بسم الله الرحمن الرحیم

منبع: سایت شخصی استاد علی اکبر رشاد www.rashad.ir

# منهج فهم قرآن جلسه‌ی اول 92/08/06

درآمد

«سَیأْتِی عَنِ الرِّضَا عَنْ أَبِیهِ ع أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع مَا بَالُ الْقُرْآنِ لَا یزْدَادُ عَلَى النَّشْرِ وَ الدَّرْسِ إِلَّا غَضَاضَةً فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ یجْعَلْهُ لِزَمَانٍ دُونَ زَمَانٍ وَ لِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ فَهُوَ فِی كُلِّ زَمَانٍ جَدِیدٌ وَ عِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ غَضٌّ إِلَى یوْمِ الْقِیامَةِ» (بحارالانوار، ج 2، ص 280، به نقل از علل الشرایع)

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

## بایستگی طراحی و تدوین منهج فهم قرآن:

قرآن كریم منبع اصلی معرفت دینی مسلمانان است؛ حجیت حدیث از طریق قرآن اثبات می‌شود، حجیت اجماع نیز، اگر آن را منبع یا مدرك و یا طریق مستقلی برای تولید معرفت دینی قلمداد كنیم، (بالواسطه و بلاواسطه) مستند به قرآن است؛ همچنین هرچند ضرورت ندارد كه حجیت عقل مستند به قرآن شود، اما این قرآن است كه با ارائه‌ی فرهنگی خردپذیر و خردگرا، زمینه‌ی پذیرش شأن حجیت برای عقل را فراهم كرده است. درنتیجه همه‌ی منابع و مدركات و اسناد و مدارك ما در حوزه‌ی تولید معرفت دینی به نحوی به قرآن كریم بازگشت می‌كند. البته درواقع ساحت الهی منبع است و قرآن حصیله، ولیده و برآیند جریان وحی است، كه از آن به عنوان منبع یاد می‌كنیم، اما درواقع قرآن مدرَك 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 كه این منبع عظیم فاقد منهج معین است، و یا حداقل می‌توان گفت كه فاقد منهج مدون است. منهج فهم قرآن همان شیوه‌های تفسیری است كه سلف به كار بردند، اما این شیوه‌ها مدون نیست؛ یعنی مانند آنچه كه در حوزه‌ی فقه، احكام 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 كه اصول فقه هرچند كه عمده‌ی قواعد را در اختیار ما قرار می‌دهد، اما به تنهایی برای فهم قرآن كفایت نمی‌كند. در كتب تفسیری نیز كمتر مشاهده می‌شود كه به صورت مدون و منسجم به تنظیم و تدوین مبانی، قواعد و ضوابط فهم قرآن پرداخته باشند. از مقدمات و مبادی كتب تفسیری و همچنین از خلال مطالب مطرح‌شده در این كتب، می‌توان چیزهای بسیاری به دست آورد، اما این اطلاعات به صورت یك دانش، منسجم، مدون و مستنبط نشده است. و لذا از خلاء یك دانش منسجم درخصوص منهج فهم قرآن رنج می‌بریم و ضرورت این سلسله بحث‌ها به این نكته بازمی‌گردد.

هر منهج و هر منطق روش‌شناختی، باید از ویژگی‌هایی برخوردار باشد كه اولین آنها، ابتنای آن منهج بر یك نظریه است. باید نظریه‌ی مشخص و روشنی مبنای طراحی یك منطق و منهج فهم قرار بگیرد كه درخصوص منهج فهم قرآن ما «نظریه‌ی ابتناء» را به عنوان نظریه‌ی مبنا انتخاب كرده‌ایم.

## فرایند طراحی و تدوین منهج فهم قرآن

چندین نكته 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 كه در بالا مورد اشاره قرار گرفت، كه به تبع آن ساختاربندی روشگان مورد نظر متناسب با نظریه‌ی مبناست. در انتهای درس امروز ساختار كلی منهج فهم قرآن را ارائه می‌كنیم تا مخاطبان متوجه شوند كه 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 كلیدی هموند و همگن و در پیوند با این حوزه.

3. استقراء و استخراج مبانی، قواعد، ضوابط و فرایندواره‌های تفسیر قرآن كه در كتب تفسیری و علوم قرآنی مندرج است و دسته‌بندی 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 كتب و آثار مختلف هستیم، و باید میراث معرفتی بازمانده از سلف در این حوزه را استخراج كنیم. البته این حوزه‌ها بسیار متنوع هستند و باید در طول تحقیق اینها را پیگیری كنیم.

ما باید از سرمایه‌ و ثروت انباشته و اندوخته‌ای كه از سلف در آثار تفسیری و علوم قرآنی باقی مانده كمال بهره‌برداری را داشته باشیم.

4. اكتشاف مبانی، قواعد، ضوابط و شیوه‌های مورد كاربرد از سوی مفسران برجسته در متن تفاسیر. با مراجعه به تفاسیر مختلف باید قواعد فهم قرآن را كشف كرد. مفسران در عمل تفسیری خود چه شیوه‌ها و فرایندهایی را به كار می‌برند؟ همه‌ی اینها را باید براساس نظریه‌ی ابتناء سازماندهی و دسته‌بندی كرد.

5. تتبع و استخراج مبانی، قواعد و ضوابط اصولی و منطقی كه دارای كاربرد تفسیری هستند. این دو علم، چون دو دانش روش‌شناختی هستند در كنار هم قرار می‌گیرند، واگرنه می‌توان گفت كه قواعد و ضوابط اصولی و منطقی هركدام به صورت جداگانه بحث شود. سپس باید این قواعد و ضوابط منطقی و اصولی را در ساختار طراحی شده برای منهج فهم قرآن تعبیه كرد.

6. تتبع و استخراج مبانی، قواعد و ضوابط مندرج در كتب كلامی، درایی، روایی و... كه دارای كاربرد 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 هرمنوتیك، معناشناسی، زبان‌شناسی، و حتی فلسفه‌ی ذهن و تحلیل فلسفی مطرح است و هرچند كه این علوم و حوزه‌ها از مدعیات اثبات‌نشده یا غلط، آكنده است، اما در میان این مدعیات و نظرات، بعضی نكات صائب و درست نیز وجود دارد كه شناسایی و بهره‌برداری از آنها در تكمیل این طرح مفید خواهد بود.

8. مراجعه به آیات قرآنی، نكته‌ی دیگری است كه در تبیین فرایند منهج فهم قرآن باید مطرح شود. قرآن مبانی، قواعد و ضوابط بسیاری را برای فهم خود مشخص كرده است و سزاوارتر از هر منبع و دانشی خود قرآن است كه لازم است قرآن را استنطاق كنیم. از خود قرآن، مبانی، قواعد و ضوابط را اصطیاد، استظهار و استنباط كنیم. اینجا نباید گفته شود كه دور لازم می‌آید زیرا بسیاری از قواعد و ضوابط فهم عقلائی و عرفی است و فهم قرآن عمدتاً با قواعد عرفی و عقلائی صورت می‌بندد، درنتیجه قبل از اینكه قواعد را تماماً و كاملاً و به صورت مدون و جامع فراهم بیاوریم، بسیاری از قواعد را به كار می‌بندیم. اگر در همین افق و سطح با قرآن كریم مواجه شویم، بسیاری از قواعد و ضوابط را می‌توانیم از آن به دست بیاوریم.

9. در حوزه‌ی اخبار و روایات مطالب بسیاری وجود دارد كه مربوط به مبانی، قواعد و ضوابط فهم قرآن است. بنابراین همانطور كه باید به قرآن مراجعه كنیم، به روایات و مأثورات از معصومین باید مراجعه كنیم. البته نباید كار را به اخبار مصطلح و روایات به معنای اصطلاحی آن محدود كرد، بلكه مناجات‌نامه‌ها، سلام‌نامه‌ها، ادعیه و مطالبی از این دست مشتمل بر مجموعه‌ی فراوانی از حقایق و از جمله مبانی، قواعد، و ضوابط فهم قرآن هستند. درنتیجه یكی از منابع ما روایات و مأثورات خواهد بود.

10. آخرین كاری كه 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 یك دانش مدون طی كنیم.

## ساختار كلی منهج فهم قرآن

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

### فنّ اوّل) مبانی و مبادی تصدیقیه:

فصل یكم) نظریه‌ی مبنای پیشنهادی برای طراحی منهج فهم قرآن (شرح نظریه‌ی إبتناء به‌مثابه مبنای منهج فهم قرآن):

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

فصل دوم) شرح مبادی منهج فهم بر اساس نظریه:

1ـ 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 اینكه روشگان مورد بحث روشگان فهم متن مقدس است و گرانیگاه این روشگان فهم متن است، مختصات آن به‌طور مستقل و مفصل مورد توجه قرار گرفت)

1/1ـ وحیانیت (و قدسانیت) قرآن، مبادی فرعی مترتب بر آن و برایند روش‌شناختی آن مبادی.

1/2ـ فطرت‌نمونی گزاره‌ها و آموزه‌های قرآنی و مبادی فرعی مترتب بر آن و برایند روش‌شناختی هر یك از آن مبادی.

1/3ـ حكیمانگی قرآن و مبادی فرعی مترتب بر آن و برایند روش‌شناختی هر یك از آن مبادی.

1/4ـ هدایت‌مـآلی قرآن و مبادی فرعی مترتب بر آن و برایند روش‌شناختی هر یك از آن مبادی.

2ـ مبادی [اختصاصی] «مبدأ ـ جهانْ»شناختی(پیش‌انگاره‌های درباره‌ی مبدأ هستی و مُنزِّل وحی و مُرسل دین، و درباره‌ی هستی و ارزش‌ها، كه بر منهج فهم قرآن تأثیرگذارند، و توضیح برایند روش‌شناختی آن)

3ـ مبادی [اختصاصی] معرفت‌شناختی (شرح مختصات وسائط و وسائل انتقال پیام الهی و ویژگی‌های مُدرِكات و مدارك مرادات حق تعالی، و توضیح برایند روش‌شناختی آن)

4ـ مبادی [اختصاصی] دین‌شناختی(پیش‌انگاره‌های درباره‌ی دین كه بر منهج فهم قرآن تأثیرگذارند، و توضیح برایند روش‌شناختی آن)

5ـ مبادی [اختصاصی] انسان‌شناختی (پیش‌انگاره‌های انسان‌شناختی‌ای كه بر منهج فهم قرآن تأثیرگذارند، و توضیح برایند روش‌شناختی آن)

6ـ مبادی «قلمروـ متعلق‌شناختی» (شرح مختصات حوزه‌های هندسه‌ی معرفتی دین و قلمرو محتوایی قرآن كریم، و توضیح برایند روش‌شناختی آن معطوف به منهج فهم قرآن)

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

فصل اول) دوال / مدركات (: فطرت، عقل، وحی، و...)

فصل دوم) اسناد / مدارك (:كتاب، سنت، اجماع، ... )

فصل سوم) قواعد فهم قرآن (با عطف توجه به برآیند روش‌شناختی مبادی مذكور در بخش دوم)

فصل چهارم) ضوابط حاکم بر قواعد فهم قرآن.

فصل پنجم) رویكردهای 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.

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

یك روش‌شناسی مطلوب چه ویژگی‌ها و شاخص‌هایی را باید داشته باشد؟

در دو افق می‌توان یك روشگان را ارزیابی كرد و مطلوبیت آن را مشخص نمود:

1. روش را به مثابه یك مؤلفه‌ از مؤلفه‌های ركنی تكون‌بخش یك دانش و یا یك حوزه‌ی معرفتی قلمداد كنیم،

2. روش را یك علم مستقل و تام قلمداد كنیم.

در توضیح باید گفت كه پاره‌ای از عناصر را سراغ داریم كه مؤلفه‌های تكون‌بخش یك علم یا یك حوزه‌ی معرفتی هستند؛ مانند «مبادی»، «موضوع»، «مسائل»، «غایت» و «منطق» یك 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 می‌كنند كه چه مؤلفه و عنصری تعیین‌كننده‌ی هویت یك علم است و وحدت درونی یك علم با آن عنصر تحقق پیدا می‌كند، و انسجام درونی یك علم با آن عنصر تأمین می‌شود، همچنین تمایز آن علم با دیگر علوم مشخص می‌گردد؟

تا زمان مرحوم آخوند، نظر اكثر علمای اصول بر این بود كه وحدت درونی یك علم به «وحدت موضوعی» آن است و تمایز آن علم با دیگر علوم نیز به تفاوتی است كه آن علم در «موضوع» با دیگر علوم دارد. مرحوم آخوند در این خصوص عقیده دارند كه وحدت یك علم به غایت آن است، یعنی مجموعه‌ی مسائل متشتته‌ای كه غایت واحدی را تأمین می‌كنند در قالب یك علم صورت می‌بندند و تبدیل به یك دانش می‌شوند. همچنین تمایز یك 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، بلكه استنباط و استظهار فروع از منابع است. در اینجا مشاهده می‌كنید كه غایت علم اصول و علم فقه تفاوت ظریفی پیدا كرده‌اند. به همین جهت اصول از فقه جدا شد و مسائل و قضایایی كه غایت آنها تأمین توانمندی برای مستنبط در استنباط احكام است، در دانشی به نام دانش اصول صورت‌بندی می‌شود و این دانش را پدید می‌آورد؛ اما قضایایی كه رأساً جزء فرایند استنباط است كه با كمك آنها فروع استنباط می‌شود باید در فقه قرار بگیرند. برخی دیگر نیز «روش» را معیار وحدت و میزان تمایز تلقی می‌كرده‌اند.

