بین شیعه به ندرت دیده شده، اما در بین اهل سنت يك نحله‌ی شناخته‌شده است. اخیراً یکی از مفسرین به این منهج دامن زد و چنین ادعایی را در ایران مطرح کرد و چند جزوه و کتاب هم در این خصوص منتشر کرد، که البته چند سال پیش ایشان از دنیا رفت. این نحله از نظر ما يك نحله‌ی انحرافی قلمداد می‌شود.

### 4.1.1.2 قرآن به سنت.

منهج استنادی شعبه‌ی دیگری دارد که معتقد قرآن را فقط به سنت و یا به حدیث اهل‌بیت(ع) باید معنی کرد. البته ایراد وارد بر این شعبه نیز کمتر از اشکال روش قبلی نیست. برخی از جریان‌های اخباری چنین باوری را دارند و یا چنین نسبتی را به آنها داده‌اند؛ زیرا اخباری‌گری و اخبارگرایی يك طیف نسبتاً وسیع و پردامنه‌ای را تشکیل می‌دهد؛ از اخباریون افراطی که می‌گویند اصولاً نمی‌توان قرآن را فهم کرد و ما مخاطب قرآن نبوده‌ایم و مخاطبان قرآن تنها ائمه اهل‌بیت(ع) هستند و تنها آنها هستند که می‌توانند با متن قرآن ارتباط برقرار کنند و نه با بطن قرآن. ما به این نکته معترف هستیم که پی بردن به بطن قرآن در اختیار همکس نیست و بسا منحصر در ائمه اهل‌بیت(ع) باشد؛ اما اینکه بگوییم حتی نص قرآن را هم نمی‌توان فهمید، افراط و توهم ناصوابی است که در بین بعضی شیعیان هم پیدا شده است. البته اخباریون هم طیف افراطی دارند و هم طیف معتدل. تمییز طیف معتدل آنها از اصولیون و اجتهادگرایان بسیار دشوار است؛ آنها در مباحث کلامی، فقهی و اخلاقی به منابع دیگر نیز تمسک می‌کنند؛ هرچند در ظاهر می‌گویند که دین را باید اخبار‌محور فهمید و قرآن را تفسیر کرد، اما در عمل ملتزم به این مدعا نیستند. فهم قرآن به سنت به صورت سنت‌بسنده، حدیث‌بسنده، اخبارگرایی صحیح نیست. طیف‌هایی همانند مکتب تفکیک و حتی بعضی جریان‌های نوپای رقیبی که هم‌اکنون در جامعه فعال هستند، چنین تصویری دارند و دامنه‌ی چنین نگرشی را تشکیل می‌دهند که به نظر ما آنها نیز خطا می‌کنند.

### 4.1.1.3 قرآن به اقوال صحابه (و تابعین و سلف، بنا به نظر برخی اهل سنت).

درخصوص دو روش بالا تصریح کردیم که نگرش‌هایی خطا هستند، تا چه رسد به اینکه اصرار بورزیم بر حصر فهم قرآن به استناد اقوال صحابه؛ زیرا بین صحابه کسانی هستند که عادل نبودند و حتی موثق نبودند. برخی از آنها نیز قوه‌ی فهم قرآن نداشتند، تا چه رسد به اینکه آنها را مجتهد بنامیم و منابع آنها را علمی قلمداد کنیم. بدیهی است که تمسک به اقوال صحابه به عنوان کسانی که محضر رسول خدا(ص) را درک کرده‌اند باارزش است، اما حجیت کلام آنها ثابت نیست و نمی‌توان گفت که چون صحابه بوده‌اند کلام آنها همانند کلام معصوم حجت است و این قول که بگوییم آنها خطا نمی‌کردند و با بطن و متن قرآن ارتباط برقرار کرده‌اند، قابل دفاع نیست. به این ترتیب بسیار روشن است که تمسک به کلام تابعین و حتی سلف در فهم قرآن هیچ الزامی ندارد. البته نظر تابعین از این جهت که شاگردان و یا فرزندان صحابه بوده‌اند و به عهد بعثت نزدیک بوده‌اند و معاصر ائمه(ع) بوده‌اند، درخور اعتناست، اما حجت نیست. به طریق اولی سلف نیز همین‌طور است. البته برخی عامه بر حجیت کلام صحابه، تابعین و حتی سلف اصرار می‌ورزند و مبنای سلفیه نیز همین است و اعتقاد دارند که باید به فهم سلف از دین بازگردیم. البته نباید به فهم سلف از دین بی‌اعتنایی کرد، به خصوص آنهایی که معاصر معصومین(ع) بودند، و باید به آرای آنها مراجعه کرد ولی حجیت کلام آنها ثابت نیست، و تنها کلام الهی و کلام معصوم حجت است.

مجموعه‌ی سه‌گانه‌ای که در بالا مطرح شد، منهج استنادی است، زیرا مستنداً به کلام و نقل قصد فهم قرآن را دارند و اجتهاد را وارد فرایند فهم قرآن نمی‌کنند.

## 4.1.2 منهج اصطیادی (تفسیر مشربی و مسلکی):

این منهج بیشتر ذوقی، مشرب‌محور و مسلک‌مدار است و به سه دسته‌ی زیر تقسیم می‌شود:

### 4.1.2.1 عقل‌گرایانه.

که اصرار دارند قرآن را باید به محك عقل سنجید.

### 4.1.2.2 باطن‌گرایانه (و ذوقی و اشاری).

این جریان به اتکاء ذوق و اشارات و رمزگونه‌انگاشتن متن به تفسیر قرآن می‌پردازند.

### 4.1.2.3 علم‌گرایانه

این منهج حدود صدوپنجاه یا دویست سال پیش در میان اهل سنت ظهور کردند و بین شیعیان هم گاه بعضی معاصرین بوده‌اند که سعی می‌کردند همه‌ی دین و از جمله قرآن را به مدد داده‌های علم فهم کنند. و ...

این سه دسته نیز تفاسیر ذوقی و مشربی قلمداد می‌شوند. این شیوه يك شیوه‌ی اصطیادی است، نه مستند است و نه به صورت اجتهادی و براساس قواعد به دست آمده است. به همین جهت این منهج را منهج اصطیادی نام می‌گذاریم. این منهج حجت نیست و طبعاً قابل اعتماد نیست.

## 4.1.3 منهج اجتهادی (تفسیر فطرت‌نمون و خردورزانه‌ی چندابزارگان):

[ارشاد، علی‌اکبر؛ منطق فهم دین؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی، 1389، ص276-277].

در این منهج، فهم قرآن براساس مبانی، قواعد و ضوابط موجه و حجت صورت می‌پذیرد و توجه به این مبانی دارد که زبان، لسان، لفظ و محتوا و ماده‌ی قرآن فطرت‌نمون و خردور و خردتاب است. همچنین توجه دارد که بسیاری از آیات را باید به مدد آیات دیگر فهم کرد، و باید به کلام مخاطب خاص قرآن که پیامبر و اهل‌بیت(ع) هستند تمسک کرد؛ به این ترتیب منهج اجتهادی مجموعه‌ی روش‌مند عقلانی چندابزاره است و این همان روشی است که ما آن را قبول داریم و طبعاً شامل فهم قرآن به قرآن در عرض فهم قرآن به سنت، در عرض فهم قرآن به مدد عقل و در عرض فهم قرآن براساس قواعد عقلانی و ضوابطی که عقلا در فهم متون به کار می‌برند و شارع نیز جز این روش را طی نکرده و از رویه‌ی عقلانی نیز برای استظهار از متن قرآن باید استفاده کرد.

این منهج يك روش علمی، مورد اعتماد و مشروع و مقبولی است که باید به آن توجه کرد. البته این منهج مدون نیست و نیاز به کار علمی دقیق‌تر و کامل‌تری دارد.

درخصوص اصطلاحاتی که در این منطق به کار می‌بریم، چند نکته قابل ذکر است؛ برخی از این اصطلاحات ممکن است رایج باشد و تلقی مشترکی هم داشته باشد، بعضی ممکن است رایج باشد و تلقی مشترکی نداشته باشد و بعضی از این اصطلاحات نیز جعلی است و اگر اهل فن و اصحاب تفسیر بپذیرند و بپسندند، مصالح‌علیه می‌شود و در آن صورت اصطلاح خواهد شد. ولذا ممکن است بعضی خامی‌ها و سستی‌ها در این تعابیر و تلقی‌ها وجود داشته باشد. به همین دلیل به دو نکته در زیر اشاره می‌کنم:



تذکار 1: مناهج با مشرب‌ها، گاه متداخلند یا با یکدیگر تفاوت حیثی دارند. در اینجا نیز عقل‌گرایی و نقل‌گرایی جزء مشرب‌هاست و در عین حال حاصل آنها منهج می‌شود و روش مورد استفاده تبدیل به منهج می‌شود و مناهج با مشارب ممکن است متداخل باشند و به صورت حیثی از یکدیگر متفاوت باشند.

تذکار 2: باید عناصر رکنی و مؤلفه‌ای تشکیل‌دهنده‌ی يك منطق، مانند «قواعد» و «ضوابط»، از عناصر غیررکنی و متغیر، مانند «رویکرد» و «رهیافت» تفکیک شده و تفاوت‌های آنها بیان گردد. ذکر عناصر غیررکنی در مقام ارائه‌ی تعریف پسینی شایسته‌ترند.

تذکار 3: باید توجه داشته باشیم که ما اکنون در مقام تأسیس هستیم و تعاریف ما باید معطوف شود به مواردی که رکنی‌تر هستند و بیشتر باید به عناصر رکنی و مؤلفه‌ای اهتمام کنیم و با رویکرد تأسیس و با نگاه پیشینی باید تعریف خود را تبیین کنیم، توسعه بدهیم و تحکیم ببخشیم و نه با نگاه پسینی. فرض ما بر این است که بعضی از اصطلاحات ابداعی است و نگاه پسینی در زمینه‌ی آنها وجود ندارد.

در اینجا می‌خواهم پیشنهادی را مطرح کنم که به صورت قراردادی بر آن تفاهم کنیم؛ البته این پیشنهاد پای در واقع دارد. در دانش‌ها و به خصوص دانش‌های روش‌شناختی و منطق‌نمون و منطق‌ماب، مسائل به گروه‌های مختلف تقسیم می‌شوند. در مباحث اصولی، من مبادی را به حدود چهارده گونه تقسیم کرده‌ام، که بعضی از این تقسیمات بسیار فراگیر است و در تقسیم ماهوی مبادی اصول، بیش از بیست نوع مبادی برشمرده‌ام. در مسائل نیز همین‌گونه است. برای مسائل نیز تقسیماتی پیشنهاد داده‌ام که در آنها مسائل به سنخ‌ها و گونه‌های مختلفی تقسیم می‌شود. مشهور است که مسئله‌ی فقهیه را به این گونه تعریف می‌کنند: «ما يقع کلکبری لقیاس الاستنباط» آن چیزی که چونان کبرایی برای قیاس استنباطی قرار می‌گیرد. این تلقی از میرزای نائینی به ارث رسیده و اکثراً نیز همین را اصطلاح را تلقی به قبول کرده‌اند؛ درحالی‌که اگر همین را کالبدشکافی کنیم ملاحظه می‌کنیم که اولاً اگر اصول را همین قلمداد کنیم، مباحث بسیار محدودی به عنوان مسئله‌ی اصولیه باقی می‌ماند، زیرا اگر ملتزم به ظاهر به این تعریف باشیم باید بگوییم آنچه که مبادی آن بحث شده و استدلال‌های آن نیز صورت گرفته است و يك قضیه تولید شده که این قضیه می‌توانند همانند يك کبری در قیاس استنباطی جا بگیرد. در نتیجه مباحث و مسائل اصولیه تعداد محدودی قضیه خواهد بود، شبیه به فروع فقهیه که در قالب يك رساله و استوای فقه افتائی تبیین می‌شود. مجموعه‌ای از قضایا در قالب يك توضیح‌المسائل که حاصل کار علمی مفصل و حتی معادل عمر تحقیقاتی يك فقیه است که نه مبادی آنها و نه دلایلشان بیان نشده است. محصل کار علمی يك فقیه در قالب يك فرع درآمده و این فروع تبدیل به رساله‌ی عملیه می‌شوند. از این تعریف ابتدائاً به ذهن خطور می‌کند که اصول مجموعه‌ای از فروع و قضایای حاصل از کار تحقیقی يك محقق براساس دلایل و مبادی است که باید تبیین شوند. و به این ترتیب اصول تبدیل به يك جزوه‌ی کوچک می‌شود. پس ظاهر این عبارت به این نکته منتهی می‌شود و مشخص است که چنین چیزی اصول فقه نیست. حال فرض بر این می‌گیریم که تعریف بالا را بپذیریم و بگوییم «مجموعه‌ی قضایایی که می‌توانند چون کبرای قیاس استنباطی قرار گیرند و در فروع فقهیه به صورت استدلالی مورد استفاده باشند»، و بگوییم مراد میرزای نائینی، قضایای استدلالی است که می‌توانند چون کبرای قیاس استنباطی برای استنباط فروع فقهیه مورد استفاده قرار گیرند. اگر ما به مسئله‌ی اصولی خواندن آن دسته از قضایا اکتفا کنیم که رأساً و بلاواسطه به مثابه کبرای قیاس استنباطی مورد استفاده قرار می‌گیرند، باز هم باید هشدار در صد مباحث و مطالبی که در اصول به آن پرداخته می‌شود از اصول خارج کنیم و فقط آن قسمتی که رأساً و بلاواسطه و مباشرتاً به مثابه يك قضیه در قالب قیاس استنباطی، نقش کبرای را ایفا می‌کند اصول باشد؛ این در حالی است که اصول فراتر و گسترده‌تر از این است. بلکه آنجایی که چند مطلب را به عنوان بحث اصولی اثبات می‌کند تا منتهی به این قضیه می‌شود که «مقدمه‌ی واجب، واجب است» قبل از این مقدمه، مباحث زیادی مطرح می‌شود. برای مثال از تقسیمات مقدمه واجب، مراتب مقدمه، دلایلی

که اقامه می‌شود، آیا اینها مسئله‌ی اصولی نیستند و بحث اصولی قلمداد نمی‌شوند؟ و یا اینکه مقدمه چه زمانی واجب است؟ در جواب می‌گوییم زمانی که موصله شود. اینکه مقدمه به شرط موصله بودن واجب است و براساس آن می‌توان فرع فقهی استنباط کرد، خود شرط موصله‌بودن چه می‌شود؟ شرط موصله‌بودن که کبرای قیاس قرار نمی‌گیرد، بلکه يك ضابطه است.

به همین جهت مسائل يك علم و از جمله علوم روشگانی، همانند علم اصول و قهراً منطق فهم قرآن، منحصر به آن قضیه‌ای نیست که مانند کبری در فهم و در استظهار و استنباط فهم می‌شود. بنابراین در حاشیه قاعده و قضیه‌ی اصلی، يك سلسله مباحث مطرح می‌شود که ما به آنها پیراقاعده می‌گوییم. همچنین يك سلسله شروط و شرایط برای کارآمدی و کارکرد قاعده و قضیه مورد بحث قرار می‌گیرد و اثبات می‌شود که ضوابط کاربرد و کارآمدی قاعده‌ی اصلی هستند. حتی برای اینکه ضوابط را بر کرسی حقانیت بنشانیم نیز يك سری بحث‌های پیرامونی داریم که به آنها مباحث پیراقاعده‌ای می‌گوییم.

بنابراین در يك دانش روشگانی و منطق فهم، مسائل از يك جنس نیستند و در منطق فهم قرآن نیز همین‌گونه است. در نتیجه يك دسته از مسائل در منطق فهم از جنس قواعد هستند و دسته‌ای دیگر از جنس ضوابطاند که ضوابط فهم نامیده می‌شوند. به این ترتیب دو دسته از مسائل را بعد از مبادی تعریف می‌کنیم که يك دسته قواعد هستند که عبارتند از: «مواد و قضایای تشکیل‌دهنده‌ی قیاسات منطق فهم دین و فهم قرآن» که این قواعد از مبادی تولید می‌شود و این قواعد مبتنی بر مبادی هستند و به همین جهت آنها را مبدأ عزیمت می‌نامیم. دسته‌ی دوم را نیز «ضوابط» می‌نامیم که عبارت است از: «شروط و شرایط و باید و نبایدهای تأمین‌کننده‌ی سلامت و صحت فرایند و فرایند کاربرد قواعد». ضوابط، شروط و شرایط کاربرد و کارآمدی قواعد هستند. باید و نبایدهایی که اگر رعایت شوند کاربرد درست انجام شده و قاعده کارآمد خواهد بود.

ضوابط به دو دسته‌ی کلی تقسیم می‌شوند: ضوابتی که طرز کاربرد قواعد را مشخص می‌کند و ضوابتی که کارآمدی قواعد را تضمین می‌کند. به این ترتیب قواعد و ضوابط را به شرح زیر تعریف می‌کنیم:

## 4.2 قواعد:

مواد و قضایای تشکیل‌دهنده‌ی قیاسات منطق فهم دین/ فهم قرآن، (بهمثابه لایه‌ی نخست فرایند مبادی مقبول).

## 4.3 ضوابط:

شروط و شرایط (بایدها و نبایدهای) تأمین‌کننده‌ی سلامت و صحت فرایند و فرایند کاربرد قواعد (بهمثابه لایه‌ی دوم فرایند مبادی مقبول). والسلام.

## 5 تبیین نظریه‌ی ابتناء جلسه‌ی پنجم 27-09-92

منطق فهم قرآن از جمله منطق‌های منبع‌محور (قرآن کریم) و یکی از منطق‌های فرعی منطق فهم دین قلمداد می‌شود؛ و همانگونه که منطق فهم دین را یک دستگاه روشگانی برآمده از نظریه‌ی ابتناء قلمداد می‌کنیم، منطق فهم قرآن را نیز به عنوان یک دستگاه روشی استنباطی و تفسیری قرآن، برآمده از نظریه‌ی ابتناء قلمداد می‌کنیم و براساس این نظریه باید این منطق را طراحی کنیم. به همین جهت در این جلسه به اجمال نظریه‌ی ابتناء را توضیح می‌دهم.

نظریه‌ی ابتناء دست‌کم دارای دو کارکرد است و از آن می‌توان با دو رویکرد استفاده کرد:

1. به عنوان تحلیل معرفت دینی (معرفت محقق و تولیدشده از دین) برای تبیین نحوه‌ی تکون و تطور در آن و همچنین تکامل و تبیین تنوع، چرایی چندگانه‌شدن معرفت دینی و تنزل معرفت دینی. بنابراین هرگونه تغییر و تحولی که در معرفت دینی رخ باشد را می‌توان با این نظریه تبیین کرد.

نظریه‌ی ابتناء از این جهت در واقع «نظریه‌ی تحول معرفت» است که می‌خواهد بگوید چگونه معرفت در حوزه‌ی فهم دین پدید می‌آید و چگونه تطور و تغییر و یا ارتقاء و انحطاط پیدا می‌کند. نظریه‌ی ابتناء از این جهت بخشی از فلسفه‌ی معرفت دینی خواهد بود. با توجه به این کارکرد نظریه‌ی ابتناء را باید در حوزه‌ی «فلسفه‌ی معرفت دینی» لحاظ کنیم، زیرا موضوع آن معرفت دینی است و درباره‌ی معرفت دینی و اینکه چگونه به وجود می‌آید و چگونه تطور پیدا می‌کند، سخن می‌گوید. البته در این سلسله مباحث به این کارکرد نظریه‌ی ابتناء نظر نداریم.

2. کارکرد دوم نظریه‌ی ابتناء عبارت است از آنکه نظریه‌ی ابتناء را به مثابه مبنایی جهت طراحی یک روش فهم به کار ببریم. براساس مبانی و پیش‌انگاره‌های این نظریه و بر مبنای چارچوبی که در این نظریه برای قضیه و گزاره‌ی دینی تعریف شده، منطق و روشگانی را طراحی می‌کنیم که آن روشگان برای تولید معرفت دینی به کار رود. در این سلسله مباحث به کارکرد دوم نظریه‌ی ابتناء نظر داریم و می‌خواهیم براساس این نظریه، منطق فهم قرآن را طراحی و تأسیس کنیم. با این نگاه، نظریه‌ی ابتناء در حوزه‌ی «فلسفه‌ی دین» تعریف می‌شود، زیرا در اینجا می‌خواهیم بگوییم که چگونه دین را می‌فهمیم که البته فهم ما از دین، «معرفت دینی» و «معرفت دین» است.

نظریه‌ی ابتناء دارای چهار پیش‌انگاره است که یکی از آنها پیام‌واره‌انگاشتن دین است که البته چنین نیز هست و دین، رسالت است. پیام، در فرایند پیام‌گزاری با پنج ضلع درگیر است، اگر این اضلاع شناسایی شود و خصائل و خصائص آنها استخراج شود، چارچوبی برای فهم پیام دینی به دست می‌آید. چارچوبی که برای فهم پیام دین و رسالت به دست می‌آید، در واقع همان منطق فهم دین است. بنابراین در واقع نظریه‌ی ابتناء دو لایه از پیش‌فرض‌ها را دارد؛ به تعبیر دیگر این نظریه چهار پیش‌انگاره دارد و براساس پیش‌انگاره‌ی سوم می‌گوییم خطاب الهی در فرایند انتقال از حضرت الهی تا ساحت انسانی با پنج ضلع، طرف و عنصر درگیر است که این عناصر پنجگانه ویژگی‌هایی دارند و این ویژگی‌ها در مسئله‌ی فهم رسالت باید لحاظ شوند. همین ویژگی‌ها لایه‌ی دوم از پیش‌انگاره‌ها هستند.

### 5.1.1 درآمد:

هرچند رسالت اولی و ذاتی نظریه‌ی ابتناء، تبیین فرایند و سازکار «تکون»، «تطور»، «تکامل»، «تنوع» و «تنزل» معرفت دینی است، اما این نظریه می‌تواند مبنای طراحی دستگاه روش‌شناختی جامع و کاملی برای اکتشاف همه‌ی گزاره‌ها و آموزه‌های حوزه‌های هندسه‌ی معرفتی دین قرار گیرد.

## 5.1.2 چکیده‌ی نظریه

«معرفت دینی - بالمعنی الأصح - برابند فرایند تأثیر - تعامل متناوب - متداوم مبادی خمسه‌ی دین، به عنوان پیام الهی است» و در صورت تحصیل تلقی صائب و جامع از این مبادی، و کاربست درست و دقیق آنها، و پیشگیری از دخالت متغیرهای ناروا و عوامل انحرافگر، (بالجمله) می‌توان به کشف صائب و جامع دین، و کاربرد روزآمد و کارآمد آن در ذهن و زندگی بشر دست یافت.

نظریه‌ی ابتناء، علاوه بر تبیین فرایند و سازکار «تکون»، «تطور»، «تکامل»، «تنوع» و «تنزل» معرفت دینی، می‌تواند به عنوان چارچوب نظری شایایی، برای طراحی و تأسیس دستگاه روشگانی جامعی برای اکتشاف گزاره‌ها و آموزه‌های همه‌ی حوزه‌های هندسه‌ی معرفتی دین، با ویژگی‌های پیشگفته به کار رود:

## 5.1.3 اصول چهارگانه‌ی نظریه:

نظریه‌ی ابتناء از چهار اصل، به شرح زیر تشکیل می‌گردد:

اصل یکم) فرایندمندی تکون معرفت و برابندوارگی معرفت دینی.

اصل دوم) دوگونگی سازکارهای دخیل در تکون معرفت دینی، و بالتبع امکان سرگی و ناسرگی معرفت دینی.

اصل سوم) پیاموارگی دین و شمول آن بر مبادی خمسه‌ی پیامگزاری دخیل در فهم پیام.

اصل چهارم) برساختگی کشف و کاربرد صائب و جامع دین بر کشف و کاربرد صائب و جامع مبادی.

اینک به اختصار، هر يك از اصول چهارگانه‌ی نظریه را تبیین می‌کنیم:

### 5.1.3.1 اصل نخست نظریه:

اصل نخست می‌گوید: معرفت آدمی، برابندی است که لاجرم در فرایند تأثیر - تعامل عوامل «معرفتی» و «غیرمعرفتی»، «فراخور» و «نافراخور»، «خودآگاه» و «ناخودآگاه» بسیاری صورت می‌بندد و تفهم و تعرف، غیر از ترجمه و تلقی است؛ تکون معرفت دینی نیز، که یک نوع معرفت است، از همین قاعده پیروی می‌کند.

این اصل، بلکه کلیت نظریه‌ی ابتناء، به لحاظ معرفت‌شناسی، مبتنی بر انگاره‌ی معرفت‌شناختی‌ای است که از آن به «سازه‌ی سه ضلعی سازکار ساخت معرفت» تعبیر می‌کنیم، به همین سبب انگاره‌ی مزبور را به اجمال اینجا توضیح می‌دهیم:

يك) «معرفت تام» و «تناهی‌ناپذیر»، مختص ذات تام و نامتناهی است؛ به اقتضای محدود و مشروط بودن وجود دیگر موجودات، - از جمله انسان - همه چیز از جمله معرفت‌های آنها نیز محدود و مشروط است. (توجه داریم که محدود و مشروط بودن معرفت مستلزم خطابودن آن نیست)

دو) علاوه بر «خصایل نوعی ذاتی» مؤثر بر سطح و سعه‌ی معرفت آدمی، آحاد انسانی نیز دارای خصائص شخصی «سلبی» و «ایجابی» گوناگونی‌اند که کما بیش بر فرایند تکون معرفت آنان تأثیرگذارند.

سه) اموری که متعلق معرفت قرار می‌گیرند نیز، همگی دارای سرشت و صفات واحدی نیستند، از این رو، عناصر متعلق شناسایی، در نوع و نحوه، حد و حیث تعلق معرفت، و «شناخت‌پذیری» و «شناخت‌ناپذیری»، دیریابی و زودیابی، یکسان نمی‌توانند باشند.

چهار) علاوه بر دو ضلع «شناختگر» و «شناخته»، که بازیگران اصلی و رکنی فرایند تکون معرفتند (هر چند یکی فعال و دیگری منفعل)، ضلع دیگری نیز به عنوان «پیراشناخت‌ها»، که به دو قسم شناختیارها (معدات) و شناخت‌شکن‌ها (موانع) تقسیم می‌شوند، به نحو ایجابی و سلبی، در فرایند ساخت معرفت، نقش آفرین‌اند، لهذا معرفت، در فرایند تأثیر - تعامل و دادوستد اضلاع ثلاثه - به عنوان عوامل و عناصر مؤثر در تکون شناخت - صورت می‌بندد.

پنج) با توجه به فرض‌های متنوعی که، از ترکیب‌های محتمل و قابل تحقق میان مؤلفه‌ها و عناصر هریک از اضلاع ثلاثه‌ی سازه، با دیگری، پدید می‌آید، براین فرایند تکون معرفت، می‌تواند یکی از وضعیت‌های چهارگانه‌ی زیر باشد:

1/5 تبعُد از واقع: در ورطه‌ی انحراف افتادن و دور شدن از وضعیت اولیه (جهل ساده)ی که شناختگر در آن بود؛ زیرا وقتی به جای واقع، نواقع (واقع کاذب) بنشیند، آدمی با «جهل ساده» فاصله گرفته، از واقع دورتر گشته، دچار «جهل پیچیده» خواهد شد.

2/5 تحجُّب از واقع: بقاء بر جهل ساده‌ی نخستینه.

3/5 تقرُّب به واقع: دریافت‌های نارس و ناقصی از واقع به کف آوردن، هرچند واقع کما هو، فراچنگ نیامده باشد (حصول علم مجمل).

4/5 تعرُّف به واقع: حصول معرفت به واقع کما هو (تحقُّق علم مفصل).

### 5.1.3.2 اصل دوم نظریه:

عوامل و عناصر دخیل در فرایند تکون معرفت، متکثر و متنوع‌اند؛ این عوامل به انحاء گونه‌گونی تقسیم و طبقه‌بندی می‌شوند، از جمله:

یک) براساس الگوی «سازه‌ی سه ضلعی» تکون معرفت، همه‌ی عناصر «ذاتی» و «شبه‌ذاتی» دخیل، برحسب انتساب و ارتباط به «شناختگر» و «شناخته»، در ذیل یکی از این دو رکن طبقه‌بندی می‌شوند، و عناصری که به نحو عارضی، مستند به یکی از آن دواند، یا هویت «فراطرفینی» دارند و (مستند به آن دو نیستند)، تحت عنوان «پیراشناخت‌ها» دسته‌بندی می‌شوند؛ هرچند می‌توان پیراشناخت‌ها را به ملاک نقش ایجابی یا سلبی داشتن آنها، از همدیگر تفکیک و در دو دسته‌ی مجزا و مستقل، زیر عنوان «شناختیارها» (معدات)، و «شناخت‌شکن‌ها» (موانع) فهرست کرد، و بدین ترتیب «عوامل دخیل» را به چهار گروه تقسیم نمود؛ اما از آنجا که برخی از آنها دو وجهی‌اند، یعنی به وجهی و در وضعیت، «معد» قلمداد می‌گردند، و به وجه و وضعیت دیگر «مانع» انگاشته می‌شوند، یک دسته انگاشته می‌شوند و از آن جهت که هر دو دسته، نقش پیرامونی دارند، همگی آنها را در زیر عنوان «پیراشناخت‌ها» فهرست می‌کنیم.

دو) هرچند سازکارهای تحصیل معرفت دینی، با لحاظ مفاد اصل سوم (پیاموارگی دین و شمول آن بر مبادی خمسه‌ی مؤثر بر فهم پیام الاهی)، قابل انطباق بر تقسیم سازه‌ی سه ضلعی‌اند، اما «تقسیم بر مبنای مبادی خمسه»، نیز می‌تواند خود چارچوبی برای دسته‌بندی عامل‌های دخیل قلمداد گشته، از این حیث، عوامل دخیل در تکون معرفت، به پنج گروه تقسیم شود.

سه) عناصر رکنی / اصلی، و عناصر غیررکنی / فرعی: به متغیرهایی که نقش ایجابی تعیین‌کننده در تکون معرفت دارند، مانند «دوال درونی» که از خصایص ذاتی شناختگراند و دوال برونی مانند «وحي» و «سنت» که نقش معرفت‌بخشی گسترده و جایگزین‌ناپذیری دارند، عامل رکنی و اصلی اطلاق می‌کنیم. به متغیرهایی که در فرایند نقش جانبی معرفت دارند، مانند انواع «محیط‌ها و ظروف» مؤثر بر معرفت، عامل‌های غیررکنی و فرعی اطلاق می‌کنیم.

چهار) معرفتی و غیر معرفتی: متغیرهای بینشی، دانشی و روش‌شناختی را، عوامل معرفتی می‌نامیم: و متغیرهای ارزشی، منشی و محیطی را، عوامل غیر معرفتی می‌خوانیم. پنج) انفسی و آفاقی: این تقسیم نیز مانند تقسیم چهارم، شناختگرمدار (با محوریت انسان به عنوان فاعل شناسا) صورت می‌بندد. انواع متغیرهای درونی را «انفسی»، و انواع متغیرهای برونی را «آفاقی» می‌نامیم. شش) مکتوم و ناخودآگاه، مشهود و خودآگاه (این تقسیم بی‌نیاز از توضیح است). هفت) روا (بحق دخیل: درخور و فراخور)، ناروا (تابحق دخیل: نادرخور و نافرآخور). متغیرهای «بحق دخیل» در فرایند معرفتی (برحسب مورد یا مطلقاً) را به عوامل «روا»، و متغیرهای «تابحق دخیل» را، به عوامل «ناروا» نامبردار می‌کنیم.

### 5.1.3.3 اصل سوم نظریه:

«پیام‌وارگی دین و شمول آن بر مبادی خمسه‌ی دخیل در فهم پیام الهی» سومین و مهم‌ترین اصل تشکیل‌دهنده‌ی نظریه است. براساس اصل سوم: يك) دین، پیام هدایت از سوی مبدأ هستی و حیات، خطاب به انسان است، دین «رسالت» (مرسوله‌ای) است مشتمل بر منظومه‌ای از گزاره‌ها و آموزه‌ها که، از سوی «مرسل قدسی» از طرقی خاص، به آدمیان به عنوان «مخاطبان» این رسالت، منتقل می‌گردد. دو) فرایند پدیده‌ی پیام‌گزاری، دارای اضلاع پنج‌گانه‌ی «پیام‌دهنده»، «پیام»، «پیام‌افزارها»، (وسائط و وسائل پیام)، «قلمرو و متعلق پیام» و «پیام‌گیرنده»، است. از این اضلاع خمسه، به زبان اصطلاح، به مبادی «مصدرشناختی»، «دین‌شناختی»، «معرفت‌شناختی»، «قلمروشناختی» و «مخاطب‌شناختی» دین، تعبیر می‌کنیم. درخصوص مبادی خمسه، در ادامه‌ی بحث، توضیحات بیشتری خواهیم آورد. سه) هریک از مبادی خمسه، دارای سرشت و صفات خاصی هستند، که خواه و ناخواه، خودآگاه و ناخودآگاه، در فهم پیام (تکون معرفت) دخیل (سهم‌گذار و نقش‌آفرین) اند. و اصولاً بدون منظورداشت برآیند روش‌شناختی سرشت و صفات این مبادی، پیام الهی (قضایای دینی) فهم نخواهد شد. بدان جهت از مجموعه‌ی عوامل پنج‌گانه، به «مبادی» تعبیر می‌کنیم که این عناصر از سویی تأمین‌کننده‌ی چارچوبه‌ها و انگاره‌های نظری لازم (مبانی قریبه‌ی) برای «فهم‌پذیری» و «روشمندانگاری اکتشاف» دین، و «روش‌پردازی»، و «قاعده‌گذاری» برای تفهم آن، و نیز «شیوه‌گذاری» برای تحقق ذهنی و عینی (اعتقاد و التزام به) شرع انگاشته می‌شوند؛ از دیگر سو در بردارنده‌ی عمده‌ی احکام کلی امهات مسائل دین‌اند؛ از سوی سوم، این مبادی شامل بسیاری از ادله‌ی اثبات گزاره‌ها و آموزه‌های دینی نیز هستند. خواسته و خودآگاه، ناخواسته و ناخودآگاه، (یعنی حتی در صورت عدم عمد و تظن کافی به برد و برآیند کارکرد و کاربرد آنها)، این مبادی در امر تکون و تطور معرفت دینی، نقش‌آفرینی و سهم‌گذاری می‌کنند.

هرچند عمده‌ی مبادی خمسه، قابل استنباط از منابع دین‌اند، اما بخش معتابیهی از آنها پیش‌دینی‌اند، یعنی پیش از وقوع بعثت و حیانی و قبل از مواجهه‌ی آدمی با «منابع برونی» دین (کتاب، سنت قولی، و سنت فعلی) و به تعبیر رایج به‌صورت «برون‌دینی» (به طرز عقلانی و فطراتی) دست‌یافتنی‌اند.

### 5.1.3.3.1 مبادی خمسه:

### 5.1.3.3.1.1 (يك) مبدأ مصدرشناختی:

دین پیام الهی است که از ساحت الوهی صادر و به انسان، به مثابه مخاطب دین، ابلاغ و الهام گشته است؛ از آن جهت که نسبت دین به حق، نسبت کلام به متکلم است و هویت کلام به هویت متکلم پیوند خورده است، فهم آن ثبوتاً و اثباتاً در گرو شناخت و منظورداشت خصایل و خصایص مصدر دین است، لهذا معرفت صائب کلام، ثبوتاً، جز با تفتن به اوصاف متکلم میسر نیست، اثباتاً نیز گونه‌ی تلقی فهمنده از ذات و صفات مصدر، خواه ناخواه، بر فرایند و برآیند معرفت او از دین تأثیر خواهد نهاد.

مراد ما از «مبدأ مصدرشناختی» معرفت دین (به اعتبار مقام ثبوت) و معرفت دینی (به اعتبار مقام اثبات)، سرشت و صفات مصدر دین، و نوع تصور پیشینی آدمی از شارع و اوصاف او است، که فرایند و برآیند دین‌فهمی و دین‌ورزی، به طرز تعیین‌کننده‌ی تحت تأثیر آن صورت می‌پذیرد. هر چند که اصل «مبدأ باوری» و عمده‌ی مسائل بنیادین آن پیشادینی است، اما به اعتبار نکات زیر، این مسئله، مسئله دینی است:

1. این مقوله گوهر و گرانیگاه دین و دین‌داری است،

2. مقدس، بیش از هر مقوله‌ی دیگری بدان پرداخته‌اند،

3. علاوه بر آنچه از مسائل مبدأ، به صورت پیشادینی و به مدد «مدرکات برونی» (عقل و فطرت، شهود) دریافت می‌شود (که همواره به تأیید و تقریر «مدارک درونی» نیز می‌رسد) دقایق بسیاری از مسائل آن، فقط از رهگذر وحی نبوی، و متون مقدس و با رهنمود اولیاء الهی قابل دریافت است.

در هر صورت، بینش و نگرش فهمنده، در مجموعه‌ی مسائل مبدأ، از جمله نظرات عمده در هستی‌شناسی، و ماهیت‌شناسی و وصف‌شناسی مصدر دین، سهم و نقشی بسزا در دین‌فهمی او ایفاء می‌کند. در نتیجه هر تفاوت عمده در «مبدأفهمی»، مایه‌ی تفاوت جدی در «دین‌فهمی» خواهد گشت.

مثلاً اگر ثبوتاً مصدر دین، حکیم، و افعال او مبتنی بر عدل باشد، لاجرم برآیند این اوصاف، در دین صادر از سوی او منعکس خواهد بود، و نیز (در مقام اثبات و ابراز دین) اگر فهمنده، مصدر دین را حکیم انگاشته، افالش را عادلانه دانسته باشد، بر دین‌فهمی او اثر آشکار خواهد داشت.

### 5.1.3.3.1.2 (دو) مبدأ دین‌شناختی:

مراد ما از مبدأ دین‌شناختی، «احکام کلی امهات مسائل دین، از قبیل ماهیت، منشأ، گوهر، زبان، غایت، فائدت، قلمرو، اضلاع هندسی معرفتی دین و هویت هر کدام، در مقام ثبوت و اثبات» است. اصول این مسئله نیز همچون مبدأ مصدرشناختی، به اعتباری پیشادینی، و به اعتباری دیگر دینی است.

مبدأ دین‌شناختی نیز ثبوتاً و اثباتاً در دین و دین‌فهمی، دارای کارکردهای گسترده و ژرف و شگرفی است.

در مقام «معرفت دین» و کشف مقام ثبوت آن، همه‌ی هم و غم فهمنده باید مصروف دستیابی به مختصات واقعی دین باشد، تا دین کما هو، ادراک گردد: در مقام انکشاف نیز نوع تلقی فهمنده از هر یک از مختصات بنیادین دین، خواه ناخواه بر فهم او تأثیر نهاده، معرفت دینی او را شکل می‌دهد، از این رو معرفت دینی هر کس و گروهی، کما بیش و عمیقاً تحت تأثیر برآیند نوع تلقی پیشادینی آن کس و گروه از مختصات دین صورت خواهد بست، و طبعاً هر که معرفتش از این مختصات جامع‌تر و صائب‌تر، معرفت دینی‌اش صائب‌تر و جامع‌تر.

اگر درباره‌ی دین، ثبوتاً و در نفس‌الامر، گزینه‌های «فطرنیت»، «وحيانیت»، «ماورائیت»، «حکیمانگی»، «انسجام» و ساختارمندی، «هدایت‌مالی»، «دنیاگری آخرت‌گرا»، و... صحیح باشد، در مقام فهم آن نیز باید با ملاحظه‌ی همین اوصاف، درصدد اکتشاف آن برآییم، و دین نیز خود را چنین به

ما و خواهد نمود، اما اگر، با پیش‌فرض‌های مقابل این گزینه‌ها آن را سراغ کنیم، به حاق و حقیقت دین دست نخواهیم یافت: و اگر در نفس‌الأمر، فروض مقابل این گزینه‌ها صحیح باشند، با التزام و تصلب بر این گزینه‌ها، دین کما هو، درک نخواهد گشت. و در صورت صحیح بودن گزینه‌های پذیرفته شده از سوی فهمنده و نیز التزام او بدان‌ها «معرفت صائب دین» نصیب او خواهد شد.

اگر دین در نفس‌الأمر، فطرت نمون باشد، لاجرم با فطرت همه‌ی بشریت سازگار بوده، ماهیتاً فرا تاریخی، فرا اقلیمی، و فرا اقوامی خواهد بود، در مقام اثبات و احراز نیز دین باید چنین نیز فهمیده شود و (کمابیش) به‌ناچار چنین فهمیده خواهد شد. به تعبیر (یا از زاویه‌ی) دیگر: اگر انسان فطرت‌مند بوده، منشأ دین‌گرایی و دین‌ورزی او نیز همین جهت باشد و دین نیز فطرت نمون باشد، چرا در فرایند تفهم دین و در روند تحقق آن، فطرت نقش‌آفرین نباشد؟

کما اینکه اگر دین «واقعمند»، «واقع‌گرا» و «واقع‌نما» باشد، مفسر نیز در پی احراز معنای متعین برای متن دینی خواهد بود و باید باشد، و دین نیز نسبت در تفسیر خویش را بر خواهد تافت، و شکاکیت نسبت به عالم معرفت، معنی دینی نخواهد داشت: از فهم دین نیز «واقع معرفت‌شناختی» یا «واقع شریعت‌شناختی» (حسب مورد) فرا چنگ مجتهد خواهد افتاد، و معرفت دینی نیز به سره و ناسره تقسیم خواهد گشت.

همچنین اگر مثلاً قلمرو دین در حاق واقع، آن چنان است که حاجات حیات دنیوی و اخروی آدمی را، یکجا فرا می‌پوشاند، باید دین چنین نیز فهم شود، و آن‌که تلقی چنین از قلمرو دین دارد، خواه ناخواه و کما بیش از دین چنین معرفتی را تحصیل خواهد کرد: اما اگر در نفس‌الامر تشریحی، جغرافیای شریعت، محدود به «امر آخرت» و محصور به عالم «معنویت» و منحصر در تدبیر «رابطه‌ی شخصی / خصوصی» عبد و رب باشد، نمی‌توان از دین، نظام‌های اخلاقی، حقوقی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، زیست محیطی، مدیریتی، قضایی، دفاعی، و ... توقع برد، و آن که چنین می‌اندیشد نیز درصدد اکتشاف این نظامات از دایره‌ی دین بر نخواهد آمد، و به‌رغم مواجهه‌ی اینچنینی با دین، تهیدست از تفحص منابع دینی، باز خواهد گشت. و در هر دو صورت اگر فهمنده، دریافتی ناسازگار با پیش‌انگاره‌های صائب، فرا چنگ آورد، باید با کاربست سنجمان معرفتی مناسب، به واکاوی منشأ و میزان خطای معرفت خود، و دستیابی به معرفت صائب دست بزند.

(در فصل سوم بخش سوم کتاب منطق فهم دین، در خصوص امکان و میزان تأثیرگذاری پیش دانسته‌ها، پیش‌انگاره‌ها، و انتظارات مفسر از دین بر فهم دینی‌اش سخن گفته‌ایم.

### 5.1.3.3.1.3 سه مبدأ معرفت‌شناختی:

ترابط معرفتی عبد و رب، از دریچه‌ی دوال و دلایل و از مسیر مجاری مختلف (پیام‌افزارها: و مدرک‌ها و مدرک‌ها) صورت می‌بندد: برخی از دوال، درون‌خیز (انفسی) اند مانند: فطرت، عقل و شهود، برخی دیگر برونی (آفاقی) اند، مانند وحی نبوی، سنت قولی و سنت فعلی معصوم.