## نظریه‌ی تناسق اركان

در مقابل نظراتی كه در بالا مطرح شد، ما نظریه‌ای را تحت عنوان «تناسق اركان» طرح كردیم. این نظریه می‌گوید: اولاً تنها به یك معیار نمی‌توان وحدت و تمایز علوم را مشخص كرد، ثانیاً اگر به فرض كه بپذیریم تنها با یك معیار وحدت و تمایز یك علم با دیگر علوم مشخص می‌شود،در همه‌ی علوم با یك معیار نمی‌توان وحدت و تمایز را تأمین كرد. ممكن است كانون و گرانیگاه در یك علم «موضوع» آن باشد و در علم دیگر «غایت» و در علم سوم «روش». ولی حرف نهایی این است كه علوم از مؤلفه‌های گوناگونی تشكیل شده‌اند، مجموعه‌ای از عناصر ركنی در كنار هم قرار می‌گیرند و برایند مجموعه‌ی آن مؤلفه‌ها موجب تكون یك علم می‌شود. به این معنا كه هر علمی با علم دیگر از جهات مختلف تفاوت دارد و این تفاوت تنها به «موضوع»، «غایت»، «مسائل» و... نیست. یك علم از برایند 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 یك عنصر یا مؤلفه اكتفا كرد. البته قبول داریم كه ممكن است در هر علمی یكی از این عناصر صورت گرانیگاه را پیدا كند و وزن بیشتری داشته باشد.

بنابراین هر علمی برایند و حصیله‌ی كاركرد و بروندادهایی است كه از مؤلفه‌های چندگانه‌ی ماهیت‌ساز و هویت‌پرداز یك علم فراهم آمده است كه «روش» یكی از این مؤلفه‌هاست.

در اینجا درخصوص «روش» می‌گوییم كه ارزیابی و سنجش مطلوبیت «روش» یك‌بار در این افق صورت می‌بندد كه روش را چونان یكی از عناصر ركنی و مؤلفه‌های تكون‌بخش یك علم می‌بینیم و در این حالت می‌گوییم كه چه روشی برای علم خوب است؟ فرض كنید در علم اصول ممكن باشد كه چند روش به كار برود، مثلاً یك نفر با روش و رویكرد عقلی با مسائل اصولیه مواجه شود، دیگری با غلبه‌ی روش و رویكرد نقلی.

بنابراین دو روش وجود دارد؛ روشی كه ما مطرح كرده‌ایم كه مبتنی بر نظریه‌ی ابتناء است، و معتقدیم كه با لحاظ خصائل و خصایصی كه اركان خطاب دینی دارد، باید به نحو آمیخت‌ساختگانی و امتزاجی مجموعه‌ی مدارك و مدرك‌ها را به كار بندیم. و البته ممكن است بعضی تلقی دیگری داشته باشند و برای مثال بیشتر به سمت لفظی و زبانی كردن اصول تمایل داشته باشند.

به هر حال در پشت هر روش‌شناسی یك نظریه است كه باید روش‌شناسی‌های مختلف را با یكدیگر بسنجیم و یكی را بر دیگری ترجیح دهیم. در اینجا باید شاخص‌هایی را ارائه كنیم و مشخص كنیم كه براساس چه شاخص‌هایی می‌توان یك نظریه و یا روش‌شناسی را بر روش‌شناسی دیگر ترجیح داد.

بار دیگر ممكن است «روش» را كلان‌تر ببینیم و چونان یك دانش روش‌شناختی در نظر بگیریم. در اینجا پرسش می‌كنیم كه یك دانش روش‌شناختی باید دارای چه ویژگی‌هایی باشد كه روش‌شناسی برتر قلمداد شود؟

به این ترتیب دو افق مذكور در بالا را توضیح دادیم و در اینجا عرض می‌كنیم كه ما درصدد طراحی دانش روش‌شناختی هستیم.

## شاخص‌های كمال و مطلوبیت روشگان فهم قرآن

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

1. ابتـنای آن بر مبـادی متقن و معتبر (از جمله علل اربعه‌ی تكون‌بخش معرفت وحیانی با تلقی صائب از آنها). مبادی و مبانی قریبه و وسیطه‌ی مورد اتكای یك دانش روش‌شناختی باید متقن و معتبر باشد. استدلالی و محكم باشد و از نظر شرع معتبر و موجه باشد و شرع حجیت آن را تأیید كرده باشد.

از جمله‌ی این مبادی علل اربعه‌ی تكون‌بخش معرفت وحیانی است. ما باید علل اربعه‌ای (علت فاعلی، غایی، صوری و مادی) كه معرفت وحیانی را پدید می‌آورد بر مبانی متقن و معتبری مبتنی كنیم. 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 می‌كنیم كه در آنجا توضیح داده‌‌ایم كه پیش‌انگاره‌هایی را درخصوص وحی قبول داریم كه فهم وحی الهی را باید براساس آن پیش‌انگاره‌ها انجام دهیم؛ برای مثال؛ وحی الهی حكیمانه است؛ وحی الهی فطرت‌نمون است، وحی الهی هدایت‌مآل است و...

2. انطباق تام دانش روش‌شناختی با تعریف پیشینی و مختاری كه از منهج فهم قرآن ارائه می‌كنیم. ما در ابتدا باید تعریفی از منهج فهم قرآن ارائه كنیم و مشخص كنیم كه منهج یا منطق فهم قرآن چگونه منهجی است. سپس دانشی را كه 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 متشكل از مجموعه‌ی مبادی ممتزجه، قواعد، ضوابط و رویكردها و رهیافت‌ها و اسلوب‌های سازوارِ به هم پیوسته‌ای كه كاربست آنها در فرایندهایی مشخص فهم كلام الهی و كشف مرادات مبدأ دین و مُنزل وحی را میسر ساخته، درستی كاربرد عناصر یاد‌شده و صحت معرفت حاصل از آن را می‌سنجد.» كه البته این تعریف را در آینده به صورت مفصل توضیح خواهیم داد.

3. انسجام تامّ درونی مبادی، ابزارها، رویكردها، اسلوب‌ها و فرایندهایی كه در متن یك منهج پیشنهاد می‌كنیم. اینها باید كاملاً با یكدیگر انسجام و تلائم داشته باشند؛ مبادی باید تولیدكننده ابزارها (قواعد و ضوابط فهم) باشد. مبادی و رویكردهایی كه به كار می‌گیریم باید با یكدیگر سازگار باشند، همچنین اسلوب‌ها و فرایندهایی كه در فهم كلام و كشف مرادات الهی استفاده می‌كنیم باید با یكدیگر تلائم و سازواری داشته باشند.

4. برخورداری از هندسه‌ی معرفتی متوازن و ساختار صوری سخته و منسجم. این روش‌شناسی كه قصد پیشنهاد آن را داریم باید از هندسه و ساختار متوازن برخوردار باشد. ما مجموعه‌ای از فصول و قضایای متشتته كه در كنار هم قرار گرفته‌اند را دانش نمی‌نامیم؛ و روش‌شناسی باید از ساختار معرفتی منسجمی برخوردار باشد و همه‌ی بخش‌ها یكدیگر را تكمیل و تدارك كنند، از هم پشتیبانی كنند و با هم سازگار باشند.

5. برخورداری از توانایی كافی برای كشف و كاربرد همه‌ی مُدركات و مدارك معتبر و حجت در اكتشاف مرادات الهی و عدم اتكای آن بر مدارك و ادلّه‌ی غیرمعتبر.

ما با دو دسته از منابع سروكار داریم، دسته‌ای از آنها مُدرك هستند، همانند «عقل» و یا مدرك هستند، همانند «كتاب»‌ و «سنت». روش‌شناسی و دانش روشگانیی برتر است كه توانایی كافی برای كشف و كاربست همه‌ی مُدرك‌ها (عقل و البته از نظر ما «فطرت» نیز می‌تواند در كنار عقل نقش ادراكی داشته باشد) و همه‌ی مدارك (كتاب و سنت) داشته باشد و اینها را با قواعدی در فهم مرادات الهیه به كار بندد. والا آن روش‌شناسی كه بیشتر می‌تواند قواعد لفظی و منابع نقلی را فعال كند و منابع عقلی و فطری را نمی‌تواند به خدمت بگیرد و یا برعكس، روش‌شناسی ناقصی است.

در عین حال روش‌شناسی باید به مُدركات و مدارك معتبر متكی باشد و ادله‌ی غیرموجه و غیرموجه را به كار نگیرد.

6. عاری‌بودن از مبانی بعیده. ما نباید در متن دانش پیشنهادی از مبانی بعیده شروع كنیم، مبانی بعیده‌ای كه احیاناً فاقد كاربرد در تفسیر كلام الهی هستند. پاره‌ای از مطالب و استطرادات در علوم مختلف و از جمله علوم روش‌شناختی مطرح می‌شود كه كاربردی در تفسیر كلام الهی ندارند و استطراداً بحث می‌شوند كه این نوع از مبانی نباید در متن دانش روشگانی وارد شوند.

در اصول كه یك دانش روش‌شناختی است و كاربرد زیادی نیز در تفسیر كلام الهی دارد مطالبی داریم كه استطراداً طرح شده و نه مبانی اصولی است و نه مسائل اصولیه قلمداد می‌شود. برای مثال مسائل زیادی را در اصول بحث می‌كنیم كه جزء مسائل فلسفی هستند. مبحث «طلب و اراده» یك مبحث فلسفی و كلامی است اما در آثار متأخرین جزء مسائل رایج مورد بحث در كتب اصولی و دروس قرار گرفته است.

7. در عین اینكه یك دانش روشگانی باید قاعده‌مند، ضابطه‌مند و به صورت حداكثری مضبوط باشد، نباید پیچیده باشد. نباید روشی را طراحی كرد كه بر اثر پیچیدگی فرایندهای استظهاری و استنتاجی آن قابل استفاده نباشد. البته این مشكل، یك مشكل اساسی است و هر روش جدیدی ممكن است با این مشكل روبرو باشد. به همین جهت بعضی از بزرگان معاصرین كه تغییراتی در روش و یا ساختار و صورت‌بندی مسائل اصول داده‌اند، بعدها گفته‌اند كه به رغم اینكه معتقد هستیم كه ساختاربندی مسائل اصول باید همین‌گونه باشد، اما این ساختار جدید را نمی‌توان اعمال كرد. شهید صدر در كتاب حلقات الاصول ساختار جدیدی پیشنهاد داده، اما در مقام بحث و هنگام درس خارج، اصول را به همان شیوه‌ی رایج حوزه‌ها و براساس كفایه طرح كرده است و در این خصوص گفته است كه تغییراتی كه من در ساختار اصول در كتاب حلقات دادم، نمی‌توان به عنوان درس خارج تدریس كرد، زیرا طلابی كه در جلسات درس خارج شركت می‌كنند با آن سامانه و ساختار اصول را آموخته‌اند و در این مقطع نمی‌توان یك‌باره ساختار را تغییر داد و با ساختار جدید خارج اصول را تدریس كرد. البته ایشان در جاهای زیادی در ساختار تصرف كرده‌اند و لااقل سیر بحث‌ها و فرایند طرح مطالب و ادبیات بیان مسائل را تغییر داده، ولی با این‌همه در ساختار كلان اصول همانند دیگران از ساختار كفایه تبعیت كرده است. بنابراین شیوه‌ها، ساختارها و روش‌های جدید باید به گونه‌ای ساماندهی شود كه برای ذهنیت رایج و مسلط قابل فهم باشد.

8. یك روشگان باید واقع‌گرا باشد. هر دانش روشگانی باید واقع‌گرا باشد و اگر انتزاعی طراحی شود نمی‌تواند كارآمد باشد. واقع‌گرایی یك دانش، هم در مبادی هم در مسائل و هم در نتایج آن باید لحاظ شود. واقع‌گرایی در مبادی اینگونه است كه سهم و نقش واقعی مبادی حقاً و به حق دخیل در تكون و تطور معرفت را بپذیریم و مضبوط كنیم. بدانیم عوامل و متغیرهایی در شكل‌دهی معرفت ما دارای سهم و نقش هستند، منتها پاره‌ای از عوامل حقاً و به حق در شكل‌گیری معرفت دخالت می‌كنند كه باید مضبوط شوند تا با كمك آنها بتوان در كشف مرادات تشریعیه‌ی الهیه موفق بود. بعضی از عوامل و متغیرها نیز هستند كه حقاً دخیل هستند اما نابحق دخالت می‌كنند كه باید قواعدی و ضوابطی تدوین شود كه از ورود عوامل به ناحق دخیل پیشگیری كنیم و اجازه دخالت كنند و معرفت ما را به انحراف ببرند. مبادی را باید خوب بشناسیم و سهم و نقش آنها را خوب تشخیص دهیم و به‌حق و نابه‌حق بودن دخالت آنها را مشخص كنیم و با ضوابط و قواعدی كه در نظر می‌گیریم بتوانیم اینها را جهت تولید معرفت مدیریت كنیم.

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

9. توانایی كافی داشتن دانش روشگانی در بازشناسی عوامل دخیل و غیردخیل. چه عواملی در شكل‌گیری معرفت ما از حقایق و واقعیات دخالت دارند؟ و چه عواملی واقعاً دخالت ندارند، اما تصور می‌شود كه دخالت دارند؟ و نیز این روش‌شناسی باید قادر باشد كه بگوید كدامیك از عوامل كه در شكل‌گیری معرفت ما مؤثر است به روا و به صورت مجاز دخالت می‌كنند. عقل در فهم ما از حقایق و واقعیت‌ها دخالت می‌كند، دخالت عقل در تولید معرفت یك حقیقت است؛ پس عقل، حقاً دخالت می‌كند. در عین حال ما امامیه اعتقاد داریم عقل نه‌تنها حقاً دخالت می‌كند بلكه دخالت آن به حق نیز هست. عقل حجت خداست و بدون دخالت عقل نمی‌توان حجیت منابع دیگر را اثبات كرد. بدون كاربرد عقل ما نمی‌توانیم منابع نصی و نقلی را درك و فهم كنیم. فراتر از این، دخالت عقل به مثابه منبع و با نقش معرفت‌زایی مقبول ماست و اصلاً پاره‌ای از قضایا را به كمك عقل تولید می‌كنیم و پدید می‌آوریم. فرایندی كه در ورود عقل به عرصه‌ی علم اصول طی شده همین سیر بوده است. زمانی بود كه اصولیون و فقهای ما فقط متكی به نص بودند و فقه ما حدیثی و نقلی بود. تا مبسوط شیخ طوسی كه عقل سهم پیدا می‌كند. البته شیخ طوسی قبل از كتاب مبسوط كتاب تهذیب را تألیف كردند كه فقه نقلی و متكی به نص است، اما مبسوط فقه عقلی است. درواقع 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 كار گرفتند و بعدها تا عهد محقق حلی، عقل چونان منبع مستقلی در عرض نقل جایگاه پیدا كرد.

در این روش‌شناسی كه قصد طراحی آن را داریم می‌بایست بر همه‌ی منابع تكیه كنیم و عوامل دخیل در شكل‌گیری معرفت را شناسایی كنیم، عواملی كه حقاً دخیل هستند به خوبی به كار ببندیم و از عوامل نابحق دخیل را جلوگیری كنیم كه 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 سازكارهای لازم برای تصحیح و ترمیم پسینی معرفت قرآنی. هنگامی كه معرفتی را فراچنگ می‌آوریم، بتوانیم خطاهای واقع در آن را تشخیص دهیم، و این خطاها را رفع كنیم و معرفت فراچنگ آمده را تصحیح كنیم.

12. برخورداری از اصالت معرفتی ـ هویتی. یك دانش روشگانی باید از اصالت معرفتی ـ هویتی برخوردار باشد؛ به این معنا كه آبشخور آن میراث معرفتی بازمانده از سلف باشد. به تعبیری آن روش‌شناسی مطلوب است كه بومی باشد و وارداتی نباشد. همانند علم اصول كه 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 نوآمدِ درخور و فراخور. در عین اینكه یك 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 كه 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 تكامل‌پذیری مدام. یك دانش روشگانی باید بتواند خود به صورت پیوسته تصحیح كند و پیوسته تكامل پیدا كند و فرگشت‌یابنده باشد.

ما این چهارده ویژگی را برای یك دانش روشگانی بیان كردیم، و مدعی هستیم منطق فهم قرآن كه در حال تأسیس آن هستیم این چهارده ویژگی را واجد است، كه البته در جلسات آینده این ادعا را تبیین خواهیم كرد. والسلام.

# مبادی تصوریه‌ی منطق فهم قرآن (تعریف اصطلاحات و تركیبات كلیدی) جلسه‌ی سوم 92/08/27

در این جلسه و احتمالاً جلسه‌ی آتی، قصد طرح مبادی تصوریه‌ی منطق فهم قرآن را مطرح خواهیم كرد؛ تعریف اصطلاحات و كلمات كلیدی در این تحقیق و پس از تولید دانش به كار خواهد رفت. تعدادی از اصطلاحات كلیدی كه در تحقیق مورد استفاده است در ذیل توضیح خواهیم داد. سرّ اینكه به اصطلاح‌شناسی و اصطلاحات كلیدی این تحقیق اهتمام داریم عبارت از اینكه یكی از مشكلات موجود در حوزه‌ی مطالعات قرآنی و به خصوص در حوزه‌ی‌ علوم قرآنی و تفسیر این است كه پاره‌ای از اصطلاحات و تركیب‌ها ابهام دارد و تعریف نشده، همچنین برخی از این اصطلاحات كاربردهای متفاوت و مختلفی دارد و این اصطلاحات را در معانی مختلف به كار می‌برند. برای مثال «روش‌های تفسیر»، گاهی «روش‌ها» را به «رویكردها»، «رهیافت‌ها»، «قواعد» و... هم اطلاق می‌كنند. اگر به برخی از كتاب‌هایی كه در این زمینه نوشته شده مراجعه شود، مشخص می‌شود كه دو اشكال در این نوع كتاب‌ها نیز وجود دارد، اشكال اول: ابهام است كه اصطلاحات به درستی تعریف نشده است؛ اشكال دوم: علاوه بر اینكه تعریف نشده یك واژه به معانی مختلف به كار می‌رود و یا یك مراد و مفهوم به چند معنا استعمال می‌شود.

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

## تعریف اصطلاحات كلیدی منطق فهم قرآن

### منطق فهم دین‌:

دستگاه روشگانی به هم‌رسیده از مجموعه‌ی «مبادی ممتزجه» (و احیاناً «رویكردها»، «رهیافت‌ها»، «مناهج»)، «قواعد»، «ضوابط»، «اسلوب‌ها»، و «سنجه‌ها»ی سازوارِ به‌هم پیوسته‌ای كه كاربست آن‌ها در «فرایندها»یی مشخص، فهم و كشف گزاره‌ها و آموزه‌های دین از «منابع دینی» را میسر ساخته، درستی كاربرد عناصر یادشده و صحت معرفت حاصل از آن را می‌سنجـد.

البته هریك از این عناصر ده‌گانه‌ای را كه در تعریف بالا ذكر شده است را به صورت جداگانه شرح خواهیم داد. عناصری از قبیل «مبادی»، «مبادی ممتزجه»، «مبادی غیرممتزجه»، «رویكردها»، «رهیافت‌ها» و....

قبل از اینكه به تشریح یك‌یك این واژگان و دیگر واژگانی كه در این مباحث تعیین‌كننده هستند بپردازیم، می‌گوییم كه تعبیر «منطق فهم»‌ را در افق و استوا می‌توان استعمال كرد

الف) یك‌بار مراد ما از این تعبیر، «دستگاه روشگانی» استنباط و اكتشافِ كلان و فراگیرِ كل دین است كه موجب تکوّن یک دستگاه معرفتی می‌شود.

ب) بار دیگر از این تعبیر در اشاره به «خرده‌روش‌ها»ی استنباطی و یا اكتشافی استفاده می‌كنیم.

به تعبیر دیگر یك‌بار مراد ما از این تعبیر اشاره به دستگاه روشگانیی است كه قلمروی كاركردی آن كلّ دین است؛ همه‌ی حوزه‌های دین و همه‌ی منابع آن، از قبیل حوزه‌ی «عقاید»، «علم دینی»، «احكام دینی»، «اخلاق دینی» و... همچنین همه‌ی منابع و مجاری كسب معرفت به دین یعنی «عقل»، «فطرت»، «وحی»، «كتاب» و «سنت» و یا اگر «اجماع» را منبع و یا مدرك مستقل قلمداد كنیم، روش‌هایی كه برای بهره‌برداری و استفاده از این مدركات نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد را به «خُرده‌منطق» تعبیر می‌كنیم. «منطق فهم قرآن» نیز یكی از خرده‌منطق‌های مدرك‌محور است، زیرا در این روش، قواعد و ضوابطی را اراده كرده‌ایم كه در بهره‌برداری از یكی از منابع دین كه قرآن است، مورد استفاده قرار می‌گیرد و به این ترتیب یك خُرده‌روش است.

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

قبلاً نیز گفته بودیم كه مناهج فهم قرآن و كشف مرادات الهیه را می‌توان به سه نوع دسته‌بندی كرد:

الف. منهج استنادی، یعنی تفسیر نقل‌مدار كه 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 كه ممكن است به «نقل» متكی و مستند نباشد. این نوع تفسیر را می‌توان «تفسیر مشربی» و یا «تفسیر مسلكی» نیز نامید. مثل تفسیر عقل‌گرایانه، تفسیر باطن‌گرایانه و ذوقی و اشراقی، تفسیر علم‌گرایانه و...

ج. منهج اجتهادی، یعنی تفسیری كه 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 كه از «منطق فهم دین» داریم، طبعاً تعریف منطق فهم قرآن نیز با اندك تفاوتی، نظیر همان تعریف می‌شود؛ به اعتبار اینكه منطق فهم قرآن یك منطق خُرد و معطوف به یكی از منابع است. بنابراین با توجه به توضیحات بالا تعریف منطق فهم قرآن به شرح زیر خواهد بود:

### منطق فهم قرآن:

منطق فهم قرآن که یکی از روشگان‌های مدرک‌محور است، عبارت خواهدبود از: خُرده‌دستگاه روشگانی به هم‌رسیده از مجموعه‌ی عناصر روش‌شناختی («مبادی ممتزجه»، «رویكردها»، «رهیافت‌ها»، «مناهج»، «قواعد»، «ضوابط»، «اسلوب‌ها»، و «سنجه‌ها»ی) سازوارِ به‌هم پیوسته‌ای كه كاربست آنها در «فرایندها»یی مشخص، فهم كلام الهی را میسر ساخته، درستی كاربرد عناصر یادشده و نیز صحت معرفت حاصل از آن را می‌سنجـد.

تذكر 1: با توجه به تعریف پیشنهادی، دستگاه اکتشاف و استظهار مرادات الهی می‌تواند و می‌باید مشتمل بر مجموعه‌ی عناصر زیر باشد. نمی‌توان یك دستگاه روشگانی داشته باشیم كه فاقد این عناصر باشد. فقدان قواعد و ضوابط برای یك دستگاه روشگانی نقص نیست، بلكه با این فقدان، نفس منطق ازبین می‌رود و بدون آنها منطقی به وجود نمی‌آید.

مؤلِّفه‌های رکنی و عناصر غیررکنی به این ترتیب است: مبادی ممتزجه؛ رویكردها؛ رهیافت‌ها؛ مناهج؛ قـواعـد؛ ضـوابـط؛ فرایندها؛ اسلوب‌ها؛ سنجه‌های درستی‌آزمایی كاربست منهج و معارف فراچنگ‌آمده از آن.

در عین حال این عناصر در یك افق نیستند و به لحاظ ماهوی و كاركردی با یكدیگر متفاوت‌اند. كاركرد بعضی از عناصر به گونه‌‌ای است كه با فقدان آنها منطق ازبین می‌رود، ولی برخی دیگر چنین نیستند. به دسته‌ی اول مؤلفه‌های ركنی می‌گوییم و دسته‌ی دوم را مؤلفه‌های غیرركنی می‌نامیم.

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

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

### مبـانی: (فراپیش‌انگاره‌ها؛ مبادی بعیده)

واژه‌ی مبانی در علوم مختلف و از جمله در علوم قرآنی و تفسیر به معانی گوناگونی به كار رفته است. كلمه‌ی مبانی را در اصول و یا فقه، گاه به معنای «قواعد» به كار می‌بریم؛ درحالی‌كه در همین اصول ممكن است مبانی را به «مبادی علم اصول» اطلاق كنیم. ما در اینجا مبانی را به معنای فراپیش‌انگاره‌ها به كار می‌بریم، یعنی مبادی بعیده. بنده ـ ولو به صورت قراردادی ـ 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 شكل پیشنهاد می‌دهیم: فراپیش‌انگارها، پیش‌انگاره‌ها، انگاره‌ها.

انگاره‌ها آن دسته از مبانی‌اند كه قواعد مستقیماً از آنها تولید می‌شود؛ ولذا از آنها به «مبانی قریبه» یاد می‌كنیم، یعنی مماس و قریب با قاعده هستند و قاعده را تولید می‌كنند. مبانی قریبه، نقطه و مبدأ عزیمت به قواعد و مسئله‌های علم هستند. (مبدأ را به معنای «مبدأ عزیمت» به تولید قاعده و مسئله در یك علم اطلاق می‌كنم). البته اشكالی ندارد كه مبادی وسیطه نیز كه با یك 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 می‌كنیم؛ كه به این ترتیب بین دسته‌ها و لایه‌های مبادی و مبانی تمایز قائل می‌شویم.

بنابراین از نظر ما مبانی همان فراپیش‌انگاره‌ها و مبادی بعیده هستند.