\*به اقتضای نظریه‌ی سازه‌ی سه ضلعی معرفت، حالات معرفتی (تبع، تحجب، تقرب، تعرف)، تابع وضعیت‌های متفاوت و متنوع ناشی از «اوضاع شناختگر» و «انواع شناخته»، و «عناصر پیراشناختی»، و صور حاصل از تلفیق اوضاع و انواع و عناصر مختلف با یکدیگر است، اما در این میان، اوضاع فاعل شناسا و منابع درونی و برونی، نقش تعیین‌کننده‌تری را در تکرار معرفت بر دوش دارند، این نکته، اهمیت مبدأ معرفت‌شناختی را در تکوین معرفت دینی آشکارتر می‌سازد.

آنچه تا اینجا باز گفتیم، بیشتر معطوف به مقام اثبات (اکتشاف و ابراز دین) بود، در مقام ثبوت نیز صحت معرفت دینی و کمال و جامعیت آن و کارآمدی عملی دین، همگی در گرو اکتشاف منطبق بر



نفس‌الأمر تشریحی و معرفتی، و کاربست درست و دقیق دوال، و اعمال مبدأ معرفت‌شناختی در مقام کشف و کاربرد دین است.

به جهت وضوح فی‌الجمله انکارناپذیر کارکرد مبدأ معرفت‌شناختی در تکون معرفت دینی، به توضیح بیش از این حاجت نیست، به همین میزان بسنده کرده، می‌گذاریم و می‌گیریم.

#### 5.1.3.3.1.4 (چهار) مبدأ قلمروشناختی:

بنا به مشهور، هندسه‌ی معرفتی دین، (مؤلفه‌ها و قلمروهای دین) از سه حوزه (عقاید، احکام، اخلاق) صورت بسته است: این کمین بر آن است که دین دو قلمرو دیگر را نیز در بر می‌گیرد: علم دینی و تربیت دینی: یعنی پاره‌ای از قضایای تشکیل دهنده‌ی دستگاه و دستاورد دین از جنس هیچ یک از قلمروهای سه‌گانه‌ی مشهور نیستند، زیرا در منابع دینی، انبوهی از گزاره‌ها و آموزه‌ها به چشم می‌خورد که از نوع «دانش» یا «پرورش» اند.

گزاره‌های علمی بسیاری در خلال منابع دینی آمده است که از نوع قضایایی که ذاتاً متعلق ایمان باید باشند نیستند، و در نتیجه در زمره‌ی عقاید قلمداد نمی‌شوند، اینها تنها گزارش‌هایی از واقع خارجی اند. این دست گزاره‌ها اندک‌شمار و کم‌مایه نیستند و لهذا می‌توانند به تنهایی قلمرو مستقلی را تشکیل دهند. البته معیار علم‌دینی و دینی بودن علم، تنها «استخراج گزاره‌های آن از مدارک معتبر دینی» نیست، بلکه علم دینی «شبه مقول بالتشکیک» بر مجموعه‌ای از معارف اطلاق می‌شود.

کما اینکه انبوهی از قضایای دینی در خلال تعالیم دینی وارد شده است که لزوماً تکلیفی - حقوقی یا ارزشی - اخلاقی نیستند، بلکه از سنخ آموزه‌های تربیتی‌اند و پر واضح است که تربیت، از جنس عقیده نیز نیست. در صورتی که این قضایا اکتشاف و تنسیق شوند، قلمرو ممتع و مستقلی پدید خواهد آمد که تُنکتر و کم حجم‌تر از سایر حوزه‌های هندسه‌ی دین خواهد بود: پس تربیت نه عقاید است و نه احکام، نه علم است و نه اخلاق. تربیت موجب التزام جوانی و جوارحی به عقاید، اخلاق و احکام دینی می‌گردد، علم و عالم نیز حصیده و حصیله‌ی تربیت است. آن گاه که استعدادهای متربی و متعلم، در باب علم به فعلیت برسد، علم تولید شده، عالم محقق خواهد شد. علاوه بر آنکه سزایی و سودوری قضایای سایر حوزه‌ها و قلمروها، در گرو تحقق تربیت دینی است، غایت دین هدایت و تربیت است، و تمام دین به شرط آنکه به «فردسازی» و «جامعه‌پردازی» دینی راه ببرد، کامیاب و کارآمد قلمداد خواهد شد.

در مبدأ قلمروشناختی معرفت دین و معرفت دینی، سخن بر سر آن است که قضایای تشکیل دهنده‌ی حوزه‌های هندسه‌ی دین، هریک از سرشت و صفات خاصی برخوردارند، این مختصات سرشتی و صفاتی، ثبوتاً مقتضی اتخاذ روش‌شناسی متناسب فهم هر کدام از آنها است، و اثباتاً نیز این خصایص و خصایص خود را بر روش‌شناسی و قاعده‌گذاری دین‌فهمی تحمیل می‌کنند، و لاجرم فهمنده خواه ناخواه، خودآگاه و ناخودآگاه، فی‌الجمله بدان‌ها تن در می‌دهد.

#### 5.1.3.3.1.5 (پنج) مبدأ مخاطب / انسان‌شناختی:

آدمی به‌مثابه «مکلف / فهمنده»، مخاطب پیام الهی است: انسان دارای سرشت و صفات، و خصایص و خصایصی است که در مقام ثبوت و در مرحله‌ی صدور دین از ساحت الهی و ایصال آن به انسان منظور شارع بوده‌اند، این خصایص و خصایص، در مقام اثبات (دریافت و درک) گزاره‌ها و آموزه‌ها نیز باید منظور نظر فهمنده‌ی دین باشد.

از نظر انسان‌شناسی اسلامی، بشر از سوی «ذاتمند»، «دوساحتی» (دارای روح و جسم، و فطرت و طبیعت است) «خوش‌سرشت»، «خردور»، «مختار»، «کمال‌پرست»، «خیرگزین»، «عدالت‌جو»، «مدنیت‌ورز»، «فرگشت‌یابنده» و «هماره در صیوررت» است: از دیگر سو، بنا به توصیف قرآن، «ضعیف»، «گفار»، «عجول»، «جدالگر»، «جهول»، «جزوع»، «منوع»، «مذبذب»، «کنود»، «مغرور» و... است.

انسان از توانایی‌های معرفتی و نظری بسیاری برخوردار و از ناتوانی‌های معرفتی فراوانی نیز رنج می‌برد: کما اینکه او دارای کمالات و استطاعت عملی فراوان، و دچار کاستی‌ها و ناتوانی‌های عملی بس گسترده است. شماری استطاعت‌ها و استعداد‌های شگرف نظری و عملی بشر، فهرست‌واره‌ی دراز دامنی را پدید می‌آورد، چنان که فهرست ناتوانی‌ها و نارسایی‌هایش نیز بس بلند بالا و گسترده است.

مبدأ مخاطب‌شناختی می‌گوید: خصایل و خصایص (به عنوان عناصر ذاتی، شبه ذاتی، یا مستند به) آدمی (به عنوان شناختگر)، خواه ناخواه بر تکوین معرفت او در زمینه‌های گونه‌گون تأثیر خواهند نهاد، مبدأ وجود و وحی نیز، این حقیقت را در مقام انشاء و ایصال دیانت، ملحوظ داشته است، لاجرم در مقام درک و دریافت نیز این نکته باید ملحوظ گردد: بدین سبب مبدأ مخاطب‌شناختی، بعدی از ابعاد سامانه‌ی فرایند انکشاف و ضلعی از اضلاع منطق اکتشاف گزاره‌ها و آموزه‌های دینی را تشکیل می‌دهد.

چنان که بر مبنای نظریه سازه‌ی سه ضلعی، از سوی «شناخت‌پذیر» بودن «متعلق شناسا»، معد تحقق معرفت بدان است، و «شناخت ناساختگی» یا «شناخت‌ناپذیر» بودن متعلق شناسا، مانع وقوع معرفت بدو است: و از دیگر سو، توانایی‌ها و ناتوانی‌های معرفتی فاعل شناسا، نقش ایجابی و سلبی تعیین کننده در تکون معرفت ایفا می‌کند: در زمینه‌ی دین‌فهمی، به دلیل ناتوانی‌های نظری آدمی و خصوصیات ذات و صفات باری، شناخت ذات، هرگز شکار هیچ فاعل شناسا و شناسنده - نمی‌گردد، زیرا دست استطاعت معرفتی آدمی از دامن قدسی ذات حق کوتاه است، و حد فهم از صفات حق نیز، به تناسب، بسته به حد فعلیت و ظرفیت معرفتی جوینده‌ی معرفت و نقش‌آفرینی سایر عوامل مؤثر بر معرفت آدمی است.

«وجوب نظر»، «ضرورت بذل جَهد» و «استفراغ وُسع»، در فهم شریعت، «حجیت ذاتی قطع»، «اعتبار جعلی ظنون خاص» و «حجیت طرق علمی» در قضایای اعتباری دینی و...، همگی ریشه در این حقیقت دارند.

طاقت و توانایی، و بی‌طاقتی و ناتوانی‌های عملی بشر، نیز در مقام التزام جوارحی و جوانحی وی به دین ملحوظ است، مبانی و قواعد و احکام فقهی معطوف به شرایط عام تکلیف، و مطرح در ظروف حرج و اضطرار، و نیز لزوم لحاظ اولویات و ترجیحات، نقش زمان و مکان در اجراء شریعت، همچنین بخشی از کاربرد اصل مصلحت، و قاعده‌ی تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، و همچنین مدارکی چون حدیث رفع، و جواز و لزوم کاربست اصول عملیه، و...، در ارتباط با مبدأ مخاطب‌شناختی معنا می‌یابند. چنان که اشاره شد انسان دارای خصایل و خصایص گوناگونی است که هر یک در ساحتی یا ساحتی خاص مؤثراند، مثلاً:

- پاره‌ای از آنها در منشأ دین (دین‌گرایی و دین‌ورزی) مؤثراند،
- برخی دیگر از آنها بر انشاء دین و نحوه‌ی انشاء، تأثیرگذار بوده‌اند،
- بعضی دیگر نیز در نحوه‌ی ابلاغ از سوی شارع ملحوظ افتاده است،
- بخشی نیز بر نحوه‌ی معرفت دین و گونه‌ی معرفت دینی مؤثر خواهند بود،
- گروهی از آنها باید در شیوه‌ی اجرای دین منظور گردند،
- و...

### 5.1.3.4 اصل چهارم نظریه:

«برساختگی کشف و کاربرد صائب و جامع دین، بر کشف و کاربرد صائب و جامع برآیند سرشت و صفات مبادی خمسه» اصل چهارم نظریه قلمداد می‌شود.

این اصل نیز چونان اصول سه‌گانه‌ی دیگر، هم دارای رویکرد توصیفی و تحلیلی است، هم دارای رویکرد توصیه‌ای و تجویزی است، و به اقتضای رویکرد اول (از حیثی) از وجه «فلسفه‌ی دین» ی برخوردار است و (از حیث دیگر) مدعایی است مربوط به فلسفه‌ی معرفت دینی، اما به اقتضای رویکرد دوم این اصل از جنس مباحث «مبانی منطق اکتشاف دین» قلمداد می‌شود، و در هر سه صورت، محتوای این اصل، مدعایی از نوع مسائل فلسفه‌های مضاف در قلمرو دین‌پژوهی است.

توضیح اینکه:

از آنجا که فلسفه‌ی دین، عهده‌دار «تحلیل عقلانی احکام کلی امهات مسائل دین» است، و بحث پیشینی (قبل از مواجهه با منابع دین) از سرشت و صفات مبادی خمسه‌ی پیام الهی، به نحو بسیار چشم‌گیری برخاسته از فلسفه‌ی دین و برساخته بر این دانش است، (البته میزان ارتباط و سنخیت هر کدام از مبادی با فلسفه‌ی دین، متفاوت است، و از این میان، دو مبدأ معرفت‌شناختی و مخاطب‌شناختی پیوند رقیق‌تری با آن دارند)، محتوا و مدعای اصل چهارم با فلسفه‌ی دین پیوستگی می‌یابد: و از دیگر سو، از آنجا که فلسفه‌ی معرفت دینی، تحلیل عقلانی احکام کلی امهات مسائل معرفت دینی را بر عهده دارد، و بحث پسینی از اجتناب‌ناپذیری تأثیر معرفت دینی از پیاموارگی دین و عناصر تشکیل دهنده‌ی مبادی پیام‌گزاری، سخن گفتن از نظام و نحوه‌ی تکون معرفت دینی و بازشناسی سره از ناسره‌ی به‌شمار است، نوعی داوری درباره‌ی پاره‌ای از امهات مسائل معرفت دینی انگاشته شده، و از این لحاظ در زمره‌ی مباحث فلسفه‌ی معرفت دینی قلمداد می‌گردد. بالاخره: از آنجا که از سوی سوم، مبانی منطق اکتشاف دین، باید‌ها و نباید‌های روش‌شناسی فهم دین (در مقام توصیه و با نگرش پیشینی) را می‌کاود، و از پیش‌انگاره‌های طراحی منطق فهم دین سخن می‌گوید، و به بایسته‌ها و بایستگی‌های برآمده از مبادی خمسه‌ی پیام الهی می‌پردازد، این مباحث در جرگه‌ی مسائل مبانی منطق، جای می‌گیرد، از سویی چهارم نیز از آنجا که فلسفه‌ی منطق فهم دین (در مقام توصیف و بانگرش پسینی) درصدد کشف‌گمانه‌ها و انگاره‌های تأثیر نهاده بر منطق فهم دین موجود است. این بحث می‌تواند از مباحث فلسفه‌ی منطق فهم دین به‌شمار آید: پس این اصل را می‌توان با سه یا چهار رویکرد تقریر کرد، که بر حسب هر تقریر در جمله‌ی مسائل یکی از دانش‌های سه یا چهارگانه جای خواهد گرفت. چون طرح همه‌ی تقریرها، در این مجال محدود، ضرور نیست، به‌ناچار اینک اینجا به تقریر مسامحی و مجمل این اصل، کمابیش با میل به سمت تقریر آن همچون مبنایی برای طراحی منطق اکتشاف مطلوب، بسنده می‌کنیم.

براساس اصل چهارم نظریه، در صورت تحصیل تلقی صائب و جامع از ماهیت و مختصات مبادی، و استقراء و استقصاء و شناخت مؤلفه‌های آنها، و تحلیل و تنسیق، طبقه‌بندی و قاعده‌مندی تأثیر و تعامل خصایل و خصایص مبادی و مؤلفه‌ها در فرایند فهم و فعل دینی (تحقیق و تحقق دین) و با پیشگیری از تأثیر متغیرهای نابحق دخیل، می‌توان به کشف صائب و جامع گزاره‌ها و آموزه‌های دینی و شیوه‌ی اجراء کارآمد و روزآمد دین دست یافت. و بنا به تقریر پسینی ناظر به نظام و نحوه‌ی تکون معرفت دینی و نیز از زاویه‌ی واکاوی مبانی دانش منطق فهم دین، می‌توان گفت: معرفت دینی - بالمعنی‌الاعم - لاجرم و افزون بر نقش‌آفرینی هر عامل دیگری، تحت تأثیر سرشت و صفات مبادی خمسه و تعامل میان آنها صورت می‌بندد، و روش‌شناسی‌های رایج فهم‌دین نیز، خواه ناخواه بشدت از این خصایل و خصایص متأثرند.

تأثیر - تعامل مبادی و مؤلفه‌های آنها، در فرآیند تکون و تطور معرفت دینی، به دو صورت «افقی» و «عمودی» (شبکه - هرم‌سان) و در سه سطح «درون عنصری»، «بینا عنصری» و «فرا عنصری»، جریان می‌یابد.

## 5.1.4 الگوی پیشنهادی برای منطق استنباط شریعت

برای دستیابی به منطق مطلوب اجتهاد و اکتشاف هر کدام از حوزه‌های هندسه‌ی معرفتی دین - از جمله شریعت - باید با منظورداشت اصول چهارگانه‌ی نظریه، برآیند روش‌شناختی مقتضیات هر یک از مبادی پنجگانه‌ی مذکور در ذیل اصل سوم، صورت‌بندی و سامانه‌سازی شود.

چیدمان منطق اجتهاد، می‌تواند بر اساس یکی از شیوه‌های زیر صورت تحقق گیرد:  
یک) بر اساس و به ترتیب مؤلفه‌های دستگاه روشگانی، یعنی: «اصول»، «ابزارها»، «رویکردها»، «اسلوب‌ها» و «فرایندها»ی استنباط.

دو) بر اساس و به ترتیب سامانه‌ی مبادی خمسه، یعنی: مبدأ مصدرشناختی، مبدأ دین‌شناختی، مبدأ معرفت‌شناختی، مبدأ قلمروشناختی، و مبدأ مخاطب / انسان‌شناختی.

سه) بر اساس و به ترتیب ساختار کنونی اصول فقه، یا یکی - یا تلفیقی - از الگوهای پیشین در این دانش و یا پیشنهادشده از سوی اصحاب آن.

برای دستیابی به دانش اختصاصی روشگان اکتشاف هر یک از حوزه‌های هندسه‌ی معرفتی - از جمله شریعت - بر اساس هر کدام از شیوه‌های سه‌گانه‌ی پیشگفته و الگوهای مورد اشاره، فرآیند زیر باید طی شود:

اولاً: سرشت و صفات هر یک از مبادی خمسه‌ی پیامگزاری دینی به نحو صائب و جامع احراز گردد، ثانیاً: مقتضیات و برآیند روش‌شناختی سرشت و صفات هر یک از مبادی به طرز صائب و جامع افزای شود،

ثالثاً: برآیند روش‌شناختی مجموعه‌ی مقتضیات مجموعه‌ی مبادی باهمدیگر تلفیق و تبعات تعاملی آن‌ها اعمال گردد،

رابعاً: محصل تلفیق و تعامل، متناظر به مؤلفه‌های پنجگانه‌ی دستگاه روشگانی طبقه‌بندی شود، خامساً: مجموعه‌ی مؤلفه‌های روشی، بر اساس الگوی مورد نظر، و نیز متناسب با هر یک از حوزه‌های هندسه‌ی معرفتی دین، صورت‌بندی شده در هیأت یک «دانش روشگانی اختصاصی» تنسيق و تدوین یابد.

مثلاً ماهیت و مختصات مصدر دین تحلیل، سپس مقتضیات هر یک از ویژگی‌ها تبیین، آنگاه برآیند روش‌شناختی آن ویژگی در قالب مؤلفه‌های روشگان تعیین، و تأثیر و تأثر مبادی در لایه‌های سه‌گانه سنجیده شده و اعمال گردد. والسلام

## 6 شرح مبادی منطق فهم قرآن بر اساس نظریه‌ی ابتناءجلسه‌ی ششم 4-10-92

از جلسه‌ی گذشته وارد مبادی تصدیقه‌ی منطق فهم قرآن شدیم که يك جلسه را به تبیین نظریه‌ی ابتناء اختصاص دادیم. در این جلسه قصد داریم تا براساس نظریه‌ی ابتناء، مبادی منطق فهم قرآن را توضیح بدهیم.

در نظریه‌ی ابتناء، بعد از توضیح چهار پیش‌انگاره‌ی اصلی که یکی از آنها «پیام‌وارانگاری دین» بود، گفتیم که اگر دین را رسالت و پیام قلمداد کنیم، مثل هر پیام دیگری، در فرایند پیام‌گزاری با اطراف خمسه‌ی پیام و خطاب درگیر و مرتبط است. درحقیقت اطراف خمسه‌ی پیام و فرایند پیام‌گزاری دارای خصوصیات هستند که اگر آن خصوصیات را بشناسیم و قواعد فهم را براساس آنها طراحی کنیم، دین، خوب فهم خواهد شد. همچنین اگر قواعد تفسیر و فهم قرآن را نیز بر این اساس طراحی کنیم، منطق فهم قرآن به دست می‌آید و می‌توانیم قرآن را خوب فهم کنیم.

به دو شیوه می‌توان خصوصیات و خصائل مبادی خمسه و اطراف پنجگانه‌ی خطاب و پیام دینی را بیان کرد؛

اول) هر پنج محور را در نظر بگیریم و به صورت يكجا خصائل و خصائص هرکدام را بازگو کنیم؛ که بعد از بازگویی خصائل و خصائص، براساس خصلت‌هایی که به دست می‌آید، قاعده طراحی کنیم و قاعده‌ی خود را به تناسب آن خصیصه‌ها طراحی کنیم.

در این صورت مجموعه‌ی قواعد به پنج دسته تقسیم خواهند شد:

1. قواعدی برآمده از اصل میدانشناسی (مبدأ پیام)،
2. قواعد برآمده از اصل مخاطب‌شناسی،
3. قواعد برآمده از اصل معرفت‌شناسی (وسائط و وسائل ایصال)،
4. قواعد برآمده از موضوع و محتوا،
5. قواعد برآمده از ماده‌ی پیام.

در این روش ممکن است يك مقدار مسئله را بازتر کنیم و به جای پنج دسته کردن و مطالب را ذیل آن پنج مبدأ آوردن، مبادی گوناگونی را فهرست کنیم که در ساخت و تنسيق قواعد و ضوابط فهم قرآن صاحب نقش هستند و همانند مبدأ برای تأسیس آن قواعد نقش‌آفرین هستند.

برای مثال يك دسته از مبادی را تحت عنوان «مبادی متن‌شناختی» مطرح کنیم. متن به مثابه متن عام و هرگونه متنی که انسان با آن طرف است، واجد خصائل و خصوصیات است و براساس يك سری قواعد، کلام را می‌توان فهمید. البته این قاعده شامل کلام‌های ویژه نمی‌شود، برای مثال کلامی که رمزی باشد قواعد و ضوابط خاص خود را خواهد داشت. به این ترتیب يك سلسله خصوصیات و ویژگی‌ها وجود دارد که مربوط به مطلق متن و کلام متن‌شده است که همگی متن‌ها این خصوصیات را واجد هستند؛ مانند اینکه بگوییم، متن، به انگیزه‌ی بیان منوی مائن، از مائنی صادر شده است. مائن قصدی داشته که قصد ابراز آن را داشته و کلام را ساخته است. مخاطب باید این کلام را بفهمد و از رهگذر فهم کلام و متنی که مؤلف پدید آورده است به مراد و مقصود مؤلف دست پیدا کند. مؤلف نیز عاقل است و قصد دارد که غرض خود را به مخاطب منتقل کند و همچنین توجه دارد که با چه مخاطبی سخن می‌گوید؛ درنتیجه وقتی کلامی از مؤلف به ما رسید باید آن کلام را حمل بر مراد او کنیم و آنچه که از کلام و متن درك می‌کنیم به عنوان مقصود و مراد مؤلف در نظر بگیریم. این فرایند را در اصطلاح، «حجیت ظواهر» می‌نامیم. اینکه ظاهر متن و آنچه می‌نمایاند همان مقصود مؤلف است.

البته در اینجا از پاره‌ای از مباحث جانبی می‌گذریم، اما به هر حال اصل اینکه ظاهر، گویا و رسای مراد و مقصود مؤلف است و مؤلف نیز برای القای مقصود خود آن کلام را پرداخته و این متن را ساخته است.

سپس باید ببینیم که اگر معنایی به ذهن تبادر می‌کند و در عین حال احتمال معانی دیگری نیز هست، می‌گوییم آن معنایی که تبادر می‌کند، نشانه‌ی معنای حقیقی است. حجیت ظواهر به عنوان يك اصل و قاعده، و در نظر گرفتن معنایی که به ذهن خطور می‌کند، به عنوان معنای حقیقی، قواعدی هستند که ناظر به متن عادی و همه‌ی متونی هستند که با ساخت و بافت انسانی و عقلانی پردازش و ارائه شده‌اند.

قرآن کریم نیز از همین قسم است. قرآن نیز يك متن عقلایی است و فرض بر این است که از ناحیه‌ی حق تعالی و به زبان عقلا صادر شده است. اما در عین حال می‌توان برای متن قرآنی ویژگی‌های دیگری را نیز قائل شد که از آنها به ویژگی‌های اختصاصی متن قرآن نام می‌بریم. درست است که قرآن يك متن است و لسان آن، لسان عقلایی است و پیش‌فرض ما این است که مراد الهی در این متن نهفته است و ما نیز باید همان مراد الهی را کشف کنیم و طبق سایر متون باید ظاهر را فهم کنیم و به آن اعتماد کنیم، زیرا ظاهر حجت است. ولی در عین حال باید توجه داشته باشیم که این متن، يك متن وحیانی نیز هست و بنابراین از ویژگی‌هایی برخوردار می‌شود که متون عادی فاقد آن ویژگی‌ها هستند.

وقتی می‌گوییم متن وحیانی است، یعنی قدسی است و طبعاً متن قدسی و دارای قداست، احکام و خصوصیات خاص خود را دارد. همین قدسانیت متن قرآن در مقام فهم آن باید لحاظ شود، یعنی عقیده به قدسانیت متن قرآن برآیندی خواهد داشت که در قالب قواعد فهم متن باید صورت‌بندی شوند. قدسانی‌انگاری خود يك ویژگی متن قرآن است که دیگر متون از آن بهره‌ای ندارند.

از این ویژگی قرآن که يك مبدأ است، باید يك سلسله خصوصیات و فروضی را به دست آوریم. اگر این را پیش‌انگاره قلمداد کنیم، مولد تولیدکننده‌ی يك سلسله انگاره‌ها خواهد بود که در قالب مبنای قواعد و یا خود قواعد صورت‌بندی می‌شوند.

همچنین هنگامی که می‌گوییم متن وحیانی است، حاوی مفاد وحیانی نیز هست، یعنی وحیانیت دست‌کم دو وجه پیدا می‌کند، يك وجه لفظی که به آن اشاره کردیم و مربوط به صورت متن می‌شود؛ همچنین يك وجه معنی. هنگامی که می‌گوییم قرآن وحیانی است، یعنی هم الفاظ قرآن و هم معانی آن وحیانی است و وحیانیت لفظ و معنای قرآن مورد نظر است. اگر مفاد و محتوای متن وحیانی است، بنابراین خطاناپذیر و معصوم است و عصمت متن قرآن از این موضوع به دست می‌آید و چون مآتن این متن که حق تعالی است معصوم است، محتوای متن نیز معصوم خواهد بود و لفظ نیز معصوم خواهد بود. لفظ قرآن نیز معصوم است، یعنی کسی نمی‌تواند بگوید که کلمه‌ای خاص از قرآن غلط نازل شده است. کلماتی در قرآن داریم که کتاب در بدو نزول به طرز نوشته‌اند و به دلیل حساسیتی که مسلمانان برای جلوگیری از تحریف قرآن داشتند، اصرار کردند به همان هیأتی که قرآن در بدو نزول کتابت شده است، بر همان هیأت باید کتابت شود. البته این بحثی است که به کاتب برمی‌گردد و همه نیز می‌دانند که به هیأت دیگر نیز ممکن است نوشته شود؛ اما مهم این است که بگوییم لفظ عیناً وحیانی است، پس نمی‌تواند غلط باشد؛ یعنی در قرآن غلط لغوی، صرفی، بلاغی و... راه ندارد. در محتوا و معانی نیز قرآن همین‌گونه است و لازمه‌ی وحیانیت محتوا و معنای قرآن نیز عصمت محتوایی است. پس آنچه که از قرآن فهم می‌شود (اگر فهم صائب باشد) خطاناپذیر خواهد بود.

همچنین ویژگی دیگر متن وحیانی با توجه به اینکه حاوی دین وحیانی و دین متلائم با فطرت انسان است، فطرت‌نمون بودن گزاره‌ها و آموزه‌های قرآنی است. قرآن کریم حامل تعالیم فطری است و بسا بتوان گفت که الفاظ و تراکیب قرآنی نیز فطری هستند و بسیاری برای قرآن، اعجاز لفظی و یا حتی اعجاز صوتی قائل هستند. بنابراین فطرت‌نمونی گزاره‌ها و آموزه‌های قرآن نیز خصوصیتی است که بسا در متون عادی از آن نتوان سراغ گرفت. همانطور که وحیانیت الفاظ و آموزه‌های قرآن (لفظ و معنای قرآن) برآیندی در سطح قواعد و ضوابط فهم دارد و از این مبنا يك سلسله قواعد و ضوابط تولید می‌شود که در فهم این کتاب باید آنها را به کار برد، از فطرت‌نمون بودن گزاره‌ها و آموزه‌های قرآنی نیز می‌توان پاره‌ای قواعد را اصطیاد کرد و مثلاً اگر در مقام سنجش معرفت به دست آمده از قرآن احساس

کردیم آن معرفت حاصل با فطرت آدمی سازگار نیست باید در صحت فهم و اصابت فهم خودمان به متن قرآن تردید کنیم. خود این که باید معارف فراچنگ آمده از فهم قرآن با فطرت متلائم و سازگار باشد يك اصل است و از این اصل می‌توان قاعده‌ی سنجش و فهم به دست آورد.

خصوصیت دیگری که در متن قرآن هست «حکیمانگی» قرآن است. حکیمانگی را دست‌کم در دو سطح می‌توان تفسیر کرد:

اول) عاقلانه بودن؛ هر متنی که از انسان عاقل هم صادر شده باشد نیز عاقلانه است و سرّ اینکه می‌گوییم ظاهر، حجت است نیز همین است. می‌گوییم انسان عاقل برخلاف قصد خود حرف نمی‌زند و با بیان این عبارات می‌خواهد نیت و قصد خود را بیان کند. در واقع حجیت ظواهر - حتی در خصوص متون عادی انسانی عقلایی - به این اصل برمی‌گردد. قرآن به این معنا قطعاً حکیمانه است، یعنی يك متن عقلایی است و به لسان عقلاء و برابر با شیوه‌ی عقلایی مخاطب نازل شده است.

دوم) از حیث دیگر می‌توان گفت که قرآن حکیمانه است و لایه‌ی درونی‌تر حکیمانگی قرآن را در نظر گرفت. قرآن کریم از سختگی، ستواری، سازواری و ژرفایی خاصی برخوردار است. هنگامی که توجه می‌کنیم که قرآن از حکیمی صادر شده که حکمت جزء اوصاف اوست و در سراسر قرآن نیز این مسئله به تعبیر مختلف بیان شده و مجموعه‌ی آیاتی که در بیان رابطه‌ی قرآن و دین با عقل و شأن عقل بیان شده را ما به چهارده تقسیم کرده‌ایم که شامل ده‌ها آیه می‌شود و مجموعه‌ی این آیات حاکی از حکیمانگی قرآن کریم است. اگر گفتیم قرآن به لحاظ ساختار، زبان، محتوا و مضمون حکیمانه است، در این صورت باید بپذیریم که پاره‌ی قواعد فهم باید از این اصل سرچشمه گرفته باشد. باید يك سلسله قواعد و ضوابط برای فهم این کلام داشته باشیم که از این خصوصیت و خصلت قرآنی نشأت گرفته باشد.

همچنین هنگامی که می‌گوییم قرآن وحیانی است، صرفاً يك الهام عرفانی و تجربه‌ی دینی نیست، بلکه وحی تشریحی است که نازل شده است؛ بنابراین غرض آن هدایت انسان‌هاست؛ اگر غرض هدایت است و قرآن هدایت‌مآل است، يك سلسله قواعد و ضوابطی که می‌تواند برآیند این مبنا باشد، تولید می‌شود و هدایت‌مآلی منشأ پاره‌ی از مبانی است. برای مثال در بحث زبان قرآن گفتیم که زبان قرآن عقلایی است، عقلایی بودن زبان با رمزآلود و سمبلیک بودن زبان منافات ندارد، ممکن است عاقلی به زبان اشاره و یا رمزآلود سخن بگوید، حتی حسب شرایط و ظروف دوپهلوی سخن بگوید، این موارد با عاقل بودن مبدأ متن منافاتی ندارد. البته در اصل هدایت‌مآلی می‌گوییم اگر زبان رمز، فهم متن را با مشکل مواجه کند و یا مخاطب نتواند با این متن ارتباط برقرار کند، چون بناست که قرآن هدایت بشر را برعهده داشته باشد، در میان بشریت نوابغ و نخبگان هستند، اوساط مردم نیز هستند؛ اگر قرآن به لسانی سخن گفته باشد که تنها خواص بفهمند و بسا به دلیل دوپهلوی بودن و قرائت‌پذیری خواص نیز در آن متحیر شوند، با هدایت‌مآلی قرآن سازگار نیست و هدایت اتفاق نمی‌افتد و به این ترتیب نقض غرض خواهد شد.

لذا هدایت‌مآلی در کنار حکیمانگی خود يك برآیند دارد و انگاره‌های دیگری را تولید می‌کند که یکی از آن انگاره‌ها عبارت است از اینکه زبان قرآن نباید رمزآلود و دوپهلوی باشد و یا غلبه با متشابهات باشد. چون غرض قرآن هدایت است، باید و لابد به طرز سخن گفته باشد که این غرض محقق شود. به این ترتیب نظریه‌ی قرائت‌پذیری ابطال می‌شود، چون قرائت‌پذیری مساوی است با عدم امکان دستیابی به معنای متعین. بنابراین از اصل هدایت‌مآلی هویت زبانی قرآن را درمی‌یابیم.

همچنین از همین اصل دریافت می‌کنیم که قرآن کریم بناست به زبانی سخن بگوید که مراد فهم شود و هدایت محقق گردد؛ و به تبع آن به این نکته نیز دست پیدا می‌کنیم که قرآن کریم معنای متعین دارد و تعین معنا در اینجا به دست می‌آید. اگر بناست هدایت متوقف بر فهم و التزام به آموزه‌ها باشد، باید معنای متعینی داشته باشد که بتوان به آن رسید. اگر فکر کنیم که باید بین معنا و لایه‌های آن، حیران سیر کنیم، چنین اتفاقی نمی‌تواند پیش آید.

به این ترتیب مبدأ متن‌شناختی در مقام فهم متن، مشتمل بر دو دسته پیش‌انگاره و انگاره خواهد شد که يك دسته از آنها به اعتبار اینکه قرآن يك متن است و مانند هر متن دیگری در چارچوب قواعدی صادر شده و قابل فهم است، به دست می‌آید و دسته‌ی دوم نیز از آن جهت که قرآن کریم متن وحیانی است، متنی معصوم، قدسی، فطرت‌نمون و هدایت‌مآل است، و هر يك از این خصوصیات نیز به حیث اختصاصی متن قرآن برمی‌گردند. هرکدام از اینها نیز می‌تواند مبنای تولید قواعد و ضوابطی باشد.

گفتیم که مبادی و اطراف خمسه را به دو صورت می‌توان تبیین کرد، اول اینکه پنج عنصر فرایند پیام‌گزاری را ببینیم و مشخص کنیم که با چه عناصری درگیر است و ممکن است بتوانیم اینها را توسعه دهیم و با تفسیر دیگری اینها را تبیین کنیم. حال اگر بخواهیم بگوییم که خصوصیت متن‌شناسی به کدامیک از مبادی خمسه ارجاع می‌شود، علی‌القاعده باید به مبدأ وسائط و وسائل پیام برگردد.

برای مثال هنگامی که خود وحی از ساحت الهی صادر می‌شود در قالب لفظ نازل می‌شود و به صورت کتاب ظاهر می‌شود و در اختیار ما قرار می‌گیرد. پس لفظ و متن واسطه هستند. این متن در واقع خود وحی نیست، بلکه قالب و حاوی وحی است. وحی آن چیزی است که از ساحت الهی و در صورت متن نازل می‌شود و در دسترس بشر قرار می‌گیرد. مسئله‌ی متن‌شناسی را از حیثی می‌توان در زمره‌ی مبدأ واسطه‌شناسی و وسائط و وسائل ابلاغ بگنجانیم. اگر اینچنین باشد درحقیقت در دسته‌ی مبدأ معرفت‌شناسی قرار می‌گیرد.

گفتیم که پیام و رسالت پنج طرف دارد:

- مبدأ مصدرشناختی،

- مبدأ مخاطب‌شناختی،

- وسائط و وسائلی که پیام را از مبدأ و مقصد به مخاطب منتقل می‌کنند. در آنجا پنج طریق و وسائط پنجگانه‌ای را برای انتقال حکمت و شریعت از حضرت الهی به ساحت بشری بازگو کردیم که یکی از آنها وحی است که بخشی از طریق نقلی را تشکیل می‌دهد. حدیث نیز بخش دیگری را تشکیل می‌دهد. به این ترتیب اگر بخواهیم وسائط و وسائل را بررسی کنیم، متن را باید در این بخش بررسی کنیم، بنابراین مطلب «مبدأ متن‌شناختی» می‌تواند در زمره‌ی «مبدأ معرفت‌شناختی» قرار گیرد؛ منتها مبادی متن‌شناختی که مراد از آن سرشت و صفات ویژه‌ی وحی‌نامه‌ی الهی به علاوه‌ی خصوصیات است که هر متن عقلایی واجد آن هست، می‌تواند در ذیل مبادی معرفت‌شناختی منطق فهم قرآن گیرد و يك مبدأ مستقل قلمداد نشود و به همان دسته‌بندی پنجگانه ملنزم بمانیم و آن را به صورت يك دسته‌ی مستقل قلمداد نکنیم؛ اما به اعتبار اینکه روشگان مورد بحث، روشگان فهم متن مقدس است، در حقیقت گرانیگاه این روشگان می‌تواند هویت و ماهیت و مختصات این متن باشد، به این اعتبار این خصوصیت را به صورت مستقل طرح کردیم ولی در واقع جزئی از مبادی معرفت‌شناختی قلمداد خواهد شد.

مبدأ مصدرشناختی

مبدأ دیگری که در اینجا قابل طرح است مبدأ مصدرشناختی است. مصدر این متن (حق تعالی) ویژگی‌ها و مختصاتی دارد که در همه‌ی فرایند و همه‌ی ارکان و اضلاع فرایند پیام‌گزاری تأثیر دارد، و حتی در خصوص متن نیز تأثیرگذار است و گفتیم به اعتبار اینکه مبدأ حکیم است، متن نیز حکیمانه است. بنابراین مصدر و مبدأ این متن و آن که این متن از حضرت او صادر شده است، خصوصیات و ویژگی‌هایی دارد که آن ویژگی هنگامی که دقیقاً احصاء و تبیین شود برآیندهایی در قالب قواعد و ضوابط خواهد که بخشی از قواعد و ضوابط منطق فهم قرآن را تشکیل می‌دهد.

مبدأ معرفت‌شناختی

مبدأ معرفت‌شناختی نیز که گفتیم از وسائل و وسائط انتقال پیام است نیز همانند مبدأ مصدرشناختی است و البته از تنوع بیشتری برخوردار است، زیرا مبدأ معرفت‌شناختی شامل کارکردهای عقل در فهم قرآن می‌شود و همین‌طور شامل بحث متن‌شناختی و سایر منابعی که در فهم قرآن کاربرد دارند (برای



مثال حدیث و خبر) نیز می‌شود؛ و همچنین اگر برای فطرت در فهم، کاربرد استقلالی و یا آلی قائل باشیم باید در اینجا لحاظ شود. اگر برای فهم متن يك سلسله قواعدی که آنچنان که باید عقلی و دقی نیستند، اما عقلاً آنها را رعایت می‌کنند نیز شامل این نوع از مسائل و مطالب می‌شود.

به هر حال مبدأ یا مبادی معرفت‌شناختی که شرح مختصات و مسائل و وسائل انتقال پیام الهی و ویژگی‌های مُدرک‌ها و مدرک‌های مربوط به مرادات الهی است، انجام می‌شود و براساس همین شرح يك سلسله قواعد و ضوابط نیز به دست می‌آید.

#### مبادی دین‌شناختی

درواقع همان محتوا و ماده‌ی پیام است. ماده‌ی پیام قرآن «دین» است. این وجه از اطراف خمسه‌ی فرایند پیام‌گزاری از اهمیت خاصی برخوردار است و در اینجا به اعتبار اینکه ماده‌ی خطاب و پیام الهی، دین است و خصوصیتی که دین دارد، خصوصیات همان ماده‌ی است که این متن حاوی و حامل آن است؛ آن خصوصیات باید در مقام فهم متن لحاظ شود؛ یعنی دین يك سلسله ویژگی‌هایی دارد که آنها را باید اجمالاً پذیرفته باشیم و یا به آنها پی برده باشیم و با توجه به آنها متن را فهم کنیم، چون این متن حاوی آنهاست؛ اینکه دین از حیث قلمرو هم شامل حوزه‌ی بینش و عقاید می‌شود و هم شامل حوزه‌ی کنش و رفتار و احکام می‌شود، هم شامل حوزه‌ی منش و اخلاق می‌شود و هم مشتمل بر گزاره‌های علمی است، قلمروی آن وسیع است. و این برعکس نظر کسانی است که می‌گویند دین تنها ارزش‌ها را بیان می‌کند و دستورها و آموزه‌های رفتاری ندارد و وارد فروع نمی‌شود. این دو دیدگاه تأثیر خود را در تولید قواعد فهم می‌گذارد و پیش‌فرض ما آن است که قلمرو دین گسترده است و همه‌ی حوایج و نیازهای زیستی و مناسباتی انسان را در دو عالم پوشش می‌دهد.

بنابراین مبدأ ماده‌شناختی که در اصل نظریه‌ی ابتناء مطرح می‌کنیم، در اینجا در قالب مبادی اختصاصی دین‌شناختی بروز و ظهور می‌کند و از درون مختصاتی که برمی‌شماریم قواعدی تولید می‌شود که آن قواعد منطق فهم قرآن را پدید می‌آورد.

#### مبدأ مخاطب‌شناختی

منظور از مبدأ مخاطب‌شناختی عبارت است از اینکه مخاطب این کلام انسان با خصوصیات و ویژگی‌هایی است و بناست که مصدر این رسالت، خطاب و متن، ماده و محتوایی را به مخاطبی منتقل کند که آن مخاطب اولاً دریافت کند، ثانیاً فهم کند و ثالثاً بتواند به آن ملتزم باشد و عمل کند. حال در اینجا التزام قلبی و جوانحی «اعتقاد» نام می‌گیرد و التزام جوارحی و جسمی که «عمل» را تشکیل می‌دهد. بناست که با چنین مخاطبی روبرو شویم، بنابراین مختصات و خصائل این مخاطب برشمرده می‌شود و برآیند آن قواعد و ضوابطی می‌شود که در فهم متن باید به کار برده شود.

#### مبدأ قلمرو - متعلق‌شناختی

قلمروشناسی و متعلق‌شناسی متن ضلع دیگر فرایند پیام‌گزاری است. درواقع باید بدانیم که متعلق دین چیست؛ و یا به تعبیری بگوییم که متعلق‌های پیام کدام‌اند. قرآن از انواع قضایا تشکیل می‌شود، برای مثال از قضایای اخباری، انشائی و... و هر يك از اینها نیز انواع مختلفی دارند؛ خصوصیات این جهات را باید استخراج کنیم و در قالب قواعد و ضوابط، دسته‌بندی و صورت‌بندی کنیم.

ما در اینجا خصوصیت متن‌شناختی را برجسته کردیم و به این ترتیب، پنج مبدأ پیدا کردیم و البته گفتیم که خصوصیت متن‌شناختی جزئی از خصوصیات معرفت‌شناختی است و در اصل همان پنج طرفی را که در نظریه‌ی ابتناء مطرح کردیم در اینجا دیده می‌شود.