### مبادی:

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

### مبادی ممتزجه:

یكی از ابهامات و نقاط نزاع پایان‌ناپذیری كه در علوم مختلف مطرح است، این مسئله است كه آیا علوم مركب از «مسائل»‌اند و یا مركب از «مسائل» و «موضوع‌»اند و یا مركب از «مسائل»، «موضوع» و «مبادی»‌اند؟

به نظر من اولاً تنها مركب از مسائل و یا مسائل و موضوع و حتی مسائل و مبادی نیست، بلكه مؤلفه‌های دیگری هم وجود دارد كه ماهیت و هویت علم را می‌سازد. چگونه ممكن است كه ما روش را از ماهیت و هویت علم حذف كنیم؟ روش جزء مؤلفه‌های تكون‌بخش علم است. ثانیاً درخصوص مبادی هر علمی كه آیا جزء آن علم است یا خیر؛ دو نظر وجود دارد، بعضی علی‌الاطلاق می‌گویند مبادی جزء علم است و بعضی دیگر علی‌الاطلاق می‌گویند مبادی هرگز جزء علم نیست. ما در اینجا قائل به تفصیل هستیم. مبادی یك‌دست نیستند. پاره‌ای از مبادی هستند كه به دلایل مختلفی، از جمله دلایل معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و... از علم و مسائل تفكیك‌ناپذیر نیستند، این مبادی را «مبادی ممتزجه» می‌نامیم كه با مسائل علم ممتزج هستند. نمی‌توان آنها را جدا كرد و در آن علم مطرح نكرد. اما پاره‌ای از مبادی اینگونه نیستند و می‌توان در علم موجود و یا محقق و یا علم مطلوب و مقترح و پیشنهادی به آنها پرداخت و لازم نیست كه در دل علم عهده‌دار مسائل به آنها بپردازیم. اینها مبادی غیرممتزجه هستند و لازم نیست كه با علم امتزاج پیدا كنند. بنابراین در این خصوص هیچكدام از دو نظر مطلق‌گرا را قبول نداریم.

### رویكرد: مشرب/ اتجاه / approach:

كلمه‌ی رویكرد نیز همانند كلمه‌ی مبادی و یا روش، دچار ابهام و یا دچار كاربردهای مشوش و مختلف است. حتی گاهی به خطا كلمه‌ی «رویكرد» را به «نگاه» اطلاق می‌كنند. كلمه‌ی رویكرد به معنای مشرب، جهت‌گیری و اتجاه است. ما واژه‌ی رویكرد را به این صورت تعریف می‌كنیم: «گرایش و زاویه‌ی دید، مانند رویكردهای "مشائی" یا "اشراقی" در حكمت سنتی، یا "تاریخی‌نگری" و "تحلیلی‌گرایی" در فلسفه‌ی جدید.»

همچنین رویکرد را به «سمت گیری ناشی از مقصد و مطلوب محقِّق در مقام بحث و بیان» نیز اطلاق می‌توان كرد؛ 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.

### رهیافت: موقِف /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 كنیم، در این صورت جامعه‌شناسی سیاسی تولید می‌شود و یا معرفت را از پایگاه جامعه‌شناسی مطالعه می‌كنیم كه در این صورت عنوانی به نام جامعه‌شناسی معرفت تولید می‌شود. رهیافت عبارت است از اینكه از پایگاه یك علم معین، یك حوزه‌ی مشخص را مورد مطالعه قرار دهیم. مثلاً رهیافت جامعه‌شناختی، فلسفی، روش‌شناختی و... به یك مسئله‌ی خاص داریم.

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

# عناصر رکنی و غیررکنی تشكیل‌دهنده‌ی دستگاه روشگانی فهم و تفسیر قرآن جلسه‌ی چهارم 92/09/04

در جلسات گذشته گفتیم كه قبل از ورود به مباحث بنیادی و مبادی تصدیقیه‌ی منطق فهم قرآن باید پاره‌ای از اصطلاحات را در مبادی تصوریه تبیین كرد و گفتیم كه یك منطق فهم و روشگان تفصیلی متشكل از عناصر زیر است:

1. مبادی ممتزجه، و نه مبادی بعیده و وسیطه غیرممتزجه؛

2. رویكردها و اتجاهات،

3. رهیافت‌ها،

4. مناهج،

5. قواعد،

6. ضوابط،

7. فرایندها،

8. اسلوب‌ها،

9. سنجه‌های درستی‌آزمایی.

در جلسه‌ی قبل تك‌تك این عناصر را شرح دادیم. در این جلسه می‌خواهیم عنصر مناهج را توضیح بدهیم.

## مناهج فهم:

به نظر می‌رسد كه منطق و روشگان فهم دین و تفسیر قرآن مشتمل بر مجموعه‌ای از مناهج نیز هست. منهج را به شیوه‌ی مواجهه با متن اطلاق می‌كنیم كه می‌تواند موجب تولید یك سلسله معارف و قضایا و گزاره‌ها از متن شود. مدعیان فهم قرآن و تفسیر در مكاتب و مذاهب مختلف برای مواجه با متن مقدس و وحی‌نامه‌ی الهی، به قصد كشف مرادات الهیه به شیوه‌های مختلف و مناهج گوناگونی عمل می‌كنند. گروهی سعی می‌كنند قرآن را با استناد به خود قرآن و یا استناد به سنت و یا استناد به اقوال صحابه تفسیر كنند. در میان اهل سنت، حتی با استناد به نظرات و اظهارات تابعین و حتی سلف قرآن را فهم می‌كنند. از آن جهت كه در این شیوه حصر به فهم قرآن مستند به نص و نصوص است این منهج را منهج استنادی می‌نامیم.

مناهج فهم قرآن و کشف مرادات الهی را می‌توان به سه نوع به ترتیب زیر دسته‌بندی کرد:

### منهج استنادی (تفسیر نقل‌مدار = نقلی):

#### قرآن به قرآن

برخی قرآن را تنها به قرآن تفسیر می‌كنند. البته در كنار تمسك به سنت و مبانی و قواعد عقلیه و عقلائیه، تمسك به قرآن نیز برای تفسیر قرآن اشكال ندارد، بحث ما در استنادگرایی محض است؛ یعنی تفسیر نقل‌مدار. گروهی هستند كه از آنها می‌توان به قرآن‌بسندگان یاد كرد و به قرآنیون معروف هستند. اینها می‌گویند «كفانا كتاب‌ الله» و بر شعار خلیفه‌ی دوم اصرار می‌ورزند. اینها یك نحله‌ی قرآنی را تشكیل می‌دهند كه می‌پندارند قرآن برای فهم دین در میان مردم عادی، كفایت می‌كند. یك انسان معصوم می‌تواند بگوید كه من از قرآن همه‌ی دین را استخراج می‌كنم. معصوم حق چنین كاری را دارد، اما اگر انسان‌های عادی بخواهند بدون مراجعه به سنت، اخبار معصومین و بدون تمسك به مبانی و قواعد عقلیه قرآن را بفهمند، دچار اشتباه می‌شوند. این عمل یك نوع افراط در حق روش فهم قرآن به قرآن و یك نوع تفریط در سهم و نقش سایر منابع حجت دینی است؛ لهذا قرآن‌بسندگی و نص‌بسندگی در تفسیر قرآن، حتماً به خطا خواهد رفت. البته چنین گرایشی در بین شیعه به ندرت دیده شده، اما در بین اهل سنت یك نحله‌ی شناخته‌شده است. اخیراً یكی از مفسرین به این منهج دامن زد و چنین ادعایی را در ایران مطرح كرد و چند جزوه و كتاب هم در این خصوص منتشر كرد، كه البته چند سال پیش ایشان از دنیا رفت. این نحله از نظر ما یك نحله‌ی انحرافی قلمداد می‌شود.

#### قرآن به سنّت.

منهج استنادی شعبه‌ی دیگری دارد كه معتقد قرآن را فقط به سنت و یا به حدیث اهل‌بیت(ع) باید معنی كرد. البته ایراد وارد بر این شعبه نیز كم‌تر از اشكال روش قبلی نیست. برخی از جریان‌های اخباری چنین باوری را دارند و یا چنین نسبتی را به آنها داده‌‌اند؛ زیرا اخباری‌گری و اخبارگرایی یك طیف نسبتاً وسیع و پردامنه‌ای را تشكیل می‌دهد؛ از اخبارییون افراطی كه می‌گویند اصولاً نمی‌توان قرآن را فهم كرد و ما مخاطب قرآن نبوده‌ایم و مخاطبان قرآن تنها ائمه اهل بیت(ع) هستند و تنها آنها هستند كه می‌توانند با متن قرآن ارتباط برقرار كنند و نه با بطن قرآن. ما به این نكته معترف هستیم كه پی بردن به بطن قرآن در اختیار همه‌كس نیست و بسا منحصر در ائمه اهل‌بیت(ع) باشد؛ اما اینكه بگوییم حتی نص قرآن را هم نمی‌توان فهمید، افراط و توهم ناصوابی است كه در بین بعضی شیعیان هم پیدا شده است. البته اخبارییون هم طیف افراطی دارند و هم طیف معتدل. تمییز طیف معتدل آنها از اصولییون و اجتهادگرایان بسیار دشوار است؛ آنها در مباحث كلامی، فقهی و اخلاقی به منابع دیگر نیز تمسك می‌كنند؛ هرچند در ظاهر می‌گویند كه دین را باید اخبارمحور فهمید و قرآن را تفسیر كرد، اما در عمل ملتزم به این مدعا نیستند. فهم قرآن به سنت به صورت سنت‌بسندگی، حدیث‌بسندگی و اخبارگرایی صحیح نیست. طیف‌هایی همانند مكتب تفكیك و حتی بعضی جریان‌های نوپای رقیقی كه هم‌اكنون در جامعه فعال هستند، چنین تصوری دارند و دامنه‌ی چنین نگرشی را تشكیل می‌دهند كه به نظر ما آنها نیز خطا می‌كنند.

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

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

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

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

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

#### عقل‌گرایانه.

كه اصرار دارند قرآن را باید به محك عقل سنجید.

#### باطن‌گرایانه (و ذوقی و اشاری).

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

#### علم‌گرایانه

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

و ...،

این سه دسته نیز تفاسیر ذوقی و مشربی قلمداد می‌شوند. این شیوه یك 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.

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

[رشاد، علی‌اکبر؛ منطق فهم دین؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی، 1389، ص276ـ277.]

در این منهج، فهم قرآن براساس مبانی، قواعد و ضوابط موجه و حجت صورت می‌پذیرد و توجه به این مبانی دارد كه زبان، لسان، لفظ و محتوا و ماده‌ی قرآن فطرت‌نمون و خردور و خردتاب است. همچنین توجه دارد كه بسیاری از آیات را باید به مدد آیات دیگر فهم كرد، و باید به كلام مخاطب خاص قرآن كه پیامبر و اهل‌بیت(ع) هستند تمسك كرد؛ به این ترتیب منهج اجتهادی مجموعه‌ی روش‌مندِ عقلانی چندابزاره است و این همان روشی است كه 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 عقلائیه و ضوابطی كه عقلا در فهم متون به كار می‌برند و شارع نیز جز این روش را طی نكرده و از رویه‌ی عقلائیه نیز برای استظهار از متن قرآن باید استفاده كرد.

این منهج یك روش علمی، مورد اعتماد و مشروع و مقبولی است كه باید به آن توجه كرد. البته این منهج مدون نیست و نیاز به كار علمی دقیق‌تر و كامل‌تری دارد.

درخصوص اصطلاحاتی كه در این منطق به كار می‌بریم، چند نكته قابل ذكر است؛ برخی از این اصطلاحات ممكن است رایج باشد و تلقی مشتركی هم داشته باشد، بعضی ممكن است رایج باشد و تلقی مشتركی نداشته باشد و بعضی از این اصطلاحات نیز جعلی است و اگر اهل فن و اصحاب تفسیر بپذیرند و بپسندد، مصالح‌علیه می‌شود و در آن صورت اصطلاح خواهد شد. ولذا ممكن است بعضی خامی‌ها و سستی‌ها در این تعابیر و تلقی‌ها وجود داشته باشد. به همین دلیل به دو نكته در زیر اشاره می‌كنم:

تذکار 1: مناهج با مشرب‌ها، گاه متداخلند یا با یكدیگر 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 ممكن است متداخل باشند و به صورت حیثی از یكدیگر متفاوت باشند.

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

تذكار 3: باید توجه داشته باشیم كه ما اكنون در مقام تأسیس هستیم، و تعاریف ما باید معطوف شود به مواردی كه ركنی‌تر هستند و بیشتر باید به عناصر ركنی و مؤلفه‌ای اهتمام كنیم و با رویكرد تأسیس و با نگاه پیشینی باید تعریف خود را تبیین كنیم، توسعه بدهیم و تحكیم ببخشیم و نه با نگاه پسینی. فرض ما بر این است كه بعضی از اصطلاحات ابداعی است و نگاه پسینی در زمینه‌ی آنها وجود ندارد.

در اینجا می‌خواهم پیشنهادی را مطرح كنم كه به صورت قراردادی بر آن تفاهم كنیم؛ البته این پیشنهاد پای در واقع دارد. در دانش‌ها و به خصوص دانش‌های روش‌شناختی و منطق‌نمون و منطق‌مآب، مسائل به گروه‌های مختلف تقسیم می‌شوند. در مباحث اصولی، من مبادی را به حدود چهارده گونه تقسیم كرده‌‌ام، كه 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 كه در آنها مسائل به سنخ‌ها و گونه‌های مختلفی تقسیم می‌شود. مشهور است كه مسئله‌ی فقهیه‌ را به این گونه تعریف می‌كنند: «ما یقع كلكبری لقیاس الاستنباط» آن چیزی كه چونان كبرایی برای قیاس استنباطی قرار می‌گیرد. این تلقی از میرزای نائینی به ارث رسیده و اكثراً نیز همین را اصطلاح را تلقی به قبول كرده‌اند؛ درحالی‌كه اگر همین را كالبدشكافی كنیم ملاحظه می‌كنیم كه اولاً اگر اصول را همین قلمداد كنیم، مباحث بسیار محدودی به عنوان مسئله‌ی اصولیه باقی می‌ماند، زیرا اگر ملتزم به ظاهر به این تعریف باشیم باید بگوییم آنچه كه مبادی آن بحث شده و استدلال‌های آن نیز صورت گرفته است و یك قضیه تولید شده كه این قضیه می‌توانند همانند یك كبری در قیاس استنباطی جا بگیرد. درنتیجه مباحث و مسائل اصولیه تعداد محدودی قضیه خواهد بود، شبیه به فروع فقهیه كه در قالب یك رساله و استوای فقه افتائی تبیین می‌شود. مجموعه‌ای از قضایا در قالب یك توضیح‌المسائل كه حاصل كار علمی مفصل و حتی معادل عمر تحقیقاتی یك فقیه است كه نه مبادی آنها و نه دلایلشان بیان نشده است. محصل كار علمی یك فقیه در قالب یك فرع درآمده و این فروع تبدیل به رساله‌ی عملیه می‌شوند. از این تعریف ابتدائاً به ذهن خطور می‌كند كه اصول مجموعه‌ای از فروعات و قضایای حاصل از كار تحقیقی یك محقق براساس دلایل و مبادی است كه باید تبیین شوند. و به این ترتیب اصول تبدیل به یك جزوه‌ی كوچك می‌شود. پس ظاهر این عبارت به این نكته منتهی می‌شود و مشخص است كه چنین چیزی اصول فقه نیست. حال فرض بر این می‌گیریم كه تعریف بالا را بپذیریم و بگوییم «مجموعه‌ی قضایایی كه می‌توانند چون كبرای قیاس استنباطی قرار گیرند و در فروع فقهیه به صورت استدلالی مورد استفاده باشند،» و بگوییم مراد میرزای نائینی، قضایای استدلالی است كه می‌توانند چون كبرای قیاس استنباطی برای استنباط فروع فقهیه مورد استفاده قرار گیرند. اگر ما به مسئله‌ی اصولی خواندن آن دسته از قضایا اكتفا كنیم كه رأساً و بلاواسطه به مثابه كبرای قیاس استنباطی مورد استفاده قرار می‌گیرند، باز هم باید هشتاد درصد مباحث و مطالبی كه در اصول به آن پرداخته می‌شود از اصول خارج كنیم و فقط آن قسمتی كه رأساً و بلاواسطه و مباشرتاً به مثابه یك قضیه در قالب قیاس استنباطی، نقش كبرای را ایفا می‌كند اصول باشد؛ این در حالی است كه اصول فراتر و گسترده‌تر از این است. بلكه آنجایی كه چند مطلب را به عنوان بحث اصولی اثبات می‌كند تا منتهی به این قضیه می‌شود كه «مقدمه‌ی واجب، واجب است» قبل از این مقدمه، مباحث زیادی مطرح می‌شود. برای مثال از تقسیمات مقدمه واجب، مراتب مقدمه، دلایلی كه اقامه می‌شود، آیا اینها مسئله‌ی اصولی نیستند و بحث اصولی قلمداد نمی‌شوند؟ و یا اینكه مقدمه چه زمانی واجب است؟ در جواب می‌گوییم زمانی كه موصله شود. اینكه مقدمه به شرط موصله بودن واجب است و براساس آن می‌توان فرع فقهی استنباط كرد، خود شرط موصله‌بودن چه می‌شود؟ شرط موصله‌بودن كه كبرای قیاس قرار نمی‌گیرد، بلكه یك ضابطه است.

به همین جهت مسائل یك علم و ازجمله علوم روشگانی، همانند علم اصول و قهراً منطق فهم قرآن، منحصر به آن قضیه‌ای نیست كه مانند كبری در فهم و در استظهار و استنباط فهم می‌شود. بنابراین در حاشیه قاعده و قضیه‌ی اصلی، یك‌سلسله مباحث مطرح می‌شود كه ما به آنها پیراقاعده می‌گوییم. همچنین یك سلسله شروط و شرایط برای كارآمدی و كاركرد قاعده و قضیه مورد بحث قرار می‌گیرد و اثبات می‌شود كه ضوابط كاربرد و كارآمدی قاعده‌ی اصلی هستند. حتی برای اینكه ضوابط را بر كرسی حقانیت بنشانیم نیز یك‌سری بحث‌های پیرامونی داریم كه به آنها مباحث پیراقاعده‌ای می‌گوییم.

بنابراین در یك دانش روشگانی و منطق فهم، مسائل از یك جنس نیستند و در منطق فهم قرآن نیز همین‌گونه است. درنتیجه یك دسته از مسائل در منطق فهم از جنس قواعد هستند و دسته‌ای دیگر از جنس ضوابط‌اند كه ضوابط فهم نامیده می‌شوند. به این ترتیب دو دسته از مسائل را بعد از مبادی تعریف می‌كنیم كه یك دسته قواعد‌ هستند كه عبارتند از: «مواد و قضایای تشكیل‌دهنده‌ی قیاسات منطق فهم دین و فهم قرآن» كه 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 كه عبارت است از: «شروط و شرایط و باید و نبایدهای تأمین‌كننده‌ی سلامت و صحت فرایند و برایند كاربرد قواعد». ضوابط، شروط و شرایط كاربرد و كارآمدی قواعد هستند. باید و نبایدهایی كه اگر رعایت شوند كاربرد درست انجام شده و قاعده كارآمد خواهد بود.

ضوابط به دو دسته‌ی كلی تقسیم می‌شوند: ضوابطی كه طرز كاربرد قواعد را مشخص می‌كند و ضوابطی كه كارآمدی قواعد را تضمین می‌كند. به این ترتیب قواعد و ضوابط را به شرح زیر تعریف می‌كنیم:

## قواعد:

موادّ و قضایای تشكیل‌دهنده‌ی قیاسات منطق فهم دین/ فهم قرآن، (به‌مثابه لایه‌ی نخست برایند مبادی مقبول).

## ضوابط:

شروط و شرایط (بایدها و نبایدهای) تأمین‌كننده‌ی سلامت و صحت فرایند و برایند كاربرد قواعد (به‌مثابه لایه‌ی دوم برایند مبادی مقبول). والسلام.

# تبیین نظریه‌ی ابتناء جلسه‌ی پنجم 27-09-92

منطق فهم قرآن از جمله منطق‌های منبع‌محور (قرآن كریم) و یكی از منطق‌های فرعی منطق فهم دین قلمداد می‌شود؛ و همانگونه كه منطق فهم دین را یك دستگاه روشگانی برآمده از نظریه‌ی ابتناء قلمداد می‌كنیم، منطق فهم قرآن را نیز به عنوان یك دستگاه روشی استنباطی و تفسیری قرآن، برآمده از نظریه‌ی ابتناء قلمداد می‌كنیم و براساس این نظریه باید این منطق را طراحی كنیم. به همین جهت در این جلسه به اجمال نظریه‌ی ابتناء را توضیح می‌دهم.

نظریه‌ی ابتناء دست‌كم دارای دو كاركرد است و از آن می‌توان با دو رویكرد استفاده كرد:

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

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

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

نظریه‌ی ابتناء دارای چهار پیش‌انگاره است كه یكی از آنها پیام‌واره‌انگاشتن دین است كه 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 كه برای فهم پیام دین و رسالت به دست می‌آید، درواقع همان منطق فهم دین است. بنابراین درواقع 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 كه این عناصر پنجگانه ویژگی‌هایی دارند و این ویژگی‌ها در مسئله‌ی فهم رسالت باید لحاظ شوند. همین ویژگی‌ها لایه‌ی دوم از پیش‌انگاره‌ها هستند.

### درآمد:

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

### چکیده‌ی نظریه

«معرفت دینی ـ بالمعنی الأصح ـ برایندِ فرایند تأثیر ـ تعاملِ متناوب ـ متداومِ 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 سازِکار «تکون»، «تطور»، «تکامل»، «تنوع» و «تنزل» معرفت دینی، می‌تواند به عنوان چارچوب نظری شایایی، برای طراحی و تأسیس دستگاه روشگانی جامعی برای اكتشاف گزاره‌ها و آموزه‌های همه‌ی حوزه‌های هنـدسه‌ی معرفتی دین، با ویژگی‌های پیشگفته به كار رود:

### اصول چهارگانه‌‌ی نظریه:

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

اصل یكم) فرایندمندی تکون معرفت و برایندوارگی معرفت دینی.

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

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 یك از اصول چهارگانه‌ی نظریه را تبیین می‌کنیم:

#### اصل نخست نظریه:

اصل نخست می‌گوید: معرفت آدمی، برایندی است که لاجرم در فرایند تأثیر ـ تعاملِ عوامل «معرفتی» و «غیرمعرفتی»، «فراخور» و «نافراخور»، «خودآگاه» و «ناخودآگاهِ» 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 سازِکار ساخت معرفت» تعبیر می‌کنیم، به همین سبب انگاره‌ی مزبور را به اجمال اینجا توضیح می‌دهیم:

یك) «معرفت تام» و «تناهی‌ناپذیر»، مختص ذات تام و نامتناهی است؛ به اقتضای محدود و مشروط بودن وجود دیگر موجودات، ـ از جمله انسان ـ 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 متعلَّق معرفت قرارمی‌گیرند 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، نقش‌آفرین‌اند، لهذا معرفت، در فرایند تأثیر ـ تعامل و دادوستد اضلاع ثلاثه ـ به عنوان عوامل و عناصر مؤثر در تکون شناخت ـ 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، برایند فرایند تکون معرفت، می‌تواند یکی از وضعیت‌های چهارگانه‌ی زیر باشد:

1/5. تبعُّد از واقع: در ورطه‌ی انحراف افتادن و دور شدن از وضعیت اولیه (جهل ساده)یی که شناختگر در آن بود؛ زیرا وقتی به جای واقع، ناواقع (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).

#### اصل دوم نظریه:

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

یك) براساس الگوی «سازه‌ی سه ضلعی» تكون معرفت، همه‌ی عناصر «ذاتی» و «شبه‌ذاتی» دخیل، برحسب انتساب و ارتباط به «شناختگر» و «شناخته»، در ذیل یكی 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 بدین‌ترتیب «عوامل دخیل» را به چهار گروه تقسیم نمود؛ اما از آنجا که برخی از آنها دو وجهی‌اند، یعنی به وجهی و در وضعیتی، «معد» قلمداد می‌گردند، و به وجه و وضعیتی دیگر «مانع» انگاشته می‌شوند، یك 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 سازِکارهای 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 «وحی» 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 ظروفِ» مؤثر بر معرفت، عامل‌های غیررکنی و فرعی اطلاق می‌کنیم.

چهار) معرفتی و غیرمعرفتی: متغیرهای بینشی، دانشی و روش‌شناختی را، عوامل معرفتی می‌نامیم: و متغیرهای ارزشی، منشی و محیطی را، عوامل غیرمعرفتی 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 (نابحق دخیل: نادرخور و نافراخور).

متغیرهای «بحق دخیل» در فرایند معرفتی (برحسب مورد یا مطلقاً) را به عوامل «روا»، و متغیرهای «نابحق دخیل» را، به عوامل «ناروا» نامبردار می‌کنیم.

#### 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:

یك) 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 «مرسِل 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 تامین‌كننده‌ی چارچوبه‌ها و ‌انگـاره‌های 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 تعمد و تفطن کافی به برد و برایند 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 معتنابهی از آنها پیشادینی‌‌اند، یعنی پیش از وقوع بعثت وحیانی 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 فطرانی) دست‌یافتنی‌اند.

##### مبادی خمسه:

###### یك) مبدأ مصدر‌شناختی:

دین پیام الهی است که از ساحت الوهی صادر و به انسان، به‌مثابه 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 تفطن به اوصاف متکلم میسر نیست، اثباتاً نیز گونه‌ی تلقی فهمنده از ذات و صفات مصدر، خواه ناخواه، بر فرایند و برایند 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 برایند دین‌فهمی و دین‌ورزی، به طرز تعیین‌کننده‌ای 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، به‌صورت پیشادینی و به مدد «مدرِکات 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 برایند 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، افعالش را عادلانه دانسته باشد، بر دین‌فهمی او اثر آشکار خواهد داشت.