در اینجا باید لایه‌ی دیگری از بحث را باز کنیم و ببینیم که از هر يك از این مبادی چه قواعدی تولید می‌شود. يك سلسله بحث‌هایی را به عنوان فصول اصلی تحقیق منطق فهم قرآن تنظیم کرده‌ایم که اجزاء تعریف را برحسب مصادیق باید بحث کنیم و لذا از مجموعه‌ی اینها حدود ده فصل به وجود می‌آید که فاز سوم مطلب را تشکیل می‌دهد که خود مسائل علم منطق فهم قرآن خواهد بود و به تعبیری تا اینجا ما از

مبادی بحث می‌کردیم و اگر بخواهیم به همین میزان بسنده کنیم، بحث مبادی به پایان رسیده است، البته این بحث قابل تفصیل نیز هست و در بحث نظریه‌ی خطابات شرعیه همین چهارچوب را عرض کردیم و الان مدت زیادی است که از انگاره‌هایی که بر مبادی خمسه مترتب می‌شوند بحث می‌کنیم؛ درحالی‌که اگر مبادی خمسه پیش‌انگاره قلمداد شوند، تازه لایه‌ی بعدی انگاره‌ها، قواعد و ضوابط می‌شوند که در بحث خطاب شرعی مفصل‌تر بحث کرده‌ایم.

سؤال: با توجه به تفسیری که داشتید آیا نیازی نیست در مبادی تصویری قرآن، سنت و عقل را تعریف کنیم؟ در بحثی که درخصوص حجیت ظواهر مطرح فرمودید، که بعضی از آیات ایهام دارند و برخی نیز اسرار دارند، چند مسئله مطرح می‌شود، در مقام ابلاغ که شارع مقدس، مطمئناً اسرار و ایهام مطرح نیست و معنای متعینی که مقصود خداوند بوده و از مبدأ صادر شده برای ذات اقدس حق مشخص است، اما آنچه که ایهام پیدا می‌کند و یا دارای اسرار می‌شود در مقام ابلاغ است که در اینجا چند شبهه مطرح می‌شود و یکی از شبهات این است که در مقام لفظ، اختلاف قرائت داریم، اشکال دوم اینکه آیا تمامی قرآن را می‌توان به حجیت ظواهر تعمیم بخشید؟ و یا برخی از آیات هستند که دارای حجیت ظواهر اند که می‌توانیم از مسئله‌ی تبادل معنا را منکشف کنیم و بفهمیم معنا و مقصود شارع چه بوده است؟ آیا می‌توان گفت که همه‌ی قرآن دارای حجیت ظواهر هستند؟ اگر همه‌ی قرآن دارای حجیت ظواهر هستند، آیاتی که ایهام و اسرار دارند چه می‌شود؟ و یا اینکه نظر شما این است که مطلب تشکیکی است، یعنی برخی آیات دارای ظواهر هستند ولی در عین حال دارای بطن و اسراری نیز هستند که تنها معصوم از آنها اطلاع دارد؟ اگر در اینجا قائل باشیم که حجیت ظواهر دارای بطنی است که معصوم از آن سر درمی‌آورد، باز بحث اخباریون پیش می‌آید که آنها معتقدند جز فهم معصوم فهم کس دیگری به کنه معنای آیه نمی‌رسد. حال اینجا ما باید همان معنای تبادل را در نظر بگیریم؟ و یا باید سراغ فهم معصوم برویم؟

استاد رشاد: در جلسه‌ی اول که راجع به مبادی تصویری بحث کردیم، گفتیم که چون اصطلاحات را قبلاً تعریف کرده‌ایم، در نهایت نیز اصطلاحات دست‌بندی می‌شود و اصطلاحاتی که قرآنی است مشخص می‌شود، زیرا قرار است حوزه‌ی موضوعی اصطلاحات را نیز مشخص کنیم. به این صورت در پایان اصطلاحات قرآنی را جدا می‌کنیم و به طرح ضمیمه می‌کنیم. البته خیلی از کلمات را در فهرست آورده بودیم که وارد شرح آنها نشدیم، والا برای مثال من از «سنت» تعریف خاصی ارائه کرده‌ام که کس دیگری ارائه نکرده است. من همه‌ی تعاریف از «سنت» را بررسی کردم، اشکالات آنها را مطرح کردم و فرض می‌کنم در این تعریفی که از سنت ارائه داده‌ام اشکالات مورد نظر وجود ندارد.

راجع به مطلب دوم که سؤال کردید آیا سراسر قرآن اینگونه است که ظواهر آن حجت است؟ البته مانند هر متن دیگری، متون قرآن نیز دست‌کم به سه سطح نص، ظاهر و غیرظاهر تقسیم می‌شود. قرآن شامل متشابهات هم هست، منتها براساس قاعده‌ی ارجاع متشابهات به محکمت، متشابهات را می‌فهمیم. بالنتیجه می‌توان گفت که این اصل که باید به ظواهر تمسک کنیم و ظواهر حجت هستند مخدوش نمی‌شود، بعد می‌گوییم فلان متن متشابه است، آن متن درواقع ظاهر ندارد، نه‌تنها نص نیست، ظهور هم ندارد و باید آن متن را با ارجاع به متن ظاهر و یا نص تفسیر کنیم. فرض بر این است که آیات متشابه را به آیات محکم ارجاع دهیم؛ آیات محکم را نیز براساس حجیت ظواهر می‌فهمیم، آیات متشابه را نیز بالواسطه و با تکیه بر حجیت ظواهر فهمیده‌ایم؛ چون محکمت را براساس اصل حجیت ظواهر فهم کردیم، سپس متشابهات را هم با ارجاع به محکمت فهم کردیم، پس متشابهات نیز بالواسطه به حجیت ظواهر رسید و این قاعده مخدوش نمی‌شود.

درخصوص این سؤال که مگر قرآن نوبطون نیست؟ اگر نوبطون باشد مسئله‌ی فهم‌پذیر بودن قرآن چه می‌شود؟ در جواب باید گفت قرآن نوبطون است و نوبطون بودن به معنای ذوجه بودن نیست. اگر کسی بگوید قرآن ذوجه است و معنای متعین ندارد و هر کسی به گونه‌ای از آن فهم خواهد کرد - یعنی

همان قرائت‌پذیری - قرآن نمی‌تواند هدایت کند، زیرا هیچگاه از آن معنای متعینی به دست نمی‌آید تا انسان راه را کشف کند و تعبیر حضرت امیر(ع) که فرمودند قرآن ذوجوه است به این معنا نیست که قرآن کریم ذاتاً قرائت‌پذیر است، بلکه به این معناست که ممکن است افرادی آیات قرآن را بر معنای اظهر حمل نکنند، بلکه بر معنای ظاهر حمل کنند، و یا بر يك احتمال حمل کنند، احتمال را برمی‌تابد، احتمالات دیگر نیز وجود دارد که می‌گوییم ظاهر و نمی‌گوییم نص. نصوص که ذوجوه نیستند، بلکه ممکن است ظواهر ذوجوه باشند، منتها اهل فهم بر اساس يك سلسله قواعد می‌توانند معنای متعین اصلی را کشف کنند؛ منتها در بدو مواجهه ممکن است آیه‌ای خوانده شود و بعد گفته شود که معنای این آیه چیز دیگری است، و عملاً در مواجهه‌ی اولیه ممکن است با چنین تشکیکاتی روبرو شویم و نتوانیم به قرآن استدلال کنیم. قرآن نیاز به استنتاج دارد ولی ذوبطون با این منافات ندارد، ذوبطون بودن به این معناست که هر بطن و لایه‌ای از قرآن را که می‌فهمیم، همان معنای قرآن است، منتها قرآن لایه‌لایه است و هر لایه‌ای را که بفهمیم می‌توانیم به لایه‌ی زیرین پی ببریم. حسب توان درك مفسر لایه‌های زیرین نیز درك می‌شود؛ همچنین حسب مقتضیات زمان و عصور و رشد انسان لایه‌های زیرین‌تری را کشف می‌کنیم. این نکته منافاتی ندارد با اینکه بگوییم قرآن فهم‌پذیر است و حتی اگر اخباریون هم بگویند قرآن ذوبطون است و فهم آن از ما ساخته نیست، در جواب می‌گوییم اخباریون می‌گویند ظواهر قرآن را نمی‌توان فهمید و معصوم باید بفهمد و ما باید به استناد روایات تفسیری قرآن را بفهمیم؛ اما در ذوبطون بودن قرآن می‌گوییم که انسان عادی حتماً بطن و سطح اول را می‌فهمد و بسیاری انسان‌ها هستند که می‌توانند لایه‌های زیرین را هم درك کنند. البته اشکالی ندارد که لایه‌های زیرین را از معصوم دریافت کنیم و قطعاً تا هر لایه‌ای که انسان عادی درك کند باز هم لایه‌هایی می‌ماند که سهم معصوم است و این نکته با حجیت ظواهر و فهم‌پذیر بودن قرآن منافاتی ندارد. البته حتی در فهم صورت و ظاهر و حتی نصوص قرآن نیز از کلام معصوم بی‌نیاز نیستیم. ولذا این بیان علامه طباطبایی که می‌فرماید «ما در فهم قرآن به هیچ چیزی جز قرآن نیاز نداریم» (البته اگر کلام ایشان به همین ظاهر حمل شود که چنین نیست) می‌تواند مخدوش باشد. به هر حال ما بسیاری از آیات را باید از لسان معصوم و به مدد تعالیم معصومین بفهمیم.

لهذا ذوبطون بودن اولاً به معنای ذوجوه بودن نیست که حیرت‌آور باشد و باعث سرگشتگی در معنا شود و تعین معنا را زیر سؤال ببرد و ثانیاً اگر می‌گوییم قرآن لایه‌لایه است، لایه‌های اول را با حجیت ظواهر می‌توان فهم کرد. بعضی افراد نیز لایه‌ها و بطون زیرین را هم به قواعد فهم الفاظ ارجاع می‌دهند. مرحوم آخوند خراسانی در کفایه چنین نظری را مطرح کرده‌اند و مرحوم آقای معرفت هم همین نظر را داشت، بعضی از عرب‌های معاصر نیز ذوبطون بودن را به همین صورت تفسیر می‌کنند. ما جلسهای نقدی با مرحوم آیت‌الله معرفت داشتیم که من ده اشکال بر نظر ایشان وارد کردم که در نهایت هم ایشان به این نقدها پاسخی نداد.

همه‌ی فهم همه‌ی بطن را نمی‌توان به قواعد و فهم ظواهر ارجاع داد و ذائقه و قوه‌ی خاص و نیز صلاحیت‌های انفسی خاص لازم دارد. فهم ظواهر بیشتر به صلاحیت‌های آفاقی ارجاع می‌شود، اما صلاحیت‌های انفسی مفسر در فهم بطن و لایه‌های زیرین قرآن کریم بسیار تعیین‌کننده هستند. والسلام

## 7 تفصیل و تطبیق نظریه‌ی ابتناء بر منطق فهم قرآن جلسه‌ی هفتم 09/11/92

در خصوص نظریه‌ی مبنا برای این تحقیق که همان نظریه‌ی ابتناء است، در جلسه‌ی گذشته صحبت کردیم. در این جلسه قصد داریم تفصیل و تطبیق نظریه را بر منطق فهم قرآن آغاز کنیم و در قالب چند محور نشان بدهیم که چگونه این مبادی بر طراحی این منطق تأثیرگذار است. اجمالاً عرض می‌کنم که باید مجموع مباحث را در چند لایه از نظر عمودی و طولی و چند رویه و ساحت از نظر عرضی تنظیم کنیم. ما در نظریه‌ی ابتناء می‌خواهیم بگوییم که یک سلسله مبانی که پذیرفته می‌شوند، سازنده‌ی یک سلسله اصول و قواعد می‌شوند برای فهم که باید بتوانیم این مبانی را دسته‌بندی و فهرست کنیم، سپس اگر از مبانی اصولی به دست می‌آید، مشخص کنیم و قاعده و یا قواعدی که از هر اصلی برای فهم به دست می‌آید را استخراج و دسته‌بندی کنیم. اگر این اتفاق بیافتد درحقیقت منطق فهم قرآن تدوین شده است. یعنی این فرایند را طی کنیم که ابتدا مبانی را استخراج کنیم؛ سپس اصول برآمده از هر یک از مبانی را مشخص کنیم؛ و قواعد برآمده از هر یک از اصول را هم استخراج و مشخص کنیم؛ که در این صورت بدنه‌ی منطق فهم قرآن را طراحی کرده‌ایم.

در خصوص مبانی در دو جلسه گذشته توضیح دادیم و گفتیم که از محورهای زیر تشکیل شده است: محور اول در قالب مبانی مبدأ - جهان‌شناختی و به تعبیری مختصاتی که مبدأ هستی دارد، به عنوان منزل وحی که حاصل آن قرآن است و مرسل دین که قرآن سند آن است، و مسائل و مبانی که در خصوص هستی و مسائل مربوط به هستی داریم.

محور دوم مبانی است که به وجه معرفت‌شناختی فهم دین و طبعاً فهم و تفسیر قرآن برمی‌گردد که از آنها به وسائط و وسائل انتقال پیام نام بردیم. آنچه که مربوط به خود متن می‌شود و آنچه که مربوط به دیگر منابعی می‌شود که به ما در فهم متن کمک می‌کنند و مبادی و مبانی مربوط به محتوای این متن که طبعاً دین است، زیرا آنچه در قرآن آمده است اجزاء دین است و نمی‌توان گفت که در قرآن مطالبی آمده که جزء دین نیست و به نحوی ذیل بخش‌های هندسه‌ی معرفتی دین می‌گنجد. بنابراین مفاد و محتوای قرآن همان دین است. آنگاه ما پیش از آنکه با قرآن مواجه شویم باید بگوییم که نگاهمان به دین و مسائل اساسی دین، مولفه‌های دین، هویت دین، سرشت دین و غایت دین چیست؛ که از اینها به مبادی دین‌شناختی تعبیر کردیم. و اگر قبل از ورود به قرآن در کلیات دین، دیدگاهی نداشته باشیم نمی‌توانیم قرآن را به خوبی فهم کنیم و یا اگر حتی قبل از ورود دیدگاهی را انتخاب کرده باشیم اما آن دیدگاه غلط باشد، مطمئناً در مواجهه با قرآن به فهم صائب دست پیدا نمی‌کنیم و اگر در مواقعی به دلیل صراحت تعبیر قرآنی نظر صائب هم به دست بیاوریم اما در کل و کلان دچار لغزش‌ها و خطاهای زیادی خواهیم شد. بنابراین قبل از اینکه با متن مواجه شویم یک شناختی از دین و درکی از سرشت و صفات دین که محتوای ماده‌ی کتاب الهی است باید داشته باشیم.

همچنین گفتیم در خصوص انسان‌شناسی نیز از آن جهت که انسان مخاطب کتاب است و هم باید آن را بفهمد و هم باید به آن عمل کند، در نتیجه در خصوص اینکه انسان چه ظرفیت‌های نظری و یا عملی دارد، باید پیش‌تر نظر به دست آورده باشیم؛ گرچه با مطالعه‌ی قرآن همه‌ی اینها تفصیل پیدا می‌کند؛ یعنی هم مطالب مربوط به دین‌شناسی تفصیل پیدا می‌کند چون اطلاعات فراوانی از قرآن راجع به دین پیدا می‌کنیم و هم انسان‌شناسی ما توسعه پیدا می‌کند. همچنین مختصات مؤلفه‌ها و قلمروهایی از دین که در قرآن مطرح است که طبعاً عمده‌ی قلمروهای دین در قرآن مطرح است، البته جزئیات و تفصیل در قرآن نیامده ولی کلیات و اساس در قرآن و در همه‌ی بخش‌ها آمده است و یا لاقلاً کلیات و یا اساس را ما از قرآن می‌فهمیم و ممکن است یک معصوم جزئیات را هم از قرآن استخراج کند. از این قسمت به عنوان متعلق حوزه‌هایی که مورد مطالعه هستند تعبیر می‌کنیم، یعنی مختصات قلمرویی و متعلق‌شناختی بخش‌های دین که قرآن، حامل و حاوی آن است. این مجموعه‌ی محورها و مبادی است که باید مورد بحث قرار گیرد.

گفتم که بحث‌ها را باید در چند لایه تنظیم کرد؛ يك لایه مبانی و مبادی است که در این جلسه وارد تفصیل آن می‌شویم؛ ولی لایه‌ی مبادی در قالب اصول و قواعد ظهور می‌کند و اصول و قواعدی را تولید می‌کند. در فنّ دوم می‌خواهیم وارد استنباط اصول و قواعد بشویم، یعنی مثلاً در مبدأ معرفت‌شناختی در مجموع می‌خواهیم بگوییم که معرفت ممکن است، معرفت روش‌مند است و یا اجمالاً می‌خواهیم بگوییم لفظ دالّ است، که این بحث‌های کلی پیش‌فرض‌ها و پیش‌انگاره‌های ما را تشکیل می‌دهند. اگر بپذیریم لفظ از جنس علائم است آنگاه می‌توانیم بگوییم که قواعد دلالتی آن چیست؛ و یا اگر گفتیم که لفظ دالّ است و پذیرفتیم که لفظ قرآنی هم مانند الفاظی است که عقلاً به کار می‌برند و قرآن به همان لحن و لسان سخن گفته است، اینها پیش‌فرض‌های ما می‌شود که بر این اساس قواعد را استخراج کنیم. در نتیجه در اینجا مسئله‌ی حجیت ظهور مطرح می‌شود و یا اگر گفتید که این متن علاوه بر اینکه يك متن و لفظ است و لفظ نیز دالّ است و آنچه که از ظاهر آن می‌فهمیم باید بپذیریم که حجیت ظواهر می‌شود، می‌گویید این متن قدسی هم هست که از این قدسی‌بودن نیز اصل دیگری به دست می‌آید.

از اینکه «لفظ» علامت است، به دست می‌آید که به چیزی دلالت می‌کند و دلالتی که از ظاهر می‌فهمیم باید قبول کنیم که همان حجیت ظواهر است. از حیث دیگر هم می‌گویید که این متن قدسی است و مبدأ آن حق تعالی است، این متن معصوم است و خطا در آن راه ندارد. چون قدسی و منسوب به مبدائی است که معصوم است، پس این متن نیز عصمت دارد و لغزش و خطا در آن نیست. اگر محتوای آن را خوب بفهمیم، حقیقت را کشف کرده‌ایم. اگر شما می‌خواهید اسفار ملاصدرا را هم بخوانید باید از همین مسیر بروید و مثلاً بگویید لفظ دالّ و علامت است و اگر ملاصدرا گفته «عدم العله، علة لعدم المعلول» این کلمات به چیزی دلالت می‌کنند و از آنها می‌فهمیم که اگر علت نباشد معلول هم نیست و وجود معلول در گرو وجود علت است، بعد می‌گوییم همین ظاهری که می‌فهمیم حجت است و باید بگوییم منظور ملاصدرا چنین بوده است. اما در خصوص متن اسفار دیگر نمی‌توانید بگویید که این متن قدسی است و حالا که قدسی است معصوم است و حالا که معصوم است خطا در آن راه ندارد، لذا شروع به نقد این مدعای ملاصدرا می‌کنید و می‌گویید آیا اصلاً این حرف صحیح است؟ بعد می‌پرسید که مگر «عدم» می‌تواند علت باشد؟ ملاصدرا باید اینجا از خود دفاع کند، و بگوید که عدم مضاف حصه‌ای از وجود دارد، و اینجا عدم مضاف است و عدم مطلق نیست. در نتیجه می‌توانید بگویید که هم علیتی دارد. بعد ممکن است مجدداً نقد کنید و بگویید حصه‌ای از وجود به چه معناست؟ چه حصه‌ای از وجود در عدم است که آن را تا حد علیت بالا می‌برد؟ مگر شما به اصالة الوجود اعتقاد ندارید و اصالة الوجود نیز یعنی آنچه که منشأ اثر است وجود است و ماهیت نیست و بالطبع عدم هم نیست. اینگونه بحث‌ها در این خصوص قابل طرح می‌شود.

اما اگر گفته باشید که متن قدسی است، یا عقل شما درك می‌کند و یا درك نمی‌کند، یعنی احیاناً متن خردتاب است ولی خردپذیر نیست و عقل نمی‌تواند آن را درك کند ولی می‌تواند مخالفت هم نکند و بگوید من در حد این حرف نیستم. بعد می‌گویید اگر در متن مقدس مطلبی آمد که عقل آن را درك نمی‌کند اما مخالفت هم نمی‌کند باید این را بپذیرید. بعضی متشابهات را به همین معنا گرفته‌اند، مثلاً عامه می‌گویند متشابهات آن است که باید به آن ایمان آورد و قرآن هم تصریح می‌کند که مؤمنین کسانی هستند که هم به محکمت و هم متشابهات ایمان می‌آورند، زیرا می‌گویند این متن مقدس است، وحی است، معصوم است، از ماوراء آمده و از ساحت الهی صادر شده و نمی‌تواند خطا باشد، بنابراین هرآنچه که این متن ولو متشابه حاوی آن است باید به آن ایمان داشته باشیم.

بنابراین، این لفظ قدسی هم هست، و به تبع خطاناپذیر است و اصل دیگری از قدسی‌بودن به دست می‌آید. سپس هنگامی که شما به معارضت نص قرآنی با حکم عقل می‌پردازید که این دو می‌توانند با هم تعارض داشته باشند. البته ما چنین چیزی را قبول نداریم و دو دالّ قطعی حجت مثل نص قرآن و حکم قطعی عقل هر دو قطعی هستند. لزوماً در تعارضات يك طرف ظنی است؛ اگر از يك طرف نص قرآنی را

دارید که قدسی و معصوم است و از طرف دیگر حکم عقلی را دارید ولی حکم ظنی عقل است، خیلی روشن است که نص را ترجیح می‌دهید و می‌گویید که خطا در آن راه ندارد و بحث مرجحات پیش می‌آید. به هر حال ما در این مرحله مبادی و مبانی را بحث می‌کنیم که پایه می‌شود برای تولید اصول و قواعد. اما در فن دوم ملاحظه می‌فرمایید که وارد مسائل منطق فهم قرآن می‌شویم که اصول و قواعد و احیاناً ضوابط باشند. لهذا در فصل اول می‌گوییم دوال و مدرکات چه اصولی دارند و چه قواعد فطری، عقلانی و یا وحیانی داریم. در آنجا نمی‌خواهیم از معرفت‌شناسی بحث کنیم و بنا نیست که بگوییم عقل دالّ است یا خیر؛ بلکه می‌خواهیم بگوییم عقل در دین حجت است یا نه. قبول کردیم که عقل دالّ است و معرفت تولید می‌کند، یعنی از نظر معرفت‌شناسی پذیرفته‌ایم که عقل تولیدکننده است، اما از نظر دین‌شناسی چه؟ آیا در دین هم حجت است؟

درواقع در اینجا مدارک و مدرکات را دو دسته کرده‌ایم، دوالّ را به منابعی اطلاق می‌کنیم که خود مدرک‌اند و تولید معرفت می‌کنند و اسناد را به مدارک (کتاب، سنت، اجماع) اطلاق می‌کنیم که جزء طرائق قلمداد می‌شوند، که به این ترتیب دو دسته را تشکیل می‌دهند. در فصل سوم نیز قواعدی را که از آن دو فصل به دست می‌آید بحث می‌کنیم و در فصل چهارم ضوابطی را که بر این قواعد حاکم است. بنابراین در لایه‌ای که اکنون بحث می‌کنیم، مبانی و پیش‌انگاره‌ها را بحث خواهیم کرد، و در فن دوم دیگر از پیش‌انگاره‌ها بحث نمی‌شود بلکه اصول و قواعد و ضوابط استخراج می‌شود.

ما در بحث نظریه‌ی خطاب شرعی که به عنوان درس خارج مطرح کردیم، خداوند توفیق داد و تجربه‌ای به دست آوردیم، و همین نظریه‌ی ابتناء که قصد پیاده‌سازی آن را در حوزه‌ی منطق فهم قرآن داریم، در حوزه‌ی فقه پیاده کردیم. براساس نظریه‌ی ابتناء چهارچوب اصول را طراحی کردیم؛ به این صورت که نظریه‌ی ابتناء را ابتدا در حوزه‌ی حکم تطبیق دادیم، سپس لایه‌های چندگانه‌ای را که در بالا مطرح کردیم، در آنجا بحث کردیم. درحقیقت از منطق‌ها و مناهج فرعی که گفتیم باید طراحی شود و چهار یا پنج‌تا از آنها مدرک‌محور و یا منبع‌محور است، مثلاً در همین بحث می‌خواهیم از مدرک قرآن برای فهم دین استفاده کنیم، و قصد داریم منطقی را طراحی کنیم که قرآن را چگونه بفهمیم تا از آن بتوانیم دین را استنباط کنیم. حال همین بحث ممکن است در حوزه‌ی حدیث نیز مطرح شود. همچنین مناهجی معطوف به حوزه‌ها و اضلاع مختلف هندسه‌ی معرفت دینی، از جمله حوزه‌ی عقاید، علم، احکام و اخلاق.

همانطور که گفتیم در حدود چهل و چهار جلسه‌ی درس خارج که در سال تحصیلی جاری داشتیم، منطق اصول فقه جدیدی را براساس نظریه‌ی ابتناء بحث کردیم که تدوین شده است که ضمن اینکه در کل با کاربرد نظریه‌ی ابتناء آشنا می‌شویم، به ما کمک می‌کند که موضوع منطق فهم قرآن را نیز دنبال کنیم، زیرا این هم پیاده‌کردن همان نظریه در یک حوزه‌ی معین است. درخصوص خطاب شرعی، چهار مبنای کلی نظریه را بررسی کردیم، سپس در بخشی از آن که اضلاع خمسه‌ی خطاب را مطرح کردیم، و بعد همین پنج ضلع را معطوف به حکم باز کردیم. در اینجا هم باید همین سیر را طی کنیم، ولی معطوف به یکی از منابع که قرآن است. بنابراین ساختار و مسیری که باید در این سلسله از جلسات طی کنیم، همان مسیری است که ما درخصوص خطاب شرعی طی کردیم و ان‌شاءالله متن خطاب شرعی که تدوین هم شده در اختیار شما قرار خواهد گرفت.

اولین مبدائی که در اینجا مطرح می‌کنیم مبدأ مصدرشناختی و یا درواقع مبادی «مبدأ - جهان‌شناختی»، است، یعنی پیش‌انگاره‌های مربوط به مبدأ هستی و منزل وحی و مرسل دین. همچنین راجع به هستی‌شناسی هم در اینجا بحث می‌کنیم و براساس هستی‌شناسی که ما می‌پذیریم و بحث می‌کنیم، باید به سراغ قرآن برویم. همچنین ارزش‌ها که بر منطق فهم قرآن تأثیرگذار هستند.

یکی از مطالبی که باید مورد توجه قرار گیرد این است که ما مبدأ هستی و مصدر وحی را چگونه تلقی می‌کنیم و چه درکی از آن داریم و چه اوصافی را برای آن قائل هستیم. آقای شاکرین در گروه

منطق فهم دین کاری را انجام دادند با عنوان «مبانی و پیش‌انگاره‌های فهم دین»، که در این تحقیق بحث مبدأشناسی و خداشناسی و برآیند خداشناسی در فهم دین بیشتر است. این طرح نیز تحت تأثیر نظریه‌ی ابتناء کار شده که اگر دوستان این کتاب را هم بررسی کنند بد نیست. همچنین کتاب آقای علی‌تبار که کاری مشابه با آقای شاکرین انجام داده‌اند.

مجموعه‌ی اوصافی که از حق تعالی می‌تواند مبدأ تولید اصول و قواعد باشد که ما ناظر به آن اوصاف و ویژگی‌ها که برای حق تعالی به عنوان مبدأ وحی و منزل قرآن قائل هستیم، چه هستند و چه برآیندی از نظر قواعد دارند. برای مثال ما صفت «حکم» در حق تعالی را قبول داریم و کتاب او را حتماً باید حکمت‌نمون قلمداد کنیم و مخاطب او را باید انسان معقول قلمداد کنیم، همچنین روشی را که برای درک کلام او به کار می‌بندیم باید روش حکمی و معقول باشد. و یا هنگامی که صفت «علیم» را در نظر می‌گیریم این صفت می‌تواند مبدأ یکسری اصول و قواعد باشد، اگر بگوییم خداوند علیم است بنابراین باید متنی که از ناحیه‌ی او نازل شده صائب باشد، زیرا اگر علیم است پس حقایق را می‌شناسد و اگر کلامی از او صادر شد مشتمل بر حقایق و دقایق است. مبتنی بر همین حکمت، لسان و زبان قرآن و خصوصیات زبانی متن قرآن کریم به دست می‌آید که در مقام مخاطب نقض غرض نکند و اگر به نحوی مخاطب کند که برای مخاطب فهم‌پذیر نباشد نقض غرض شده و با حکمت نمی‌سازد. همین نکته مؤید بحث حجیت ظواهر می‌شود.

اگر یکی از دوستان بتواند این صفات الهی که می‌تواند برآیندهای مناسبی به عنوان اصول و پس از آن به عنوان قواعد و خاصه فهم قرآن داشته باشد، فهرست و طبقه‌بندی کند و روی برآیندها تأمل داشته باشید بسیار کمک می‌کند. در این خصوص می‌توانید از کتاب آقای علی‌تبار و همچنین آقای شاکرین هم استفاده کنید. البته در اصل تحقیق منطق فهم قرآن طبعاً باید این مسئله را به اثبات برسانیم و نشان بدهیم که چه قواعدی به دست می‌آید.

پس از اینکه بحث از محورهای پنجگانه به پایان برسد وارد فن دوم می‌شویم که در آنجا قواعد فهم را باید بحث کنیم و قواعد فهم نیز همان است که از این مبانی به دست خواهد آمد. به این ترتیب به‌زودی به این بحث می‌رسیم که از مجموعه‌ی این مبادی چه قواعدی را به دست خواهیم آورد. اما در عین حال اگر فهرستی از اسامی که می‌توانند مبدأ تولید اصول و قواعد فهم باشند فراهم شود، به روند بحث کمک خواهد کرد. برای مثال در ادعیه‌ی خود دعایی همچون جوشن کبیر را داریم که می‌گویند هزار اسم و صفت الهی در آن آمده است. در الهیات سلبی می‌گویند خداوند شناخت‌پذیر نیست و معنای کلمات مشخص نیست و یا کلمات به آن معنایی که راجع به انسان اطلاق می‌کنیم نیست، اگر راجع به خداوند می‌گوییم عالم و علیم است، علم به همان معنایی که به انسان اطلاق می‌کنیم نیست. من برای پاسخگویی به این مسئله و در نقد آقای جان هیک به ایشان نوشتم که ما دعایی داریم که هزار اسم و صفت خداوند متعال در آن آمده است؛ آیا اینها لغو و بی‌معناست؟ خیر؛ اینها همه حاکی از آن است که خداوند شناخت‌پذیر است، چون به هزار صفت توصیف می‌شود. همانطور که ما با تمسک به یک دعا چنین پاسخی به طرفداران الهیات سلبی می‌دهیم در اینجا نیز این دعا بسیار به کار می‌آید و اگر کسی بتواند براساس شناختی که از باری تعالی داریم و صفاتی که برای او قائل هستیم، تحقیق کند که این صفات چه برآیندی در تولید اصول و قواعد فهم دارد، بسیار کارآیی خواهد داشت. و یا راجع به صفات و اوصافی که برای ائمه قائل هستیم که در زیارت جامعه آمده است، مباحث معرفت‌شناسی بسیاری دارد که در اصل معرفت‌شناسی همین نظریه قابل طرح است.

## 8 مبادی معرفت‌شناختی فهم قرآن جلسه‌ی هشتم 20/01/93

موضوع بحث ما در این بخش، مبادی فهم قرآن است، عنوان اصلی بحث «منطق فهم قرآن» قرآن است، موضوع اصلی در این قسمت «مبادی منطق فهم قرآن» است و موضوع فرعی «مبادی معرفت‌شناختی فهم قرآن» است و موضوع جزئی از موضوع فرعی در اینجا «کلیات مبادی متن‌شناختی» است.

مبادی معرفت‌شناختی را در اینجا به «مختصات و وسائل و وسائل انتقال پیام الهی و ویژگی‌های مدرک‌ها و مدارک مرادات الهی» اطلاق می‌کنیم. ما در این محور معرفت‌شناسی را به معنای وسیع‌تری به کار می‌بریم و بحث در پیرامون هر آنچه که وسیطه و وسیله‌ی انتقال پیام است را معرفت‌شناسی بحث و مبادی معرفت‌شناختی اطلاق می‌کنیم.

یکی از محورهای اصلی مبادی معرفت‌شناختی «مبادی متن‌شناختی» است. در اینجا سرشت و صفات ویژه‌ی وحی‌نامه‌ی الهی را جزئی از مبادی معرفت‌شناختی قلمداد می‌کنیم. مبادی متن‌شناختی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

1. مبادی عامه که راجع به عموم متون قابل فرض هستند.

2. مبادی اختصاصی که مربوط به متن مقدس است.

گفتیم مبادی متن‌شناختی را جزء مبادی معرفت‌شناختی تلقی می‌کنیم، زیرا ما در اینجا معرفت‌شناسی را به معنایی وسیع‌تر اطلاق می‌کنیم که عبارت است از: «بحث از هر آن چیزی که واسطه‌ی انتقال پیام و تولید معرفت است». آنگاه که از «عقل»، «فطرت» و یا حتی «سنت» در جهت دریافت پیام الهی و همچنین «کتاب» به مثابه منبع و واسطه برای فهم و کشف مرادات الهیه سخن می‌گوییم، در واقع از مبادی معرفت‌شناختی بحث می‌کنیم.

هنگامی که از خصوصیات کلام الهی و سرشت و صفات وحی‌نامه‌ی الهی بحث می‌کنیم «مبادی متن‌شناختی» شکل می‌گیرد. بحث از تفسیر قرآن به قرآن می‌تواند جزئی از این بخش قلمداد شود. اگر مبادی و مبانی و زیرساخت‌ها و پیش‌انگاره‌های مربوط به تفسیر قرآن به قرآن مورد بحث قرار گیرد، بخش عمده‌ای از مبادی متن‌شناختی را تشکیل خواهد داد و بحث تفسیر قرآن به قرآن را باید از بخش‌های اساسی مبادی متن‌شناختی تلقی کنیم.

بیشتر گفتیم که مبانی بالمعنی الاعم را دست‌کم به سه لایه می‌توان طبقه‌بندی کرد:

1. مبادی بعیده (فرآیندها)

2. مبادی وسیطه (پیش‌انگاره‌ها)

3. مبادی قریبه (انگاره‌ها)

وقتی پاره‌ای از اصول را به مثابه مبادی متن‌شناختی مطرح می‌کنیم، در واقع مبادی وسیطه و قریبه‌اند که مبتنی بر مبادی بعیده‌ای هستند. ما علاقمند هستیم که از مبادی بعیده به «مبانی» تعبیر کنیم، یعنی زیرساخت و نه مبدأ. مبادی جمع مبدأ است و ما از مبادی به مبدأ عزیمت به فهم تعبیر می‌کنیم. در نتیجه مبادی متن‌شناختی مبتنی بر پیش‌فرض‌ها و مبانی درونی‌تر و عمیق‌تر و یا دست‌کم دور دست‌تر (بعیده) است. اینکه می‌گوییم سرشت و صفات متن مقدس را لزوماً باید بشناسیم و برآیند شناختی که از سرشت و صفات قرآن کریم داریم را در قالب قواعد و ضوابط تدوین کنیم که بخش عمده‌ای از روش‌شناسی فهم قرآن را تشکیل می‌دهد، مبتنی بر یک سلسله بنیادها و پیش‌فرض‌های پیشینی‌تر است که از آن جمله می‌توان گفت هنگامی که ما می‌گوییم سرشت و صفات وحی‌نامه را بشناسیم و بر آن اساس قواعد طراحی کنیم تا در چهارچوب آن قواعد قرآن را فهم کنیم به این جهت است که فرض بر این است که فهم و شناخت مختصات متن در فهم محتوای آن نقش‌آفرین است. هرگونه متنی آنچنان فهمیده می‌شود که هست. هر متنی با توجه به خصوصیاتش فهم می‌شود. به تعبیر دیگر تا خصوصیات هر متنی لحاظ نشود و با تطفن و توجه به آن خصوصیات با متن مواجه نشویم آن متن را نمی‌توانیم به درستی بفهمیم و بسا در فهم آن به



خطا برویم و یا هرگز نفهمیم. این مسئله يك پیش‌فرض است و به متن قرآنی هم اختصاص ندارد، اگر شما بخواهید يك متن ادبی را هم فهم کنید قبلاً باید از آن شناخت داشته باشید؛ بدانید که این متن از چه ویژگی‌ها و خصوصیات برخوردار است؛ خصوصیات تاریخی، فرهنگی و معرفتی که در آن تعبیه شده چیست؛ چنانکه باید بدانید این متن از چه مبدائی صادر شده زیرا که هویت هر متنی به شخصیت مآتن آن گره خورده است و تشخیص خصوصیات مآتن و مؤلف در فهم متن بسیار تأثیرگذار است.

ما در اینجا ناظر به خصوصیات متن بحث می‌کنیم، ولی فهم خصوصیات مآتن و صادرکننده‌ی متن در درک و دریافت محتوا و مضامین آن بسیار تعیین‌کننده است. کما اینکه عوامل دیگر از جمله خصوصیات فهمنده و صفات و صلاحیت‌هایی که فهمنده واجد آنهاست نیز در فهم صائب و صحیح و یا ناصواب و ناصحیح متن دخیل هستند.

با توجه به اینکه ما در اینجا بحث از انگاره‌ها، پیش‌انگاره‌ها و یا حتی فرآینش‌انگاره‌ها و به تعبیر رایج مبادی بعیده، وسیطه و قریبه می‌کنیم، از جنس فلسفه‌ی تفسیر قلمداد خواهد شد. در مجموع تعریف ما از پیش‌انگاره‌ها و مبادی متن‌شناختی فهم قرآن، اصول پیش‌انگاشته‌ای است که بدون درک و لحاظ لوازم مترتب بر آنها فهم صائب، جامع و کامل و حی‌نامه‌ی الهی میسر نمی‌شود. در سلسله‌بحث‌هایی که ما در گذشته داشتیم که بر همان اساس هم دو مقاله تهیه شد و به دنبال پردازش مجدد آن دو مقاله يك بخش از کتاب منطق فهم دین را به خود اختصاص داد، از این پیش‌انگاره‌ها به «نهادهای پایه در فهم قرآن» تعبیر کردیم.

به این ترتیب خود مبادی و مبنای مبتنی بر يك سلسله مبنای دیگر هستند که فراتر و پیش‌تر از این مبادی هستند که امروز می‌خواهیم راجع به آنها بحث کنیم و تازه این مبادی مبتنی بر آنها هستند.

ده نهاد و مبنا را به عنوان مبادی متن‌شناختی برمی‌شمریم، هرچند که ممکن است بعضی از اینها به نحوی فرع بعضی دیگر باشند و در واقع بتوان بعضی از این اصول و بنیادها را از بعضی دیگر به دست آورد و یا از لوازم بعضی دیگر قلمداد شوند.

این ده نهاد به شرح زیر هستند:

## 8.1 و حیانت متن و محتوای قرآن.

متن و لفظ قرآنی و همچنین محتوا و مفاهیم آن و حیانی است. البته این دو مدعا را حتی می‌توان به مثابه دو مبنا قلمداد کرد: و حیانت متن و الفاظ؛ و حیانت محتوا و معارف. بر هر يك از این دو نیز آثاری مترتب است. در مقام فهم متن با پیش‌فرض و حیانی بودن لفظ، انسان توجه دارد و ملتزم است که حتی يك حرف خطا هم در قرآن نبوده است. بالنتیجه باید به جزء به جزء و یا حتی جهات گویشی و قرائتی متن هم ملتزم بود و بر آن اساس متن را فهمید. این هم در حالی است که این متن را به لحاظ نیز و حیانی می‌دانیم، اما به زعم برخی الفاظ قرآن و حیانی نیست، یعنی محتوا و حیانی است اما الفاظ انسانی است، وقتی چنین توهمی باشد و بگوییم که الفاظ انسانی است، مسلم است که خطا در آن راه دارد و هنگامی در لفظ خطا محتمل باشد خودبه‌خود در فهم معنا نیز دچار مشکل می‌شویم. لفظ دقیق نیست، معنا را درست منتقل نکرده است و مخاطب این متن و حیانی در بعضی موارد نمی‌تواند پیام الهی را درست تلقی کند. به این ترتیب و حیانی‌انگاشتن نصّ و لفظ قرآن هم دارای پیامدها و آثاری است. لهذا بسا بتوان و حیانت متن و الفاظ را يك اصل قلمداد کرد و و حیانت معنا و محتوا را هم يك اصل دیگر.

## 8.2 غایت‌مندی و هدایت‌مآلی قرآن.

قرآن کریم يك متن غایت‌مند است و غایت آن نهایتاً هدایت بشریت است. غایت‌مندی و هدایت‌مآلی را نیز می‌توان از یکدیگر تفکیک کرد. متن الهی می‌تواند غایت‌مند باشد ولی غایت آن هدایت نباشد، برخی در اینجا توهم کرده‌اند که غایت متن الهی حیرت‌افزایی است؛ اما آنگاه که می‌گوییم هدایت، مآل و مقصد نهایی این متن است غایت به صورت دیگری تفسیر می‌شود و این پیش‌فرض در کیفیت فهم قرآن تأثیر بسزایی خواهد داشت و لزوماً باید هرآنچه که از قرآن کریم به دست می‌آید نتیجه‌ی هدائی داشته باشد. چنانچه ممکن است همین اصل غایت‌مند و هدایت‌مآل بودن قرآن اصول دیگری را تولید کند؛ برای مثال اصل عقلانی بودن ساخت زبانی قرآن (که در زمره‌ی یکی از اصول مستقل نیز در اینجا آورده شده است)، می‌توان زاده‌ی غایت‌مندانگاری و هدایت‌مآل دانستن قرآن باشد. اگر قرآن غایت‌مند است باید در انتقال پیام زبانی را به کار گرفته باشد که هدف تأمین شود و موجب بی‌هدفی نشود و یا هر مطلبی را نتوان از آن دریافت کرد که به این ترتیب مسئله‌ی قرائت‌پذیری رد می‌شود. اگر قرآن هدایت‌مآل است زبان آن باید گویا و رسا باشد و نمی‌شود که چندپهلوی و مهمل باشد، همچنین نمی‌تواند حیرت‌آفرین باشد. به هر حال اصلی مثل ساخت عقلائی داشتن زبان قرآن به نحوی می‌تواند مترتب بر غایت‌مندی و هدایت‌مآلی باشد. چنانکه به لحاظ اهمیت نیز می‌توان عقلایی بودن ساخت و بافت زبان قرآنی را مستقلاً يك اصل قلمداد کرد. در هر حال غایت‌مندی و هدایت‌مآلی می‌تواند دو اصل در عرض هم قلمداد شود. بنابراین می‌تواند غایت‌مند باشد و هدایت‌مآل نباشد، گرچه ممکن نیست که هدایت‌مآل انگاشته نشود اما بگوییم غایت‌مند است.