###### 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 هریک از مختصات بنیادین دین، خواه ناخواه بر فهم او تأثیر نهاده، معرفت دینی او را شکل می‌دهد، از این رو معرفت دینی هرکس و گروهی، کما بیش و عمیقاً تحت تأثیر برایند 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 «فطرانیت»، «وحیانیت»، «ماورائیت»، «حکیمانگی»، «انسجام» و ساختار‌مندی، «هدایت‌مآلی»، «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 وا 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 نسبیت در تفسیر خویش را بر نخواهد 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 تشریعی، 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.

###### سه) مبدأ معرفت‌شناختی:

ترابط معرفتی عبد و رب، از دریچه‌ی دوال و دلایل و از مسیر مجاری مختلف (پیام‌افزارها: و مدرِک‌ها و مَدرَک‌ها) 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 اقتضاء نظریه‌ی سازه‌ی سه ضلعی معرفت، حالات معرفتی (تبعد، 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 تکون 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 تشریعی 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 می‌گذریم.

###### 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 خارجی‌اند. 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 ـ حقوقی یا ارزشی ـ 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 نخواهد بود: پس تربیت نه عقاید است و نه احکام، نه علم است و نه اخلاق. تربیت موجب التزام جوانحی 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 خصایل و خصایص خود را بر روش‌شناسی و قاعده‌گذاری دین‌فهمی تحمیل می‌کنند، و لاجرم فهمنده خواه ناخواه، خود‌آگاه و ناخودآگاه، فی‌الجمله بدان‌ها تن در می‌دهد.

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

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

از نظر انسان‌شناسی اسلامی، بشر از سویی «ذاتمند»، «دوساحتی» (دارای روح و جسم، و فطرت و طبیعت است) «خوش‌سرشت»، «خردور»، «مختار»، «کمال‌پرست»، «خیرگزین»، «عدالت جو»، «مدنیت‌ورز»، «فرگشت‌یابنده» و «هماره در صیرورت» است: از دیگر سو، بنا به توصیف قرآن، «ضعیف»، «کَفار»، «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 سویی «شناخت‌پذیر» بودنِ «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 ـ 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 هریک در ساحتی یا ساحاتی خاص مؤثراند، مثلاً:

ـ پاره‌ای از آنها در منشأ دین (دین‌گرایی و دین‌ورزی) مؤثراند،

ـ برخی دیگر از آنها بر انشاء دین و نحوه‌ی انشاء، تأثیرگزار بوده‌اند،

ـ بعضی دیگر نیز در نحوه‌ی ابلاغ از سوی شارع ملحوظ افتاده است،

ـ بخشی نیز بر نحوه‌ی معرفت دین و گونه‌ی معرفت دینی مؤثر خواهند بود،

ـ گروهی از آنها باید در شیوه‌ی اجرای دین منظور گردند،

ـ و...

#### اصل چهارم نظریه:

«برساختگی کشف و کاربرد صائب و جامع دین، بر کشف و کاربرد صائب و جامع برایند 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 اقتضاء 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 سه‌صورت، 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 تأثر 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 سویه‌ی 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 قاعده‌‌مندسازی 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 ـ بالمعنی‌الاعم ـ 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 ـ تعامل مبادی و مؤلّفه‌های آنها، در فرآیند تکون و تطور معرفت دینی، به دو صورت «افقی» و «عمودی» (شبکه ـ هرم‌سان) و در سه سطحِ «درون عنصری»، «بینا عناصری» و «فرا عنصری»، جریان می‌‌یابد.

### الگوی پیشنهادی برای منطق استنباط شریعت

برای دستیابی به منطق مطلوب اجتهاد و اكتشاف هر كدام از حوزه‌های هندسه‌ی معرفتی دین ـ از جمله شریعت ـ باید با منظورداشت اصول چهارگانه‌ی نظریه، برایند روش‌شناختی مقتضیات هریك از مبادی پنجگانه‌ی مذكور در ذیل اصل سوم، صورت‌بندی و سامانه‌سازی شود.

چیدمان منطق اجتهاد، می‌تواند بر اساس یكی از شیوه‌های زیر صورت تحقق گیرد:

یك) بر اساس و به ترتیب مؤلّفه‌های دستگاه روشگانی، یعنی: «اصول»، «ابزارها»، «رویكردها»، «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 كنونی اصول فقه، یا یكی ـ یا تلفیقی ـ از الگوهای پیشین در این دانش و یا پیشنهاد‌شده از سوی اصحاب آن.

برای دست‌یابی به دانش اختصاصی روشگان اكتشاف هر یك از حوزه‌های هندسه‌ی معرفتی ـ از جمله شریعت ـ بر اساس هركدام از شیوه‌های سه‌گانه‌ی پیشگفته و الگوهای مورد اشاره، فرایند زیر باید طی شود:

اولاً: سرشت و صفات هر یك از مبادی خمسه‌ی پیامگزاری دینی به نحو صائب و جامع احرازگردد،

ثانیاً: مقتضیات و برآیند روش‌شناختی سرشت و صفات هر یك از مبادی به طرز صائب و جامع افراز شود،

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

رابعاً: محصل تلفیق و تعامل، متناظر به مؤلّفه‌های پنجگانه‌ی دستگاه روشگانی طبقه‌بندی شود،

خامساً: مجموعه‌ی مؤلّفه‌های روشی، بر اساس الگوی مورد نظر، و نیز متناسب با هر یك از حوزه‌های هندسه‌ی معرفتی دین، صورت‌بندی شده در هیأت یك «دانش روشگانی اختصاصی» تنسیق و تدوین یابد.

مثلاً ماهیت و مختصات مصدر دین تحلیل، سپس مقتضیات هریك 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

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

از جلسه‌ی گذشته وارد مبادی تصدیقیه‌ی منطق فهم قرآن شدیم كه یك 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 كه یكی از آنها «پیام‌وارانگاری دین» بود، گفتیم كه اگر دین را رسالت و پیام قلمداد كنیم، 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 خصوصیاتی هستند كه اگر آن خصوصیات را بشناسیم و قواعد فهم را براساس آنها طراحی كنیم، دین، خوب فهم خواهد شد. همچنین اگر قواعد تفسیر و فهم قرآن را نیز بر این اساس طراحی كنیم، منطق فهم قرآن به دست می‌آید و می‌توانیم قرآن را خوب فهم كنیم.

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

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

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

1. قواعدی برآمده از اصل مبدأشناسی (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 ممكن است یك مقدار مسئله را بازتر كنیم و به جای پنج دسته كردن و مطالب را ذیل آن پنج مبدأ آوردن، مبادی گوناگونی را فهرست كنیم كه در ساخت و تنسیق قواعد و ضوابط فهم قرآن صاحب نقش هستند و همانند مبدأ برای تأسیس آن قواعد نقش‌آفرین هستند.

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

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

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

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

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

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

همچنین هنگامی كه می‌گوییم متن وحیانی است، حاوی مفاد وحیانی نیز هست، یعنی وحیانیت دست‌كم دو وجه پیدا می‌كند، یك وجه لفظی كه به آن اشاره كردیم و مربوط به صورت متن می‌شود؛ همچنین یك وجه معنی. هنگامی كه 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 ماتن این متن كه حق‌تعالی است معصوم است، محتوای متن نیز معصوم خواهد بود و لفظ نیز معصوم خواهد بود. لفظ قرآن نیز معصوم است، یعنی كسی نمی‌تواند بگوید كه كلمه‌ای خاص از قرآن غلط نازل شده است. كلماتی در قرآن داریم كه كتّاب در بدو نزول به طرزی نوشته‌اند و به دلیل حساسیتی كه مسلمانان برای جلوگیری از تحریف قرآن داشتند، اصرار كردند به همان هیأتی كه قرآن در بدو نزول كتابت شده است، بر همان هیأت باید كتابت شود. البته این بحثی است كه به كاتب برمی‌گردد و همه نیز می‌دانند كه به هیأت دیگر نیز ممكن است نوشته شود؛ اما مهم این است كه 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 كه از قرآن فهم می‌شود (اگر فهم صائب باشد) خطاناپذیر خواهد بود.

همچنین ویژگی دیگر متن وحیانی با توجه به اینكه حاوی دین وحیانی و دین متلائم با فطرت انسان است، فطرت‌نمون بودن گزاره‌ها و آموزه‌‌های قرآنی است. قرآن كریم حامل تعالیم فطری است و بسا بتوان گفت كه الفاظ و تراكیب 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 كه بسا در متون عادی از آن نتوان سراغ گرفت. همانطور كه وحیانیت الفاظ و آموزه‌های قرآن (لفظ و معنای قرآن) برایندی در سطح قواعد و ضوابط فهم دارد و از این مبنا یك سلسله قواعد و ضوابط تولید می‌شود كه در فهم این كتاب باید آنها را به كار برد، از فطرت‌نمون بودن گزاره‌ها و آموزه‌های قرآنی نیز می‌توان پاره‌ای قواعد را اصطیاد كرد و مثلاً اگر در مقام سنجش معرفت به دست آمده از قرآن احساس كردیم آن معرفت حاصل با فطرت آدمی سازگار نیست باید در صحت فهم و اصابت فهم خودمان به متن قرآن تردید كنیم. خود این كه باید معارف فراچنگ‌آمده از فهم قرآن با فطرت متلائم و سازگار باشد یك اصل است و از این اصل می‌توان قاعده‌ی سنجش و فهم به دست آورد.

خصوصیت دیگری كه در متن قرآن هست «حكیمانگی» قرآن است. حكیمانگی را دست‌كم در دو سطح می‌توان تفسیر كرد:

اول) عاقلانه بودن؛ هر متنی كه از انسان عاقل هم صادر شده باشد نیز عاقلانه است و سرّ اینكه 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 كند. درواقع حجیت ظواهر ـ حتی درخصوص متون عادی انسانی عقلایی ـ به این اصل برمی‌گردد. قرآن به این معنا قطعاً حكیمانه است، یعنی یك متن عقلایی است و به لسان عقلاء و برابر با شیوه‌ی عقلایی تخاطب نازل شده است.

دوم) از حیث دیگر می‌توان گفت كه قرآن حكیمانه است و لایه‌ی درونی‌تر حكیمانگی قرآن را در نظر گرفت. قرآن كریم از سختگی، ستواری، سازواری و ژرفایی خاصی برخوردار است. هنگامی كه توجه می‌كنیم كه قرآن از حكیمی صادر شده كه حكمت جزء اوصاف اوست و در سراسر قرآن نیز این مسئله به تعابیر مختلف بیان شده و مجموعه‌ی آیاتی كه در بیان رابطه‌ی قرآن و دین با عقل و شأن عقل بیان شده را ما به چهارده تقسیم كرده‌ایم كه شامل ده‌ها آیه می‌شود و مجموعه‌ی این آیات حاكی از حكیمانگی قرآن كریم است. اگر گفتیم قرآن به لحاظ ساختار، زبان، محتوا و مضمون حكیمانه است، در این صورت باید بپذیریم كه پاره‌ای قواعد فهم باید از این اصل سرچشمه گرفته باشد. باید یك سلسله قواعد و ضوابط برای فهم این كلام داشته باشیم كه از این خصوصیت و خصلت قرآنی نشأت گرفته باشد.

همچنین هنگامی كه می‌گوییم قرآن وحیانی است، صرفاً یك الهام عرفانی و تجربه‌ی دینی نیست، بلكه وحی تشریعی است كه نازل شده است؛ بنابراین غرض آن هدایت انسان‌هاست؛ اگر غرض هدایت است و قرآن هدایت‌مآل است، یك سلسله قواعد و ضوابطی كه می‌تواند برآیند این مبنا باشد، تولید می‌شود و هدایت‌مآلی منشأ پاره‌ای از مبانی است. برای مثال در بحث زبان قرآن گفتیم كه زبان قرآن عقلایی است، عقلایی‌بودن زبان با رمزآلود و سمبلیك‌ بودن زبان منافات ندارد، ممكن است عاقلی به زبان اشاره و یا رمزآلود سخن بگوید، حتی حسب شرایط و ظروف دوپهلو سخن بگوید، این موارد با عاقل بودن مبدأ متن منافاتی ندارد. البته در اصل هدایت‌مآلی می‌گوییم اگر زبان رمز، فهم متن را با مشكل مواجه كند و یا مخاطب نتواند با این متن ارتباط برقرار كند، چون بناست كه 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 كه تنها خواص بفهمند و بسا به دلیل دوپهلوبودن 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.

لهذا هدایت‌مآلی در كنار حكیمانگی خودْ یك برآیند دارد و انگاره‌های دیگری را تولید می‌كند كه یكی از آن انگاره‌ها عبارت است از اینكه زبان قرآن نباید رمزآلود و دوپهلو باشد و یا غلبه با متشابهات باشد. چون غرض قرآن هدایت است، باید و لابد به طرزی سخن گفته باشد كه این غرض محقق شود. به این ترتیب نظریه‌ی قرائت‌پذیری ابطال می‌شود، چون قرائت‌پذیربودن مساوی است با عدم امكان دستیابی به معنای متعین. بنابراین از اصل هدایت‌مآلی هویت زبانی قرآن را درمی‌یابیم.

همچنین از همین اصل دریافت می‌كنیم كه قرآن كریم بناست به زبانی سخن بگوید كه مراد فهم شود و هدایت محقق گردد؛ و به تبع آن به این نكته نیز دست پیدا می‌كنیم كه قرآن كریم 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 كه بتوان به آن رسید. اگر فكر كنیم كه باید بین معنا و لایه‌های آن، حیران سیر كنیم، چنین اتفاقی نمی‌تواند پیش آید.

به این ترتیب مبدأ متن‌شناختی در مقام فهم متن، مشتمل بر دو دسته پیش‌انگاره و انگاره خواهد شد كه یك دسته از آنها به اعتبار اینكه قرآن یك 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 كه قرآن كریم متن وحیانی است، متنی معصوم، قدسی، فطرت‌نمون و هدایت‌مآل است، و هریك از این خصوصیات نیز به حیث اختصاصی متن قرآن برمی‌گردند. هركدام از اینها نیز می‌تواند مبنای تولید قواعد و ضوابطی باشد.

گفتیم كه مبادی و اطراف خمسه را به دو صورت می‌توان تبیین كرد، اول اینكه پنج عنصر فرایند پیام‌گزاری را ببینیم و مشخص كنیم كه با چه عناصری درگیر است و ممكن است بتوانیم اینها را توسعه دهیم و با تفسیر دیگری اینها را تبیین كنیم. حال اگر بخواهیم بگوییم كه خصوصیت متن‌شناسی به كدامیك از مبادی خمسه ارجاع می‌شود، علی‌القاعده باید به مبدأ وسائط و وسائل پیام برگردد.

برای مثال هنگامی كه خود وحی از ساحت الهی صادر می‌شود در قالب لفظ نازل می‌شود و به صورت كتاب ظاهر می‌شود و در اختیار ما قرار می‌گیرد. پس لفظ و متن واسطه هستند. این متن درواقع خود وحی نیست، بلكه قالب و حاوی وحی است. وحی آن چیزی است كه 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 كه پیام و رسالت پنج طرف دارد:

ـ مبدأ مصدرشناختی،

ـ مبدأ مخاطب‌شناختی،

ـ وسائط و وسائلی كه پیام را از مبدأ‌ و مقصد به مخاطب منتقل می‌كنند. در آنجا پنج طریق و وسائط پنجگانه‌ای را برای انتقال حكمت و شریعت از حضرت الهی به ساحت بشری بازگو كردیم كه یكی از آنها وحی است كه بخشی از طریق نقلی را تشكیل می‌دهد. حدیث نیز بخش دیگری را تشكیل می‌دهد. به این ترتیب اگر بخواهیم وسائط و وسائل را بررسی كنیم، متن را باید در این بخش بررسی كنیم، بنابراین مطلب «مبدأ متن‌شناختی» می‌تواند در زمره‌ی «مبدأ معرفت‌شناختی» قرار گیرد؛ منتها مبادی متن‌شناختی كه مراد از آن سرشت و صفات ویژه‌ی وحی‌نامه‌ی الهی به علاوه‌ی خصوصیاتی است كه هر متن عقلایی واجد آن هست، می‌تواند در ذیل مبادی معرفت‌شناختی منطق فهم قرآن گیرد و یك مبدأ مستقل قلمداد نشود و به همان دسته‌بندی پنجگانه ملتزم بمانیم و آن را به صورت یك دسته‌ی مستقل قلمداد نكنیم؛ اما به اعتبار اینكه 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 كردیم ولی درواقع جزئی از مبادی معرفت‌شناختی قلمداد خواهد شد.

مبدأ‌ مصدرشناختی

مبدأ دیگری كه در اینجا قابل طرح است مبدأ مصدرشناختی است. مصدر این متن (حق تعالی) ویژگی‌ها و مختصاتی دارد كه در همه‌ی فرایند و همه‌ی اركان و اضلاع فرایند پیام‌گزاری تأثیر دارد، و حتی درخصوص متن نیز تأثیرگذار است و گفتیم به اعتبار اینكه مبدأ حكیم است، متن نیز حكیمانه است.

بنابراین مصدر و مبدأ این متن و آن كه این متن از حضرت او صادر شده است، خصوصیات و ویژگی‌هایی دارد كه آن ویژگی هنگامی كه دقیقاً احصاء و تبیین شود برآیندهایی در قالب قواعد و ضوابط خواهد كه بخشی از قواعد و ضوابط منطق فهم قرآن را تشكیل می‌دهد.

مبدأ معرفت‌شناختی

مبدأ معرفت‌شناختی نیز كه گفتیم از وسائل و وسائط انتقال پیام است نیز همانند مبدأ‌ مصدرشناختی است و البته از تنوع بیشتری برخوردار است، زیرا مبدأ معرفت‌شناختی شامل كاركردهای عقل در فهم قرآن می‌شود و همین‌طور شامل بحث متن‌شناختی و سایر منابعی كه در فهم قرآن كاربرد دارند (برای مثال حدیث و خبر) نیز می‌شود؛ و همچنین اگر برای فطرت در فهم، كاربرد استقلالی و یا آلی قائل باشیم باید در اینجا لحاظ شود. اگر برای فهم متن یك سلسله قواعدی كه آنچنان كه باید عقلی و دقی نیستند، اما عقلا آنها را رعایت می‌كنند نیز شامل این نوع از مسائل و مطالب می‌شود.

به هر حال مبدأ یا مبادی معرفت‌شناختی كه شرح مختصات وسائل و وسائل انتقال پیام الهی و ویژگی‌های مُدرك‌ها و مدرك‌های مربوط به مرادات الهی است، انجام می‌شود و براساس همین شرح یك 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 اینكه ماده‌ی خطاب و پیام الهی، دین است و خصوصیاتی كه دین دارد، خصوصیات همان ماده‌ای است كه این متن حاوی و حامل آن است؛ آن خصوصیات باید در مقام فهم متن لحاظ شود؛ یعنی دین یك سلسله ویژگی‌هایی دارد كه آنها را باید اجمالاً پذیرفته باشیم و یا به آنها پی برده باشیم و با توجه به آنها متن را فهم كنیم، چون این متن حاوی آنهاست؛ اینكه دین از حیث قلمرو هم شامل حوزه‌ی بینش و عقاید می‌شود و هم شامل حوزه‌ی كنش و رفتار و احكام می‌شود، هم شامل حوزه‌ی منش و اخلاق می‌شود و هم مشتمل بر گزاره‌های علمی است، قلمروی آن وسیع است. و این برعكس نظر كسانی است كه می‌گویند دین تنها ارزش‌ها را بیان می‌كند 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 كه قلمرو دین گسترده است و همه‌ی حوایج و نیازهای زیستی و مناسباتی انسان را در دو عالم پوشش می‌دهد.

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

مبدأ مخاطب‌شناختی

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

مبدأ قلمرو ـ متعلق‌شناختی

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

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

در اینجا باید لایه‌ی دیگری از بحث را باز كنیم و ببینیم كه از هریك از این مبادی چه قواعدی تولید می‌شود. یك سلسله بحث‌هایی را به عنوان فصول اصلی تحقیق منطق فهم قرآن تنظیم كرده‌‌ایم كه اجزاء تعریف را برحسب مصادیق باید بحث كنیم و لذا از مجموعه‌ی اینها حدود ده فصل به وجود می‌آید كه فاز سوم مطلب را تشكیل می‌دهد كه خود مسائل علم منطق فهم قرآن خواهد بود و به تعبیری تا اینجا ما از مبادی بحث می‌كردیم و اگر بخواهیم به همین میزان بسنده كنیم، بحث مبادی به پایان رسیده است، البته این بحث قابل تفصیل نیز هست و در بحث نظریه‌ی خطابات شرعیه همین چهارچوب را عرض كردیم و الان مدت زیادی است كه از انگاره‌هایی كه بر مبادی خمسه مترتب می‌شوند بحث می‌كنیم؛ درحالی‌كه اگر مبادی خمسه پیش‌انگاره قلمداد شوند، تازه لایه‌ی بعدی انگاره‌ها، قواعد و ضوابط می‌شوند كه در بحث خطاب شرعی مفصل‌تر بحث كرده‌ایم.

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

استاد رشاد: در جلسه‌ی اول كه راجع به مبادی تصوریه بحث كردیم، گفتم كه چون اصطلاحات را قبلاً تعریف كرده‌ایم، در نهایت نیز اصطلاحات دسته‌بندی می‌شود و اصطلاحاتی كه قرآنی است مشخص می‌شود، زیرا قرار است حوزه‌ی موضوعی اصطلاحات را نیز مشخص كنیم. به این صورت در پایان اصطلاحات قرآنی را جدا می‌كنیم و به طرح ضمیمه می‌كنیم. البته خیلی از كلمات را در فهرست آورده بودیم كه وارد شرح آنها نشدیم، والا برای مثال من از «سنت» تعریف خاصی ارائه كرده‌ام كه كس دیگری ارائه نكرده است. من همه‌ی تعاریف از «سنت» را بررسی كردم، اشكالات آنها را مطرح كردم و فرض می‌كنم در این تعریفی كه از سنت ارائه داده‌ام اشكالات مورد نظر وجود ندارد.

راجع به مطلب دوم كه سئوال كردید آیا سراسر قرآن اینگونه است كه ظواهر آن حجت است؟ البته مانند هر متن دیگری، متون قرآن نیز دست‌كم به سه سطح نص، ظاهر و غیرظاهر تقسیم می‌شود. قرآن شامل متشابهات هم هست، منتها براساس قاعده‌ی ارجاع متشابهات به محكمات، متشابهات را می‌فهمیم. بالنتیجه می‌توان گفت كه این اصل كه باید به ظواهر تمسك كنیم 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 نصّ تفسیر كنیم. فرض بر این است كه آیات متشابه را به آیات محكم ارجاع دهیم؛ آیات محكم را نیز براساس حجیت ظواهر می‌فهمیم، آیات متشابه را نیز بالواسطه و با تكیه بر حجیت ظواهر فهمیده‌ایم؛ چون محكمات را براساس اصل حجیت ظواهر فهم كردیم، سپس متشابهات را هم با ارجاع به محكمات فهم كردیم، پس متشابهات نیز باواسطه به حجیت ظواهر رسید و این قاعده مخدوش نمی‌شود.

درخصوص این سئوال كه مگر قرآن ذوبطون نیست؟ اگر ذوبطون باشد مسئله‌ی فهم‌پذیربودن قرآن چه می‌شود؟ در جواب باید گفت قرآن ذوبطون است و ذوبطون‌بودن به معنای ذووجوه‌بودن نیست. اگر كسی بگوید قرآن ذووجوه است و معنای متعین ندارد و هر كسی به گونه‌ای از آن فهم خواهد كرد ـ یعنی همان قرائت‌پذیری ـ قرآن نمی‌تواند هدایت كند، زیرا هیچگاه از آن معنای متعینی به دست نمی‌آید تا انسان راه را كشف كند و تعبیر حضرت امیر(ع) كه فرمودند قرآن ذووجوه است به این معنا نیست كه قرآن كریم ذاتاً قرائت‌پذیر است، بلكه به این معناست كه ممكن است افرادی آیات قرآن را بر معنای اظهر حمل نكنند، بلكه بر معنای ظاهر حمل كنند، و یا بر یك احتمال حمل كنند، احتمال را برمی‌تابد، احتمالات دیگر نیز وجود دارد كه می‌گوییم ظاهر و نمی‌گوییم نص. نصوص كه ذوجوه نیستند، بلكه ممكن است ظواهر ذووجوه باشند، منتها اهل فهم بر اساس یك سلسله قواعد می‌توانند معنای متعین اصلی را كشف كنند؛ منتها در بدو مواجهه ممكن است آیه‌ای خوانده شود و بعد گفته شود كه معنای این آیه چیز دیگری است، و عملاً در مواجهه‌ی اولیه ممكن است با چنین تشكیكاتی روبرو شویم و نتوانیم به قرآن استدلال كنیم. قرآن نیاز به استنطاق دارد ولی ذوبطون با این منافات ندارد، ذوبطون‌بودن به این معناست كه هر بطن و لایه‌ای از قرآن را كه می‌فهمیم، همان معنای قرآن است، منتها قرآن لایه‌لایه است و هر لایه‌ای را كه 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 كشف می‌كنیم. این نكته منافاتی ندارد با اینكه 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 ذوبطون‌بودن قرآن می‌گوییم كه انسان عادی حتماً بطن و سطح اول را می‌فهمد و بسیاری انسان‌ها هستند كه می‌توانند لایه‌های زیرین را هم درك كنند. البته اشكالی ندارد كه لایه‌های زیرین را از معصوم دریافت كنیم و قطعاً تا هر لایه‌ای كه انسان عادی درك كند باز هم لایه‌هایی می‌ماند كه سهم معصوم است و این نكته با حجیت ظواهر و فهم‌پذیربودن قرآن منافاتی ندارد. البته حتی در فهم صورت و ظاهر و حتی نصوص قرآن نیز از كلام معصوم بی‌نیاز نیستیم. ولذا این بیان علامه طباطبایی كه می‌فرماید «ما در فهم قرآن به هیچ چیزی جز قرآن نیاز نداریم» (البته اگر كلام ایشان به همین ظاهر حمل شود كه چنین نیست) می‌تواند مخدوش باشد. به هر حال ما بسیاری از آیات را باید از لسان معصوم و به مدد تعالیم معصومین بفهمیم.