## 8.3 عقلایی بودن ساختار و هویت زبانی قرآن.

در عین اینکه ما معتقدیم زبان و هویت زبانی قرآنی از سنخ زبان‌های عقلایی است و آن‌سان که عقلا با هم مخاطبه می‌کنند و ترابط کلامی برقرار می‌کنند خدا نیز با عقلا و با انسان به همان لسان تخاطب فرموده است. البته خصوصیتی دارد که بخشی از آن از وحیانیّت و قدسانیت این متن سرچشمه می‌گیرد و مقتضی وحیانی بودن است که در لسان هم تأثیر دارد. عقلایی بودن ساخت زبان يك متن لزوماً مستلزم بری از خطا و لغزش بودن نیست و البته وحیانی بودن حتماً اینگونه است. ساخت عقلایی زبان قرآن وجه مسلط بر این متن قلمداد می‌شود، اما ویژگی‌ها و خصوصیتی دارد که این خصوصیات ممکن است در متون عادی بشری پیدا نشود.

## 8.4 حکیمانگی و معقولیت محتوای قرآن.

قرآن کریم مشتمل بر مجموعه‌ی معارف حکیمانه است. تعالیم قرآن کریم با آموزه‌های عقلی نه در ستیز است و نه حتی با یافته‌ها و قواعد قطعی عقلی ناساز است و کاملاً در تلائم با معارف عقلی است. البته این نکته به آن معنا نیست که عقل قادر است همه‌ی آموزه‌های قرآنی را ادراک کند، اما به این معناست که معارف قرآنی عقل‌ستیز و عقل‌گریز نیست و با عقل سازگار است و خردتاب است و عقل با آن مخالفت نمی‌کند. البته ممکن است عقل از درک ناتوان باشد، اما آنچه به لسان قرآن القاء می‌شود را نمی‌تواند نفی کند و نمی‌تواند بگوید که ضدعقلی است.

## 8.5 فطرت‌نمونی آموزه‌های قرآنی.

آموزه‌های قرآن فطرت‌نمون است، زیرا قرآن حاوی دینی است که فطری است. به تصریح آیه‌ی سی‌ام سوره‌ی روم دینی که نازل شده است دین فطری است و قرآن حامل اصلی پیام اسلام است و همه‌ی پیام اسلام در قرآن کریم تعبیه شده است. قرآن چیزی از معارف دین کم ندارد و اینگونه نیست که قرآن کریم

پاره‌ای از تعلیمات و معارف خود را به دیگر منابع احاله کرده باشد. در مقام فهم همه نمی‌توانند همه‌ی آن‌چرا که قرآن حاوی آن است را دریافت کنند. معصوم می‌تواند تمام دین را یکجا از قرآن به دست بیاورد بی‌آنکه به منبع دیگری مراجعه کند، اما انسان عادی به‌ناچار بخشی از معارف دین را از قرآن، پاره‌ای از آن را از سنت و پاره‌ای دیگر را به دلایل عقلی دریافت می‌کند. کتاب، سنت، عقل و احیاناً فطرت، برای انسان عادی مکمل یکدیگر هستند و انسان عادی می‌تواند تمام معرفت دینی را از مجموعه‌ی اینها به دست بیاورد. اما انسان معصوم چنین نیست و از هر یک از این چهار منبع می‌تواند همه‌ی حاق و حاشیه‌ی دین را دریافت کند.

## 8.6 جامعیت و شمول محتوای قرآن.

قرآن جامع همه‌ی آن چیزی است که از آن توقع می‌رود. البته گفتیم کسی که قدرت دارد تا با باطن قرآن ارتباط برقرار کند، می‌تواند معارف بسیار وسیعی را از قرآن به دست بیاورد و اینجا درحقیقت جامعیت و شمول در یک معنا نسبی است. جامعیت قرآن برای هر کسی حسب ظرفیت اوست. درحقیقت جامعیت قرآن در عین اینکه حاوی تمام دین است، اما برای همه آشکار نیست و هر کسی در حد قابلیت و استعداد خود مجلای جلوه‌های معارفی قرآن قرار می‌گیرد. اما به هر حال در مجموع می‌توان گفت که قرآن به عنوان متن وحیانی حامل دین اسلام، نقص و کسری و کاستی ندارد. حتی ممکن است که انسان‌های غیرمعصومی که به لحاظ علمی رشدیافته و کامل باشند بتوانند در چهارچوب قاعده‌ی تفریع فروع بر اصول، از اصولی که در قرآن القاء شده است همه‌ی معارف اسلامی را به دست بیاورند. البته در جزئیات احکام و دستورات عملی ممکن است چنین چیزی مقدور نباشد.

## 8.7 انسجام و سازواری درونی قرآن.

قرآن مجموعه‌ی متشکته‌ای که حسب مناسبت‌ها و به تبع اقتضائات نازل شده باشد نیست، چنانکه بعضی توهم کرده‌اند که اگر عمر پیامبر درازتر می‌بود، آیات بیشتری نازل می‌شود و قرآن فریب‌تر می‌شد و اسلام وسیع‌تر می‌شود و احیاناً به غلط کامل‌تر و جامع‌تر می‌شد. قرآن با ساختار مشخص و تعیین‌شده‌ای فرود آمده است و ماه‌ها و سال آخر حیات مبارک پیامبر اعظم وحی رو به منقطع‌شدن و کمتر وحی می‌آمد. وحی تشریحی قطع شد، اما به این معنا نیست که قرآن ناتمام و ناقص ماند. شاهد هم اینکه در عمل آیاتی که در اواخر نازل می‌شد رو به کاهش رفته بود و آیه‌ی شریفه‌ای که از اتمام و اکمال نعمت و دین سخن می‌گوید به معنای مهر ختم‌زدن بر وحی تشریحی است و رسماً خود قرآن اعلام می‌کند که وحی تشریحی منقطع شد. البته رابطه‌ی آسمان و زمین مطلقاً قطع نشده. یکی از صفات حضرت زهرا(س) نیز محدثه است، یعنی جبرئیل و دیگر فرشتگان بر او فرود می‌آمدند و معارفی را برای ایشان می‌آوردند و تعالیم خاصه‌ای بود که ایشان مستعد دریافت آنها بودند و از دسترس آحاد انسانی عادی هم باید دور می‌ماند و چنین هم شد و در نهایت در قالب مصحف تدوین شد و دست‌به‌دست و نسل به نسل در اختیار ائمه‌ی طاهربین(ع) باقی ماند و اکنون در ید حضرت حجت(عج) است. تحدیث و اینکه فرشته با کسی سخن بگوید و حدیث کند قطع نشده بوده است. وحی تعریفی که اهل معرفت در صورت کسب صلاحیت بتوانند الهاماتی دریافت کنند همچنان باقی است. چنانکه در عهد نزول وحی تشریحی در دوره‌های سایر انبیاء نیز همین بوده است، یعنی همان زمانی که نوبت یک نبی است، به کسانی که نبی نبودند نیز وحی تعریفی می‌شد. به یک انسان عادی مانند مادر موسی وحی می‌شده است. بعد از انقطاع وحی و ارتحال یک نبی اینگونه نبوده که کلاً ارتباط قطع شود تا پیامبر دیگری بیاید. به این ترتیب قرآن از یک ساختاری برخوردار است و به لحاظ درونی متشکنت نیست. البته این اصل را می‌توان به اصل حکیمانگی قرآن ارجاع داد. لهذا بعضی از پایه‌ها و نهادها را می‌توانیم مبانی اصلی قلمداد کنیم و بعضی

دیگر را به آنها ارجاع بدهیم، اما از باب اینکه بعضی از اهمیت خاصی برخوردارند به رغم چنین ترابط و ترتیبی آنها را به عنوان يك اصل مستقل می‌توان مورد بحث قرار داد و از لوازم و تبعات آنها برای ساخت قاعده‌ی فهم قرآن استفاده کرد.

## 8.8 سامان‌مندی برونی قرآن.

ما معتقدیم به لحاظ ساختار بیرونی هم سامان‌مند است. اینگونه تصور نشود که قرآن مانند يك کتاب انسانی تبویب و تفصیل ندارد، بنابراین صورت و سامانه‌ی مشخصی ندارد. این صورت‌بندی انسانی که در خصوص تألیفات بشری رایج است روزی نبوده و روزی خواهد رسید که دیگر نخواهد بود. این يك شیوه‌ی تدوین است، اما آیا همه‌ی متون و منابع انسانی هم از همین شیوه پیروی می‌کند؟ مثلاً در دیوان‌های شعرا از روش فصول و ابواب استفاده می‌شود؟ چیره‌دست‌ترین نویسندگان که مهارت تامی در نگارش دارند آثاری ارائه کرده‌اند که تبویب و تفصیل نشده است و یا صورت‌بندی آن طور دیگری است و مطابق و تابع شیوه‌های رایج کتب متداول نیست. مثلاً متنی در قالب قطعات شعر تولید شده و غزل‌غزل فصل‌بندی شده است. اینکه قرآن کریم به سور صدوچهارده‌گانه تقسیم شده است ساختار اختصاصی و خاص قرآن است و این ساختار، ساختاری منطقی و سنجیده است و در فهم این متن باید این ساختار را لحاظ کرد. بی‌جا و بی‌دلیل این تقسیمات و تفکیک‌ها صورت پذیرفته است. فاتحة‌الکتاب بی‌جا فاتحة‌الکتاب نشده است و یا سوره‌ی ناس بی‌دلیل سوره‌ی آخر نشده است و روی قواعد و مبانی چنین آمده است. سوره‌ی فاتحة‌الکتاب چنانچه از این نام و دیگر نام‌های او مشخص است، برای ام‌الکتاب، وقتی ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم که گزیده و فشرده‌ی کل قرآن و معارف اسلامی در سوره‌ی فاتحة‌الکتاب تعبیه شده است. این نکته که به رغم اینکه این سوره دست‌کم دو بار نازل شده است، در اول قرآن واقع شده است تصادفی نبوده و منطقی بر آن حاکم است و کسانی که منکر چنین چیزی هستند سخن دقیقی نمی‌گویند. احاله‌ی تدوین و صورت‌بندی آیات و سور به عثمان و یا به جمعی از صحابه صحیح نیست و ما معتقدیم سامانه‌ی قرآن وحیانی است و به ارشاد و اشاره‌ی حضرت ختمی‌مرتبت(ص) صورت بسته و معصوم باید این متن را تدوین کرده باشد و نمی‌شود آن بزرگوار مجموعه‌ی آیات را که بر او فرود آمده همین‌گونه رها کرده باشد و دنیا را ترك کرده باشد. دقائق و طرائف و ظرائفی از سیر و سامانه‌ی کنونی قرآن قابل اصطیاد و استنباط است که اگر صورت‌بندی قرآن به شکل دیگری بود آنها به دست نمی‌آمد. هر سوره‌ای گرانیگاهی دارد و با پیش و پس خود پیوندی دارد و بعضی از تفاسیر نیز با همین مقصود نوشته شده است، برای مثال تفسیر کاشف و امثال آن. مرحوم علامه‌ی طباطبایی با همین رویکرد همه‌ی سور را بررسی کرده‌اند. به این ترتیب قرآن به لحاظ برونی هم سامانمند است.

## 8.9 ترابط و تعامل روشمند قرآن با کلام معصوم در مقام فهم.

قرآن را با سنت قولی می‌توان فهم کرد، چنانکه سنت معصوم را نیز با قرآن می‌توان فهمید. کلام الهی با کلام معصوم کارکرد متقابل مشابه دارند و برای ما انسان‌های غیرمعصوم فهم تمام قرآن کما هو حقه بدون تمسك به کلام معصوم میسر نیست. چنانکه فهم کلام معصوم نیز بدون لحاظ تعالیم قرآنی ممکن نیست و آنچه به معصوم نسبت داده می‌شود اگر با صریح قرآن سازگار نبود دستور ضرب علی الحائط داریم که یا متن مجعول است که وثاقت متن زیر سؤال می‌رود و یا فهم ما خطاست و معرفتی که به دست آورده‌ایم درست نیست و در هر حال باید آن‌را کنار گذاشت.

## 8.10 ترابط و تعامل روشمند قرآن با کردار معصومین در مقام فهم.

فعل معصوم حجت است و یکی از منابع است. در يك تلقی کلام و قول معصوم را سنت مستقل می‌دانیم و کردار و فعل معصوم را هم سنت دیگری می‌دانیم و این دو با هم تفاوت‌هایی دارند که افضل و بلکه اصح آن است که این دو منبع را از یکدیگر جدا کنیم. کردار و فعل معصوم نیز با کلام و حیاتی در تعامل و ترابط روشمند است و فهم کلام الهی بدون ملاحظه‌ی فعل معصوم نیست، چنانکه تفسیر فعل معصوم نیز بدون درك کلام الهی ممکن نمی‌شود.

اگر دو اصل اول را تجزیه و تفکیک کنیم و دو اصل قلمداد کنیم، به این ترتیب دوازده اصل به دست می‌آید. کما اینکه می‌توان این اصول را فشرده‌تر طرح کرد و بعضی را به بعضی دیگر ارجاع داد و برخی را مستلزم بعضی دیگر انگاشت و به این ترتیب تعداد این نهادها را کاهش داد و حتی به شش اصل رساند. اصولی مانند سامانمندی، انسجام و سازواری، جامعیت و... مثلاً به حکیمانگی و معقولیت ارجاع می‌شود و به این ترتیب تعداد اصول کاهش پیدا می‌کند.

بیشک هر يك از این اصول می‌تواند يك مبنا و يك نهاد برای فهم و مواجهه‌ی معرفتی با کلام الهی قلمداد شود و اگر تحلیل کنیم قواعدی از آنها به دست می‌آید که هنگامی که مجموع آن قواعد با هم تدوین شوند منطق فهم قرآن به دست می‌آید.

البته همان‌طور که در ابتدای جلسه گفتیم در این بحث ویژگی‌ها و مختصات که معطوف به خود متن است را بررسی می‌کنیم و ویژگی‌هایی که به سایر عناصر در فهم معطوف می‌شوند را باید جداگانه بحث کرد، چنانکه گفتیم ما تن می‌تواند مختصاتی داشته باشد که با لحاظ آن مختصات متن صادره از او درست و بهتر فهم شود. البته این نکته به مبادی مختلفه‌ای که به عنوان مبادی فهم تعبیر می‌کنیم برمی‌گردد، مثلاً مبدأ مصدرشناختی، مبدأ مخاطب و انسان‌شناختی و... که آنها نیز دخالت می‌کنند و جزئی از مبادی قلمداد می‌شوند.

هر يك از این پایه‌ها و نهادها را باید در يك جلسه مورد بررسی قرار داد. ثقل مباحث منطق فهم قرآن نیز همین نهادها هستند. البته سایر نهادها نیز از اهمیت خاصی برخوردارند ولی این ده پایه و یا دوازده نهاد از تأثیرگذاری و تعیین‌کنندگی بیشتری برخوردارند و قواعد بیشتری را تولید می‌کنند که باید يك يك اینها را بررسی کنیم و قواعدی که برآیند اینها به حساب می‌آید را بررسی کنیم. والسلام

## 9 وحيانيت متن، لفظ و محتوای قرآن کریم جلسه‌ی نهم 03/02/93

در خصوص مبانی متن‌شناختی و مبادی لفظ - محتواشناختی دخیل در فهم قرآن بحث می‌کردیم. گفتیم که در مجموع حدود ده و در صورت تفصیل دوازده مبدأ در موضوع قابل بحث است که يكك آنها را توضیح دادیم. این مبادی عبارت بودند از:

1. وحيانيت متن و محتوای قرآن؛
2. غایت‌مندی و هدایت‌مآلی قرآن؛
3. عقلانی‌بودن ساخت زبان قرآن؛
4. حکیمانگی و معقولیت قرآن؛
5. فطرت‌نمونی آموزه‌های قرآنی؛
6. جامعیت و شمول محتوایی قرآن؛
7. انسجام و سازوارگی درونی قرآن؛
8. سامان‌مندی برونی قرآن؛
9. ترابط و تعامل روشمند قرآن با کلام معصوم؛
10. ترابط و تعامل روشمند قرآن با کردار معصوم؛

همچنین تذکر دادیم که بعضی از این مبانی، کلان و کلی هستند و بسا بعضی از این مبانی را بتوان به بعضی دیگر ارجاع داد، به جهت اینکه نسبت بعضی از مبانی به بعضی دیگر نسبت طولی و جزء و کلی است.

در ادامه گفتیم حداقل اگر بخواهیم به صورت کاربردی این مبادی را بررسی کنیم باید ابتدا خود آن مبدأ و غایت و مؤلفه‌های آن مبدأ را بررسی کنیم، سپس اجمالاً با کمک ادله‌ای اثبات کنیم که چنین مبدأی قطعی است و سوم، برآیند روش‌شناختی آن مبدأ و یا لوازم معرفت‌شناختی - روش‌شناختی اعتقاد و التزام به آن مبدأ را توضیح بدهیم که از این محور سوم «قواعد فهم قرآن» به دست می‌آید.

### 9.1 وحيانيت متن، لفظ و محتوای قرآن کریم

اولین مبدأ وحيانيت متن و لفظ و محتوا و مضمون قرآن کریم بود. منظور وحيانيت و متن و مضمون و لفظ و محتوا این است که قرآن کریم، مطلقاً هویت من عنداللهی دارد. این متن از هر حیثی عنداللهی است و هیچ وجه بشری ندارد. از نظر نص و عبارت، الفاظ آن واژه‌ها و جمله‌ها و آیه‌ها و سوره‌ها و چیزهای حق‌تعالی نازل شده است؛ هم مضمون و محتوای آن و هم لفظ و نص آن. هرچند که ممکن است گاه آیاتی که نازل شده است، بازخورد حوادث زمانه باشد و به تعبیر رایج اسباب و نزول عصری داشته باشد، اما به هر حال آنچه در ارتباط با اسباب النزول و عواملی است که انگیزه و بهانه شده که آیه و یا سوره‌ای نازل شود، در محتوا و لفظ دخیل نیست، بلکه در هر حال اگر چیزی سبب و انگیزه‌ی نزول آیه‌ای شده است، سوره و آیه، لفظاً و مضموناً از سوی خدا آمده است، و این نکته جزئی از تعبیر من عنداللهی‌بودن آیات و سوره است.

همچنین آنچه نازل شده است نه چیزی بر آن افزوده شده و نه چیزی از آن کاسته شده است، یعنی قرآن تحریف نشده است. تحریف‌ناشدگی در واقع ملاک این است که متن قرآن وحياني است و چیزی اضافه بر وحيانيت نیست. این حقیقت که قرآن تحریف نشده است و نمی‌توان تحریف شود، يك اصل و مبنای دیگری در قبال وحيانيت نیست، بلکه پشتوانه‌ی وحيانيت متن موجود است. متنی که بین‌الدفین در دسترس مسلمانان است. به این نکته از این جهت تأکید که برخی تصور کرده‌اند، عدم تحریف و تحریف‌ناپذیری يك اصل مستقل در عرض وحيانيت متن است. این نکته را نه تنها بعضی از معاصرین و نویسندگان، که حتی برخی از اصولیون - خاصه در زمان‌هایی که این نوع مسائل قرآن در اصول مطرح

می‌شد، نیز به مثابه يك اصل مستقل قلمداد کرده‌اند. ولی ما می‌گوییم تحریف‌ناپذیری دلیل وحیانی بودن متن است و جدای از وحیانیت چیز مستقلی بر تحریف‌ناپذیری مترتب نیست. اگر به کتاب‌هایی که در زمینه‌ی مبانی تفسیر نوشته شده مراجعه کنید می‌بینید که بر تحریف‌ناشدگی و تحریف‌ناپذیری به صورت مستقل پرداخته شده است، ولی ما اعتقاد داریم که این متن تحریف‌ناشده است و معلوم می‌شود که وحی است.

ذیل این نکته در تحلیل ماهیت و مؤلفه‌های وحیانیت قرآن اضافه می‌کنیم که تحریف را به معانی مختلف گرفته‌اند و یا انواع تحریف را متخصصین علوم قرآنی مطرح کرده‌اند. مرحوم آیت‌الله خوئی در البیان تا ده نوع تحریف را مطرح می‌کنند. بعضی از آن انواع اگر درست باشد که به آنها تحریف اطلاق کنیم در قرآن واقع شده است؛ مثلاً اینکه قرآن بد فهمیده شده باشد و کسانی در مقام تفسیر قرآن عامداً و یا سهواً آیات و روایات را بد معنی کرده باشند. اگر به این اتفاق تحریف بگوییم، چنین تحریفی در قرآن واقع شده است و البته به این اشکال مسامحتاً تحریف قرآن گفته می‌شود، والا قرآن سر جای خود است و تحریف نشده، بلکه فردی که قرآن را تفسیر کرده آنرا بد فهمیده است و در واقع بدفهمی مفسر است و نه تحریف خود قرآن. همین قسم را مرحوم آقای خوئی هم مطرح می‌کنند و می‌گویند چنین تحریفی در قرآن واقع شده است. ولی اطلاق تحریف به این مسئله و پذیرش آن حرف دقیقی نیست و ما بر این نکته اصرار داریم که مسلماً از قرآن کریم نه چیزی کاسته شده (تحریف به نقیصه) و نه چیزی بر آن افزوده شده است (تحریف به زیادت).

نکته‌ی سومی که در ذیل ماهیت وحیانیت قرآن می‌توان مطرح کرد عبارت است از اینکه وقتی می‌گوییم قرآن وحیانی است به این معناست که از سوی خدا فرود آمده و بالنتیجه مسائل غیروحیانی در قرآن تأثیر نداشته است. اینکه بعضاً مطرح می‌شود که العیاذ بالله ذهنیت پیامبر اکرم(ص) در قرآن منعکس است و یا فرهنگ زمانه در قرآن بازتابیده است، ناصواب است. چیزی که بر گوهر ماورایی و جوهر وحیانی قرآن تأثیر گذاشته باشد در جریان نزول قرآن اتفاق نیافتاده است.

البته در این نکته بحثی نیست است که قرآن کریم متنی است که مخاطب آن انسان با همه‌ی ویژگی‌ها و کمالات و کاستی‌های مخصوص به خود است و قهراً قرآن باید با ابزاری پیام خود را به مخاطبش که انسان است منتقل می‌کرده است. در نتیجه از ابزاری مثل زبان برای پیام‌رسانی قرآن استفاده کرده است و لاجرم نیز باید چنین می‌شد زیرا با انسان سخن می‌گوید. آنگاه زبان انسان کاستی‌ها و مضایقی دارد و این می‌تواند اتفاق افتاده باشد. به هر حال در مواجهه‌ی غیرمعصومانه با متن قرآن ما در حصر محدودیت‌هایی که زبان ذاتاً مبتلا به آن است هستیم و چنین محدودیتی وجود دارد. یعنی در جاهایی ممکن است کاستی‌های ذاتی زبان در متن قرآنی نیز وجود داشته باشد. از این جهت که زبان خود محدودیت‌هایی دارد، متن نیز دست‌کم برای کسی که می‌خواهد غیرمعصومانه با آن مواجه شود محدود است، یك وقت می‌گوییم معصوم و انسان کامل با قرآن روبروست که او طرز دیگری به قرآن ارتباط برقرار می‌کند، ولی انسان عادی با يك متن روبروست که بسته به صلاحیت‌های درونی و برونی خود می‌تواند با قرآن ارتباط برقرار کند. قهراً اگر از صلاحیت انفسی و معنوی و ماورایی خاصی برخوردار باشد، میزان تماس او با واقع قرآن بیشتر خواهد شد، ولی در هر صورت باز هم انسان با يك متن روبروست.

به همین جهت مجموعه‌ی قواعد و ضوابطی که با آنها باید قرآن را بفهمیم به دو دسته‌ی کلان باید تقسیم شود. يك دسته از قواعد و ضوابط که باید در فهم قرآن به کار بسته شود دقیقاً همان قواعد و ضوابطی است که برای فهم يك متن انسانی باید مد نظر باشد. اگر بنا باشد کتابی را که يك حکیم نوشته است فهم کنیم چه قواعدی را باید رعایت کنیم؟ برای مثال ما باید اصل را بر این بگذاریم که يك فرد حکیم با ما سخن گفته و در نتیجه قصد القاء مراد داشته و اگر ظواهر عبارت چیزی را می‌فهمیم برای ما حجت است و از اینجا حجیت ظواهر به دست می‌آید.

البته يك سلسله از قواعد و ضوابط برآمد جهات اختصاصی متن است، مثل وحیانی بودن، یعنی ماورایی و قدسی بودن. شما وقتی با يك متن انسان‌نگاشته روبرو می‌شوید باید ظواهر را حجت بدانید؛ همچنین احتمال خطا در لفظ را منتفی نمی‌دانید. در مواجهه با قرآن ظواهر را باید حجت بدانیم، به اقتضای اینکه این متن از زبانی استفاده کرده که آحاد بشر با آن زبان با هم ارتباط برقرار می‌کنند، اما به اقتضای وحیانی بودن و خطاناپذیر بودن نمی‌توانید در آن احتمال خطا بدهید، درحالی‌که در متن انسانی ظواهر حجت است ولی احتمال خطا منتفی نیست، درحالی‌که در متن قرآن ظواهر حجت است ولی احتمال خطا منتفی است. لهذا پاره‌ای از قواعد ناظر به وجه انسانی بودن و اقتضای مختصات مخاطب قرآن است ولی پاره‌ای از قواعد ناظر به و راجع به مختصات خود قرآن از قبیل وحیانیت است. بنابراین اگر ما می‌گوییم متن وحیانی است می‌پذیریم که در حال این متن با زبانی سخن گفته که آحاد انسانی نیز با همان زبان باهم مخاطب می‌کنند.

همچنین معارف پذیرفته و یا دریافته‌ی انسانی و یا حوادث واقع شده توسط انسان در قرآن نقل می‌شود که البته این نکته با وحیانیت منافاتی ندارد. حق تعالی آگاه به همه‌ی حوادث و وقایع است و اگر واقعه‌ای هزار سال پیش در حیات انسان اتفاق افتاده باشد قرآن همان را از سوی بیان می‌کند و این با وحیانیت منافات ندارد. اینکه محتوا چیزی است که در حیات انسان اتفاق افتاده و همان محتوا را حق تعالی به لسان وحی و به صورت معصومانه‌ای به انسان امروز منتقل می‌کند با وحیانیت منافاتی ندارد و سبب نمی‌شود که مطلب خطا باشد.

هریک از مواردی که مطرح کردم دافع شبهه‌ای است و از جمله اینکه برخی افراد کم‌دقت و کم‌مطالعه گفته‌اند که قرآن تاریخ نقل می‌کند ولی همان چیزی را که انسان‌های خاطی در ذهن داشته‌اند، ولو اینکه باطل باشد، مطابق با واقع نباشد و شایعات باشد. اساطیر و پرداخته‌های ذهنی آحاد در بین مردم رایج بوده، قرآن هم بی‌آنکه توجه به صحت و سقم این مطالب داشته و از آن جهت که مردم چنین تصور می‌کرده‌اند این وقایع را بازگو کرده است، و به این ترتیب توهم می‌کنند که در قرآن می‌تواند مطالب غلط و ناصواب راه یافته باشد، مطالبی که غلطی مشهورات بین انسان‌ها بوده است. در نتیجه ممکن است العیاذ بالله مطلب غلطی را با غایت صواب نقل کرده باشد. مطلب ناصواب برای مقصد صواب. اینها گویی به غلط، قرآن را با مثنوی مولوی یا شاهنامه مقایسه کرده‌اند. چطور ممکن است شاهنامه افسانه‌های فاقد واقعیتی را به انگیزه‌ی حماسه‌سرایی و تقویت عرق ملی نقل کرده باشد و یا مثنوی داستان‌هایی را نقل کرده باشد که مشهورات است و بسیاری از آنها افسانه و غلط است، مثلاً داستان موسی و شبان را آورده باشد که چنین اتفاقی اصلاً در زندگی حضرت موسی واقع نشده است، ولی از باب اینکه از این داستان غلط نتیجه‌گیری عرفانی کرده باشد؛ اینها نیز توهم کرده‌اند که قرآن از این دست مطالب را که بین مردم مشهور است نقل کرده است.

اما ما در اینجا می‌گوییم وقتی مطلبی به لسان وحی فرود می‌آید نمی‌تواند غلط باشد و امکان ندارد که خداوند متعال يك مطلب غلط تاریخی را ولو با مقصد معقولی بازگو کرده باشد. مگر العیاذ بالله خدا به واقعیت‌های تاریخی آگاهی ندارد که مثلاً داستان یوسف چگونه بوده است، داستان نوح چگونه بوده و یا داستان اصحاب کهف چگونه بوده و همانند مردم شنیده است که زمانی دقیانوسی بوده و گروه جوانی از دست او پناه به غار برده‌اند، درحالی‌که چنین قصه‌ای نادرست بوده باشد ولی خداوند متعال نداند و اینها را صرفاً از این باب که افواه مطرح است، نقل کرده باشد. خداوند به واقع تاریخ آگاه است، پس چرا باید مطلب غلط را نقل کند؟ وانگهی مگر خداوند متعال مجبور است که از يك مطلب تاریخی غلط برای بیان مقصود معقول و صائب استفاده کند؟ می‌تواند از داستان‌های صائب و درست تاریخی مثال بزند و بعد بهره‌برداری هدایتی بکند. اینها برای اینکه توهم غلط خود را توجیه کنند می‌گویند نتیجه‌گیری و بهره‌برداری‌های هدایتی می‌شود، اما اصل مطلب غلط است که این توجیه اصلاً صحیح نیست. به نظر ما



وحيانی بودن حتی شامل این حیث هم می‌شود که نباید قرآن از مطالب ناصواب برای مقاصد صواب استفاده کرده باشد، زیرا وحی نمی‌تواند حاوی مطالب غلط و خطا باشد.

سؤال: اگر قائل باشیم که قرآن وقایع پیشینیان را با زبان عربی به مردم ابلاغ کرده است، چون در زبان‌ها ترجمه کردن يك لغت یا گفتار از پیشینیان که زبان عبری داشته‌اند، خواه یا ناخواه در لسان مردم اینگونه است که آنچنان که باید و شاید ترجمه نمی‌شود، چطور قرآن در این مقام در این مقام صحبت کرده، ترجمه کرده و آیا ترجمه‌ای که کرده ماحصل گفتار پیشینیان بوده و یا عیناً و واژه‌به‌واژه ذکر کرده است؟ مثلاً عین عباراتی که یعقوب به یوسف گفت را ترجمه کرده و یا اینکه ماحصل آنرا ترجمه کرده است؟

ممکن است که قرآن کریم در جاهایی عین عباراتی که تاریخی است و کسی ادا کرده به زبان عربی تبدیل و بازگو کرده باشد، آنجایی که عبارت موضوعیت دارد، شبیه آنچه که در تحقیق می‌گوییم اگر می‌خواهید از عبارتی شاهد مثال بیاورید اشکال ندارد که نقل مستقیم کنید، قرآن ممکن است در مواردی چنین کاری را کرده باشد. مثلاً اگر این نکته موضوعیت داشته باشد که قرآن بخواهد بگوید لقمان با فرزند خود چقدر با محبت و مهربان بوده، عین عبارت «یا بنی» را می‌آورد آکنده از نگاه محبت‌آمیز و پدرا نه لقمان به فرزند خود. شیوه‌ی تکلم انسان‌ها با فرزندانشان چون جنبه‌ی آموزشی دارد در اینجا عین عبارت آورده شده است. گاهی ممکن است حفظ متن موضوعیت داشته باشد و قرآن نیز کلمه‌به‌کلمه متن منقول را به عربی درآورده باشد و ترجمه‌ی تحت‌اللفظی کرده باشد. همچنین ممکن است در جایی دیگر مقصود عبارت نباشد و عبارات و تلقی‌ها و تعبیر در انتقال پیام و هدفی که قرآن قصد بازگویی آنرا دارد دخیل نیستند، آنگاه ممکن است نقل به مضمون کرده باشد. مسلم این است که داستان‌هایی که قرآن آمده در مقام وقوع بسیار مفصل بودند. داستان حضرت یوسف که مفصل‌ترین قصه‌ای است که در قرآن نقل شده با آنچه که در تاریخ اتفاق افتاده قابل مقایسه نیست و بسیار خلاصه بازگو شده است. در نتیجه در بسیاری جاها به بیان مضمون مورد نظر و شاهد مثال بسنده شده است. لهذا هر دو نوع آن وجود دارد، جایی عین نص و متن، در صورتی که نقل متن و عبارت موضوعیت داشته باشد به عربی برگردانده شده است و جایی که به حد لازم از مضمون مورد نظر بوده همان مقدار را قرآن به صورت نقل به معنا و بازگویی مضمونی آورده است.

بنابراین ما از مبدأ وحيانیت قرآن و در قالب چند نکته‌ای که اشاره کردیم می‌توانیم استفاده کنیم، همچنین به این جهت، قدسیت متن را اضافه کنید، به هر حال بدانیم این متن وقتی وحيانی است، مقدس است. قداس و قدسیت يك بار به همان معنای تحریف‌ناپذیری و تشکیک‌ناپذیری معنی می‌شود و يك بار به این معناست که خصوصیات يك متن مقدس را دارد. درست است که می‌گوییم قرآن لاجرم به لفظ انسانی فرود آمده، اما به این معنا نخواهد بود که تاب متن قرآن طاقت و تاب معنایی متون انسانی دیگر است. همانطوری که دو متن می‌تواند انسانی باشد، یکی تاب معنایی بسیار وسیع و عمیقی داشته باشد و دیگری تاب معنایی عمیق و وسیعی نداشته باشد. آیا می‌توان متنی را که يك انسان حکیم بیان می‌کند با متنی که از يك انسان عادی صادر شده و هر دو نیز انسانی است و از زبان واحدی استفاده کرده‌اند، یکسان انگاشت؟ ممکن است متن انسان حکیم را مطالعه کنید و از يك عبارت و یا يك فصل آن متن، يك کتاب مفصل به عنوان شرح بنویسد. ولی فرد دیگری متنی را نگاشته ولی هیچ عمقی ندارد که شرح‌بردار باشد.

همانطور که ممکن است دو متن انسانی صادره از دو انسان با دو مرتبه‌ی متفاوت کمالی از نظر تاب معنایی و طاقت محتوایی متفاوت باشند، تاب معنایی و طاقت محتوایی متن قرآنی، ولو به لسان انسانی هم صورت باشد، می‌تواند با متونی که انسان‌ها ساخته‌اند بسیار بسیار متفاوت باشد؛ چنانکه بعضی در خصوص تعبیر حضرت امیر(ع) نیز گفته‌اند فوق کلام انسان و دون کلام الهی است. البته ظاهراً این عبارت تجلیل از کلام حضرت امیر(ع) است ولی این سخن خطاست و من در مقدمه‌ی دانشنامه‌ی امام

علی به این نکته اشاره کرده‌ام. این حرف به ظاهر تحسین است ولی در باطن يك نوع تنزیل و تصغیر کلام معصوم است، زیرا کلام معصوم کلام قدسانی و معصومانه است و به صرف اینکه بگوییم فوق کلام بشر است کفایت نمی‌کند، چون روایات و متون مأثور از معصوم آنگاه که از جایگاه و پایگاه هدایی و هادویت معصوم صادر می‌شود، همانند متن وحی است و با متن انسان قابل مقایسه نیست. ولی به هر حال این عبارت را درخصوص کلام حضرت امیر(ع) گفته‌اند و همانطور که می‌خواهند بگویند متنی که از معصوم صادر شده با متن سایر انسان‌ها متفاوت است، بنابراین متنی که از ناحیه‌ی خداوند متعال فرود آمده به طریق اولی و به رغم آنکه از الفاظ و ترکیب و قواعد انسانی استفاده کرده بالاتر از متن انسانی است و تاب و طاقت محتوایی فوق‌العاده و فوق انسانی برخوردار است.

حیث دیگری که می‌توان بر وحی‌انیت مترتب دانست و از مختصات متن وحیانی است، این است که این متن اعجاز‌نمون است و قرآن کریم يك متن اعجاز‌آمیز و اعجازی است. خود قرآن نیز بر این مطلب تصریح و تأکید می‌کند که این متن اعجاز است و دلیل نبوت پیامبر اعظم(ص) است.

چند نکته‌ای که مطرح شد، نکات عمده‌ای است که می‌توان در تحلیل وحی‌انیت متن و محتوا و لفظ و مضمون قرآن کریم بیان کرد.

### 9.1.1 ادله‌ی اثبات وحی‌انیت و مختصات وحیانی قرآن

ما ابتدائاً به خود قرآن مراجعه می‌کنیم، یعنی شواهدی که بر وحی‌انیت قرآن کریم تصریح و تأکید می‌کند. ما از این جهت به این شکل استدلال می‌کنیم که به هر حال اگر بخواهیم به شناخت چیزی برسیم، از جمله راه‌های آن رجوع به خود آن حقیقت است. در قرآن کریم آیاتی داریم که تصریح می‌کند به این نکته که این متن از سوی خداوند متعال آمده است. آیاتی از قبیل: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ» [1]، و یا «مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَ مَا طَغَى» [2]، و یا «لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ، إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ، فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ» [3]، همچنین «وَ لَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَ قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً» [4]. امثال این آیات تصریح می‌کند که این قرآن فرودآمده از سوی خداوند متعال است. از دست آیات نیز بسیار بسیار زیاد هستند و این افراد خام‌سری که وحی‌انیت لفظی یا مضمونی قرآن کریم را زیر سؤال می‌برند، انگار قرآن ندیده‌اند و حرف می‌زنند، درحالی‌که اگر به قرآن کریم مراجعه کنند، متوجه می‌شوند که قرآن صدها بار با تعبیری نزلنا، انزلنا، اوحینا و امثال اینها سخن گفته و خود قرآن فریاد می‌زند که فرود آمده از سوی خداوند متعال است، که این فرودآمدن نیز اطلاق دارد و فرودآمدن لفظی و مضمونی را شامل می‌شود. حتی بسیار جاها فراتر از اطلاق است و صراحت دارد که لفظ و محتوا و مضمون از ناحیه‌ی خداوند متعال است. ادله‌ای که از خود قرآن می‌توان به دست آورد در این جهت بسیار زیاد است.

همچنین آیاتی که قرآن را فوق بشری و اعجاز‌نمون می‌داند نیز بسیار است از جمله: «وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ لَنْ تَفْعَلُوا فَأْتُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» [5]. این آیات تصریح دارد که اگر به آنچه ما به عبد خود نازل کردیم تردید دارید يك سوره شبیه آن بیاورید، سپس گواهان و همراهان خود را فراخوانید، اگر توانستید يك سوره بیاورید. اگر نتوانستید که هرگز نخواهید توانست پس پرهیز کنید از آتشی که انسان و سنگ هیمه‌ی آن است که برای کافران فراهم شده و اگر شما چنین تصویری کنید کافر خواهید بود. با این صراحت اعجاز‌نمونی قرآن مطرح می‌شود، درحالی‌که هم در آن زمان در بین جوامع این مسئله مطرح شده و هم در همه‌ی تاریخ این ادعا تکرار می‌شود، یعنی قرآن الان نیز همین تحدی را می‌کند و این تحدی محدود و منحصر به عصر نزول نیست. بعد از چهارده قرن الان هم ما مسلمانان به تبع قرآن تحدی می‌کنیم و می‌گوییم اگر بشری قادر است مثل سوره‌ی کوثر و یا آیات دیگری از قرآن بیاورد، بیاورد.

همچنین آیهی دیگر می‌فرماید: «أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ، فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ» [6]، همچنین: «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَدْعَيْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» [7]، و آیهی دیگر: «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَدْعَيْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ، فَالَّذِينَ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ» [8] و یا در جای دیگر می‌فرماید: «قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً» [9]، نه انسان که جن هم اگر همگی پشت به پشت هم بیایند چونان قرآن را نمی‌توانید فرود بیاورید. آیاتی از این قبیل در قرآن کریم هست که بر وحی‌انیت، اعجاز نمونی، فوق بشری و تاب و طاقت گسترده و ژرف قرآنی تأکید می‌کند.

همچنین آیاتی بر خطاناپذیری قرآن تصریح دارد: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» [10] و یا «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيراً» [11] اگر این قرآن از جانب غیر خدا آمده بود و اگر بشری بود در آن اختلاف بسیاری می‌یافتند و چنین چیزی نیست. هیچ تناقضی در متن قرآن نیست. این آیات نمونه‌هایی از آیات است که بر وحی‌انیت و مؤلفه‌های وحیانی قرآن تصریح و تأکید می‌کند.

ادله‌ی دیگری را هم علاوه بر آیات می‌توان بر وحی‌انیت قرآن کریم اقامه کرد که از جمله آنها می‌تواند موارد زیر باشد:

1. قرآن کریم ادعا می‌کند که انبیاء و کتب آسمانی پیشین و مشخصاً تورات و انجیل وعده‌ی ظهور پیامبر خاتم(ص) را داده است، وعده‌ی نزول قرآن کریم را نیز پیش‌تر داده است. این ادعا را قرآن کریم مکرراً و مؤکداً بازگو می‌کند. در جاهای مختلف قرآن کریم این مطلب آمده، از جمله: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ» [12]، در تورات و انجیلی که آن روز در اختیار یهودیان و مسیحیان بوده است، ملاحظه می‌کردند که اسم پیامبر و قضایای ظهور ایشان و همچنین فرود قرآن آمده است. اما ما هیچ نقل تاریخی نداریم که یهود و نصری بگویند العیاذ بالله چرا دروغ می‌گویید؟ کجای تورات و انجیل اسم تو و وعده‌ی نزول قرآن آمده است؟ هیچگاه نمی‌گویند، بلکه می‌خواهند باج و خراج بدهند و مقاوت و مخالفت می‌کنند و جنگ را می‌اندازند و خسارت می‌بینند که زیر بار پیامبر نروند. به جای این‌همه می‌توانستند بگویند چنین ادعایی در تورات و انجیل نیامده است. در همین نسخه‌های موجود توراتی و انجیلی هم موارد فراوانی است، گرچه گاهی تعبیر می‌کنند و گاه نیز سعی بر انکار دارند، ولی به فرض که در تورات و انجیل فعلی نباشد، اینکه قرآن کریم در آن زمان چنین ادعایی کرده و احدی نیز انکار نکرده مشخص می‌شود که در تورات و اناجیل آن زمان مطالبی بوده که بعدها حذف شده است. این نکته دلیل بر آن است که قرآن کریم و ظهور پیامبر اعظم(ص) به حکم وحی است و قرآن وحیانی است.

همچنین قصص فراوانی نقل می‌شود از اینکه مسیحیان و یهودیانی مراجعه می‌کنند و علانمی که در تورات و انجیل دیده‌اند را راجع به پیامبر اکرم(ص) فحص می‌کنند، بارها آن بزرگوار و اصحاب ایشان را می‌آزمایند؛ سئوالات خاصی می‌کنند تا شواهد صدقی پیدا کنند بر اینکه، این همان است که وعده شده است. علاوه بر این یهودیان و نصرانیان زیادی بودند که در اجابت ادعای پیامبر، ادعای ایشان را پذیرفتند و به آن حضرت ایمان آوردند، یعنی ادعای پیامبر(ص) را تصریح کردند. در واقع مسلمانانی که در آن زمان مسلمان شدند که از آسمان فرود نیامدند و از زمین نجوشیدند و در واقع همان‌هایی بودند که قبلاً یهودی و مسیحی و یا مشرک بودند و مسلمان شدند، یعنی کسانی بودند که ادعای پیامبر را بر وحی‌انیت و ارتباط با ماوراء پذیرفتند و به ایشان ایمان آوردند و خود این نکته دلیل بر آن است که متن قرآن ماورایی است، یعنی آنها شاهد ویژگی‌های ماورائیت قرآن بوده‌اند، همچنین طرز نزول قرآن را شاهد بودند و بر آنها احراز شده است که قرآن کریم يك متن وحیانی است و به دنبال احراز مسلمان شدند. به این ترتیب میلیون‌ها انسان در عهد نزول قرآن کریم وحی‌انیت قرآن را احراز کردند و به پیامبر

ایمان آورند. و این نکته به لحاظ عقلانی هم می‌تواند موجب حصول اطمینان و وثاقت به وحدانیت بشود. اینکه ما مشاهده می‌کنیم هم‌عصرهای پیامبر و مردمان اهل نزول در شمارگان میلیونی به وحی‌انیت قرآن ایمان آوردند، این همه آدم که فریب نخوردند و شاهد نزول وحی و خصوصیات وحیانی قرآن کریم بودند و به همین جهت نیز ایمان آوردند، ایمانی که در راه آن جان باختند.

دلیل دیگری که می‌توان بر وحی‌انیت قرآن کریم به آن تمسک کرد و البته دلیل چندوجهی است و تبیین آن بسیار مفصل است، این است که قرآن از جهات گوناگون و از جمله به لحاظ لفظی و ادبی، هنری، فنی، علمی، اتقان آموزه‌ها و وجه حکمی، دقت در طرح معارف علمی که در آن زمان این مطالب علمی شایع نبوده، به لحاظ انباء و اخبار از گذشته، به لحاظ اخبارهای غیبی، به لحاظ پیش‌گویی‌های تاریخی و به حیثیات مختلف دیگر قرآن اعجاز‌آمیز است. اعجاز‌نمون بودن قرآن دلیل وحی‌انیت قرآن است، یعنی از ماوراء آمده است، زیرا اعجاز‌بودگی پیوند با ماوراء دارد، اعجاز بودن خارق‌العاده بودن صرف نیست، می‌شود به صورت خارق‌العاده سحر کرد که در حال عادی واقع‌شدنی نباشد ولی با سحر شدنی باشد. به نحو عادی نمی‌توان در فاصله یک متری از زمین قرار گرفت ولی مرتاض با یک متر فاصله از زمین وزن خود را مدیریت می‌کند و در فضا می‌ماند. اعجاز به معنای خارق‌العاده بودن محض نیست، بلکه اعجاز در واقع مختصاتی دارد و از جمله باید اولاً به انگیزه‌ی اثبات حقانیت و نبوت باشد والا کرامت و مادون کرامت است، همچنین باید غیرقابل آموزش باشد. اگر مرتاض کار خارق‌العاده می‌کند قابل آموزش است، زیرا نسل به نسل به دیگران منتقل شده و آنها نیز فرا گرفته‌اند. لهذا اعجاز‌نمون بودن خود دلیل وحی‌انیت است، و در عین حال به نحوی از وحی‌انیت به اعجاز‌نمونی هم منتقل شده‌ایم.

دلیل دیگری که می‌توان به آن تمسک کرد تفاوت سبک و سیاق بیانی و معنایی قرآن با مکاتیب و مکاتب بشری پیشین و پس از آن است. به هر حال سبک و سیاق قرآن منحصر به فرد است که صورت انسانی ندارد و این نکته نیز مؤید ماورائیت متن قرآن است.

مؤید دیگری که بر وحی‌انیت قرآن انگشت تأیید می‌گذارد این است که ما این قرآن را از انسانی دریافتیم که به لحاظ عادی از او می‌توان به انسان امین تعبیر کرد و دیگران او را امین می‌دانستند و مردم هرگز دروغی از او نشنیدند و به لحاظ کلامی و به زبان دینی ما قرآن را انسانی دریافتیم که معصوم است و او قولاً و فعلاً با این متن، از این باب که یک متن وحیانی است برخوردار کرده و امانت و صداقت او بر ما محرز است و حتی کافران صداقت و امانت و حتی چیزی نظیر عصمت او را پذیرفته‌اند. غیرمسلمانان بر امانت‌داری و صداقت او اذعان دارند، مؤمنین بر عصمت او.

بر آیند و برون‌داد روش‌شناختی مبدأ وحی‌انیت قرآن کریم محور سوم است که ان‌شاءالله در جلسه‌ی بعد مطرح خواهیم کرد. والسلام.

[1] شعراء/سوره 26، آیه 193.

[2] نجم/سوره 53، آیه 17.

[3] قیامه/سوره 75، آیه 16.

[4] طه/سوره 20، آیه 114.

[5] بقره/سوره 2، آیه 23.

[6] طور/سوره 52، آیه 33.

[7] یونس/سوره 10، آیه 38.

[8] هود/سوره 11، آیه 13.

[9] اسراء/سوره 17، آیه 88.

[10] فصلت/سوره 41، آیه 42.

[11] نساء/سوره 4، آیه 82.

[12] اعراف/سوره 7، آیه 157.



## 10.1 برآیند و برون‌داد روش‌شناختی مبدأ وحيانيت قرآن کریم

چند جلسه است که راجع به مبنای وحيانيت متن و محتوای قرآن بحث می‌کنیم و رسیدیم به برآیند و برون‌داد روش‌شناختی مبدأ وحيانيت قرآن کریم.

توضیح دادیم که در هر يك از محورها سه بحث کلی باید مطرح شود؛ محور اول تحلیل خود مبناست، مثلاً مراد ما از مبنای وحيانيت متن و محتوای قرآن چیست؟ محور بعدی اثبات این مبناست که متن و محتوای قرآن وحياني است، محور سوم برآیند این مبناست که مثلاً اگر قرآن کریم از نظر متن و محتوا وحياني است، چه نتایجی از این اصل به دست می‌آید، و اینکه تفاوت این مبنا با اینکه اگر کسی قائل به وحيانيت محتوا باشد ولی قائل به وحيانيت متن نباشد، و یا قائل به وحيانيت متن باشد و نه محتوا، چیست؟ بعضی این مطلب سست و سخیف را گفته‌اند که متن وحياني هست و از ناحیه‌ی خدا آمده، اما محتوا تحت تأثیر ذهنیت پیامبر اعظم و یا تحت تأثیر فرهنگ زمانه است. یعنی درست است که متن نازل شده و در فرایند وحی پایین آمده است، اما تحت تأثیر ذهنیت دریافت‌کننده‌ی وحی و فرهنگ زمانه و عوامل عصری قرار گرفته است. برعکس آن نیز ممکن است قائل داشته باشد (نظر سروش همین است) که محتوا، الهامی است ولی عبارات، عبارات پیامبر است (البته این نظر ممکن است قائل هم داشته باشد). در اینجا باید دید که دستاورد وحياني‌انگاشتن متن و نیز دستاورد وحياني‌انگاشتن محتوا چیست؟

این سه محور گرچه محورهای اساسی و کلان هستند، اما باید ساختار این محورها را مشخص کنیم تا مشخص شود که اگر اینها را تفصیل بدهیم چه مباحثی در ذیل اینها می‌گنجد. مثلاً در بخش تحلیل ماهیت مؤلفه‌های وحيانيت را باز کردیم و زیرمجموعه‌های آن را مشخص کردیم و یا در بخش سوم برآیند وحيانيت، اگر ما متن و محتوا را وحياني دانستیم چه برآیندی خواهد داشت، وقتی به این محور مراجعه می‌کنیم لایه‌هایی به دست می‌آید، لایه‌هایی که به نحوی خودشان نیز مبنا هستند؛ برای مثال وقتی می‌گوییم متن و محتوای قرآن وحياني است يك سلسله اصول تولید می‌شود، مثل اصل قدسانیت که قرآن کریم مقدس، خطاناپذیر و خدشه‌ناپذیر است، این خصوصیات برآیند قول به وحيانيت متن و محتوا است، ولی به نوبه‌ی خودشان هر کدام يك اصل هستند، منتها اصلی است متفرع از اصل کلان وحياني‌انگاشتن وحی و محتوا.

همچنین بحث واقع‌نمایی گزاره‌هایی قرآنی، هرچند با خطاناپذیری و خدشه‌ناپذیری در پیوند است، منتها از يك جهت دیگر ممکن است در ذیل بعضی دیگر از مبانی قرار بگیرد، و آن در جایی است که واقع‌نمایی را به معنای شناختاری بودن در نظر بگیریم. مثلاً وقتی می‌گوییم قرآن حکیمانه است، باید گزاره‌های آن شناختاری باشد و باید حامل و حاوی معرفت باشد و یا اگر قرآن هدایت‌مآل است باید بتواند به مخاطب معرفت منتقل کند تا مخاطب را هدایت کند، والا مخاطب از کجا حقیقت را کشف خواهد کرد؟ همچنین مسئله‌ی مرجعیت و حجیت دینی قرآن می‌تواند از وحيانيت ناشی شده باشد، یعنی برآیندی از وحيانيت قلمداد شود. اگر قرآن کریم وحياني است و از سوی مبدأ آمده آیا می‌شود کسی از آن سرپیچی کند؟ هرگز. اگر از سوی مبدأ آمده و خطاناپذیر و حقیقت محض است، آیا می‌شود به حقیقت محض پشت پا زد و نپذیرفت؟ ضرورت پذیرش به معنای حجیت است و باید آنرا پذیرفت. ضرورت پذیرش مرجعیت است که باید این متن را به مثابه مرجع تلقی کنیم و به آن مراجعه کنیم زیرا این متن حاوی حقایق است.

همچنین بحث تقدم دلالت قطعی قرآنی بر سایر دوالّ دینی است؛ متن و محتوای قرآن وحياني است و این نکته اقتضاء می‌کند که قرآن بر سایر منابع (البته در صورتی که حاوی دلالت قطعی باشد) مقدم شود. گرچه کلام معصومانه، آنگاه که سنداً و دلالتاً قطعی است، آن هم قطعی است و نمی‌توان از آن عبور کرد، ولی به هر حال به نحوی بین این دو باید مقایسه‌ای صورت بگیرد. من خاطر دارم در یکی از

جلسات مطرح کردم که به نحوی در مبحث تعارض ادله باید مقایسه‌هایی بین انواع ادله داشته باشیم، مثلاً بین سنت با سنت، کتاب با کتاب، عقل با عقل، عقل با سنت و کتاب و همین‌طور متقابلاً بین هر يك با دیگری. من در مطلب نظریه‌ی خطاب شرعی در بحث انواع ادله در مقام تعارض، هشت نوع نسبت را مطرح کرده‌ام و ضمن اینکه قاعده دادم که براساس چه قواعدی یکی بر دیگری ترجیح پیدا می‌کند، این هشت فرض را در کنار هم فهرست کرده‌ام و گفته‌ام که کدام بر دیگری تقدم دارد. برای مثال به طور آشکار متن با دلالت قطعی کتاب معلوم است که بر دلالت ظنی سنت تقدم دارد. لهذا در اینجا می‌گوییم کتاب بر سنت در مقام تولید معرفت تقدم دارد. عکس آن هم قابل تصور است، مثلاً شما در قبال يك آیه‌ی ظنی یا متشابه، سنت قطعیه‌ای دارید (سنداً و دلالتاً)، خوب طبیعی است که باید آیه را به سنت قطعیه ارجاع بدهیم. بنابراین در اینجا مبحثی به عنوان تعادل و تراجیح باز می‌شود که بخشی از همان مطلبی است که در دادوستد بین کتاب و سنت یکی از مسائل هم بحث تعارض بین این دو است. فروض مختلف و مبانی آنها را باید در آنجا بیاوریم. بنابراین بحث دیگری که می‌توان به عنوان برآیند از وحی‌انیت متن و محتوا به دست آورد موضوع تقدم دلالت قطعی قرآن بر سایر دوال دینی است، زیرا پیامبر در مقام تلقی از وحی معصوم است، همچنین در مقام تعبیر از وحی این‌گونه نیست که ذهنیت پیامبر بر وحی تأثیر بگذارد. پیامبر معصوم است، هم در دریافت خطا نمی‌کند و هم در مقام تعبیر وحی، یعنی هنگامی که وحی دریافت می‌شود باید به زبانی به مخاطب منتقل شود. البته ما معتقد هستیم که عبارات و نص وحی تشریحی قرآنی هم وحیانی است، پس تعبیر آن هم از پیامبر نیست و از خداست؛ اما در بعضی از منابع ممکن است اگر سنت را به يك نوع وحی ارجاع بدهیم (همانند حدیث قدسی) در آنجا طبعاً تعبیری اتفاق می‌افتد.

با توجه به این جهات می‌گوییم که چون متن، متناً و محتواً از ناحیه‌ی باری، از طریق پیامبر با توجه به عصمت ایشان در مقام تلقی، تعبیر، تفسیر و تبلیغ به انسان منتقل می‌شود از قطعیت خاصی برخوردار است.

من در اینجا قصد دارم بحثی را مطرح کنم که دوستان بر روی آن کار کنند. در بخش سنت‌پژوهی کتاب منطق فهم دین، این موضوع را به اشاره طرح کرده‌ام ولی احتیاج به يك بحث جدی دارد، و آن بحث عبارت است از اینکه ما در مقایسه‌ی بین کتاب و سنت دو مطلب مشهور داریم که این دو مطلب درست است، ولو اینکه مشهور است و در لسان اعظم و سلف هست و عنوان می‌شود، که می‌گویند: «کتاب قطعی‌السند و ظنی‌الدلالة است، سنت قطعی‌الدلالة و ظنی‌السند است». گویی این حرف تلقی به قبول شده و در آثار خیلی از بزرگان می‌آید. من هر دوی اینها را مخدوش می‌دانم، مفهوم این جملات این است که کتاب قطعی‌السند است چون مسلماً از ناحیه‌ی خداوند متعال نازل شده و تحریف نشده و عین آنچه از سوی خداوند متعال نازل شده است بین‌الدفتین الان در اختیار ماست، پس قطعی‌السند است، اما ظنی‌الدلالة است، زیرا متون و ظواهر آیات ممکن است بر معانی مختلف قابل حمل باشد. برعکس گفته‌اند سنت ظنی‌السند است چون به هر حال براساس روایت به دست ما رسیده است و یقین‌آور نیست، اما قطعی‌الدلالة است. به نظر می‌رسد که هر دو این استدلال‌ها با کلیتی که دارند مخدوش است. در اینکه قرآن قطعی‌السند است حرفی نیست، اما چه کسی می‌تواند بگوید که قرآن علی‌الاطلاق ظنی‌الدلالة است؟ یعنی قرآن فاقد نصوص است؟ هیچ آیه‌ای از آیات الهی نص در مدعا نیست؟ «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» [1]، آیا نص نیست؟ آیا می‌توان این آیه را به شکل دیگری معنی کرد؟ آیه بسیار روشن است و وجوب صوم را تشریح می‌کند. این آیه جزء قرآن است و قطعی‌السند است، همچنین به لحاظ دلالت نیز قطعی‌الدلالة است و قطعاً معنای دیگری ندارد. اینکه گاهی بعضی احتمالاتی را ذیل بعضی از آیات می‌دهند که بی‌مبنا و منطق است، آیا چنین احتمالاتی مشمول قاعده‌ی «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال» می‌شود؟ و باید گفت احتمالات بسیار شد، پس ظاهر شد؟ اینگونه نیست. آیات فراوانی در قرآن کریم داریم که نص است یعنی قطعی‌الدلالة است و اگر این آیات را فهرست کنیم قابل توجه خواهند

بود. به محض طرح يك احتمال بی‌جا و بی‌مبنا از ناحیه‌ی کسی آیه را محل تردید و مصب احتمالات نمی‌کند و نمی‌توان گفت که چند احتمال وارد است. احتمالات بی‌جا و بی‌معنا و منطقی اصلاً احتمال نیستند و لذا این آیه جز به معنایی که از آن به عنوان نص فهم می‌شود قابل حمل نیست.

در خصوص روایات هم همین‌طور است. اینکه بگوییم حدیث ظنی‌السند است، آیا اصلاً حدیث قطعی‌السند نداریم؟ احادیث متواتر چه می‌شوند؟ ما احادیثی مانند «ثقلین» داریم که متواتر قطعی است و هیچ شبهه و خدشه‌ای بر آن نیست. حدیث ثقلین با اسناد متنوع در تمام اعصار هم بین عامه و هم بین خاصه نقل شده است. این حدیث در بیش از دویست و شصت منبع اصیل شیعی و بیش از صد منبع محکم و مهم عامی نقل شده است. به دستور مرحوم آشیخ قوام و شنوی (ره) که از شاگردان مرحوم آیت‌الله بروجردی بود، برای شیخ الازهر راجع به حدیث ثقلین کتابچه‌ای نوشتند و برای او فرستاد که بسیار مؤثر بود و شیخ شلتوت هم فتوا داد که مذاهب اسلامی به هم می‌توانند مراجعه کنند و به مذهب جعفری هم می‌توان مراجعه کرد و مذاهب اسلامی منحصر در چهار مذهب اهل سنت نیست. این کتابچه حدود پنجاه صفحه است ولی تمام اسناد را استخراج کرده و منابع در آن آورده شده است.

به این ترتیب ما احادیث قطعی‌السند فراوانی داریم و نمی‌توان به مثابه قاعده‌ی کلی گفت که همه‌ی احادیث ظنی‌السند هستند. همچنین این‌گونه نیست که بتوان گفت همه‌ی احادیث قطعی‌الدلاله هستند و احادیثی که ظنی‌الدلاله هستند فراوان داریم و ممکن است يك متن حدیثی به معانی مختلف قابل حمل باشد. بر همین اساس خود معصومین علیهم السلام فرموده‌اند که کلام ما مثل کلام الهی است و مشتمل بر محکمت و متشابهاست، هم محکمت دارد که قطعی‌الدلاله هستند و هم متشابهاست دارد که ظنی‌الدلاله هستند.

اما می‌پذیریم که از این چهار ادعا یکی قطعاً کلیت دارد و آن اینکه «کتاب قطعی‌السند است»، اما اینکه کتاب ظنی‌الدلاله باشد محل تردید ماست، اینکه سنت ظنی‌السند است محل تردید ماست و اینکه سنت قطعی‌الدلاله است نیز محل تردید ماست و دلالت قطعی قرآن بر دلالت ظنی حدیث تقدم دارد. همچنین دلالت قطعی قرآن بر دلالت قطعی عقل تقدم دارد. چنانکه عکس آن هم می‌توان تصور کرد که دلالت قطعی عقل بر دلالت ظنی قرآن تقدم دارد و دلالت قطعی سنت بر دلالت ظنی قرآن تقدم دارد و ما با دلالت قطعی عقلی و یا سنتی، دلالت ظنی قرآن را فهم و تفسیر می‌کنیم.

مطلب دیگری که به عنوان برآیند قول به وحی‌انیت متن و محتوا قرآن به دست می‌آید، التزام به قواعد و ضوابط ویژه‌ی فهم وحیانی و فهم محتوای وحی است. قبلاً اشاره کرده‌ایم که قواعد فهم متن به اشکال مختلف قابل طبقه‌بندی است. در يك تقسیم ما يك سلسله قواعد و ضوابط داریم که در فهم هر متنی (انسانی و الهی) کاربرد دارد و قواعد عامه‌ی فهم لفظ است. يك سلسله قواعد هم داریم که به متن وحی اختصاص دارد، يك سلسله ضوابط هم هست که مختص به فهم وحی و مربوط به قواعد فهم وحی است. اینها را باید از یکدیگر تفکیک کرد. در مبانی که به عنوان نهادهای پایه در فهم قرآن و مختصات متن قرآنی گفته‌ایم، آن دسته از قواعد و ضوابط ویژه‌ی را که از اختصاصات فهم متن وحیانی است را به ما می‌دهد و به تعبیری يك سلسله قواعد و ضوابط را که مخصوص فهم متن وحیانی است باید در اینجا شناسایی کنیم و به کار ببندیم.

در این خصوص می‌توان گفت که «مقدمات حکمت» چهارچوبی است که مربوط به کل متون وحیانی و غیروحیانی است که در فهم متن وحیانی و سنت هم کاربرد دارد. وقتی متنی را از يك حکیم و یا متکلم عاقلی می‌شنوید اولاً باید بگویید که این متن براساس اراده‌ی جدی صادر شده، مرادی در درون آن نهفته، به قصد انتقال مراد و منوی و مقصودی صادر شده و باید به آنچه از ظاهر آن می‌فهمیم اعتنا کنیم و ظاهر آن حجت است. مسائلی از این قبیل را می‌توان راجع به همه‌ی متون مطرح کرد. البته ممکن است يك متن مبهم و شبه‌الفاظی و یا الفاظ مشوش و همچنین متون رمزی و سمبلیک از فردی صادر شود، که در اینجا این‌گونه متون در نظر نیست. بلکه منظور ما در اینجا متونی است که از حکیمی برای القاء مراد



به مخاطب صادر شده است. این متن را چه وحیانی باشد و چه نباشد باید با تمسك به مقدمات حکمت فهم کرد.

این‌گونه اصول و قواعد شامل قرآن هم می‌شود و در فهم قرآن نیز باید این اصول را رعایت کرد. البته این نکته بر این پیش‌فرض مبتنی است که زبان قرآن هم زبان عقلانی است و زبان خاص نیست؛ خداوند متعال به زبان عقلا سخن گفته و لذا باید آن‌را با همان قواعدی که کلمات عقلا را فهم می‌کنیم، فهمید.

يك دسته قواعد نیز مقتضای وحیانیت و یا سایر ویژگی‌های متن قرآنی است. بنابراین بر ایندی دیگر هم این خواهد بود که ما به قواعد و ضوابط ویژه‌ای که در فهم متن وحیانی کاربرد دارد باید ملتزم شویم و آنها را شناسایی کنیم و براساس وحیانیت باید يك سلسله قواعد تأسیس کنیم که برآمده از خصلت و خصوصیت و سرشت وحیانی این متن است. این قواعد به ما می‌گوید که شما حق ندارید به روش اصطیادی و سلیقه‌ای پناه ببرید که در اصطلاح به آن تفسیر به رأی می‌گوییم، یعنی فردی قرآن را آنچنان که می‌پسندد تفسیر کند و یا مبتنی بر پیش‌دانسته‌ها و پیش‌انگاره‌هایی تفسیر کند که بسا بعضی از آنها و یا حتی همگی آنها ناصواب است و به تعبیری معنایی را که خود قبول دارد به متن تحمیل کند. کسی چنین حقی ندارد و باید براساس قواعد و ضوابط عمومی فهم متن و نیز قواعد و ضوابط ویژه‌ای و خاصی که از وحیانیت برمی‌آید، متن را فهم کرد.

اگر این متن وحیانی است، افرادی که می‌خواهند با این متن مواجه شوند باید از يك سلسله صفات و صلاحیت‌های انفسی و آفاقی خاص برخوردار باشند. در جلسه‌ی گذشته نیز به این نکته به صورت اجمال اشاره کردیم. چند سال پیش در مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره) رساله‌ای را هدایت کرده‌ام که عنوان آن «صفات و صلاحیت‌های مفسر» بود. برای این رساله من فهرستی از صفات و صلاحیت‌های انفسی و درونی تنظیم کرده بودم، همانند داشتن تقوا در درون و صفات و صلاحیت‌های برونی مثل آشنایی با ادبیات عرب.

همان‌گونه که می‌گوییم باید قواعد متناسب و وحیانیت را برای فهم قرآن به‌کار ببریم، افراد دارای شأنیت و صلاحیت می‌توانند با متن مواجه شوند. طبعاً مفسر باید به قدسی و لاهوتی بودن قرآن کریم بصیرت داشته باشد، همچنین مفسر باید از مراتبی از طهارت و تقوا برخوردار باشد، یعنی التزام عملی به علم و عقیده حاصل از فهم داشته باشد؛ همچنین بحث راسخیت در علم و الراسخون فی علم را نیز می‌توان در اینجا مطرح کرد که باید آنها قرآن را فهم کنند. البته الراسخون گاه بر ائمه‌ی اهل بیت علیهم‌السلام تطبیق داده شده و گاه نیز معنای عام‌تری به آن داده شده است. به عنوان اینکه ائمه‌ی اهل بیت علیهم‌السلام مصادیق اکمل و اوضح این عنوان هستند، ولی دیگرانی هم هستند که راسخون فی علم‌اند و می‌توانند با متن قرآن تماس بگیرند، والا مخاطب قرآن محدود خواهد شد و این درحالی است که مخاطب قرآن همه‌ی بشریت است و هر کسی در حد ظرفیتش و به شرط رعایت مبانی و منطق می‌تواند از این کلام الهی چیزی دریافت کند. به این ترتیب این دسته از صفات و صلاحیت‌هایی که مقتضای وحیانیت است درخصوص مفسر قابل طرح است.

بنابراین قواعد و ضوابط عام و قواعد و ضوابطی که مقتضای وحیانیت و قدسانیت متن قرآنی است باید شناسایی و جمع‌آوری شود.

گفتیم که باید بر ایندی هر يك از اصول را براساس يك منطق دسته‌بندی و طبقه‌بندی کنیم. هنگامی که مطالب را به صورت عرضی می‌بینیم به آن دسته‌بندی اطلاق می‌کنیم و هنگامی که طولی و عمودی در نظر می‌گیریم اصطلاح طبقه‌بندی را به کار می‌بریم چون در اینجا باید رتبه‌ها و طبقه‌ها را لحاظ کنیم. باید به طبقه‌بندی و دسته‌بندی بر ایندی این مبانی برسیم که البته باید براساس منطقی این کار صورت بگیرد که درواقع منطق دسته‌بندی و طبقه‌بندی بر ایندهاست.

از جمله برایندها را می‌توان به این شیوه دسته‌بندی کرد که بگوییم پاره‌ای از این برایندها، برایندهای روش‌شناختی هستند، مثلاً آنجایی که به قواعد برمی‌گردد، یعنی قواعد و ضوابطی را به دست می‌آوریم. البته ما به صورت جعلی می‌گوییم (دیگران چنین تقسیمی ندارند) «قواعد» را به گزاره‌ها، قضایا و قیاساتی اطلاق می‌کنیم که با کاربست آن، «فهم» به دست می‌آید و «ضوابط» را به قضایا و قیاساتی اطلاق کنیم که قواعد را مضبوط می‌کند و سلامت قواعد و درستی کاربرد آنها را تضمین می‌کند. همچنین بگوییم که برایند هر یک از مبانی به برایندهای روش‌شناختی که به شیوه‌ی فهم و قواعد و ضوابط فهم راجع می‌شود و برایندهای معرفت‌شناختی، که برایندهایی از جنس معرفت است و یک نوع تولید معرفت قلمداد می‌شود، قابل طبقه‌بندی هستند.

دسته‌ی دیگری که به عنوان برایند می‌توان طرح کرد مبانی فرعی است که ممکن است در سایر عناصر و عوامل مبنا قلمداد شوند و مبانی درجه دوم به حساب بیایند. همانطور که در مثال‌های داشتیم که مثلاً از مبنا و حیانت خطاناپذیر بودن استنباط می‌شود، از مبناى هدایت‌مآلی هویت زبانی قرآن را کشف می‌کنیم، اگر قرآن هدایت‌مآل است باید به زبانی سخن گفته باشد که بشر فهم کند، پس دسته‌ی دیگری که می‌توان به عنوان برایند می‌توان طرح کرد مبانی فرعی است. در اینجا نیاز به تأمل است تا مشخص شود که این برایندها را چگونه طبقه‌بندی کنیم که این طبقه‌بندی می‌تواند به صورت مشترك هم در خصوص همه‌ی مبانی قابل طرح باشد. والسلام

## 11 منطق طبقه‌بندی مبادی و چیدمان انواع برآیند برون‌دادهای مبادی جلسه‌ی یازدهم 31/02/93

ما باید بحثی را قبل از ورود به مبحث مبادی و مبانی مطرح می‌کردیم. البته این بحث به صورت ارتكازی در ساختار و هندسه‌ی پیشنهادی کموبیش مورد توجه بوده ولی به صورت خودآگاه و آشکار باید مورد بحث قرار می‌گرفت، سپس وارد بحث مبانی می‌شدیم و آن بحث «منطق طبقه‌بندی مبادی و چیدمان انواع برآیند برون‌دادهای مبادی» بود.

باید با منطق مشخصی بگوییم که چرا در مبانی و مبادی نظری ده یا دوازده مبدأ و مبنا برای فهم قرآن لازم است و باید مورد بحث قرار گیرد. منطق این مبادی چیست؟ همچنین درخصوص کلان مبادی، چرا پنج مبدأ را مطرح می‌کنیم؟ باید منطق اینکه چرا مبادی اصلی پنج هستند و مبادی معرفت‌شناختی ده یا دوازده تا هستند؟ سپس باید مشخص کنیم که چینی و چیدمان برایندها و برون‌دادهای مبادی چگونه باید باشد. این دو مطلب که در واقع به منطق دسته‌بندی و طبقه‌بندی مباحث برمی‌گردد باید ابتدا بحث می‌کردیم.

باید این بحث پیش‌تر مورد بررسی قرار می‌گرفت و چارچوب و منطقی در اختیار ما قرار می‌داد تا به بحث از مجموعه‌ی مبادی و برون‌دادهای آن می‌پرداختیم.

این مطلبی را که امروز مطرح می‌کنیم، در واقع تبیین چهارچوب کلانی است که هم ناظر به کل منطق فهم قرآن است، که کل منطق فهم قرآن را چگونه باید صورت‌بندی کنیم، به صورت عرضی - افقی و به صورت طولی - عمودی. همچنین جایگاه هر یک از مبادی را در قالب این چهارچوب مشخص کنیم و مورد بحث قرار بدهیم.

اول اینکه ما با دو منطق و به تعبیری دو چهارچوب و سامانه روبرو هستیم:

1. سامانه‌ی عرضی - افقی؛ باید مشخص کنیم که مبادی اصلی فهم دین و از جمله فهم متن قرآن چگونه باید چینی و صورت‌بندی شوند و مبنای این صورت‌بندی چیست؟ برای مثال مبادی مبدأشناختی داریم، همچنین مبادی دین‌شناختی و مبادی معرفت‌شناختی داریم، که باید مشخص کنیم منطق این طبقه‌بندی چیست. چیدمان مبادی به صورت عرضی - افقی و به تعبیری چیدمان ترتیبی مبادی چگونه باید باشد و مبنای آن چیست؟

2. مجموعه‌ی مبادی و همین‌طور برایندها و برون‌دادهایی که از مبادی به دست می‌آید چگونه در سامانه‌ی طولی و یا عمودی و ترتیبی چینی کنیم؟

به تعبیر دیگر ما دو سامانه و چیدمان داریم، یکی عرضی و افقی، چنانکه مثلاً می‌گوییم مبادی فهم دین با توجه به اصول نظریه‌ی ابتناء پنج مبدأ است. منطق آن نیز پیام‌واره‌انگاری دین است. ما دین را رسالت می‌انگاریم و وقتی رسالت دانستیم قهراً فرایند پیام‌گزاری دارای ابعاد خمس و اضلاع پنجگانه‌ی «مبدأ پیام»، «مخاطب پیام»، «وسائط و وسائل پیام‌رسانی»، «محتوای پیام» و «متعلق و قلمروی پیام» است. ما مبانی را براساس پیام‌واره‌انگاشتن دین و در اینجا قرآن از نظر دسته‌بندی و چیدمان عرضی به پنج قسم تقسیم می‌کنیم چون می‌گوییم فرایند پیام‌گزاری دارای پنج ضلع است. بنابراین سامانه و چیدمان عرضی مبانی مبتنی بر یک پیش‌انگاره است و آن اینکه دین پیام‌وار است و در محل بحث ما، قرآن پیام است. هنگامی که چنین شد، هر پیام، مبدأ پیامی دارد که یک دسته از مبادی را تشکیل می‌دهد، پیام مخاطب دارد، همچنین وسائط و وسائلی که از طریق آنها پیام از مبدأ به مخاطب منتقل می‌شود، پیام محتوایی دارد و هر بخشی از محتوای پیام متعلقی دارد. این پنج ضلع را در فرایند پیام‌گزاری فرض می‌کنیم، قرآن هم پیام است و در فرایند پیام‌گزاری با این پنج ضلع سروکار داریم. به این ترتیب منطق دسته‌بندی عرضی مبانی مشخص می‌شود.

در لایه‌ی بعدی، مثلاً در لایه‌ی مبدأ معرفت‌شناختی (وسائل و وسائل پیام) انواع مبادی را که مربوط به پیام‌افزارها می‌شوند باید با منطق مشخصی از نظر عرضی و افقی چینی کنیم. در حوزه‌ی وسائط و وسائل پیام از آن جهت که محل بحث قرآن است، خود قرآن وسیطه و وسیله‌ی انتقال پیام است. وحی

شیوهی انتقال پیام از مبدأ تعالی به مخاطب پیام یعنی انسان است. در اینجا خصوصیات را برای کتاب ذکر کردیم که یکی از آنها و حیانت متن و محتوا بود، دیگری حکیمانگی و بعدی هدایت‌مآلی بود و... پس در اینجا با يك سامانه و چیدمان عرضی - افقی ترتیبی روبرو هستیم و منطق حاکم بر چیدمان و صورت‌بندی این سامانه در لایه‌ی کلان این است که ما دین و قرآن را پیام می‌دانیم و این پیام فرایندی را طی می‌کند که در فرایند پیام‌گزاری با پنج ضلع طرف هستیم، که هر يك از این اضلاع پنج‌گانه يك دسته از مبادی را تشکیل می‌دهد و به این ترتیب منطق چیدمان عرضی مبانی به دست می‌آید.

سامانه‌ی دومی که با آن سروکار داریم سامانه‌ی طولی است، یعنی با يك سامانه و چیدمان طولی - عمودی سروکار داریم، اینکه ما با چند لایه از مبانی طرف هستیم؟ براساس نظریه‌ی ابتناء ما ابتدا چهار اصل داریم، که یکی از چهار اصل پیام‌واره‌انگاری دین است، هنگامی که پیام‌واره‌انگاری دین را به مثابه یکی از اصول اربعه می‌پذیریم، خود این پذیرش اقتضاء می‌کند که بحث ما پنج ضلع داشته باشد. زیرا در فرایند پیام‌گزاری با پنج ضلع طرف هستیم. این اضلاع پنج‌گانه لایه‌ی دوم هستند و ماقبل آن اصول چهارگانه هستند. بعد از لایه‌ی مبادی خمسه یا اضلاع و ابعاد خمسه‌ی رسالت، اینها خُرد می‌شوند و در ذیل هر کدام يك سلسله مبادی و برایندها تولید می‌شود. ما وقتی می‌پذیریم که خصوصیت این پیام‌افزار (قرآن) این است که و حیانی و قدسی است، مبادی فرعی بسیاری تولید می‌شود که البته در این خصوص بحث کردیم. این مبادی فرعی در واقع لایه‌ی سوم پیش‌انگاره‌ها هستند. لایه‌ی اول ما مبادی اربعه‌ی نظریه‌ی ابتناء بود، لایه‌ی دوم اضلاع خمسه‌ی پیام‌واره‌انگاشتن بود، لایه‌ی سوم از نوع مبادی هستند که از يك‌يك این انواع خمسه به دست می‌آیند که در مثال حاضر راجع به و حیانت بحث کردیم، سپس گفتیم که وقتی می‌گوییم متن و محتوا و حیانی است، لایه‌ی دیگری از مبانی و پیش‌فرض‌ها پدید می‌آید، از جمله اینکه حال که و حیانی است، پس خطاناپذیر است و در اینجا يك اصل تولید می‌شود.

به تعبیر دیگر ما بحث پیش‌انگاره‌ها به معنای عام با سه لایه روبرو هستیم که این لایه‌ها به این ترتیب يك چینش عمودی با یکدیگر دارند. چیدمان دوم طولی و عمودی است و صورت ترتیبی دارد، ولذا ما گفتیم که خطاناپذیر بودن مترتب بر و حیانی بودن و در طول آن است و از و حیانی بودن به دست می‌آید، پس يك سامانه‌ی ترتیبی است و همانند قبلی هم عرض و ترتیبی نیستند، بلکه به نحو عمودی بر هم بار می‌شوند، از هم برمی‌آیند و براین یکدیگر قلمداد می‌شوند.

به این ترتیب با دو سامانه سروکار داریم، مبنای سامانه‌ی اول پیام‌واره‌انگاشتن دین و نیز خود قرآن است. سامانه‌ی اول به ما می‌گوید بنابراین پنج اصل و پنج نوع مبدأ داریم. سامانه‌ی دوم ترتیبی است و لایه‌به‌لایه بر هم مترتب هستند. اینکه ما از چه مبدأ و مبنایی چه بنا و اصلی را استنباط کنیم و باز از هر اصلی چند قاعده استنباط کنیم و هر قاعده‌ای در چهارچوب چه ضابطه و ضوابطی به کار می‌رود، لایه‌های بحث را مشخص می‌کند. در سامانه‌ی اول ساحات را مورد بحث قرار می‌دهیم و در سامانه‌ی دوم سطوح و لایه‌ها را بحث می‌کنیم.

منطق سامانه‌ی دوم این است که مشخص کنیم چه اصلی از چه مبنایی به دست می‌آید و یا چند قاعده از چه اصلی فراچنگ می‌آید. هر قاعده‌ای ناشی از اصلی است و هر اصلی ناشی از مبدائی است چنانکه هر مبدائی ناشی از مبنایی بود. اگر این بحث را بتوانیم به صورت شفاف و دقیق تبیین کنیم در سامانه‌ی دوم با يك ساختار درختی روبرو می‌شویم، ساختاری که ریشه در مبانی دارد و چندین تنه از مبانی برخاسته و هر تنه به شاخه‌های تبدیل شده و هر شاخه از آن برگ و بار دارد. تنه‌ها را می‌توان به مبادی تشبیه کرد، مثلاً مبادی معرفت‌شناختی، مبدأشناختی، مخاطب‌شناختی. هر تنه نیز شاخه‌هایی دارد که فرض می‌کنیم آن شاخه‌ها مبادی دست‌دوم هستند و هر شاخه‌ای نیز برگ‌هایی دارد که مثلاً قواعد هستند. هر قاعده‌ای که به‌کار می‌رود نیز نتیجه‌ای می‌دهد که می‌گوییم آن نتایج و معرفت تولیدشده، میوه‌ها هستند.

اگر کسی بتواند در این دو سامانه‌ی عرضی و طولی و لایه‌های مختلف آنها تأمل کند و يك ساختار درختی را طراحی کند به روشنی مشخص می‌شود که ما با چند دسته از مطالب در يك دانش روش‌شناختی روبرو هستیم. در اینجا این مسئله به دست خواهد آمد که در علوم مختلف از جمله علم منطق فهم دین و نیز علم منطق فهم قرآن ما با چند لایه و رویه و چند ساحت و سطح از مطالب طرف هستیم.

اینکه به سادگی در يك دانش روش‌شناختی مثل اصول می‌گویند مطالب به دو یا سه دسته تقسیم می‌شوند و علم دارای سه جزء است، «موضوع»، «مبادی» و «مسائل» و در علم اصول هم به راحتی می‌گویند چهار دسته مبادی داریم، «مبادی کلامیه»، «مبادی عقلیه»، «مبادی لفظیه» و «مبادی ادبیه»، این‌گونه نیست، و مبادی در همین دانش اصول بسیار وسیع‌تر از این چیزی است که مطرح می‌کنند.

و یا بزرگان ما و اصحاب اصول از مسئله‌ی اصولیه تعریف داشته‌اند و آنچه که امروزه مشهور است و پذیرفته شده است این است که مسئله‌ی اصولیه عبارت است از آنچه که به مثابه کبرای قیاس استنباطی قرار می‌گیرد، یعنی: «ما يقع کبری لقیاس الاستنباط»، و تصور می‌شود که ما در علم اصول تنها يك جور مسئله داریم و آن این است که هرآنچیزی که کبرای قیاس استنباطی است مسئله‌ی اصولیه است. حال به منابع اصولی مراجعه کنید و مشاهده کنید که چه مقدار از مسائلی که به عنوان مسائل اصول در این دانش بحث می‌شود کبرای قیاس استنباط هستند. درصد این مسائل بسیار کم است و بسیاری از مسائل در علم اصول بحث می‌شود و احدی هم نمی‌تواند بگوید اینها جزء مسائل نیستند که هرگز کبرای قیاس استنباط قرار نمی‌گیرند و نقش دیگری در استنباط دارند. البته در طریق استنباط قرار می‌گیرند اما این‌گونه نیست که بگوییم لزوماً قضیه‌ای هستند که مثل کبری در قیاس قرار می‌گیرند.

دوستان اطلاع دارند که ما بحثی در زمینه‌ی طبقه‌بندی دانش اصول انجام داده‌ایم و ان‌شاءالله امسال آنرا تکمیل می‌کنیم. اگر بنده‌ی طلبه مطلب نویی در اصول داشته باشم و اگر هزار هم باشد، تصور می‌کنم که اولین بحث طبقه‌بندی مطالبی است که در دانش اصول مطرح می‌شود و تصور می‌شود که به دو دسته‌ی کلی مبادی و مسائل تقسیم می‌شوند. بعد هم مبادی به دو یا چهار و البته بعضی هم از روی خطا به شش قسم تقسیم کرده‌اند و مسائل را هم به يك قسم و آن هم اینکه مسئله آن است که کبرای قیاس استنباطی باشد. درحالی‌که هم مبادی بسیار متنوع است و ما در ساختار فلسفه‌ی اصول به بیش از بیست و چهار فصل تقسیم کرده‌ایم و مسائل هم این‌گونه نیست و خود مسائل به انواع گوناگونی تقسیم می‌شود. در نهایت نیز مجموع مطالب بحث‌شده در دانش اصول را به مبنایی که به مبادی بعیده و بخشی از مبادی وسیطه اطلاق می‌کنیم و به مبادی که به بخشی از مبادی وسیطه و مبادی قریبه اطلاق می‌کنیم، تقسیم کرده‌ایم. اما مسائل فراوان هستند. مسائل دانش اصول انواع کثیره‌ای دارد که يك قسم از آن قسمی است که کبرای قیاس استنباط قرار می‌گیرد.

در مسئله‌ی منطق فهم قرآن هم همین مطلب هست و ما باید در چهارچوب این طبقه‌بندی مسائل، مطالبی را که به مثابه برآیند مبادی قلمداد می‌شوند را گونه‌شناسی و دسته‌بندی و بسا حتی طبقه‌بندی کنیم، یعنی خود آنها نیز لایه‌لایه باشند. در يك طبقه‌بندی نیز می‌گوییم بعضی از اینها قضایایی هستند که قاعده‌اند و بعضی نیز ضابطه‌اند.

اینجا از باب نمونه برای اینکه این دو سامانه را روشن‌تر کنیم می‌گوییم که ما برای اینکه به يك صورت‌بندی و طبقه‌بندی و دسته‌بندی صحیح و صائب و جامع‌ای از مطالبی که در يك دانش روش‌شناختی وجود دارد برسیم باید چند کار بکنیم، سپس براساس این چند کار ملاحظه خواهیم کرد که چه فهرستی از لایه‌ها و انواع مطالب به دست خواهد آمد.

اول، باید بگوییم که اصلاً به چیزی مبنا اطلاق می‌کنیم، به چه چیزی مبدأ اطلاق می‌کنیم و نیز به چه چیزی مسئله اطلاق می‌کنیم.

دوم، در مقام انواع هریک از اینها را باید تقسیم کنیم، چون مبانی گوناگون هستند، مبادی و مسائل هم گوناگونند. چنانکه در مبانی می‌گوییم مبانی بعیده داریم، مبانی وسیطه داریم و مبانی قریبه داریم. مسائل را نیز به همین ترتیب باید دسته‌بندی کنیم. از مجموعه‌ی مباحثی که باید در سطوح و ساحات مختلف بحث شود، این دسته‌بندی به دست می‌آید که راجع به تعریف آنها باید بحث کنیم، زیرا همه‌ی مسائل تعریف دارند، و هر یک مطلب و مسئله‌ای در هر دانشی خود یک دانشواره و علمه است، یعنی همان‌طور که راجع به یک دانش می‌توان بحث کرد راجع به هر مسئله نیز می‌توان بحث کرد. همان‌طور که می‌توان از تعریف، موضوع، غایت و روش یک علم سخن گفت، از تعریف مسئله، غایت و روش آن مسئله نیز می‌توان بحث کرد.

به همین جهت از تعریف می‌توان بحث کرد، از هستی‌شناسی آن می‌توان بحث کرد، از کارکردشناسی و مسائل معرفت‌شناختی آن می‌توان بحث کرد، همچنین از حجیت آن می‌توان بحث کرد، از طرز کاربرد و استخدام آن در مسیر فهم می‌توان بحث کرد. بالاخره مسئله‌ای که در منطق فهم قرآن تولید می‌کنید بناست که بعداً در تفسیر و فهم قرآن به کار برده شود، پس بحث کاربردشناسی یک بحث می‌تواند باشد. سپس بین هر مسئله و مطلب با مطلب موازی خودش باید نسبت‌سنجی کنیم، چون مسائل با هم در تعامل و گاه در تعارض هستند و نسبت اینها را باید مشخص کنیم.

سرانجام نیازمند به سنجه‌هایی هستیم که بتوانیم کاربرد این مسائل را آسیب‌شناسی کنیم. اینجا می‌خواهیم براساس سیری که مطرح کردیم مثالی را خود قرآن پیاده کنیم که یکی از حجج شرعی است. در ساختار کی حجت شرعی را باید با این مسائل روبرو شویم:

1. آیا قرآن امکان معرفت دارد؟ کسانی قرآن را فهم‌پذیر نمی‌دانند، بلکه قرائت‌پذیر می‌دانند که در اینجا دو راه پیدا می‌شود که باید مشخص کنیم جزء کدام هستیم؟

2. روش‌مندی معرفت قرآن؛ آیا قرآن روشمند است؟ یا شیوه‌های ناروشمندی وجود دارد؟ فهم قرآن روشمند نیست، بلکه حسب تصادف یا شهود و یا روشی که شناخته‌شده نیست به دست می‌آید؟ به این معنا، روش به مفهوم کاربرد قواعد نیست، بلکه یک نوع تحصیل صلاحیت است.

3. فرایندمندی معرفت؛ معرفتی که به‌دست می‌آید آیا بر هم مترتب است؟

این سه مبحث مبادی بعیده هستند، اما اگر همین مبادی را روی قرآن پیاده کنیم، مبادی وسیطه یا قریبه می‌شوند، یعنی امکان معرفت قرآن، روشمندی معرفت قرآن، فرایندمندی معرفت قرآن. اگر این سه مبحث را به صورت مطلق بحث کنیم، مباحث معرفت‌شناسی هستند و جزء فلسفه‌اند و جزء منطق فهم قرآن نیستند و حتی جزء مبادی قریبه‌ی منطق فهم قرآن هم نیستند، اما اگر متعلق این سه مبحث را قرآن بدانیم، آنگاه جزء مبادی قریبه‌ی دانش منطق فهم قرآن می‌شوند.

4. آیا کلام، علی‌الاطلاق معرفت‌بخش است؟ یعنی حجیت معرفت‌شناختی زبان.

5. چه قواعدی به ما کمک می‌کند کلام را که معرفت‌بخش است فهم کنیم؟ یعنی قواعد و ضوابط عمومی عقلایی استظهار از لفظ. به خاطر دارید که گفتیم قواعد و ضوابط فهم کتاب دو دسته هستند، دسته‌ی عمومی که فرض می‌کنیم آن قواعد در فهم هر متن دیگری ولو متون بشری به کار می‌بریم جواب می‌دهد و متن را باید با آن قواعد فهم کرد. حجیت ظواهر اصلی است که راجع به همه‌ی متون است، به‌جز متونی که ذاتاً رمزی هستند.

6. قواعد و ضوابط استکشاف از متن مکتوب. چون لفظ به نحو شفاهی کارآمدی‌ها و دلالت‌هایی دارد و وقتی به صورت متن درمی‌آید کارآمدی‌های دیگری. ما می‌توانیم به دو لایه از دوال در خصوص الفاظ قائل شویم،

- دال ذاتی (اصلی)،

- دال ظلی (فرعی و مکمل).

هنگامی که شما با يك لفظ مواجه می‌شود مثلاً «اسد» این عبارت به يك معنایی دلالت می‌کند و حیوان مفترس که در جنگل زندگی می‌کند به ذهن شما خطور می‌کند. این مدلول لفظ است و خود لفظ دالّ اصلی است. همچنین دالّ‌هایی داریم که من از آنها به دالّ‌های ظلی و مکمل تعبیر می‌کنم، مثلاً «قرائن مجاز». يك باره دالّ‌های مکملی پیدا می‌شود و می‌گوید مثلاً این کلمه‌ی «اسد» دلالت بر حیوان مفترس می‌کند، اما در کنار آن يك قرینه‌ی لفظیه و یا حالیه آمده است و گفته: «رأيت اسداً في الحمام»، من يك شیر در حمام دیدم، اینجا می‌گویند مشخص می‌شود که کلمه‌ی اسد در معنای حقیقی خود به کار نرفته و در معنای مجازی به کار رفته، به قرینه‌ی اینکه می‌گوید در حمام و شیر درنده که در حمام وجود ندارد، پس منظور از این عبارت پهلوان است و پهلوانی را در حمام دیده است. این وجه شبهه که بین معنای حقیقی لفظ و معنای مجازی مورد اراده‌ی ما وجود دارد که با الماح و اشاره به آن وجه شبهه، معنا را تعین می‌بخشیم، که اینها می‌شوند دالّ‌های مکمل و لایه‌ی دوم. و یا مثلاً شما لفظی دارید که دلالت مطابقی دارد، مثل «بيت»، بيت یعنی در، دیوار، سقف، کف و اتاق. مدلول مطابقی لفظ بيت یا دار، اینها است، اما گاه به نحو ظلی به کار می‌برید و از آن معنای ظلی می‌گیرید، مثلاً سقف اتاقی فرو می‌ریزد، و فردی می‌گوید «اتاق خراب شد»، مجازاً لفظ اتاق را در معنای سقف به کار برد. سقف خراب شده و نه همه‌ی اتاق زیرا دیوار و در آن سر جای خود هستند. اما به مدد مناسبت جزء و کلی که سقف جزئی از اتاق است مجازاً این لفظ را به کار بردیم و معنای لفظ اتاق و بيت را تعین بخشیدیم.

درواقع معنای مطابقی معنای ذاتی لفظ است، معنای التزامی معنای ظلی لفظ است. شما چیزی را که ملازم با يك معنای اصلی است از آن لفظ اراده می‌کنید، پس ما دالّ اصلی و فرعی و مکمل داریم، همچنین معنای ذاتی و معنای ظلی داریم.

7. کلام چندگونه می‌تواند دالّ باشد. هنگامی که ما می‌گوییم کلام دالّ است باید ببینیم که کلام چندگونه می‌تواند دالّ باشد و یا مدلول‌هایی که با آنها سروکار داریم چندگونه هستند که در اینجا باید مورد بحث قرار گیرد و تکلیف آن روشن شود.

8. بعد از آنکه از قواعد و ضوابط عمومی عقلایی استظهار از لفظ و قواعد و ضوابط استکشاف از متن بحث کردیم، به سراغ متن مقدس و کلام قدسی می‌رویم. ماهیت و هویت کلام قدسی و اقسام آن. کلام قدسی و حیانی است، کتاب هدایت‌مآل است که از اینها يك سلسله برایندهایی به دست می‌آید. کما اینکه هنگامی که خصوصیات کلام قدسی را می‌گوییم سپس باید بگوییم همانطور که مطلق کلام معرفت‌زاست، کلام قدسی هم معرفت‌زاست و زبان دین معرفت‌بخش و شناختاری است.

9. دلایل اینکه کلام قدسی حجت است و ظواهر کتاب در شریعت هم حجت است را باید در اینجا بحث کنیم.

تا اینجا مباحثی از مبانی و لایه‌هایی از مطالب است که اصل کتاب را حجت کرده است و به نقطه‌ای رسیدیم که به کتاب تمسک کنیم.

10. نسبت‌سنجی تعاملی و تعارضی بین کتاب و غیرکتاب مثلاً کتاب با سنت، کتاب با عقل، کتاب با فطرت. در چه جاهایی کتاب با سنت، و یا عقل و فطرت تعامل می‌کند، در کجا تعارض می‌کند و اگر بین کتاب و سنت تعارض بود چه باید کرد و یا بین کتاب و عقل تعارض بود چه باید کرد؟

11. مباحثی که مربوط به محتوای کتاب می‌شود، یعنی پیام منطوقی در کتاب و خصوصیات آن پیام مورد بحث قرار می‌گیرد.

12. انواع پیام‌ها، مثلاً نوع احکام آن، نوع اخلاقی و نوع عقایدی آن. در نتیجه حجیت شریعت‌شناختی کتاب یا سنت در خصوص تقنین و احکام را مورد بحث قرار می‌دهیم. برخی شاذگرایان در روزگار ما می‌گویند ما از کتاب تنها می‌توانیم ارزش‌ها را به دست بیاوریم، در احکام قابل تمسک نیست.

سپس بر اساس اینها قواعدی استظهار می‌شود که قواعد هم طبعاً دو دسته هستند، یعنی عقلانی عام و اختصاصی ابراز کلام مقدس.

اگر ما در اینجا به سمت سنت برویم، مباحث دیگری از جمله وثاقت‌سنجی خبر نیز مطرح می‌شود. چنانکه راجع به کتاب هم باز می‌توان از سندیت و انتساب قرآن و تحریف‌ناپذیری آن بحث کرد. سپس وارد درون قرآن می‌شویم و قواعد مربوط به رفع تعارض ظاهری از آیات با یکدیگر را بحث می‌کنیم. در خصوص سنت تعادل و تراجیح اخبار را بحث می‌کنیم.

تا اینکه منتهی می‌شود به درستی‌آزمایی و یا آسیب‌شناسی کاربری قرآن و کتاب. بنابراین ما بر اساس یک رابطه‌ی طولی، مجموعه‌ی مباحثی را در کل منطق فهم قرآن طرح می‌کنیم و در خصوص هر یک از بخش‌های آن و امروز در مبادی نظری و در مبادی نظری نیز مختصات متن و محتوای کتاب را بحث می‌کنیم با یک سیر و سامانه‌ای که کم‌وبیش رابطه‌ی منطقی ترتیبی با یکدیگر دارند مواجه هستیم.

این بحث البته بحث کلانی است و ما در اینجا به اجمال مطرح کردیم و یک مقدار پیچیده می‌نماید و هر چه بتوان این مباحث را انضمامی‌تر مطرح کرد و راجع به هر یک مثال‌های روشن‌تری زد مطلب آشکارتر می‌شود، ولی به تأمل بیش از احتیاج دارد و احیاناً باید برای آن نموداری ترسیم کرد که آن نمودار نسبت تمام این مسائل را به یکدیگر نمایان می‌کند.

پس اصل بحث ما منطق دسته‌بندی (عرضی) و طبقه‌بندی (طولی) مبادی و برایندهای آنهاست که به این ترتیب عرض شد ما دو سامانه سروکار داریم، سامانه و چیدمان عرضی که همان دسته‌بندی است که در آنجا گفتیم مبنای ما پیام‌واره‌انگاشتن قرآن کریم است، قرآن یک پیام است، اگر پیام است باید فرایند پیام‌گزاری را طی کند، که این فرایند دارای پنج ضلع است. بنابراین معلوم شد که مبنای کلی فهم قرآن چنین منطقی دارد و در این چهارچوب فهم می‌شود.

البته هنگامی که به لایه‌ی بعدی می‌رویم که مثلاً مبدأ معرفت‌شناختی است ملاحظه می‌کنیم که بحث‌هایی که تا اینجا مطرح کردیم به دست می‌آید.

همچنین با سامانه و چیدمان طولی، عمودی و ترتیبی نیز سروکار داریم که هم مبنای و مبادی و هم مسائل بر هم مترتب هستند و با یکدیگر نسبت طولی دارند. در نسبت طولی نیز سیری را توضیح دادیم که اولاً یک سری کارهای مقدماتی قبل از ورود به بحث لازم داریم، مثلاً ابتدا باید تعاریف را بدهیم، سپس مبادی را از مبنای و این دو را از مسائل تفکیک کنیم. سپس بر اساس کتاب و یا سنت وارد شدیم و فی‌الجمله مسائل و مباحثی را که باید مورد بحث قرار بگیرد گفتیم که هفت مسئله است:

1. چپستی‌شناسی،
2. هستی‌شناسی،
3. کارکردشناسی،
4. حجیت‌شناسی،
5. کاربردشناسی،
6. نسبت‌شناسی،
7. آسیب‌شناسی.

اینها محورهای بحث هستند ولی همان‌ها را روی کتاب و سنت آوردیم و قریب به بیست نکته را که به نحوی می‌توان گفت بیست لایه هستند در بحث از مسائل و مطالب ذکر کردیم که عبارتند از:

1. امکان معرفت؛
2. روشمندی معرفت؛
3. فرایندمندی معرفت؛
4. معرفت‌بخشی کلام؛
5. قواعد و ضوابط عمومی عقلایی استظهار از لفظ؛
6. قواعد و ضوابط استکشاف از متن مکتوب؛



7. ماهیت و هویت کلام قدسی؛
8. کارکردوری معرفتی کلام قدسی؛
9. حجیت شریعت‌شناختی ظواهر کتاب و سنت؛
10. نسبت‌سنجی کتاب با دیگر منابع؛  
همچنین در لایه‌ی محتوایی
12. حجیت ظواهر در قلمروی شریعت یا کلام یا اخلاق و علم دینی؛ ممکن است کسی بگوید که از کتاب می‌توان شریعت (فقه) استنباط کرد همچنین عقاید هم می‌توان استنباط کرد، اما علم نمی‌توان استنباط کرد، که اینجا ما باید ثابت کنیم که می‌توان استنباط کرد و کتاب هم ظرفیت دارد و هم حجیت.
13. نسبت‌سنجی اینها با یکدیگر؛
14. ضوابط اختصاصی معنافهمی کلام مقدس؛
15. سندیت قرآن؛
16. تعارضات و تعادل و تراجم؛
17. درستی‌آزمایی؛
18. بازبینی شیوه‌هایی که برای تدارك خطای محتمل‌الوقوع از فهم قرآن لازم است بحث شود.  
این محورها با یکدیگر ترتب طولی دارند .  
این چهارچوبی را که در اینجا به دست آوردیم باید راجع به هر يك از مبادی پیاده کنیم، از جمله الان که مبحث و حیانیّت را مطرح می‌کنیم باید ببینیم چه مقدار از مطالبی که مطرح شد در خصوص اصل و حیانیّت قابل بحث هستند. والسلام

## 12 روش طبقه‌بندی مبنای و چیش انواع برابند مبنای جلسه‌ی دوازدهم 28/03/93

گفتیم که مجموعه‌ی مبنایی که باید به‌تدریج مورد بحث قرار گیرد و براساس این مبنای قواعد و ضوابط فهم قرآن به‌دست بیاید، ده مبناست. همچنین گفتیم ممکن است دو مورد از اینها به دو مبنا تفکیک شوند؛ البته مجموعه‌ی این ده و یا دوازده مبنا صورت استقرایی دارند و این‌گونه نیست که بگوییم جز این است و جز این نیست، ممکن است با تأمل بیشتر مبنای دیگری هم بر این فهرست افزوده شود. همچنین توضیح دادیم که از این مبنای دست‌کم سه دسته مطلب به‌دست می‌آید:

- از «مبنای»، «مبادی» به‌دست می‌آید؛

- از مبادی که در واقع مبنای قریبه هستند، «قواعد» به‌دست می‌آید؛

- قواعد نیز در چهارچوب «ضوابط»، کارکرد و کاربرد دارند.

اینکه چگونه می‌توان برابند و نتایج حاصل از يك‌يك و یا مجموع مبنای را طبقه‌بندی کرد بحث بسیار بااهمیتی است که جلسه‌ی قبل کلیات و اجمال آنرا عرض کردیم. البته گفتیم که اگر قرار بود به صورت دقیق‌تری بحث کنیم، باید قبل از اینکه وارد بحث از مبنای بشویم، روش و منطق طبقه‌بندی را مطرح می‌کردیم. گرچه در متن طرح به‌صورت ارتكازی این منطق لحاظ شده و در چهارچوب منطقی که تفصیل آنرا عرض خواهیم کرد این طرح تهیه شده است.

در فهرست اولیه‌ای که راجع به مجموعه‌ی مباحث منطق فهم قرآن ارائه دادیم، به‌ترتیب دوازده محور مطرح شده بود. مثلاً از سویی مبنای را به‌عنوان محور اول مطرح کرده و انواع و اقسام آنرا توضیح داده بودیم که براساس اصل سوم نظریه‌ی ابتناء گفتیم که بر مبنای پیام‌وارانگاری قرآن و کلام الهی، مبنای می‌تواند به پنج قسم تقسیم شود و ذیل هرکدام از این اقسام پنج‌گانه مبادی که از این مبنای به‌دست می‌آید را آورده بودیم، و در مانحن فیه که «مبنای معرفت‌شناختی» بود گفتیم اختصاصاتی که متن قرآن دارد، باید برشمرده شود؛ یعنی اینرا قبول کرده بودیم که يك مبنای معرفت‌شناختی داریم و وسائط و وسائل فهم را مبنای معرفت‌شناختی می‌نامیدیم، سپس خود قرآن کریم از وسائط فهم دین است، ما از طریق کتاب به ساحت الهی متصل می‌شویم و دین را دریافت می‌کنیم. به همین جهت قرآن به‌عنوان یکی از وسائط و بلکه مهم‌ترین وسیطه و وسیله‌ی فهم دین قلمداد می‌شود و در چهارچوب مسائل معرفت‌شناسی فهم جای می‌گیرد. در ذیل این نیز مباحثی مانند «وحيانیت متن و محتوا»؛ «فطرت‌نمونی گزاره‌ها و آموزه‌های قرآنی»؛ «حکیمانگی قرآن»؛ «هدایت‌مالی»؛ «مختصات زبان‌شناختی و ادبی»؛ «مبادی دین‌شناختی» و... را طرح کرده بودیم.

در نمونه‌ی «وحيانیت» که بررسی کردیم نیز ملاحظه کردید که يكسری مبادی از این مبنا به‌دست آمد که آنها را هم مورد بحث قرار دادیم. در اینجا توضیح می‌دهم که ما مبادی را در ذیل مبنای و بعد از آن فرض می‌کنیم. مبنای معرفت‌شناختی مولد مبادی است، مبادی نیز مولد قواعد و ضوابط است. آنگاه هر يك از مبادی را باید بحث کنیم که فعلاً مبدأ وحيانیت را بحث می‌کنیم.

بعد از مبنای و به تعبیری مبادی، مسائلی مانند دوال و مدرکات دین و فهم دین، اسناد و مدارک فهم دین، قواعد فهم دین، ضوابط فهم دین و امثال اینها را ذکر کرده بودیم؛ البته ولو نگفته بودیم که منطق طبقه‌بندی چیست، ولی در سامانه‌ای که برای تحقیق و تولید و تدوین منطق فهم قرآن پیشنهاد داده بودیم به صورت ارتكازی روش و منطق طبقه‌بندی ملحوظ بود. منتها الان قصد داریم این منطق و روش را از حالت ارتكازی اجمالی به حالت خودآگاه تفصیلی بیاوریم. لهذا باید بگوییم که چگونه مبنای دسته‌بندی می‌شوند، چگونه مبادی برآمده از هر يك از مبنای دسته‌بندی می‌شوند و چگونه قواعد دسته‌بندی می‌شوند و چگونه ضوابط.

این مطلبی که مطرح شد نیز خود يك منطق است، این نکته که بدانیم يك مبنای داریم که مقدم بر مبادی است، سپس مبادی داریم که متأخر از مبنای است ولی مقدم بر قواعد است، و ملاحظه کنیم که پیرامون قواعد چیزی به عنوان ضوابط وجود دارد و در جای خود مطرح شده است که قواعد آن واحدهای

معرفت‌شناسانه یا روش‌شناسانه‌ای هستند که با کاربرست آنها فهم به دست می‌آید. مثلاً اینکه کل از ادات عامّ است، يك قاعده است، اما این قاعده با چه شروطی این عموم را می‌رساند؟ از کل با چه شروطی عموم می‌فهمیم و هنگامی که بخواهیم این کل را که از ادات عامّ است به‌کار ببریم با چه شرایطی باید به‌کار ببریم؟ شروط کارکرد و اینکه کل کارکرد عامّ داشته باشد و بر عام دلالت کند و اینکه در متن کل را برای ادای معنای عام به استخدام در بیاوریم، شرایط کارکرد دلالت بر عام و شرایط استخدام و کاربرد این کل، و هر قاعده‌ی دیگری چیست؟ این دو دسته را ضوابط می‌نامیم؛ یعنی شرایط یا شروط کارکرد و شرایط کاربرد. با چه شروطی می‌گوییم که يك قاعده کارکرد دلالتی دارد؟ همچنین يك قاعده چگونه به کار می‌رود و به استخدام درمی‌آید؟ این دو نوع مطلب را ضوابط می‌نامیم. ملاحظه می‌کنید که ما براساس يك منطق، ترتیب طولی بین این مباحث فرض کردیم، یعنی مبانی گفتیم بر مبادی که از آنها برآمده است، سپس قواعدی که از مبادی به‌دست می‌آید و ضوابطی که بر قواعد حاکم است که با تعبیر دیگری پیراقاعده‌ها می‌نامیم، یعنی چیزهایی که پیرامون قاعده مطرح می‌شوند.

در این سیر و طبقه‌بندی طولی، منطق و روشی را رعایت کرده‌ایم. برای اینکه ما به چنین طبقه‌بندی دست پیدا کنیم باید وارد لایه‌های این مباحث بشویم؛ مثلاً قواعد را به صورتی دسته‌بندی کنیم و مشخص کنیم که قواعد با چه روشی و براساس چه منطقی دسته‌بندی می‌شوند؟ چند نوع قاعده داریم؟ برای مثال قواعدی که ناظر به فهم متن علی‌الاطلاق است، که این دسته قواعد عامه‌ی فهم متن هستند، یعنی چه متن وحیانی باشد و چه بشری، با این قواعد می‌توان متن را فهمید. همچنین قواعدی که در فهم متن وحیانی به‌کار می‌رود، اینها هم يك دسته از قواعدند ولی از اختصاصات متن وحیانی هستند.

این شیوه يك نوع روش برای دسته‌بندی قواعد است، کما اینکه تفکیک ضوابط و قواعد را نیز براساس يك شیوه انجام دادیم، که عبارت بود از «شیوه‌ی کارکردی». در آنجا می‌خواستیم ببینیم چیزهایی که يك واحد روش‌شناختی هستند چند نوع کارکرد دارند؟ دیدیم یکی تولید گزاره می‌کند که اسم آن را «قاعده» گذاشتیم، دیگری شروط و شرایط قاعده را مشخص می‌کند که اسم آن را «ضابطه» گذاشتیم؛ یعنی نوع کارکرد قاعده با نوع کارکرد ضابطه به ما آموخت که چگونه واحدهای روش‌شناختی فهم را از هم تفکیک و دسته‌بندی کنیم. وقتی قاعده‌ای رأساً به کار می‌رود گزاره‌ی دینی تولید می‌کند از قرآن يك گزاره تولید می‌شود. اما واحد روش‌شناختی آنگاه به کار می‌رود که دلالت یا کاربرد این قاعده را مضبوط کند و این خود یک روش برای واحدهای روش‌شناختی است.

چنانکه گاه نیز ممکن است قواعد و ضوابط را دسته‌بندی کنیم براساس اینکه بعضی از قواعد و نیز ضوابط از وسعت کارکردی بیشتری برخوردارند. کارکرد قاعده تولید گزاره است و کارکرد ضابطه نیز مضبوط‌کردن قاعده است و از این جهت از یکدیگر جدا هستند، ولی ما بعضی قواعد و نیز ضوابط کلان داریم و بعضی قواعد و یا ضوابط خرد؛ یعنی نه براساس کارکرد، بلکه براساس دامنه‌ی کارکرد که هر قاعده و یا هر ضابطه‌ی چقدر برون‌داد دارد. بعضی از قواعد فهم دستاوردهای فراوانی دارد، بعضی نیز دستاوردهای محدودتری دارد؛ شبیه بحثی که قواعد فقهیه و مقایسه قواعد فقهیه و قواعد اصولیه مطرح می‌شود که گفته می‌شود قواعد فقهیه از جمله بر این اساس دسته‌بندی می‌شوند که بعضی مختص به بابی دون باب نیستند، یعنی در فقه قاعده‌ای داریم که مخصوص یک باب محدود نیست، بلکه در همه و یا اکثر ابواب فقهی به‌کار می‌رود، همانند قاعده‌ی لاضرر. قاعده‌ی لاضرر در صوم به کار می‌رود و قاعده‌ی لاضرر می‌گوید اگر صوم برای انسان زیان داشت، روزه واجب نیست. همین قاعده را در باب صلاة هم می‌توانید به‌کار ببرید و بگویید اگر صلاة به‌گونه‌ای بود که ضرر داشت، و مثلاً در تعقیب شما بودند، می‌توانید نماز خوف بخوانید و نماز تمام گویی از شما ساقط است، به این دلیل که مستلزم ضرر است. در وضو نیز قاعده‌ی لاضرر را به کار می‌بریم. اگر ضرر دارد نباید با آب تحصیل طهارت کنیم و طهارت مائیه از شما ساقط است و به‌جای آن طهارت تراپیه واجب است.

از طرف دیگر بعضی قواعد را هم داریم که با اینکه در عداد قواعد فقهیه هستند ولی کاربرد وسیع ندارند، برای مثال قاعده‌ی «لا تعاد». این قاعده در می‌گوید در جاهای مشخصی نماز اعاده نمی‌شود که این قاعده تنها محدود به باب صلاة است. بنابراین مختص به بابی است و با ابواب دیگر ارتباطی ندارد، اما قاعده‌ی لاضرر اختصاص به بابی دون باب ندارد و در همه‌ی باب‌های فقهی کاربرد دارد. در آنجا قواعد فقهیه را بر ملاک دامنه و گستره‌ی کارکرد می‌گذاریم، حال هر نوع کارکردی که باشد، برای مثال کارکرد دلالتی باشد یا کارکرد انضباطی. مهم این است که یک قاعده و یا ضابطه دامنه‌ی وسیعی از تأثیر را دارد، و یک قاعده و ضابطه‌ی دامنه‌ی محدودتری دارد. که این نیز شیوه‌ای برای طبقه‌بندی قاعده‌ها و ضابطه‌هاست.

چنانکه همین مبنا را در خصوص مبانی و مبادی هم می‌توان به‌کار بست. بعضی از مبانی دامنه‌ی وسیعی دارند و بعضی دامنه‌ی محدودتری دارند که طبعاً قواعد و ضوابط کمتری از آنها تولید می‌شود. همچنین مبادی نیز همین‌گونه هستند. به هر حال ما از این دوازده مبدائی که در حوزه‌ی مبانی معرفت‌شناختی مطرح کردیم، یعنی وحی‌انیت، فطرانیت، حکیمانگی، هدایت‌مآلی و... آیا از نظر گستره‌ی کارکرد، کارکردی مساوی دارند؟ هرگز چنین نیست. مثلاً حکیمانگی متن کارکردی بس وسیع‌تر دارد، تا آن اصلی که بر ترابط کتاب و سنت تأکید داشت. کتاب و سنت در تعامل با هم معنی می‌شوند، همچنین ترابط کتاب و عقل. اینها بروندها و برایندهای محدودتری دارند، بنابراین مبادی محدود قلمداد می‌شوند، اما مبدائی مثل مبدأ حکیمانگی و حتی وحی‌انیت بروندها و برایندهای گسترده‌تری دارند. همچنین در مبانی مبانی انسان‌شناختی هم داریم، آیا برایندها و بروندهای مبانی معرفت‌شناختی با مبانی انسان‌شناختی مساوی است؟ طبعاً متفاوت است؛ یعنی بر مبنای گستره‌ی کارکرد و برونداد می‌توان مبانی را دو دسته کرد و همچنین مبادی، قواعد و ضوابط را هم دو دسته کرد.

به این ترتیب اینها را می‌توان بر اساس منطقی مشخص دسته‌بندی عرضی کرد. به خاطر دارید که گفتیم بر مجموعه‌ی مباحث دو سامانه حاکم است، سامانه‌ی عرضی (ترتیبی)، و سامانه‌ی طولی (ترتیبی). مبدأ معرفت‌شناختی در عرض مبدأ مخاطب‌شناختی یا انسان‌شناختی است، در قواعد نیز همین وضعیت هست که بعضی در عرض یکدیگر هستند. صورت طولی و ترتیبی هم دارد.

گفتیم اگر منطق فهم قرآن را یک علم جدید قلمداد کنیم، مباحثی که در علوم مطرح می‌شود را می‌توان به‌صورت عرضی و همچنین به‌صورت طولی چینش کرد. آنجایی که یک ترتیب عرضی با هم دارند، انگار پودهای بافت و ساخت این دانش هستند. آنگاه که به‌صورت عمودی و طولی بر هم ترتب دارند، انگار تارهای این علم هستند. در جلسه‌ی گذشته نیز گفته بودیم که ما دو چیدمان و نظام داریم، چیدمان عرضی و یا افقی که ترتیبی هستند و هیچ‌یک بر دیگری ترجیح ندارد و سامانه‌ی دوم که طولی و عمودی و ترتیبی است. به این صورت که یکی از دیگری به‌دست می‌آید. مثلاً در سامانه‌ی ترتیبی شما مبانی را مقدم بر مبادی می‌دانید، مبادی را بر قواعد مقدم می‌دانید و بسا ضوابط را هم بر قواعد مقدم می‌دانید. اینها بر هم مترتب هستند، یعنی مبانی، مبادی را تولید می‌کنند، مبادی هم قواعد را تولید می‌کنند.

به این ترتیب اگر بخواهیم این منطق و روش‌شناسی طبقه‌بندی مباحث را جمع‌بندی کنیم باید بگوییم که:

اولاً: در چیدمان و چینش مجموعه‌ی مسائل یک علم و از جمله منطق فهم قرآن ما دو سامانه‌ی عرضی - افقی و طولی - عمودی داریم.

در ذیل هر کدام از اینها قواعد، ضوابط و روش‌های دیگری برای دسته‌بندی و طبقه‌بندی وجود دارد. در اینجا نیز توجه داریم که دسته‌بندی را به ترتیب عرضی و طبقه‌بندی را به ترتیب طولی اطلاق می‌کنیم. ما هنگامی که نسبت مبانی را به مبادی و مبادی را به قواعد بحث می‌کنیم در واقع طبقه‌بندی

می‌کنیم، چنانکه ممکن است بعضی از قواعد نیز بر بعضی دیگر مترتب باشند. پس اینها لایه‌لایه هستند. اما زمانی که برای مثال مبانی هم‌عرض را بحث می‌کنیم دسته‌بندی قلمداد می‌شود. ثانیاً: ممکن است به گستره‌ی تأثیر و کارکرد دسته‌بندی کنیم. یکی دامنه‌ی بسیار وسیعی دارد که به قواعد فقهیه‌ای مثال زدیم که قواعد عامه هستند و اختصاص به بابی دُونَ باب ندارند و بعضی نیز قواعد خاصه هستند و محدود به باب خاص هستند و نظیر این مسائل دیگر علوم را هم می‌توان دسته‌بندی کرد. کارکرد بعضی از واحدهای روش‌شناختی که در منطق فهم دین و منطق فهم قرآن مورد بحث است، تولید گزاره است که اسم اینها را «قاعده» می‌گذاریم. کارکرد بعضی دیگر مضبوط‌کردن قواعد است که به آنها «ضابطه» می‌گوییم. این هم یک نوع دسته‌بندی درونی است.

پس ما یک دسته‌بندی فرانگر و برونی داریم که کل مسائل و مباحث را طبقه‌بندی می‌کند که عبارت است از مبانی، مبادی، قواعد و... و یک سلسله روش‌ها داریم که در درون هر یک از این طبقات و انواع به‌کار می‌روند، برای مثال مبانی و یا مبادی و یا قواعد را به کلان و یا خرد و یا عام و خاص تقسیم‌بندی می‌کنند. و یا روش دیگری داریم که در آن براساس کارکرد این تقسیمات صورت می‌پذیرد.

کما اینکه یک تقسیم کلان و وسیعی نیز وجود دارد که تقسیم براساس مبانی و مبادی است. یعنی قواعد و ضوابطی که ناشی از مبنای معرفت‌شناختی هستند یک دسته می‌شوند و قواعد و ضوابطی که ناشی و برابند مبنای انسان‌شناختی هستند نیز یک دسته می‌شوند. در نتیجه براساس انواع مبانی و مبادی، انواع قواعد و ضوابط به‌دست می‌آید. والسلام.

### 13 مبنای فطرانیت قرآن کریم جلسه‌ی سیزدهم 11/04/93

راجع به مبانی فهم قرآن بحث می‌شد؛ گفتیم که از جمله اصول نظریه‌ی ابتناء، پیام‌انگاری دین و درخصوص قرآن کریم، پیام‌انگاری متن وحی و کتاب الهی است. براساس پیام‌انگاشتی نیز با پنج عنصر و طرف در فرایند شکل‌گیری پیام و فهم آن مواجه هستیم.

یکی از این ارکان رکن معرفت‌شناختی است، به این معنا که خواص و مختصات منابع و ابزارها و وسایلی که در مسیر انتقال پیام قرار می‌گیرند، باید بررسی شود و براینکه آن مختصات به‌صورت قاعده و ضابطه‌ی فهم منظور شود. بر این اساس خصوصیات قرآن به‌مثابه متن خاص باید دیده شود و این خصوصیات منشأ یک‌سلسله قواعد برای فهم آن می‌شود. همچنین دوازده خصوصیت را برشمردیم و گفتیم که در سه مرحله باید بحث کنیم،

- اصل خصوصیت،

- اثبات وجود خصوصیت،

- براینکه روش‌شناختی آن خصوصیت.

تا اینجا مبنای وحیانیت را بحث کردیم و توضیح دادیم خصوصیت متن قرآن این است که وحیانی است، سپس براساس ادله‌ی اثبات کردیم که چنین است. بعد از تحلیل این نهاد و مبنا، اثبات آنرا انجام دادیم، سپس براینکه آنرا بررسی کردیم. در انتهای بحث از نهاد و مبنای وحیانیت نیز گفتیم که مناسب بود بحث دیگری هم انجام می‌دادیم و آن «طبقه‌بندی واحدهای روش‌شناختی» است که براساس آنها باید قرآن را فهمید. به این معنا که باید مشخص کنیم پاره‌ای از مطالب که در مسیر روش‌شناسی فهم مورد بحث قرار می‌گیرند از نوع مبانی هستند و پاره‌ای از آنها از نوع مبادی‌اند و دسته‌ای از آنها از نوع قواعدند و برخی نیز از نوع ضوابط‌اند. این چهارگونه باید به نحوی شناخته و از یکدیگر تفکیک شوند که این بحث را طی دو جلسه مطرح کردیم، ولی توضیح دادیم که بهتر بود این مبحث قبل از ورود به این مبانی مطرح می‌شد. همچنین از این واحدهای روش‌شناختی چند نوع تقسیم و طبقه‌بندی را هم ارائه کردیم.

منظور ما از واحدهای روش‌شناختی نیز آن مطالبی هستند که در فرایند فهم نقش‌آفرین هستند. منتها گاهی اینها مبنا و زیرساخت هستند ولی مبانی وسیطه یا بعیده به‌حساب می‌آیند، و گاه نیز زیرساخت هستند، ولی از مبانی قریبه قلمداد می‌شوند. مبانی قریبه آن دسته از مبانی هستند که مستقیماً تولید مسئله می‌کنند و گاه نیز قاعده‌اند و براساس آن قاعده فهم صورت می‌پذیرد. مثلاً قاعده‌ی حجیت ظهور به این معناست که ظاهر متن حجت است. بعضی نیز ضابطه هستند، یعنی شروط و شرایط کارآمدی و کاربرد قاعده‌ها را مشخص می‌کنند.

همچنین شیوه‌های تقسیم‌بندی دیگری نیز وجود داشت، برای مثال گفتیم چون با قرآن مواجه هستیم که دارای ظاهر و باطن است، یک‌سلسله قواعد و ضوابط وجود دارد که در فهم ظاهر قرآن کاربرد دارد و یک‌سلسله دیگر هم در فهم باطن قرآن مؤثرند؛ یعنی فهم ظاهری و باطنی قرآن هم تابع مبانی و قواعد است و این‌گونه نیست که بگوییم اتفاقی است و یا همه‌ی آن حالت اشراقی و الهامی دارد؛ بلکه فهم باطنی قرآن نیز تابع قواعدی است.

به این ترتیب مبنای وحیانیت که یکی از مهم‌ترین مبانی نیز هست، به‌پایان می‌رسد و بحث را با طرح مبنای «فطرانیت قرآن» بحث را ادامه می‌دهیم.

### مبنای فطرانیت قرآن

قرآن کریم فطرت‌نمون است و با فطرت آدمی همراه است. همان‌طور که در فهم کتاب الهی به این نکته توجه می‌شود که این متن وحیانی است و براساس وحیانی‌بودن باید قواعدی به‌دست بیاید و به‌کار بسته شود، توجه به فطری‌بودن قرآن هم همین لوازم را دارد.

هنگامی که می‌خواهیم قرآن را بفهمیم باید بدانیم که این قرآن مطابق با فطرت بشر فرود آمده است و اگر به فهمی از آیه‌ای از قرآن دست پیدا کردیم که با فطرت سازگار نبود، بدانیم که در فهم قرآن به خطا رفته‌ایم. چنانکه اصل حکیمانگی و عقلانیت هم همین‌گونه است و همین‌طور اصل هدایت‌مآلی هم همین نقش‌آفرینی را دارد. این نکته که قرآن آمده است تا بشر را هدایت کند، لوازم و براینده دارد که از جمله اینکه زبان قرآن باید زبان قابل فهمی باشد و چون هدایت‌مآل است لازمی آن این است که فهم‌پذیر باشد و خداوند به زبانی سخن گفته باشد که بتوان آن را فهم کرد، والا اگر قرآن مثلاً به زبانی نازل شده باشد که قرائت‌پذیر باشد، هیچ‌گاه فهم متعین از آن به دست نمی‌آید و هیچ‌گاه نیز سبب هدایت و راهیابی نخواهد شد و همین نکته نقض هدایت‌مآلی قرآن خواهد بود.

در مورد فطرت‌نمونی آموزه‌های قرآن ابتدا لازم مشخص کنیم که مراد از فطرت‌نمونی چیست، سپس باید اثبات کنیم که قرآن فطرت‌نمون است و بعد از آن باید برآیند فطرت‌نمون بودن را در قالب اصول و قواعدی که در فهم قرآن مؤثر است مورد بررسی قرار دهیم.

## 13.1 ادله اثبات فطرت‌نمونی قرآن

### 13.1.1 دلیل اول فطرت‌نمونی شریعت (قرآن و روایات)

به دلالت آیهی سی‌ام سوره‌ی روم که می‌فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» [1] دین خداوند فطرت‌نمون است و متن قرآن نیز در واقع متن اصلی دین است. درحقیقت ما دین را از متن قرآن، حدیث و سایر منابع دریافت می‌کنیم. قرآن کریم می‌بایست به لسان فطرت فرود آمده باشد و از این آیه می‌توان این نکته را فهم کرد؛ یعنی اگر بنا باشد که قرآن فطری نباشد، دیگر دین فطری نخواهد بود. قرآن متن اصلی دین است، پس باید هم به لحاظ محتوا، معنا و مرادات فطری باشد و هم به لحاظ لفظی، صوری و ساختاری.

در این آیه چند نکته مورد تصریح و تلمیح قرار گرفته است. ما نیز در اینجا توجه داریم که منظور از فطرت در این آیه همان فطرت ملکوتی است. فطرت ممکن است به معانی مختلفی به کار رود. فطرت به معنای «خلقت» هست، اما نحوه‌ی خاص از خلقت، به لحاظ هیئت و نوع خاصی از خلقت به لحاظ ماده. در واقع در کلمه‌ی «فطره» دو جهت وجود دارد، یکی «ماده» و دیگری «هیئت» آن. ماده‌ی «ف»، «ط» و «ر» و هیئت «فطره» و شکل و صیغه‌ی آن هر دو دلالت خاص دارند. به این معنا که فطرت دلالت دارد بر خلقت ابداعی و بی‌الگو و بی‌پیشینه و با کلمه‌ی خلقت متفاوت است. واژه‌ی خلقت دلالت بر آفرینش دارد ولی لزوماً به معنای آفرینشی که الگو و پیشینه نداشته باشد، دلالت نمی‌کند. اما ماده‌ی «ف»، «ط»، و «ر» بر این دلالت که بی‌پیشینه است. جهت دیگری که این هیئت علاوه بر ماده دارد نیز این است که «الفطره» دلالت بر نحوه‌ی خاص دارد. هنگامی که شما می‌گویید: «جَلَسْتُ جَلْسَتاً» به این معناست که نشستم، نوع خاصی از نشستن. ولذا هنگامی که گفته می‌شود «سیره»، با «سیر» تفاوت دارد. سیر یعنی رفتن، ولی سیره یعنی طرز خاص رفتن. ولذا هنگامی که به سیره‌ی فردی خاص اشاره می‌شود، به معنای طرز رفتار ویژه‌ی اوست. فطره هم بر وزن «فعله» است که دلالت بر طرز خاص بودن دارد.

بالتجیه فطرت عبارت می‌شود از «طرز آفرینش بی‌پیشینه‌ی خاص انسان» که مخصوص انسان است و انسان دارای خلقت خاصی است که دیگر موجودات فاقد آن هستند. بنابراین کلمه‌ی «فطره» دلالت دارد بر «خلقت بی‌پیشینه و بی‌الگوی خاص انسان». مرحوم علامه‌ی شهید مطهری ادعا می‌کنند که این واژه قبل از قرآن نبوده است و در واقع اختراع قرآنی است. در نتیجه این بحث که انسان فطرت‌مند است يك نظریه‌ی قرآنی است و سابقه‌ی نظری ندارد.

در این آیه چهار نکته مطرح می‌شود:

1. خلقت از نوع فطری آن (فطرت ملکوتی در مقابل فطرت ملکی)، که جنبه‌ی متعالی دارد و سرت برین انسان را حکایت می‌کند، منسوب به حق تعالی است. بر این اساس «فطرت» هویت من عنداللهی و قدسی دارد؛ در مقابل طبیعت که قدسیتی ندارد. غرائز انسان وجه ملکی انسان را تشکیل می‌دهد و جنبه‌ی متعالی ندارد؛ البته می‌تواند به خدمت تعالی انسان دربیاید اما خود آن متعالی نیست. اگر در انسان فطرت علم‌خواهی، عدالت‌خواهی و کمال‌خواهی هست، همگی وجه کمالی انسان را تشکیل می‌دهند، اما آدمی دارای شهوت شکمی و جنسی است، حبّ ذات دارد و به هرآنچه که شاخه‌ها و دامنه‌ی حبّ ذات او هستند، علاقه دارد. برای مثال حبّ ولد و یا حبّ مال جزء حبّ ذات آدمی است. اینها جنبه‌ی ملکی دارند؛ ولی حبّ علم، حبّ کمال، حبّ عدالت و... جنبه‌های ملکوتی دارند و فطرت آدم را تشکیل می‌دهند. پس اولین مسئله‌ای که از این آیه می‌توان فهمید این است که چون فطرت به ذات باری تعالی نسبت داده شده است، پس الهی، ملکوتی، قدسی و من عنداللهی است.

2. این فطرت پایه‌ی خلقت آدمیان است و آدمیان برپایه‌ی آن آفریده شده‌اند؛ خلقت بشر به این نمط صورت بسته است. به تعبیر دیگر: «فطرت نحوه‌ی هستی آدمی است». در تعریف فطرت ملکوتی نیز می‌توان گفت که فطرت عبارت است از نحوه‌ی هستی آدمی. این ویژگی مستند بر این فقره از آیه است که فرمود: «فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» یعنی انسان را براساس آن مفطور ساخت که از این عبارت هم برمی‌آید که فطرت اساس خلقت است و خلقت خاص انسان برساخته بر آن است و «عَلَيْهَا» دلالت بر این نکته دارد. جهت دیگری که از این فقره به دست می‌آید نیز این نکته است که جهت اشتراکی و عمومی دارد، یعنی همه‌ی انسان‌ها به فطرت سرشته‌اند و حیات و هستی همه‌ی انسان‌ها به فطرت سرشته شده و ذات همه‌ی آدمیان براساس آن پدید آمده است؛ یعنی علاوه بر اینکه از این بخش از آیه «اساس بودن» را استفاده می‌کنیم، «فراگیر بودن» را هم استفاده می‌کنیم و درواقع خصوصیت فطرت از این آیه به دست می‌آید که فطری بودن به چه معناست. خصوصیت فطری، ملکوتی و من عنداللهی بودن است و این نکته که هستی آدمی بر آن اساس پدید آمده است، همچنین طرز خاص حیات و هستی انسان است. همین‌طور وجه و جنبه‌ی فراگیر آدمی است و همگی انسان‌ها بر این مبنا سرشته‌اند. بنابراین فطرت فرااقوامی و فرااقلمی است. این‌گونه تصور نشود که فطرت یک خصوصیتی است از نوع خصوصیت‌های فرهنگ که انسان‌ها دارند که مثلاً یک قوم می‌توانند داشته باشند و قوم دیگر نمی‌توانند و یا در اقلیمی باشد و در اقلیم دیگر نباشد.

3. فطرت همچنین فراتاریخی و فرازمانی هم هست، و این‌گونه نیست که در دوره‌ای باشد و در دوره‌ای دیگر نباشد. تا انسان هست فطرت هم هست و اگر فطرت از بین برود انسان از بین رفته است. ولذا فقره بعدی که می‌فرماید: «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» می‌خواهد بگوید که این اصلاً جوهر خلقت آدمی است و خلقت آدمی قابل تبدیل نیست و تغییر نمی‌کند و روزی فرامی‌رسد که آدمی فطرت خود را از دست داده باشد. اگر چنین باشد که فطرت آدمی تبدیل‌ناپذیر باشد و به ظروف تاریخی، زمانی، اقلیمی و جغرافیایی و یا ملی وابسته نباشد، اساس عقاید برای عقاید، معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی می‌شود؛ همچنین اساس احکام و نیز اخلاقی که خدا باید نازل کند. یعنی حکمت خدا اقتضاء می‌کند که دین را برابر این فطرت فرود آورده باشد. پس «الناس» اسم جنس با «ال» است که دلالت بر عموم می‌کند به این معنا که همه‌ی انسان‌ها چنین هستند، یعنی فطور فرمود همه‌ی انسان‌ها را براساس این عنصر که از این تعبیر فراگیری فهمیده می‌شود و وقتی که گفته می‌شود همه‌ی انسان‌ها، یعنی انسان‌های این زمان و آن زمان و یا این قوم و آن قوم نیست. همچنین ممکن است خصوصیتی وجود داشته باشد ولی در معرض زوال باشد ولی در این آیه می‌فرماید: «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» که نشان می‌دهد زوال‌پذیر هم نیست و تا بشر هست این وضعیت هم هست.

به این ترتیب از این آیه خصوصیات فطرت و فطرت‌مندی فهمیده می‌شود که عبارت است از اینکه: اولاً: من عنداللهی است، پس مقدس و قدسی و وجه ملکوتی دارد.



ثانیاً: همگانی و فراقلیمی و فراقوامی است.  
ثالثاً: تبدیل‌ناپذیر است، یعنی فراتاریخی و زوال‌ناپذیر است.  
به این ترتیب از این آیه سه چیز را می‌توان فهمید:

1. انسان فطرت‌مند است.

2. دین فطرت‌نمون است.

3. قرآن هم فطرت‌نون است؛ زیرا قرآن حامل دین است و نمی‌توان گفت که قرآن غیرفطری نازل شده، ولی حاوی متن و محتوای فطری است.

در نتیجه مراد از فطری‌بودن آموزه‌های قرآن عبارت است از: «سازگاری آن با ذات و فطرت آدمیان»؛ یعنی تعالیم قرآنی همچون فطرت انسان فرازمانی و فرامکانی است و برای همه اقوام و اقالیم نازل شده است و آلوده و آمیخته به خصائص و خصائل قومی و بومی و دیگر ویژگی‌های ظروف نزول خود نیست.

امهات گزاره‌های بینشی (معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی انسان) به صرافت طبع آدمی قابل ادراک است و این صرافت طبع به فطرت آدمی مربوط می‌شود. طبع سلیم آموزه‌های کنشی و منشی مندرج و منطوقی در قرآن (اخلاق و احکام) را می‌پذیرد. نفس بشر در واقع به بایدها و ارزش‌های قرآنی گرایش دارد و از نیایدها و نشاید‌های قرآنی گریزان است. تعالیم قرآنی ابدی و بی‌بدیل است و قابل تبدیل نیست. قابل‌تبدیل‌نبودن می‌تواند دو معنا داشته باشد و هر دو نیز درست باشد، یک) به این معنا که لایزال و لازوال است؛ دو) بدیل ندارد و چیزی نمی‌تواند جایگزین آن شود. در واقع از این نکته کمال تعالیم دینی را هم می‌توانیم استنباط کنیم. ما می‌گوییم تبدیل‌پذیر نیست و عوض نمی‌شود و این‌گونه نیست که یک روز این تعالیم زائل شود، زیرا خلقت زائل نمی‌شود و همچنین انسان و این خلقت «فی احسن تقویم» خلق شده است و آنچه مطابق با این معیار و الگوی موصوف به «احسن تقویم» است نیز احسن تعلیم است. به این دلیل که خلق بشر تبدیل نمی‌شود، بدل و بدیل هم ندارد و از آن جهت که تعلیمات الهی نیز مطابق با این نکته است، بنابراین احسن تعلیم نیز هست. به این ترتیب آنچه آموزه در قرآن ذکر شده است، احسن تقویم است و جایگزین و بدیل ندارد.

پس اگر بنا باشد راجع به کمال و جامعیت قرآن نیز بحث کنیم باز هم می‌توانیم به این آیه تمسک کنیم، زیرا تعلیم بر تقویم مبتنی است و تقویم بهترین است، تعلیم هم بهترین است.  
به این ترتیب اصل فطرت‌نمونی قرآن کریم را تبیین و تحلیل کردیم، که یکی از مبادی و مبانی قریبه‌ی فهم قرآن قلمداد می‌شود.

اثبات فطرت‌نمونی آموزه‌های قرآنی

از آیه‌ی سی‌ام سوره‌ی روم برداشت کردیم که قرآن فطرت‌نمون است، حال باید گفت که به چه دلیلی ادعا می‌کنیم که قرآن فطرت‌نمون است؟

دلیل اول: خود قرآن کریم چنین ادعایی می‌کند و مصداق آن نیز همین آیه است. این آیه ضمن اینکه تبیین می‌کند، اثبات نیز می‌کند، یعنی از این آیه هم مقام ثبوت فهم می‌شود و هم مقام اثبات. قرآن در اصل حجیت خود منتظر نیست تا اثبات شود که فطرت‌نمون است تا بتوانیم به آن احتجاج کنیم، بلکه در طرز فهم آن حاجتمند اصل فطرت‌نمونی هستیم. لهذا از ظاهر این آیه می‌فهمیم که قرآن فطرت‌نمون است و ظاهر قرآن نیز حجت است.

در احادیث نیز فراوان آمده است. حال احادیثی که مستقلاً از ساحت معصومین (ع) صادر شده است و یا احادیثی که ذیل همین آیه آمده است و یا احادیثی که تفصیلی هستند. به این ترتیب احادیث را از این حیث به سه دسته می‌توان تقسیم کرد:

1. احادیثی که خود رأساً مدعایی را مطرح می‌کنند که با آن مدعا با متن کتاب سازگار است.

2. احادیثی که آیه را تفسیر را می‌کند که به روایت تفسیری موسوم هستند.

3. احادیثی که مرتبط به آیه هستند و در ذیل این آیه آمده‌اند و معنای آنرا تفصیل می‌دهند. برای مثال در ذیل آیهی «حُفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ» [2] فرموده‌اند که: «حنیفیت در واقع همان فطریت است» و فرموده‌اند که حنیف بودن به معنای فطری بودن است. متن روایت به این صورت آمده است: عَلِي بْنُ اِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ ابْنِ أُدَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ حُفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ قَالَ «الْحَنِيفِيَّةُ مِنَ الْفِطْرَةِ الَّتِي فَطَرَ اللَّهُ النَّاسَ عَلَيْهَا». [3] حنیفیت در واقع همان فطری بودن است. دین حنیف همان دین فطری است. اینکه گفته می‌شود پیامبر (ص) و حضرت ابراهیم به دین حنیف بودند، یعنی دین نیالوده و دینی که مشوش نشده و عناصر غیردینی آلوده نشده است که در واقع همان دین فطرت‌نمون می‌شود که پاکیزه و پاک است.

در خبر دیگری در تفسیر همین آیه فرموده‌اند: «قال فطرهم على معرفة أنه ربهم و لو لا ذلك لم يعلموا إذا سألوا من ربهم و لا من رازقهم». [4] این حدیث علاوه بر اینکه فطرت‌مندی انسان را مطرح می‌کند، می‌گوید که معرفت دینی فطری است، بعد می‌فرماید که اگر باری تعالی فطری برای انسان قرار نداده بود، اینها اصلاً نمی‌توانستند به بعضی از مبانی دین پی ببرند. بشر به ربوبیت پی می‌برد، به رازقیت پی می‌برد و اینها به اقتضای فطرت و ناشی از فطرت اوست. شاید بتوان گفت که در واقع ربوبیت و رازقیت در وصف منعمیت حق تعالی تجلی پیدا می‌کند که بشر فطرتاً شاکر است و فطرت و عقل آدمی می‌گوید که شکر منعم واجب است. شکر منعم يك آموزه‌ی دینی نیست، بلکه يك تعلیم عقلی است. چنان‌که اصل اذعان به واجب يك اصل عقلی است و نه اصل دینی. البته منظور از دینی در اینجا به معنای خاص آن است. عقل از منابع دین است و به این اعتبار دینی می‌شود، اما دین به معنای اخص آن و منابع دینی به معنای محدود آن یعنی «نقل» منظور است. اگر در لسان قرآن بیاید «الله موجود» نمی‌توان به آن تمسک کرد، زیرا می‌گوییم خدا فرموده است که من هستم و در اینجا دور لازم می‌آید. قبل از آنکه ما با متن مقدس مواجه شویم به عقل درمی‌یابیم که خدایی هست. ولذا قضیه‌ی «الله موجود» يك قضیه‌ی فرانقلی و يك گزاره‌ی فرادینی است؛ یعنی قبل از اینکه با دین به معنای خاص آن (دین و حیانی) مواجه شویم، به عقل و فطرت وجود خدا را دریافته‌ایم و پذیرفته‌ایم که خدایی وجود دارد.

بنابراین دلیل اول ما مبتنی شد بر فطرت‌نمونی شریعت که قرآن حاوی و حامل آن است که به آیه‌ی سی‌ام سوره‌ی روم مثال زدیم و آیات دیگری نیز در این خصوص وجود دارد. دلیل دوم ما نیز مبتنی بر روایاتی است که می‌گوید شریعت فطرت‌نمون است و انسان فطرت‌مند است و فطرت و شریعت بر هم انطباق دارد.

## 13.1.2 دلیل دوم: حکمت و عدالت الهی و مقتضای رحمت رحمانی

اصولاً دین باید فطرت‌نمون باشد و حکمت چنین چیزی را اقتضاء می‌کند. اگر دینی فرود بیاید که با فطرت آدمی سازگاری ندارد خلاف حکمت است. حکیم چنین نمی‌کند. همچنین خلاف عدالت هم هست، زیرا برای انسان بسیار دشوار می‌شود که بر او واجب باشد که برخلاف فطرت خود عمل کند. چنان‌که مقتضای رحمت رحمانی هم فطرت‌نمونی دین است. خداوند متعال رحمان است، پس دین او باید مطابق با فطرت بشر باشد و خلاف رحمت است که دینی آورده باشد که با فطرت آدمی نسازد. در اینجا به‌گونه‌ای بر فطرت‌نمونی دیانت و شریعت استدلال عقلی می‌کنیم. لازمه‌ی حکمت و عدالت الهی و مقتضای رحمت رحمانی فطرت‌نمونی آموزه‌های دینی است که قرآن حاوی و حامل آموزه‌های دینی است، پس قرآن فطرت‌نمون است.

مقدمات این بخش به این‌گونه می‌شود که:

1. انسان دارای سرشت و خصائل ذاتی مشخصی است (فطرت).

2. در صورت عدم تطابق و تلائم تشریح الهی (به معنای عام که شامل گزاره‌های حکمت نظری و حکمت عملی دین می‌شود) و شریعت الهی و تکوین آدمی، اعتقاد و التزام به دین را غیرمطبوع، بلکه گاه غیرمقدور می‌کند و این هم برخلاف حکمت بالغه‌ی الهی است و هم برخلاف عدالت الهی و مخالف عدالت حق تعالی است و هم برخلاف رحمت و اسعه‌ی الهی است. بنابراین تعالیم الهی باید فطرت‌نمون باشد.

3. مقتضای دعوت و رسالت فرااقلیمی و فراتاریخی اسلام، فطرت‌نمون‌بودن این دین است. وقتی قرآن کریم رسالت قرآن و قلمروی دعوت پیامبر ختمی مرتبت (ص) را جهانی و جاودانی می‌داند، و نبی را هم يك بشر تعبیر می‌کند، آیا ممکن است که دین فطری نباشد، زیرا اینها خصوصیات فطرت است. چیزی که فطری است فرااقوامی، فرااقلیمی و فراتاریخی است. قرآن کریم درخصوص دین هم همین‌گونه بحث می‌کند و رسالت پیامبر اکرم و خصوصیت دیانت ختمی را این‌گونه تبیین می‌فرماید. بنابراین، آیاتی که به صورت مستقیم به فطرت‌نمونی تصریح ندارد، اما خصوصیت رسالت قرآن و قلمروی دعوت پیامبر را بیان می‌کند، مقتضای این خصوصیات این است که دینی که در این رسالت و در این دعوت مورد توجه قرار گرفته است صورت فطری داشته باشد، زیرا اگر خصوصیات فطری‌بودن را داشت می‌تواند جهانی و جاودانی شود، والا جهانی و جاودانی نمی‌تواند باشد.

به این ترتیب اگر آموزه‌های قرآنی مختص و محدود به عصر و مصری خاص باشد، مدعای جهانی و جاودانی‌بودن صحیح نخواهد بود و در نتیجه ما می‌گوییم که تعالیم قرآن جملگی باید فطری باشد تا بتواند صفت جهانی و جاودانگی‌بودن را احراز کند.

4. قرآن کریم در آیاتی غایت رسالت و نزول قرآن را احیای عهد الستی و میثاق ازلی الهی می‌داند. اگر قرآن رسالت رسول ختمی مرتبت و غایت نزول خود را تذکر، تجدید عهد الستی و احیای میثاق ازلی الهی که در عالم ذر با انسان بسته شده است، می‌داند، آیا جز این نتیجه می‌دهد که آیات قرآنی باید منطبق بر عهد الستی که عهد با فطرت است و میثاق ازلی که میثاق با فطرت است، باشد؟ در آیات فراوانی این مسئله مورد توجه قرار گرفته است، از جمله: «كَلَّا إِنَّهُ تَذَكَّرٌ؛ فَمَنْ شَاءَ ذَكَّرَهُ» [5] [6] با تأکید می‌فرماید که این قرآن تذکره است و هر که می‌خواهد به قرآن متذکر شود، یعنی متذکر به همان عهد و میثاق ازلی و فطری انسان. در سوره‌ی عبس آیه‌ی 11 نیز همین مطلب آمده است. کما اینکه تعبیر دیگری در قرآن هست که می‌فرماید: «لَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ» [7] ما قرآن را برای یادآوری و پندگرفتن و متذکر شدن آسان کردیم. و در واقع به زبان فطرت نازل کردیم که زبان سهل و مطلوب و میسر و ممکن است. آیا یادآورنده و پندگیرنده‌ای هست؟

بنابراین پاره‌ای از آیات رسالت رسول خدا و غایت نزول را تذکر و تجدید عهد قلمداد می‌کنند. همچنین دسته‌ای از آیات اصلاً خود قرآن را ذکر یا زکری یا تذکره می‌نامند که اینها همگی از اسامی قرآنند. (آل عمران: 157 / نحل: 44 / انبیاء: 150 / طه: 30 / یس: 69 / ص: 8 و 87 / فصلت: 41 / القلم: 51 و 52 / الحاقه: 48 / مزمل: 19 / مدثر: 49 / الانسان: 29 / تکویر: 81).

به این ترتیب به پاره‌ای دیگر از آیات از حیث دیگری می‌توان برای اثبات فطرت‌نمون‌بودن قرآن کریم تمسک کرد.

5. بعضی از خطابات قرآن کریم آشکارا فطری است. يك وقت می‌گوییم توحید فطری است، يك بار نیز می‌گوییم حضرت ابراهیم هم با فطرت انسان‌های عصر خودش سخن گفته است. گرچه کلامی که قرآن از لسان حضرت ابراهیم (ع) نقل می‌کند خطابی است که ابراهیم به مردم عصر خود کرده است، ولی همیشه می‌توان این خطاب را کرد. می‌فرماید: «أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» [8] آیا در الله شك است، خداوندی که فاطر آسمان و زمین است؟ به حسب تناسب هم چون مخاطب وجدان و فطرت انسان است از حیث فاطریت خداوند هم استفاده شده است.

در سوره‌ی لقمان آیه‌ی 25 و سوره‌ی زمر آیه‌ی 38 نیز این بیان آمده است: «وَأَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لِيُقُولُنَّ اللَّهُ»، [9] اگر از مردمی که هنوز ایمان نیلورده‌اند سؤال کنید که چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفرید، خواهند گفت که خداوند متعال خالق است. یعنی به فطرت اذعان می‌کنند که آفریدگار حق تعالی است.

این آیات می‌تواند دلیل بر این باشد که امهات آموزه‌ها و گزاره‌های قرآنی فطری است و بنابراین قرآن کریم فطری است. بحث برآیند فطرت‌نمونی مطلب بعدی است، یعنی اگر پذیرفتیم که قرآن کریم فطرت‌نمون است، برآیند روش‌شناختی آن چگونه خواهد بود؟ که ان‌شاءالله در جلسه‌ی آتی بحث خواهیم کرد. والسلام.

[1] روم/سوره 30، آیه 30.

[2] حج/سوره 22، آیه 31.

[3] الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج 2، ص 12.

[4] المحاسن، أحمد بن محمد بن خالد البرقی، ج 1، ص 241.

[5] مدثر/سوره 74، آیه 54.

[6] مدثر/سوره 74، آیه 55.

[7] قمر/سوره 54، آیه 17.

[8] ابراهیم/سوره 14، آیه 10.

[9] زمر/سوره 39، آیه 38.

## 14 مبادی فطرت‌نمونی قرآن کریم جلسه‌ی چهاردهم 25/04/93

مبدأ فطرت‌نمونی قرآن را که از زمره‌ی مبادی معرفت‌شناختی منطق فهم قرآن است، بحث می‌کردیم. مثل سایر مبادی گفتیم که ابتدا باید مقام ثبوت این مبدأ را بررسی کنیم، یعنی معنای فطرت‌نمون بودن قرآن را تحلیل کنیم و اصل مطلب را ثبوتاً توضیح بدهیم. در مرحله‌ی دوم باید مقام اثبات را بحث کنیم و ادله‌ی مثبت فطرت‌نمون بودن قرآن را بررسی کنیم. در مقام سوم نیز که مقام تثبیت هست، برآیند این اصل را مطالعه کنیم و مشخص کنیم که بر این مبدأ اصلی، چند مبدأ فرعی مترتب است و قهراً از مبادی فرعی مترتب از این اصل چه قواعد و ضوابطی به‌دست می‌آید.

مبدأ فطرت‌نمونی قرآن کریم در واقع یکی از مبادی معرفت‌شناختی فهم قرآن است که اولین آنها «وحيانيت» بود که بحث کردیم، دومین آنها «فطرت‌نمونی» است که در حال بحث هستیم، و سومین آنها نیز «حکیمانگی» متن و محتوا است و دیگر مبادی و اصول.

طبعاً باید بعد از بررسی این نهاد، در قالب مبادی قریبه‌ی ناشی از این اصل مواردی را مطرح کنیم، سپس قواعد فهمی که از این مبادی به‌دست می‌آید و پس از آن ضوابط کارایی این قواعد و آنگاه ضوابط کاربرد این قواعد مورد ارزیابی قرار گیرد.

قبلاً گفتیم که مجموعه‌ی واحدهای روش‌شناختی به دو صورت سازماندهی می‌شوند: سامانه‌ی طولی و عمودی و سامانه‌ی عرضی و افقی. سامانه‌ی طولی به این صورت است که از اصل و نهاد فطرت‌نمونی، مبادی قریبه‌ی قواعد و ضوابط را به‌دست بیاوریم، سپس ناظر به قواعد ضوابط را مشخص کنیم که ضوابط نیز خود دو دسته هستند، ضوابطی که ناظر و مرتبط به کارایی قواعد هستند و در واقع شروط کارآمدی و کاروری قواعد را بیان می‌کنند و دسته‌ی دوم ضوابط کاربرد است که شرایط استعمال و استخدام قواعد را بازگو می‌کنند. از نظر عرضی نیز باید مشخص شود که مبادی، قواعد و ضوابط چند دسته هستند.

اما مبادی که به‌عنوان برآیند اصل فطرت‌نمونی قابل طرح هستند؛ گفتیم که فطرت دارای دو و یا سه کارکرد کلان است:

- کارکرد معرفت‌شناختی و ادراکی، با فطرت بسیاری از حقایق را می‌توان ادراک کرد.  
- کارکرد تحریکی، که به عمل مربوط می‌شود. فطرت انسان را به انجام يك سلسله کارها وامی‌دارد و از انجام يك سلسله کارها باز می‌دارد. در واقع فطرت منشأ پاره‌ای گرایش‌ها می‌شود و انسان يك سلسله گرایش‌ها را پیدا می‌کند. البته این گرایش‌ها را می‌توان به دو دسته‌ی «علائق» و «اقدامات» تقسیم کرد، به این معنا که فطرت يك سلسله علائق و کشش‌ها و همچنین يك سلسله اقدامات و کنش‌ها را در انسان ایجاد می‌کند، که این دو دسته به کارکرد تحریکی فطرت راجع می‌شود. به این ترتیب کارکرد تحریکی هم در ساحت علائق است و هم در ساحت اقدامات، به این معنا که فطرت هم در کشش‌ها و ذوق و علاقه‌ی آدمی تأثیر دارد و هم در مقام عمل و فعل تأثیر و کارایی دارد.

اگر ما به این کارکردهای فطرت توجه کنیم، طبعاً باید فطرت را هم در قلمروی حکمت و هم در قلمروی حکمت علمی منشأ اثر بدانیم. فطرت هم به معرفت انسان و هم در معیشت انسان مؤثر می‌افتد؛ یعنی پاره‌ای از آموزه‌های دینی را با فطرت می‌توان دریافت کرد که این حیث از آن طبعاً به فهم بخشی از معارف قرآنی کمک می‌کند. با الهام از فطرت و براساس انطباق شریعت با فطرت، پاره‌ای از معارف قرآنی فهم و دسته‌ای از حقایق قرآنی ادراک می‌شود. همچنین در مقام اجرای آموزه‌های قرآنی نیز فطرت يك نوع هماهنگی، تلائم و کشش به‌سمت تعالیم قرآنی دارد. در عمل هم اجرای دستورهای قرآنی را تسهیل می‌کند و دستورهای قرآنی، شبیه به مقتضیات فطرت، به‌صورت تلقایی و روان اتفاق می‌افتد.

بنابراین یکی از مبادی که براساس فطرت‌نمونی قرآن به‌دست می‌آوریم، این است که فطرت از آن جهت که دارای کارکرد کلان ادراکی و کارکرد کلان تحریکی است، وقتی با قرآن مواجه می‌شویم به اقتضای فطرت پاره‌ای از معارف قرآنی را می‌توانیم فهم کنیم و فطرت به ما کمک می‌کند که با قرآن انس

بگیریم و با باطن قرآن ارتباط برقرار کنیم و قرآن را فهم کنیم. همچنین از آن جهت که شریعت با فطرت انطباق دارد و این نکته را به عنوان يك اصل قبول داریم، معارف قرآنی در دسترس انسان قرار می‌گیرد. به این ترتیب ما در مقام معرفت و ادراك قرآن از فطرت چنین مددی را می‌گیریم.

دومین مبدائی که به دست می‌آید عبارت است از اینکه فرض بر آن است که فطرت الهی است و با شریعت نفس‌الامری انطباق دارد (نه فقط لایه‌ی معرفتی شریعت)، در نتیجه اگر معرفتی را از متن دین و از جمله قرآن به دست آورده باشیم، می‌توانیم آن را با فطرت بسنجیم و فطرت در اینجا نقش يك سنجه را ایفا می‌کند. با سنجش می‌توانیم به بازشناخت صحت و سقم فهم حاصل از قرآن و یا کل دین بپردازیم.

اگر گزاره‌ها و آموزه‌هایی از قرآن و یا از کل دین به دست آمده است که با فطرت آدمی سازگار نیست و فطرت آن را طرد می‌کند، به این ترتیب ما به آسیب‌شناسی فهمان دست پیدا می‌کنیم و صحت و سقم فهم از دین و قرآن را می‌توانیم تشخیص بدهیم. در واقع کاربرد دوم فطرت بعد از کاربرد ادراکی و معرفت‌شناختی، کاربرد سنجش‌گرانه است. فطرت به ما کمک می‌کند تا معرفت حاصل از دین و فهم به دست آمده از قرآن را بسنجیم و آنگاه که می‌بینیم يك مطلب فراهم‌آمده در حوزه‌ی نظر و یا عمل با فطرت سازگار نیست، می‌فهمیم که در فهم خطا کرده‌ایم و آن‌چرا که تصور می‌کنیم از دین و یا قرآن فراجنگ آورده‌ایم و درست است، در واقع درست نیست. تنافر معرفت و عدم تلائم یافته‌ها با فطرت، تنافر عملی آنچه که به نام فهم از قرآن و یا دین فراجنگ آورده‌ایم می‌تواند نشانه‌ی خطا بودن استنباط و فهم ما قلمداد شود.

البته این نکته که ما بر اساس اصل انطباق شریعت و فطرت نتیجه‌گیری می‌کنیم، يك پیش‌فرض و پیش‌انگاره دارد و آن این است که شریعت و فطرت با هم در تلائم هستند. البته این نکته نیاز به قاعده‌گذاری و ضابطه‌مندشدن دارد، ولی به مثابه يك مبدأ، جزء مبادی معرفت‌شناسی مطرح و بررسی می‌شود. والا باید ببینیم که با چه قواعد و ضوابطی می‌توان عدم تلائم و عدم سازگاری معرفت به دست آمده از قرآن را با فطرت تشخیص داد، همچنین عدم تلائم و بلکه تنافر آنچه که از کتاب به دست آمده با مقتضیات فطرت نیاز به ضابطه و قاعده دارد، ولی اصل مطلب را در اینجا مطرح می‌کنیم. پس دومین مبدائی که در زمره‌ی مبادی فطرت‌نمونی قرآن به دست می‌آوریم این است که فطرت چون يك سنجه، در مقام سنجشگری معرفت حاصل از قرآن، دارای کاربرد خاص است.

مبدأ دیگری که می‌توان مطرح کرد، شروط و شرایط مفسر متن است. اصولاً کسی که با متن مقدس مواجه می‌شود باید از صلاحیت خاصی برخوردار باشد. در واقع مفسر در مواجهه‌ی با کتاب الهی و متن مقدس باید به يك سلسله قواعد و ضوابط آشنا و مسلط باشد و آنها را رعایت کند. همچنین يك سلسله اوصافی را دارا باشد که اگر آنها را داشت می‌تواند با متن قرآن مواجه شود. در خصوص آیه‌ی «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» برخی گفته‌اند آیه به این معناست که تنها معصومین می‌توانند با باطن قرآن تماس بگیرند، و بعضی دیگر نیز به حکم ظاهری اخذ کرده‌اند و گفته‌اند کسی که وضو داشته باشد و مطهر باشد می‌تواند به قرآن دست بزند؛ اما شاید با تعمیم معنای این آیه و به عنوان يك احتمال بتوان گفت: نه تنها وجود فرد پاک باشد، و نه تنها روح او باید مطهر باشد، بلکه جسم او نیز باید مطهر باشد (وضو داشته باشد)، باید او هم مطهر باشد. روح باید پاک باشد تا بتواند با قرآن ارتباط برقرار کند، جسم باید طهارت داشته باشد، و وضو داشته باشد، ذهن نیز باید پاکیزه باشد. ذهن مشوه و مشوش نمی‌تواند با قرآن تماس بگیرد. ذهنی که فطری است می‌تواند با قرآن مواجه شود و با آن تماس بگیرد. در مقام فهم قرآن باید ذهن فطری با قرآن روبه‌رو شد. اگر با ذهن آلوده، مشوش و التقاطی با قرآن مواجه شوند، نمی‌توانند به حاق و باطن قرآن دست پیدا کنند.

در اینجا می‌خواهیم استفاده کنیم که فطرت‌نمونی قرآن اقتضاء می‌کند که با ذهن فطری با قرآن روبه‌رو شویم و جزء شروط و شرایط مفسر متن مقدس و قرآن کریم این است که ذهن مفسر باید پالوده باشد و نه آلوده، تا با ذهن و نگاه فطری با آیات الهی روبه‌رو شود و بتواند آنها را فهم کند.

پس سومین نتیجه‌ای که به مثابه يك مبدأ می‌توان از فطرت‌نمونی قرآن دریافت کرد این است که در مقام برخورد با قرآن کریم پیشاپیش شرط کنیم مفسر غیرمشوش، غیرمشوب و غیرالتفاتی باید با قرآن روبه‌رو شود و به تعبیر دیگر باید با ذهن فطری با قرآن روبه‌رو شد. اذهان فطری قرآن را آن‌سان که هست می‌توانند فهم کنند. اذهانی که با آراء و افکار و اندیشه‌های گوناگون غیرفطری آمیخته و آکنده هستند هرگز آنچنان که باید نمی‌توانند با قرآن ارتباط معنوی و معرفتی برقرار کنند و قرآن را ادراک کنند.

مبدأ چهارمی که از فطرت‌نمونی قرآن می‌توان الهام گرفت عبارت است از اینکه حکمت الهی اقتضاء می‌کند، حق متعال در بیان مرادات خود از زبان دور از تبع، غیرمتعارف، غیرقابل‌فهم و غیرفطری بهره نگیرد. خطاب قرآن به بشر است، نه بشر انضمامی، یعنی انسان به‌ضمیمه‌ی فرهنگ‌ها رسوب‌شده در ذهن او، انسان به‌ضمیمه‌ی فکر و فلسفه‌های رسوب‌شده، انسان به‌ضمیمه‌ی معصیت، گناه و امثال اینها، بلکه انسان غیرانضمامی و انسان فطری مخاطب کلام الهی است. کلام الهی به لسان فطرت سخن می‌گوید و مخاطب کلام الهی نیز فطرت است. حکمت الهی اقتضاء دارد که کلام به‌طرز فطری القاء شده باشد، بالنتیجه خداوند متعال با سبک و سیاقی با بشر سخن بگوید که بشر به‌صورت طبیعی با همان شیوه با دیگری محاوره می‌کند. از این نکته می‌خواهیم نتیجه بگیریم که بر اساس فطرت‌نمونی قرآن، زبان قرآن يك زبان فطری است، یعنی ساختار شبه‌طبیعی دارد که به زبان فطرت انسان نزدیک‌تر است. در نتیجه در تحلیل زبان متون دینی و فهم زبان قرآن باید به این جهت توجه کنیم که مخاطب قرآن فطرت است، خود قرآن نیز فطرت‌نمون است، بنابراین باید از نظر انواع زبان‌هایی که راجع به زبان دین و زبان قرآن مطرح می‌شود که آیا زبان قرآن زبانی سمبلیک و نمادین است و آیا زبان قرآن يك زبان تخصصی و عرف خاص است، یا زبان قرآن زبانی عقلایی و انسانی و درحقیقت فطری است، باید در اینجا بگوییم گونه‌ی سوم است. در تحلیل زبان متون دینی و قرآن کریم باید بدانیم که ساخت زبان قرآن ساختی سازگار با فطرت و طبیعت انسان و متناسب با خصائل ذاتی آدمی است.

بعداً هنگامی که به اصل حکیمانگی قرآن می‌رسیم توضیح خواهیم داد که بر اساس حکمت و با توجه به اینکه مخاطب قرآن کریم عقل بشر نیز هست، عقلاً مخاطب‌اند، شارع مقدس و مبدأ و منشأ قرآن کریم حکیم است و کاحد من العقلاء، بلکه رئیس العقلاء است، باید زبان او زبان عقلی باشد. اینجا نیز عقلی به‌معنای فلسفی نیست، بلکه منظور زبانی است که موجود ذی‌شعور فهم می‌کند.

با این وصف اصل حکیمانگی قرآن کریم هم اقتضاء می‌کند که زبان قرآن، زبانی عقلانی باشد، آنچنان که انسان به‌مثابه عاقل آنها را ادراک کند. اصل فطرت‌نمونی هم به همین کمک می‌کند، و زبان قرآن باید زبانی فطری باشد که فطرت سلیم بتواند با آن ارتباط برقرار کند. اگر بنا باشد که خداوند حکیم و مبدأ وحی به سبک و سیاق و با نوعی خاصی از زبان با انسان تخاطب کند که با فطرت او سازگاری ندارد، برخلاف حکمت است که حکمت الهی اقتضاء انطباق فطرت و شریعت را داشت و طبعاً زبان و متنی که حامل شریعت است باید زبانی سازگار با فطرت باشد.

این مبادی را که ناشی از اصل و نهاد ارزشمند «فطرت‌نمونی کلام الهی» است می‌توان به‌عنوان مبادی به‌دست آورد. بر هر يك از این مبادی ممکن است آثاری مترتب باشد و هر يك از این مبادی چهارگانه اقتضائاتی داشته باشد و از هر يك آنها بتوان قاعده‌هایی را اصطیاد کرد که پاره‌ای از قواعد فهم قرآن را بتواند تشکیل بدهد. چنانکه ما باید ضوابطی را به اقتضای فطرت‌نمونی کلام و کتاب الهی جعل کنیم که بر اساس آن ضوابط، قواعد کارایی داشته باشند. همچنین باید ضوابطی را به اتکاء فطرت‌نمونی قرآن و در مقام کاربرد قواعد رعایت کنیم که مقتضای فطرت‌نمونی است.

بنابراین از اصل و نهاد فطرت‌نمونی قرآن کریم، يك سلسله مبادی قریبه حاصل می‌شود، مبادی قریبه نیز پیش‌انگاره‌ها و یا انگاره‌هایی هستند که تولید مسئله و یا قاعده می‌کند؛ سپس قواعدی که مولد این

پیش‌انگاره‌ها و یا انگاره‌هاست، برای فهم تولید می‌شود؛ در واقع شروطی که کارآیی قواعد را تضمین می‌کند و ضوابطی که برای کاربرد قواعد مناسب‌اند.

البته ممکن است با تأمل بیشتر علاوه بر این چهار مبدائی که ما از این اصل به‌دست می‌آوریم، بتوان مبادی دیگری را هم اصطیاد کرد. البته در اینجا باید براساس این چهار مبدأ به‌دست‌آمده از نهاد فطرت‌نمونی، یکسری قواعد و ضوابط کارآیی و کاربرد طراحی شود. والسلام



## 15 مبادی فطرت‌نمونی قرآن کریم جلسه‌ی پانزدهم 2-7-93

در بحث منطق فهم قرآن ما بر مبنای نظریه‌ی ابتناء يك روش‌شناسی تفسیر را پیشنهاد دادیم که با چند تن از دوستان به عنوان تحقیق آن را دنبال می‌کنیم. به این جهت که این بحث يك مقدار نیاز به تفصیل و رمزگشایی داشت، دوستان پیشنهاد کردند به موازات تحقیقی که انجام می‌شود، طرح را يكبار تبیین کنیم. در این طرح حدود ده محور را پیشنهاد دادیم که حاصل آنها تأسیس يك روش‌شناسی در فهم قرآن خواهد شد. بخشی از این محورها مبادی این روش‌شناسی است که این مبادی را در چهارچوب نظریه‌ی ابتناء که بر پنج اصل مبتنی است صورت‌بندی کردیم.

بر اساس نظریه‌ی ابتناء، دین به مثابه پیام الهی دارای پنج ضلع است و در فرایند پیام‌رسانی ما با پنج ضلع مواجه هستیم:

1. ضلع مبدأ پیام (حق تعالی)؛
2. ضلع مخاطب پیام (انسان)؛
3. ضلع وسائط و وسایل انتقال پیام (نبوت، امامت و منابع دین)؛ در اصطلاح علمی از ضلع سوم به عنوان مبدأ معرفت‌شناختی تعبیر می‌کنیم.
4. ضلع مضمون و محتوای پیام؛ دین چه چیزی را می‌خواهد از مبدأ به مخاطب منتقل کند؟
5. متعلق حوزه‌ی پیام؛ پیام‌هایی که از مبدأ به مخاطب، از طریق وسائط و وسایل ابلاغ می‌شود، قلمرو و حوزه‌ی پیام متفاوت است. به تعبیر دیگر يكبار متعلق هست‌ها و نیست‌هاست، بار دیگر باید‌ها و نباید‌هاست و بار دیگر شاید‌ها و نشاید‌هاست.

این پنج ضلع را اضلاع فرایند پیام‌رسانی تلقی می‌کنیم و چون دین رسالت است، پیام‌رسان رسول است و خدا مرسل است، دین را باید در این فرایند فهم کنیم. اگر بخواهیم دین را با درگیرکردن این پنج ضلع در فرایند پیام‌رسانی فهم کنیم، باید مختصات این پنج ضلع را به دست بیاوریم و مقتضیات مختصات این پنج ضلع را در تدوین روش‌شناسی تأثیر بدهیم، و هنگامی که این روش‌شناسی را به کار ببندیم، پیام را درست دریافت کرده‌ایم. مطالبی که عرضه شد خلاصه‌ی نظریه‌ی ابتناء است و منطق فهم قرآن بر مبنای این نظریه تبیین می‌شود.

در اینجا ما در مقام بحث از مبدأ معرفت‌شناختی هستیم که در مبدأشناختی آنچرا که اصطلاحاً به منابع دین معروف است باید مورد بررسی قرار گیرد. اگر می‌خواهیم قرآن را فهم کنیم، باید به اتکای منابع دین که خود قرآن و نیز عقل و سنت هستند، فهم کنیم. البته ما در منابع فهم دین مبنایی داریم و آن این نکته است که «فطرت» را نیز چونان يك منبع تلقی می‌کنیم. در این خصوص چند مقاله هم تدوین کرده‌ام که این پیشنهاد من در آنها تبیین شده است.

بنابراین ما اجمالاً درخصوص مبدأ معرفت‌شناختی منطق فهم قرآن بحث می‌کنیم و از مبادی معرفت‌شناختی، فطرت‌نمون‌بودن دین و فطرت‌مندبودن انسان و لزوم فهم فطری قرآن مورد بحث ماست. درخصوص هر يك از مبادی سه بحث طرح می‌شود:

1. تحلیل اصل مدعا؛ برای مثال در اینجا باید ثابت کنیم که قرآن فطرت‌نمون است.
2. راجع به ادله‌ی مدعا بحث می‌کنیم.
3. فرایند پذیرش مبدأ را بررسی می‌کنیم.

درخصوص فطرت‌نمونی قرآن مراحل اول و دوم را بحث کرده‌ایم، و الان بر روی مبدأ سوم متمرکز هستیم؛ یعنی بحث کرده‌ایم که قرآن همان‌طور که حکمت‌نمون و حکیمانه است، فطرت‌نمون هم هست؛ سپس ادله‌ی فطرت‌نمون‌بودن قرآن را بحث کردیم و الان در بحث سوم هستیم که می‌خواهیم بگوییم اگر بپذیریم که قرآن فطرت‌نمون است، براین روش‌شناختی آن چگونه می‌شود و چه نتایجی در طراحی منطق فهم قرآن دارد.

قبلاً يك لایه از برابند فطرت‌نمون‌بودن قرآن را طرح کرده‌ایم. بعد از اینکه يك مبنا و یا يك نهاد پایه را برای فهم قرآن مطرح می‌کنیم، از هر کدام از این نهادها چند لایه مطلب به دست می‌آوریم. کلی‌تر از تمام مبادی همان مبادی پنجگانه است که در بالا مطرح کردیم، سپس هریک از این مبادی لایه‌ی دومی از مبادی دارد که برای مثال لایه‌ی بعدی مبدأ معرفت‌شناختی، منابع معرفت‌شناختی (عقل، فطرت، کتاب و سنت) هستند. سپس لایه‌ی سوم که مترتب بر هریک از این مبادی است، برای مثال فطرت‌نمون‌بودن قرآن یا دین را به عنوان يك مبدأ پذیرفتیم که همین مسئله يك سری مبادی را در لایه‌ی بعدی را تولید می‌کند. بنابراین پذیرش فطرت‌نمون‌بودن يك لایه از مبادی فرعی را تولید می‌کند؛ بعد از مبادی فرعی نیز يك لایه‌ی دیگر تولید می‌شود که قواعد فهم است. بعد از لایه‌ی قواعد نیز لایه‌ی دیگری به نام ضوابط قواعد و فهم تولید می‌شود؛ یعنی هر مبدأ دارای سه لایه است که لایه‌ی اول آن متفرع بر مبدأ قبلی است و دو لایه نیز واحدهای روش‌شناختی را تولید می‌کند که با به کار بستن آنها فهم اتفاق می‌افتد.

بعد از پذیرش فطرت‌نمون‌بودن قرآن يك سلسله مبادی، مبتنی بر این مبدأ کلان که خود از مبادی معرفت‌شناختی است تولید می‌شود که البته يك بخش از آن را در جلسه‌ی گذشته بحث کردیم و تنمهی آن را در این جلسه مطرح می‌کنیم. در جلسه‌ی قبل به مطالب زیر اشاره کردیم:

1. فطرت دارای دو کارکرد کلان است، یعنی کارکرد ادراکی که بینش و دانش را تولید می‌کند و کارکرد تحریکی که گرایش و انگیزش را تولید می‌کند. ما معتقد هستیم که فطرت حکمت فطری نظری و حکمت فطری عملی تولید می‌کند و فطرت را به موازات عقل مولد ادراک و حرکت می‌دانیم.

فطرت آدمی هم در قلمروی حکمت نظری و هم در قلمروی حکمت عملی می‌تواند یاری‌رسان شئون معرفتی و معیشتی او باشد. درک پاره‌ای از آموزه‌های دینی و فهم بخشی از معارف قرآنی از رهگذر الهام از فطرت و به مدد اصل انطباق شریعت با فطرت قابل دسترس می‌شود. آیات و روایاتی داریم که شریعت با فطرت منطبق است؛ اگر چنین است مقتضیاتی هم دارد. اقتضای اصل انطباق شریعت بر فطرت چیزهایی است که در مقام فهم شریعت باید لحاظ شود.

2. هنگامی که پذیرفتیم کلام الهی و همچنین کل دین فطرت‌نمون است، آن‌گاه باید بپذیریم که فطرت علاوه بر اینکه می‌تواند نقش منبع برای تولید معرفت و یا در انگیزش نقش‌آفرین باشد، به مثابه سنجه هم می‌تواند کاربرد پیدا کند. هنگامی که معرفتی از دین به دست می‌آوریم آن را به فطرت عرضه کنیم، اگر دیدیم با فطرت تنافر دارد، می‌فهمیم که معرفت ما به خطا رفته است، زیرا بنا بر آن است که دین مطابق با فطرت باشد. اگر احساس کردیم فطرت معرفت حاصل از دین را نمی‌پسندد باید در صحت معرفت خود تردید کنیم و بگوییم که معرفت صائب به دست نیامده است. پس فطرت در سنجش و شناخت صحیح از سقیم در معرفت دینی نیز می‌توان کاربرد داشته باشد.

به این ترتیب هم در حوزه‌ی حکمت نظری و هم حکمت عملی و خاصه در حوزه‌ی حکمت عملی، فطرت سلیم آدمی را چونان يك سنجه می‌توانیم به‌کار بگیریم و تنافر معرفت حاصل از دین و عدم تلائم یافته‌های معرفتی از منابع دین - از جمله قرآن - با فطرت می‌تواند نشانه‌ی خطا بودن استنباط ما باشد.

3. سومین نکته‌ای که از مبدأ فطرت‌نمون‌بودن قرآن و دین به دست می‌آید این است که در مقام مواجهه، برای مفسر دین يك شرط مهم تولید می‌شود. مفسر باید از مجموعه‌ای از صلاحیت‌های آفاقی و انفسی برخوردار باشد. این‌گونه نیست که هر کسی وارد عرصه‌ی فهم دین و تفسیر قرآن بشود، بتواند تفسیر صائبی از قرآن به دست بیاورد. مفسر باید مجموعه‌ای از صلاحیت‌های انفسی (درونی) و صلاحیت‌های آفاقی (بیرونی) را دارا باشد.

بر اساس فطرت‌نمون‌انگاشتن قرآن کریم یکی از صفاتی که مفسر قرآن، به مثابه شروط صلاحیت باید دارا باشد و برای فهم متن قرآنی قابل طرح است، این است که مفسر در مواجهه با کلام الهی باید کوشش کند تا فطرت‌مدار مواجه شود و از مدار فطرت خارج نشود؛ به این معنا که مفسر نباید ابتدا با یافته‌های خود و یا دیگران و پیش‌انگاره‌های مطرح‌شده مختلف با قرآن مواجه شود، بلکه سعی کند در حد میسور

بشری، با فطرت بی‌شائبه و به نحو زلال با متن قرآن مواجه شود، یعنی با ذهن غیرمشوب به سراغ متن مقدس برود تا به این ترتیب بتواند از سرچشمه‌ی وحی مطالب را دریافت کند. بنابراین از آنجا که لسان و پیام قرآن فطری است، باید با آن مواجه فطری کرد. در اینجا اگر ذهن مشوب باشد خطر تفسیر به رأی پیش خواهد آمد.

4. مبدأ چهارم عبارت است از اینکه اگر قرآن فطرت‌نمون است (که هست) و اگر انسان فطرت‌مند است (که هست)، قهراً محتوای خطاب فطری است و مفاهیمی فطری است که حق تعالی به بشر القاء می‌کند و مخاطب نیز فطرت بشر است. به این ترتیب «سازگار و ابزارهای مخاطب» باید فطری باشد. در نتیجه مبتنی بر این پیش‌فرض ما باید به یک نظریه در زبان دین دست پیدا کنیم؛ یعنی مختصات زبان قرآن بر مبنای این اصل به دست بیاید. البته از طرق دیگر نیز می‌توان به هویت ساخت، سبک و سیاق زبان قرآن و یا زبان دین دست پیدا کرد، ولی از جمله مهم‌ترین آنها همین بحث است. هنگامی که ما می‌گوییم محتوا و تعالیم قرآن فطری است، بنابراین زبان آن نیز باید فطری باشد، زیرا مخاطب آن هم فطری است و خطاب قرآنی را باید با فطرت دریافت کند. به این ترتیب قرآن باید به زبانی سخن گفته باشد که عموم انسان‌ها با فطرت سلیم خود بتوانند با آن ارتباط برقرار کنند. با این اوصاف برخی از نظریه‌هایی که در خصوص زبان دین و از جمله زبان قرآن مطرح می‌شود باید باطل باشد. از جمله اینکه گفته شود که زبان قرآن، زبان عرف خاص است و قرآن به زبان فلسفی با انسان سخن گفته است. این‌گونه نیست، زیرا همه که فیلسوف نیستند. قرآن باید به زبانی سخن گفته باشد که عرف خاص نباشد، زیرا مخاطب قرآن یک عرف خاص نیست، و همه‌ی انسان‌ها مخاطب قرآن هستند؛ وجه مشترک همه‌ی انسان‌ها نیز در فطرت‌مند بودن آنهاست. پس خداوند باید در مقام مخاطب با انسان زبانی را به کار بسته باشد که ساخت فطری داشته باشد؛ یعنی به زبان طبیعی نزدیک باشد.

کلمه‌ی زبان اطلاقات مختلفی دارد و من در این خصوص ده معنی را ذکر کرده‌ام:

« 1. زبان طبیعی»، یعنی طبیعت زبان که موضوع زبان‌شناسی است. زبان‌شناسی بر روی طبیعت زبان کار می‌کند، یعنی خصوصیتی که در تمام زبان‌ها وجود دارد.

2. ممکن است مقصود از عبارت زبان همین چیزی باشد که بیشتر به ذهن می‌رسد، برای مثال زبان فارسی یا زبان عربی؛ یعنی واژگان، ترکیب‌ها، صوت‌ها، آواها و الحانی که عمدتاً به نحو جعلی در میان یک جماعت و در جامعه‌ای وضع شده و آنها برای انتقال ما فی الضمیر خود به مخاطب از آن استفاده می‌کنند. مباحث این معنا از زبان در صرف و نحو و علم بلاغت مطرح می‌شود.

3. ساخت بلاغی و هویت دلالتی زبان؛ به این معنا که یک زبان واقع‌نماست یا رمزی و نمادین است. تشبیهی و پراستعاره است و یا به زبان معیار است و مانند زبان شعر نیست و یا مانند غزل، زبان چندپهلوی نیست. ما هنگامی که از زبان دین صحبت می‌کنیم، عمدتاً به همین معنا نظر داریم. آنهایی که از زبان دین بحث می‌کنند نمی‌خواهند بگویند که زبان دین عربی یا فارسی است و یا زبان دین مختصات زبان طبیعی را دارد. اینها اصلاً محل بحث نیست، بلکه این معنای سوم از کلمه‌ی زبان را هنگامی که از زبان دین صحبت می‌کنند مد نظر دارند.

4. زبان عرف خاص؛ همانند زبان ریاضی و یا زبان فلسفه. مجموعه‌ای از اصطلاحات که اهل آن عرف و اصحاب آن علم، با آن زبان با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند، و کسی که اهل آن زبان نیست حتی اگر بسیار هم باسواد باشد متوجه آن زبان نمی‌شود. در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که آیا زبان دین یا زبان قرآن به لحاظ هویت دلالتی زبان عرف خاص هست یا نه؟

معنای چهارم نیز همانند معنای سوم در بحث زبان دین و زبان قرآن محل بحث است.

5. نوع تنظیم مناسبات را زبان می‌گویند؛ برای مثال می‌گویند: چون که با طفلان سروکار تفتاد / هم زبان کودکی باید گشاد؛ به این معنا که با بچه باید بچه‌گانه رفتار کرد و با او به زبان بچه صحبت کرد.

6. گاهی مراد از زبان، منطق است. برای مثال گفته می‌شود «این فرد زبان سرش نمی‌شود»، به این معنا که هرچه شما توجیه می‌کنید و منطق می‌آورید متوجه نمی‌شود. در اینجا زبان به معنای منطق است. 7. زبان به معنای دستگاه معرفتی نیز به کار می‌رود، به معنای رویکرد فکری که امروز به پارادایم و یا گفتمان شناخته می‌شود.

8. زبان به موضوع و جهت‌گیری و ما فی الضمیر هم اطلاق می‌شود. برای مثال گفته می‌شود: جانا سخن از زبان ما می‌گویی؛ یعنی حرف دل ما را می‌زنی و ما فی الضمیر ما را آشکار می‌کنی. 9. زبان، یعنی همین عضو جارحی تکلم.

وقتی ما می‌گوییم زبان دین یا زبان قرآن، معنای سوم و چهارم را اراده می‌کنیم. البته به این معنا نیست که دقیقاً همان معانی است، ولی آن دو تلقی با این اصطلاح درگیر هستند. یکی از نتایجی که می‌توان از فطرت‌نمون بودن کلام الهی و قرآن دریافت کرد این است که حکمت الهی اقتضای می‌کند که چون محتوای قرآن فطرت‌نمون است، ساختار زبانی آن نیز فطرت‌نمون باشد. محتوا فطری است، مخاطب نیز فطرت است و بناست فطرت انسان‌ها مخاطب کلام الهی باشد، پس باید ساختار زبانی به‌کار رفته هم فطری باشد. اگر این‌گونه باشد، مسائلی از قبیل اینکه زبان قرآن، زبان عرف خاص است مردود می‌شود و نمی‌توان گفت که مثلاً قرآن کریم از زبان فلسفه استفاده کرده است؛ همچنین نمی‌توان گفت که زبان قرآن زبان رمزی است، زیرا بناست عقلاء و انسان‌ها به‌صورت عام با کلام الهی ارتباط برقرار کنند و خلاف حکمت است که خداوند متعال رمزی حرف بزند و خیلی از انسان‌ها متوجه آن نشوند. غرض در اینجا هدایت و ابلاغ و تکلیف است و اگر این‌گونه است باید امکان تحقق هدایت وجود داشته باشد و تکلیف را بتوان دریافت کرد. این در صورتی است که تکالیف نیز فطری است و در صورتی است که خداوند متعال به زبانی، نزدیک به زبان فطرت با انسان مخاطب کند.

زبان فطرت، همان زبان محاوره‌ای عقلایی است، یعنی ساخت و سیاق لسانی که عقلاً با یکدیگر محاوره می‌کنند؛ ولی زبان محاوره عقلایی یک وجه غالب دارد و وجوه و صور و خصوصیات غیر غالب نیز دارد که حسب غایت مخاطب و تکلم آنها هم به کار می‌روند. وقتی که ما از زبان عقلایی و زبان محاوره‌ای بشری سخن می‌گوییم، آیا به این معناست که هرگز در آن استعاره به کار نرود؟ گاه برای زیبایی و رسایی کلام و رعایت بلاغت و بالابردن میزان تأثیرگذاری در نفس مخاطب از فنون بلاغی و صنایع ادبی استفاده می‌شود و این مسئله با محاوره‌ای بودن زبان منافاتی ندارد. در اینجا می‌توان گفت که همان فطرت به این سمت کشش دارد که چنین صنایعی در زبان به کار برود. گاه نیز حسب مورد به رمز نیز سخن گفته شده است که این نیز ممکن است.

بالتجربه اگر بگوییم زبان قرآن محاوره‌ای است و تابع ساخت و سیاق مخاطبی فطری است، به این معنا نیست که متن قرآن و دین تماماً در یک ساخت خشک و بی‌روح صورت‌بندی شده است. در زبان قرآن نیز مانند سایر تخاطبات انسانی از آن صنایع و سبک و سیاق‌ها و فنون و ظرائفی که عقلاً در مخاطب عام که نزدیک به زبان دین فطری است، بهره می‌برند، قرآن نیز از همان‌ها بهره گرفته است. از جمله اسرار اینکه بعضی گفته‌اند زبان قرآن زبان رمزی است، جهاتی دارد و از جمله اینکه دیده‌اند که زبان بعضی از مسلک‌ها و یا دین‌ها و دین‌واره‌ها رمزی است. مسلک‌های عرفانی یا عرفان‌واره‌ها به رمز سخن گفته‌اند. اهل عرفان و ارباب معرفت به زبان رمز سخن می‌گویند. توجیه آنها نیز این بود که این حقایق نباید در دسترس هر کسی قرار گیرد که این نکته سبب می‌شود که از زبان رمز استفاده کنند و یا به این دلیل که یافته‌های عرفان شخصی است و چندان بین‌الذهانی نیست، هنگامی که قرار است این یافته‌های شخصی به تعبیر درآید، در این نقل و انتقال، ادبیات، واژگان و ترکیب‌های خاصی ساخته می‌شود که مطلب را به زبان‌های غیرمتعارف نزدیک می‌کند.

همچنین دلایل دیگری نیز وجود دارد و از جمله پاره‌ای از مشکلات که در متون دینی بعضی ادیان بشرساخته یا محرف وجود دارد و در آن جوامع نظریه‌های زبانی از قبیل رمزی‌بودن، سمبلیک‌بودن و یا

معنادار نبودن زبان پیدا شده است. دیده‌اند که يك سرى قضایا به عنوان گزاره‌های دینی مطرح است که چیزی که ما از آن می‌فهمیم عقل‌پذیر نیست، بنابراین می‌گویند این گزاره‌ها رمزی است. علاوه بر این‌گونه عوامل که سبب پدید آمدن زبان رمز شده است، در دنیای اسلام نیز عواملی موجب تقویت چنین نظریه‌هایی شده است؛ از جمله اینکه می‌گویند در قرآن مفاهیم رمزی وجود دارد، البته در کم و یا زیاد مفاهیم رمزی قرآن ممکن است اختلاف باشد، اما فی‌الجمله بعضی از مفاهیم رمزی در قرآن آمده است. برای مثال مرحوم علامه‌ی طباطبایی داستان خلقت آدم و سجده بر آدم را رمزی می‌دانند. هنگامی که چند مورد در قرآن پیدا شد، برخی گفته‌اند بنابراین زبان قرآن رمزی است، ولی این‌چنین نیست؛ یعنی پیدا کردن چند مورد دلیل نمی‌شود که ما تعمیم جزئی بکنیم و این استدلال يك نوع مغالطه است. چنان‌که در زبان محاوره‌ای عقلایی هم مطالب رمزی می‌آید، ولی نمی‌توان گفت که زبان عقلاً کاملاً يك زبان رمزی است.

درواقع توجیهاتی از این دست وجود دارد، اما باید پذیرفت که دسته‌بندی زبان‌ها باید بر مبنای وجه غالب ساخت و سیاق زبان‌ها صورت پذیرد و ساخت و سیاق مسلط بر زبان قرآنی، زبان فطری است. در اینجا می‌خواهیم از مبدأ فطرت‌نمونی زبان قرآن این‌گونه استفاده کنیم که زبان قرآن باید زبانی فطری باشد، بنابراین باید با قواعدی که از سنخ قواعد فقهی هستند با قرآن مواجه شویم و آنها را برای فهم قرآن به کار ببندیم.

بنابراین حکمت الهی اقتضاء می‌کند که حق‌تعالی در بیان مرادات خود از زبانی غیرمعارف و غیرقابل فهم بهره نگیرد، بلکه با بشر به همان سبک و سیاقی سخن گفته باشد که انسان‌ها به‌طور طبیعی به آن شیوه با یکدیگر محاوره می‌کنند. از این‌رو زبان قرآن باید از ساختاری شبه‌طبیعی و نزدیک به فطرت انسان برخوردار باشد و قهراً در تحلیل زبان متون دینی و فهم آن باید به ساخت سازگار با فطرت و طبیعت و متناسب با خصائل ذاتی آدمی توجه شود.

مطالبی که مطرح شد، لایه‌ی اول از برایندهایی است که مبتنی بر مبدأ فطرت‌نمون‌بودگی متن قرآن و قرآن کریم به دست می‌آید.

در لایه‌ی بعدی که ان‌شاءالله در جلسات آتی بحث خواهیم کرد، توضیح می‌دهیم که قواعد فطری چیست. البته در این موضوعات از آنجا که هیچ مطلب مدون و هیچ رأی آشکاری وجود ندارد، باید تأمل کنیم و مطالب خامی را در این جلسات مطرح کنیم و توقع داریم که دوستان هم مطالعه کنند و کاوش کنند تا این مدعاهای خام رفته‌رفته پخته شود.

اینکه ما به سادگی بگوییم زبان دین و قرآن فطری است، تا همین‌جا شاید راحت بتوان اثبات کرد و بعضی از بزرگان نیز فرموده‌اند؛ مرحوم آقای شاه‌آبادی کتاب رشحات را کلاً مبتنی بر نظریه‌ی فطرت نگاشته‌اند که در آنجا به تفصیل بحث فرموده‌اند و بسیار هم ساختارمند و خوب، ولی به قواعد نپرداخته‌اند. بین فلاسفه‌ی ما بعد از ایشان شهید مطهری نیز روی مسئله‌ی فطرت بسیار خوب کار کرده است، اما ایشان نیز مسائل کلی را مطرح کرده‌اند و حتی هیچ اشاره‌ی صریحی به يك قاعده‌ی فهم هم نکرده‌اند. آیت‌الله جوادی نیز کتابی با عنوان فطرت دارند اما به لایه‌ی قواعد وارد نشده‌اند. بنابراین ورود به لایه‌ی قواعد نقطه‌ی سخت مباحث ماست که آیا ما می‌توانیم به‌عنوان نمونه چند قاعده را طراحی کنیم و توضیح دهیم که هنگامی که می‌گوییم قرآن فطرت‌نمون است و زبان و مخاطب آن فطری است، آن‌گاه چه قواعد فطری برای فهمیدن متن قرآن و تولید گزاره‌های معرفتی از قرآن داریم. والسلام

## 16 مبادی فطرت‌نمونی قرآن کریم جلسه‌ی شانزدهم 23-7-93

فطرت متعالی و برین انسانی را سابقاً تعریف کردیم و گفتیم که فطرت هم کاربرد «علمی» دارد و هم کاربرد «عملی». کاربرد علمی فطرت نیز هم صورت «آگاهی و تصور» دارد و هم صورت «گواهی و تصدیق». چنان‌که کاربرد عملی فطرت نیز به دو شاخه‌ی «گرایش و واگرایش» و «انگیزش و گریزش» تقسیم می‌شود.

فطرت علاوه بر کارایی معرفتی، در حوزه‌ی رفتار کارایی عملی دارد که هم میل و نفرت (گرایش و واگرایش) ایجاد می‌کند و هم از مرحله‌ی گرایش و واگریش تجاوز می‌کند و نقش تحریکی و حرکت‌آفرینی (انگیزش و گریزش) را به عهده می‌گیرد، به این معنا که انسان به سمت چیزی برود و یا از سوی چیزی بگریزد.

به این ترتیب دایره و گستره‌ی فطرت بسیار وسیع می‌شود. ما معتقدیم فطرت به مثابه منبع یا مجرای معرفت می‌تواند از کارایی قابل توجهی برخوردار باشد، چنان‌که در مقام عمل هم می‌تواند به رفتار انسان کمک کند و موجب تنظیم رفتار انسان شود.

کاربردهای علمی و عملی فطرت را که هرکدام نیز به دو قسم تقسیم شد، هم به صورت موردی فهرست کرده‌ام و هم حوزه‌به‌حوزه تبیین کرده‌ایم. برای اینکه حسب نیاز به موارد اشاره کنیم، فهرستی از کارکردهای علمی تصویری را تهیه کرده‌ایم و حدود دوازده مورد مثال زده‌ایم؛ برای مثال «علم به خود»؛ انسان تظن به خود دارد، انسان تظن به «حُسن و قبح» دارد و ساخت وجودی او این‌گونه است و لازم نیست این مسئله را کسی تبیین و یا استدلال کند. انسان به‌صورت پیش‌آموزشی و پیش‌برهانی به خیلی از حقایق تظن پیدا می‌کند و آنها را تصور می‌کند. همچنین انسان «زیبایی» را درک می‌کند. اینکه انسان می‌فهمد چیزی زیباست و چیز دیگری زیبا نیست به صورت فطری اتفاق می‌افتد؛ یعنی اینجا نه آموزش مؤثر است (و یا لاقلاً در وهله‌ی اول با آموزش سروکار نداریم) و نه استدلال. کسی استدلال نمی‌کند که فلان چیز زیباست؛ بسا بعضی چیزها استدلال‌پذیر هم نباشند. انسان پاره‌ای از مسائل را به مدد فطرت ادراک تصویری می‌کند. علم به خالق و علم به وجود رب، علم به وجود باری، علم به وجود منعم، علم به خود وجود (درک هستی)، علم به خود، علم به علیت، درک کمال، درک خیر و فضیلت، درک حسن و قبح، درک حقیقت، درک خلود، درک زیبایی، درک بدعت و نبودگی، درک عدل و... آموزشی نیستند و برهانی هم نیست و یا می‌توان گفت پیش‌برهانی است؛ ممکن است بر آن اقامه‌ی برهان هم بکنیم ولی پیش از آنکه اقامه‌ی برهان بکنیم ادراک هم می‌شوند.

فطرت کاربرد معرفتی تصدیقی هم دارد و گواهی و تصدیق را سبب می‌شود؛ مثلاً تصدیق استحاله‌ی اجتماع نقیضین. البته ادراک وجود اجتماع خود تصور است و مثلاً فرد تصور می‌کند که دو چیز با هم جمع شده‌اند یا نشده‌اند و یا با هم تناقض دارند یا ندارند؛ بعد از ادراک به محال‌بودن اجتماع دو نقیض تصدیق می‌کند. برای مثال تصدیق می‌کند که کل بزرگتر از جزء است و یا نیاز معلول به علت را تصدیق می‌کند، و یا به وجود مبدأ تعالی حکم می‌کند، همچنین به پاره‌ای از صفات اصلی باری تعالی حکم می‌کند که چنین صفاتی را باری باید داشته باشد. همین‌طور به مصادیق کمال حکم می‌کند، درواقع اشخاص و اشیاء و مفاهیم کمالی را ملحق به کمال می‌کند و بر کمال‌بودن آنها حکم می‌کند. حکم به فضیلت فضائل، حکم به حُسن حسن‌ها، حکم به وجود حقیقت، نفی هیچ‌انگاری، تصدیق واقعی‌بودن جاودانگی، حمل زیبایی بر مصادیق زیبایی. ما با زیبایی‌شناسی، زیبایی را ادراک می‌کنیم، و یک بار هم می‌گوییم این چیزها زیبا هستند، یعنی حکم می‌کنیم. زیبایی‌شناسی به غیر از زیباشناسی. زیبایی‌شناسی تصور است، اما زیباشناسی یعنی گفتن اینکه این چیز زیبا است که حکم و توأم با تصدیق است. حکم به بداعت بدیع‌ها، حکم به حُسن و لزوم عدل، انسان می‌فهمد عدل چیست و غیر عدل چیست، اما اینکه انسان بگوید عدل حسن است، حُکم است. ادراک و تصور خود عدل یک مسئله است و اینکه «عدل حَسَن است»

تصدیق است و هر دو کاربرد دارد، یعنی هم آگاهی است و هم گواهی است. همچنین انسان حکم به حجیت عقل و اعتبار یقین می‌کند، که اینها همه تصدیق است.

فهرست آگاهی‌ها و تصورها و گواهی‌ها و تصدیق‌های فطری، البته استقرایی است و ممکن است بتوان فهرست بلندبالاتری از مصادیق را ارائه کرد؛ چنان‌که ممکن است کسی بتواند به نحو منطقی اینها را طبقه‌بندی کند.

در بخش کارکرد عملی هم گفتیم که فطرت با دو دسته کارکرد سروکار دارد؛ گرایش و واگرایش. يك سلسله میل‌ها و همچنین يك سلسله نفرت‌های فطری وجود دارد؛ چه آنکه دسته‌ی دوم از کارکردهای عملی فطرت هم هست که از آنها به انگیزش و گریزش، یعنی حرکت‌کردن و رفتن به سمت چیزی و یا دورشدن از چیزی؛ یعنی بعث و انگیزش و یا زجر و گریزش.

این دو دسته کارکرد عملی فطرت نیز فهرست بلندبالایی را به ما ارائه می‌کند؛ از جمله حب خدا، حب دین‌ورزی. اینکه ما علم به خدا پیدا می‌کنیم يك امر فطری است؛ یعنی خدا را تصور می‌کنیم و به وجود او هم تصدیق می‌کنیم. تصور خدا يك مسئله است، تصدیق به وجود او مسئله‌ی دوم است، و حال که چنین خدایی هست (بعد از خداشناسی) خداپرستی را هم اضافه کنیم، کارکرد دیگری را به وجود می‌آورد. خداپرستی از نوع حکمت فطری عملی است و به حوزه‌ی عمل مربوط می‌شود.

تصور خدا به حوزه‌ی معرفت مربوط می‌شود، تصدیق به وجود واجب به حوزه‌ی معرفت مربوط می‌شود، اما اینکه چنین خدایی را انسان دوست دارد (خداگرایی)، همان گرایش است؛ علاوه بر این چنین خدایی را باید پرستید که این نیز مطلب دیگری است. به این ترتیب راجع به حق‌تعالی هر چهار کارکرد از دو دسته کارکرد علمی و عملی فطرت قابل طرح است. خدا را تصور می‌کنیم (خدافهمی)، وجود او را تصدیق می‌کنیم (خداشناسی)، به سمت او میل می‌کنیم (خداگرایی)، سپس می‌گوییم باید از او تبعیت هم کرد (خداپرستی). هر چهار دسته فطری هستند. فطری بودن مقوله‌ای به معنای عقلی یا نقلی نبودن نیست. فطرت یکی از مجاری معرفت و تنظیم رفتار است. چیزی می‌تواند فطری باشد و در عین حال برهانی هم باشد، چیزی فطری و عقلی باشد، نقلی هم باشد و این اشکالی ندارد.

بنابراین ضمن گرایش‌ها و واگرایش‌های فطری می‌توان مواردی را آورد؛ از جمله همین خداگرایی که مطرح کردیم، همچنین «دین‌گرایی»؛ به این معنا که انسان به دین گرایش داشته باشد و علاقمند باشد و جزء مناشی دین فطرت است. در بحث مناشی دین در فلسفه‌ی دین، براساس مبانی شیعه فطری بودن دین‌گرایی است. منشأ دین‌گرایی جهل و یا ترس نیست و عوامل روان‌شناختی سبب دین‌گرایی نمی‌شود و یا دین‌گرایی منشأ اجتماعی و برونی ندارد و یا اگر بعضی مناشی برونی هم داشته باشد با درونی بودن مناشی دین منافات ندارد. انسان مدنی‌الطبع است و نیازمند به قوانین مدنی و مدنیت است و دین قوانینی در اختیار انسان قرار می‌دهد. انسان اجتماعی‌الطبع است و باید اجتماع خود را اداره کند و با دین می‌توان اجتماع را اداره کرد. اشکالی ندارد این‌گونه بگوییم که منشأ اجتماعی داشته باشد و کارکرد اجتماعی دین سبب شود انسان به سمت دین برود. همچنین ایرادی ندارد که دلایل عقلی ما را به سمت دین ببرد. اما ما در اینجا می‌گوییم که قبل از این مسائل گرایش به دین و علاقه به آن فطری است؛ همچنین با کمک فطرت علاوه بر گرایش، انسان برای عمل به دستورهای دینی انگیزه می‌شود؛ یعنی هم گرایش و هم انگیزش.

همچنین حب نفس نیز کاملاً يك امر فطری است و عقلی (برهانی) نیست. اگر حب نفس نباشد شاید حیات بشر دوام پیدا نکند. وقتی تأمل کنیم متوجه می‌شویم که بسیاری از امور و شئون به حب نفس برمی‌گردد. انسان فرزند خود را دوست دارد و این به دلیل تعلق به خود است؛ مقام را دوست دارد، به خاطر اینکه مقام تعلق به خود است؛ مال را دوست دارد چون مال از آن خود انسان است. همین‌طور کمال و حتی غیرکمال، گاهی انسان به مقابل کمال علاقمند است به جهت اینکه تصور می‌کند به نفع اوست. اگر بدی‌ها هم انسان دوست داشته باشد خطا در مصداق است؛ به تصور اینکه این بدی خوب

است و به نفع اوست به سراغ آن می‌رود. حب نفس لزوماً به معنای خودخواهی که جنبه منفی دارد نیست. حب نفس همیشه به خودخواهی بر نمی‌گردد، حب نفس، خویش‌خواهی مثبت است. اگر متعلقات و فروع حب نفس را شمارش کنیم، ملاحظه می‌کنیم که بسیاری از امور و شئون به حب نفس بر می‌گردد و خود حب نفس يك مطلب فطری است و این مسئله نشان می‌دهد که فطرت چقدر کاربرد دارد.

عشق به علم، نفرت از جهل؛ میل به خلود، تنفر از زوال و نابودی؛ میل به قدرت و برتری، تنفر و گریز از ضعف؛ میل به زیبایی‌پسندی، تنفر از زشت و زشتی؛ میل به خلاقیت، نوگرایی و بداعت‌خواهی؛ میل به کمال و نفرت از نقص؛ میل به حُسن و حَسَن و تنفر از قبیح؛ میل به فضائل و نفر از رذائل؛ حب عدل و نفرت از ظلم؛ گرایش نسبت به طبیات، و اگرایش نسبت به خبائث. اینها همگی کارکردهای عملی گرایشی و واگرایشی فطرت قلمداد می‌شوند و کاربرد هم دارند، به این معنا که از این کارکردها می‌توان قاعده استخراج کرد. برای مثال اگر اصل گرایش به طبیات و واگرایی نسبت به خبائث را بپذیریم که خداوند متعال هم انسان را همین‌گونه خلق کرده است، آن‌گاه باید در استنباط احکام به این کارکرد فطرت بها بدهیم.

در فهرست انگیزش‌ها و گریزش‌ها (بعث و زجر) هم مواردی را می‌توان ذکر کرد. هنگامی که ما از حب ذات و خویش‌خواهی صحبت می‌کنیم، حرکت در راستای این حب، یعنی کوشش برای حفظ نفس و متعلقات آن، انگیزش و گریزش و حرکت است. شوق به پرستش به تعبد، در واقع انسان شائقانه به سمت پرستیدن حرکت می‌کند. عمل پرستیدن را هم دوست دارد و هم برانگیخته می‌شود و انجام می‌دهد. دوست‌داشتن آن مربوط به گرایش است و اقدام به آن مربوط به انگیزش است.

کوشش برای خلود و طرد زوال؛ انسان میل به خلود دارد و از زوال و نابودی نفرت دارد. در مقام انگیزش هم کوشش می‌کند که خلود را به دست بیاورد و از زوال فاصله بگیرد. اقدام برای تحصیل قدرت و طرد ناتوانی. در گرایش میل به قدرت است و در اینجا کسب قدرت و اقدام به فراچنگ‌آوردن قدرت مطرح می‌شود. در آنجا نفرت از ضعف، در حد میل مطرح است، در اینجا طرد ضعف و ضعف‌زدایی مطرح می‌شود. در آنجا میل به زیبایی‌پسندی مطرح بود، در بخش انگیزش و گریزش، هنرورزی، زیباسازی و همچنین طرد زشتی و زشت‌ها در فهرست قرار می‌گیرد. لذت‌بردن از هنرورزی و هنرمندی. آن کسی که خود خلق اثر هنری می‌کند از عمل هنری خود فطرتاً لذت می‌برد و این رفتار را دوست دارد و کسی که اثر هنری را مشاهده می‌کند، از آن جهت که هنر و زیبایی را دوست دارد و از مشاهده‌ی آن حال التذاذ پیدا می‌کند. در واقع تماشاچی به نحوی به میل فطری خود جواب می‌دهد که اثر هنری را تماشا می‌کند و هنر و هنرورز به طرز دیگری به میل فطری خود پاسخ می‌دهد که اثر هنری را خلق می‌کند.

همین‌طور تلاش برای کسب حُسن و از آن خودکردن حَسَن و دفع قبح و طرد قبیح در فهرست انگیزش و گریزش فطری قرار می‌گیرد. کوشش برای کسب و حفظ کمال و زدودن نقص؛ به‌دست‌آوردن کمال و طرد و دورکردن نقص به حوزه‌ی کارکرد عملی در بخش انگیزش و گریزش مربوط می‌شود. کوشش برای کسب و حفظ فضائل و دفع و رفع رذائل. کوشش برای کشف حقیقت و رفع و دفع جهل از خود نیز از جمله کارکردهای عملی فطری است.

همچنین مبارزه برای تحقق عدالت. این‌همه در طول تاریخ انسان‌ها جان باختند. اگر انسان‌ها با عقل ابزاری و حکمت عملی حسابگر و محاسب دنبال عدالت هستند که در عدالت منافع و مصالح آنها تأمین شود، اگر در این راه کشته شوند که چیزی نصیب آنها نمی‌شود و ظاهراً مهم‌ترین چیز که جانشان هست را از دست داده‌اند، پس ظاهراً این عمل عقلی نیست. فارغ از عقیده به معاد و بهشت و دوزخ اگر کسی دنبال عدالت باشد، نفعی که به این فرد می‌رسد التذاذی است که به از عدالت‌خواهی دست می‌دهد؛ یعنی ندای فطرت را اجابت می‌کند و با تحریک فطری موافقت می‌کند. فطرت او می‌گوید عدالت خوب است، عدالت محقق شود و او نیز اقدام و سرمایه‌گذاری می‌کند که عدالت تحقق پیدا کند. در واقع این عمل اجابت



فطرت است. فرد ممکن است محاسبه عقلی بکند و احساس کند که ضرر است، دین هم نداشته باشد که معتقد باشد نفع آن را در آخرت می‌برد، حتی خیرخواهی و شفقت نسبت به سایرین هم وجود ندارد؛ اما ارضای و اجابت امر فطرت در اینجا مقدم و مهم‌تر است.

همین‌طور کوشش برای کسب و تحصیل طیبیات و دورکردن خبائث نیز جنبه‌ی تحریکی کارکرد فطرت قلمداد می‌شود. ما این فهرست تقریباً بلندبالا را توضیح دادیم که قلمروی فطرت را در حوزه‌ی معرفت و عمل توضیح داده باشیم؛ یعنی نگاه به گستره‌ی کارکرد عملی و معیشتی فطرت.

کارکرد فطرت را می‌توان در حوزه‌ی فهم دین که محل بحث ماست تبیین کرد. در اینجا نیز فهرست نسبتاً مفصلی از کارکرد فطرت در قلمروی دین که به فهم دین منتهی می‌شود ارائه کرده‌ایم که در این فهرست، کارکردها را به کارکردهای عام و کارکردهای خاص تقسیم کرده‌ایم. کارکردهای عام یعنی کارکردهای فرابخشی و کارکردهایی که به فهم بخش خاصی از دین مربوط نمی‌شود و به کلیت دین و همه‌ی حوزه‌های دین و اضلاع و حوزه‌های هندسه‌ی معرفتی دین مربوط می‌شود و در واقع کارکردهای عام هستند. برای مثال ایفای نقش در دین‌گرایی و دین‌پذیری آدمی و یا تصدیق امکان کشف و درک دین، مساعدت در مبنای‌پردازی برای منطق فهم دین؛ فطرت در ساخت مبانی منطق کمک می‌کند، و امثال اینها کارکردهای عام هستند.

فطرت پاره‌ای کارکردهای خاص هم دارد که معطوف به بخش‌های خاص و اضلاع معینی از هندسه‌ی معرفتی دین است؛ مثل کارکردهای فطرت در قلمروی عقاید، کارکردهای فطرت در قلمروی علم دینی، کارکردهای فطرت در قلمروی احکام دینی، کارکردهای فطرت در قلمروی اخلاق دینی؛ یعنی کارکردهای بخشی که در مقابل کارکردهای فرابخشی قرار می‌گیرند.

این کارکردها را می‌توان به صورت سومی نیز دسته‌بندی کرد؛ به این صورت که کارکردها را در قالب نوع نقشی که در معرفت ایفا می‌کند دسته‌بندی کنیم؛ شبیه همان تقسیمی که در خصوص عقل هم داریم. در مورد عقل می‌گوییم، عقل معرفت‌بخش است، قضیه تولید می‌کند، فطرت نیز همین‌گونه است و قضیه‌ی فطری تولید می‌کند. فطرت علاوه بر اینکه معرفت‌بخش است می‌تواند چون ابزار برای استنتاج سایر منابع کاربرد پیدا کند، یعنی گویانندگی سایر منابع، مثلاً با فطرت، قرآن را فهم کنیم که البته نقطه‌ی ثقل بحث ما نیز همین نکته است. همین‌طور در مقام سنجش معرفت تولیدشده، قضایای تولیدشده را به فطرت عرض کنیم.

چند سال پیش يك سخنرانی داشتم با عنوان «فطرت همچون گرانیگاه علوم انسانی - اسلامی»، قصد دارم این مدعا را کامل‌تر کنم و به صورت نظریه‌ی علوم انسانی - اسلامی، و یا نظریه‌ی اسلامی علوم انسانی، در کنفرانسی که موضوع آن علوم انسانی است ارائه کنم. در این خصوص تأمل می‌کردم و به نظرم رسید که می‌توان با محوریت فطرت، علوم انسانی را تولید کرده، و البته در اینجا می‌توان گفت که براساس نگاه اسلامی، جز با محوریت فطرت علوم انسانی اسلامی تولید نمی‌شود.

استحضار دارید که ما برای علم مؤلفه‌های رکنی و ماهیت‌ساز علم را مطرح می‌کنیم. به این معنا که می‌گوییم بعضی از مؤلفه‌ها هستند که با وجود آنها يك علم پدید می‌آید، مثل «مبانی و مبادی»، «موضوع»، «مسائل»، «منطق و روش» و «غایت» که از اینها به عنوان مبادی رکنی تشکیل‌دهنده‌ی علم یاد می‌کنیم. هر علمی آن‌گاه به‌وجود می‌آید که از این مؤلفه‌ها برخوردار باشد و همه‌ی این مؤلفه‌ها با هم در تناسق و سازوار باشند. علمیت يك علم در گروهی برخوردار از پنج عنصر به شرط تناسق و سازگاری است.

براساس نظریه‌ی تناسق ارکان، اگر فطرت را محور و گرانیگاه علوم انسانی قرار بدهیم، علوم انسانی، اسلامی خواهد شد. محورها و مطالبی را که بعضی از اعظم در این خصوص مطرح می‌فرمایند، بسیار ارزشمند و قابل قبول است. برای مثال با محوریت «عقل» و منزلت و جایگاه خاص‌بخشیدن به آن بگوییم علم دینی تولید می‌شود و داده‌ی عقل هرچه که هست، دینی است و هرآنچه که

عقلی نیست، دینی نیست. بنابراین هر علمی اگر عقلی بود، دینی است و اگر عقلی نبود یا علم نیست یا دینی نیست. این یک نظریه است و چهارچوب خوبی است و منطق دارد و ارزشمند است، در عین حال هم ممکن است بتوان برخی پرسش‌ها را در قبال آن مطرح کرد. در حوزه‌ی علوم انسانی به نظر می‌رسد که ما باید بر محوریت فطرت تأکید کنیم، به این معنا که فطرت هم مبادی علم انسانی را به ما می‌دهد، هم موضوع علم انسانی است و هم کمک می‌کند که مسائل علوم انسانی را تولید کنیم و نیز فطرت را می‌توان همچون روش در تولید علوم انسانی به‌کار برد و نیز سلامت فطرت و صیقلی‌شدن آن و همچنین فعلیت فطرت را می‌توان به‌عنوان غایت علوم انسانی - اسلامی تلقی کرد.

به این ترتیب پنج عنصر و مؤلفه‌ی رکنی که برای علم قائل هستیم، در سایه‌ی محور قرار دادن فطرت در حوزه‌ی علوم انسانی، هم تعمیم می‌شود و هم مهم این است که چون گرانیک‌گاه واحدی را طرح می‌کنیم، ولو اینکه پنج عنصر را مطرح می‌کنیم، علوم انسانی ما از تناسق نیز برخوردار خواهد شد.

در نظریه‌ی تناسق ارکان می‌گوییم، تناسق ارکان و گرانیک‌گامندی مانعة الخلوی، یعنی هر علمی باید دارای پنج مؤلفه باشد و این پنج مؤلفه نیز باید با هم سازوار باشند، اما حسب مورد ممکن است یکی از اینها گرانیک‌گاه قلمداد شود. همه شرط هستند، اما ممکن است یکی نقطه‌ی ثقل قلمداد شود. در محور و کانون قرار دادن فطرت ما گرانیک‌گاه را بسا هیچ‌یک از پنج مؤلفه ندانیم، بلکه گرانیک‌گاه را خود فطرت بدانیم؛ یعنی در هر پنج مؤلفه عنصر فطرت حضور دارد و براساس این مدعا هم مؤلفه‌های پنجگانه را داریم و نیز چون فطرت در همه جا حضور دارد تناسق مؤلفه‌ها را داریم و همچنین گرانیک‌گامندی هم تأمین شده است. به این ترتیب نقش کارکرد فطرت در تولید علم انسانی دینی هم به‌عنوان بخشی از کاربردها تأمین می‌شود.

من این نکته را از این جهت مطرح کردم که در مقالاتی که راجع به بحث فطرت نوشته‌ام، در بخش علم دینی، این مبحث را چندان توضیح نداده‌ام و این تبیینی که در اینجا مطرح کردم، در واقع برای جبران آن خلأ بود که ما آن بخش را بر این اساس می‌توانیم تبیین کنیم، همچنین کارکردهای فطرت را در حوزه‌ی علم طرح نکرده بودیم که با مطالبی که در این جلسه مطرح شد، این بخش هم تا حدی تبیین شد. البته روشن است که محل بحث ما «فطرت‌نمونی قرآن کریم» و به تبع آن «کارکرد فطرت در فهم قرآن» است؛ و البته تعبیری که ما اینجا توضیح دادیم عام بود، به معنای کارکرد فطرت در فهم دین بود، ولی به هر حال قرآن سند اصلی و مشتمل بر همه‌ی دین است و بالنتیجه این بحث کاملاً قابل تطبیق بر مباحث قرآنی است. ما آن مایه که از قرآن برای فطرت‌مندی انسان و فطرت‌نمونی دین و فهم فطری دین می‌توانیم استفاده کنیم، از سایر منابع نمی‌توانیم؛ البته در روایات نیز مطالب زیادی مطرح شده است. والسلام.