لهذا ذوبطون‌بودن اولاً به معنای ذووجوه‌بودن نیست كه حیرت‌آور باشد و باعث سرگشتگی در معنا شود و تعین معنا را زیر سئوال ببرد و ثانیاً اگر می‌گوییم قرآن لایه‌لایه است، لایه‌های اول را با حجیت ظواهر می‌توان فهم كرد. بعضی افراد نیز لایه‌ها و بطون زیرین را هم به قواعد فهم الفاظ ارجاع می‌دهند. مرحوم آخوند خراسانی در كفایه چنین نظری را مطرح كرده‌اند و مرحوم آقای معرفت هم همین نظر را داشت، بعضی از عرب‌های معاصر نیز ذوبطون‌بودن را به همین صورت تفسیر می‌كنند. ما جلسه‌ی نقدی با مرحوم آیت‌الله معرفت داشتیم كه من ده اشكال بر نظر ایشان وارد كردم كه در نهایت هم ایشان به این نقدها پاسخی نداد.

همه‌ی فهم همه‌ی بطون 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 بطون و لایه‌های زیرین قرآن كریم بسیار تعیین‌كننده هستند. والسلام

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

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

درخصوص مبانی در دو جلسه گذشته توضیح دادیم و گفتیم كه از محورهای زیر تشكیل شده است:

محور اول در قالب مبانی مبدأ ـ جهان‌شناختی و به تعبیری مختصاتی كه مبدأ هستی دارد، به عنوان مُنزل وحی كه حاصل آن قرآن است و مرسل دین كه قرآن سند آن است، و مسائل و مبانیی كه درخصوص هستی و مسائل مربوط به هستی داریم.

محور دوم مبانیی است كه به وجه معرفت‌شناختی فهم دین و طبعاً فهم و تفسیر قرآن برمی‌گردد كه از آنها به وسائط و وسائل انتقال پیام نام بردیم. آنچه كه مربوط به خود متن می‌شود و آنچه كه مربوط به دیگر منابعی می‌شود كه به ما در فهم متن كمك می‌كنند و مبادی و مبانی مربوط به محتوای این متن كه طبعاً دین است، زیرا آنچه در قرآن آمده است اجزاء دین است و نمی‌توان گفت كه در قرآن مطالبی آمده كه جزء دین نیست و به نحوی ذیل بخش‌های هندسه‌ی معرفتی دین می‌گنجد. بنابراین مفاد و محتوای قرآن همان دین است. آنگاه ما پیش از آنكه با قرآن مواجه شویم باید بگوییم كه نگاهمان به دین و مسائل اساسی دین، مولفه‌های دین، هویت دین، سرشت دین و غایت دین چیست؛ كه از اینها به مبادی دین‌شناختی تعبیر كردیم. و اگر قبل از ورود به قرآن در كلیات دین، دیدگاهی نداشته باشیم نمی‌توانیم قرآن را به خوبی فهم كنیم و یا اگر حتی قبل از ورود دیدگاهی را انتخاب كرده باشیم اما آن دیدگاه غلط باشد، مطمئناً در مواجهه با قرآن به فهم صائب دست پیدا نمی‌كنیم و اگر در مواقعی به دلیل صراحت تعابیر قرآنی نظر صائب هم به دست بیاوریم اما در كل و كلان دچار لغزش‌ها و خطاهای زیادی خواهیم شد. بنابراین قبل از اینكه با متن مواجه شویم یك شناختی از دین و دركی از سرشت و صفات دین كه محتوای ماده‌ی كتاب الهی است باید داشته باشیم.

همچنین گفتیم درخصوص انسان‌شناسی نیز از آن جهت كه انسان مخاطب كتاب است و هم باید آن را بفهمد و هم باید به آن عمل كند، درنتیجه درخصوص اینكه انسان چه ظرفیت‌های نظری و یا عملی دارد، باید پیش‌تر نظر به دست آورده باشیم؛ گرچه با مطالعه‌ی قرآن همه‌ی اینها تفصیل پیدا می‌كند؛ یعنی هم مطالب مربوط به دین‌شناسی تفصیل پیدا می‌كند چون اطلاعات فراوانی از قرآن راجع به دین پیدا می‌كنیم و هم انسان‌شناسی ما توسعه پیدا می‌كند. همچنین مختصات مؤلفه‌ها و قلمروهایی از دین كه در قرآن مطرح است كه طبعاً عمده‌ی قلمروهای دین در قرآن مطرح است، البته جزئیات و تفصیل در قرآن نیامده ولی كلیات و اساس در قرآن و در همه‌ی بخش‌ها آمده است و یا لااقل كلیات و یا اساس را ما از قرآن می‌فهمیم و ممكن است یك معصوم جزئیات را هم از قرآن استخراج كند. از این قسمت به عنوان متعلق حوزه‌هایی كه مورد مطالعه هستند تعبیر می‌كنیم، یعنی مختصات قلمرویی و متعلق‌شناختی بخش‌های دین كه قرآن، حامل و حاوی آن است. این مجموعه‌ی محورها و مبادیی است كه باید مورد بحث قرار گیرد.

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

از اینكه «لفظ» علامت است، به دست می‌آید كه به چیزی دلالت می‌كند و دلالتی كه از ظاهر می‌فهمیم باید قبول كنیم كه همان حجیت ظواهر است. از حیث دیگر هم می‌گویید كه این متن قدسی است و مبدأ آن حق‌تعالی است، این متن معصوم است و خطا در آن راه ندارد. چون قدسی و منسوب به مبدأئی است كه معصوم است، پس این متن نیز عصمت دارد و لغزش و خطا در آن نیست. اگر محتوای آن را خوب بفهمیم، حقیقت را كشف كرده‌ایم. 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 كلمات به چیزی دلالت می‌كنند و از آنها می‌فهمیم كه اگر علت نباشد معلول هم نیست و وجود معلول در گرو وجود علت است، بعد می‌گوییم همین ظاهری كه می‌فهمیم حجت است و باید بگوییم منظور ملاصدرا چنین بوده است. اما درخصوص متن اسفار دیگر نمی‌توانید بگویید كه این متن قدسی است و حالا كه قدسی است معصوم است و حالا كه معصوم است خطا در آن راه ندارد، ولذا شروع به نقد این مدعای ملاصدرا می‌كنید و می‌گویید آیا اصلاً این حرف صحیح است؟ بعد می‌پرسید كه مگر «عدم» می‌تواند علت باشد؟ ملاصدرا باید اینجا از خود دفاع كند، و بگوید كه عدم مضاف حصه‌ای از وجود دارد، و اینجا عدم مضاف است و عدم مطلق نیست. درنتیجه می‌توانید بگویید كه هم علیتی دارد. بعد ممكن است مجدداً نقد كنید و بگویید حصه‌ای از وجود به چه معناست؟ چه حصه‌ای از وجود در عدم است كه آن‌را تا حد علیت بالا می‌برد؟ مگر شما به اصالة الوجود اعتقاد ندارید و اصالة الوجود نیز یعنی آنچه كه 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 كه متن قدسی است، یا عقل شما درك می‌كند و یا درك نمی‌كند، یعنی احیاناً متن خردتاب است ولی خردپذیر نیست و عقل نمی‌تواند آن‌را درك كند ولی می‌تواند مخالفت هم نكند و بگوید من در حد این حرف نیستم. بعد می‌گویید اگر در متن مقدس مطلبی آمد كه عقل آن‌را درك نمی‌كند اما مخالفت هم نمی‌كند باید این را بپذیرید. بعضی متشابهات را به همین معنا گرفته‌اند، مثلاً عامه می‌گویند متشابهات آن است كه باید به آن ایمان آورد و قرآن هم تصریح می‌كند كه مؤمنین كسانی هستند كه هم به محكمات 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 كه این متنِ 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 كه شما به معارضت نص قرآنی با حكم عقل می‌پردازید كه این دو می‌توانند با هم تعارض داشته باشند. البته ما چنین چیزی را قبول نداریم و دو دالّ قطعی حجت مثل نص قرآن و حكم قطعی عقل هردو قطعی هستند. لزوماً در تعارضات یك‌طرف ظنی است؛ اگر از یك طرف نص قرآنی را دارید كه قدسی و معصوم است و از طرف دیگر حكم عقلی را دارید ولی حكم ظنی عقل است، خیلی روشن است كه نص را ترجیح می‌دهید و می‌گویید كه خطا در آن راه ندارد و بحث مرجحات پیش می‌آید. به هر حال ما در این مرحله مبادی و مبانیی را بحث می‌كنیم كه 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، ازجمله حوزه‌ی عقاید، علم، احکام و اخلاق.

همانطور که گفتم در حدود چهل‌وچهار جلسه‌ی درس خارج که در سال تحصیلی جاری داشتم، 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 مبدأئی که در اینجا مطرح می‌کنیم مبدأ مصدرشناختی و یا درواقع مبادی «مبدأ ـ جهان‌شناختی»، است، یعنی پیش‌انگاره‌های مربوط به مبدأ هستی و منزِل وحی و مرسل دین. همچنین راجع به هستی‌شناسی هم در اینجا بحث می‌کنیم و براساس هستی‌شناسیی 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 حق‌تعالی می‌تواند مبدأ تولید اصول و قواعد باشد که ما ناظر به آن اوصاف و ویژگی‌ها که برای حق‌تعالی به عنوان مبدأ وحی و منزِل قرآن قائل هستیم، چه هستند و چه برایندی از نظر قواعد دارند. برای مثال ما صفت «حکم» در حق‌تعالی 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 تخاطب نقض غرض نکند و اگر به نحوی تخاطب 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 برایندی 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.

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

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 «كلیات مبادی متن‌شناختی» است.

مبادی معرفت‌شناختی را در اینجا به «مختصات و وسائل و وسائل انتقال پیام الهی و ویژگی‌های مدرِك‌ها و مدارك مرادات الهی» اطلاق می‌كنیم. ما در این محور معرفت‌شناسی را به معنای وسیع‌تری به كار می‌بریم و بحث در پیرامون هرآنچه كه وسیطه و وسیله‌ی انتقال پیام است را معرفت‌شناسی بحث و مبادی معرفت‌شناختی اطلاق می‌كنیم.

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

1. مبادی عامّه كه راجع به عموم متون قابل فرض هستند.

2. مبادی اختصاصی كه مربوط به متن مقدس است.

گفتیم مبادی متن‌شناختی را جزء مبادی معرفت‌شناختی تلقی می‌كنیم، زیرا ما در اینجا معرفت‌شناسی را به معنایی وسیع‌تر اطلاق می‌كنیم كه عبارت است از: «بحث از هرآن چیزی كه واسطه‌ی انتقال پیام و تولید معرفت است». آنگاه كه از «عقل»، «فطرت» و یا حتی «سنت» در جهت دریافت پیام الهی و همچنین «كتاب» به مثابه منبع و واسطه برای فهم و كشف مرادات الهیه سخن می‌گوییم، درواقع از مبادی معرفت‌شناختی بحث می‌كنیم.

هنگامی كه از خصوصیات كلام الهی و سرشت و صفات وحی‌نامه‌ی الهی بحث می‌كنیم «مبادی متن‌شناختی» شكل 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 تشكیل خواهد داد و بحث تفسیر قرآن به قرآن را باید از بخش‌های اساسی مبادی متن‌شناختی تلقی كنیم.

پیشتر گفتیم كه مبانی بالمعنی الاعم را دست‌كم به سه لایه می‌توان طبقه‌بندی كرد:

1. مبادی بعیده (فراپیش‌انگاره‌ها)

2. مبادی وسیطه (پیش‌انگاره‌ها)

3. مبادی قریبه (انگاره‌ها)

وقتی پاره‌ای از اصول را به مثابه مبادی متن‌شناختی مطرح می‌كنیم، درواقع مبادی وسیطه و قریبه‌اند كه مبتنی بر مبادی بعیده‌ای هستند. ما علاقمند هستیم كه از مبادی بعیده به «مبانی» تعبیر كنیم، یعنی زیرساخت و نه مبدأ. مبادی جمع مبدأ است و ما از مبادی به مبدأ عزیمت به فهم تعبیر می‌كنیم. درنتیجه مبادی متن‌شناختی مبتنی بر پیش‌فرض‌ها و مبانی درونی‌تر و عمیق‌تر و یا دست‌كم دوردست‌تر (بعیده) است. اینكه می‌گوییم سرشت و صفات متن مقدس را لزوماً باید بشناسیم و برایند شناختی كه از سرشت و صفات قرآن كریم داریم را در قالب قواعد و ضوابط تدوین كنیم كه بخش عمده‌ای از روش‌شناسی فهم قرآن را تشكیل می‌دهد، مبتنی بر یك‌سلسله بنیادها و پیش‌فرض‌های پیشینی‌تر است كه از آن جمله می‌توان گفت هنگامی كه ما می‌گوییم سرشت و صفات وحی‌نامه را بشناسیم و بر آن اساس قواعد طراحی كنیم تا در چهارچوب آن قواعد قرآن را فهم كنیم به این جهت است كه فرض بر این است كه فهم و شناخت مختصات متن در فهم محتوای آن نقش‌آفرین است. هرگونه متنی آنچنان فهمیده می‌شود كه هست. هر متنی با توجه به خصوصیاتش فهم می‌شود. به تعبیر دیگر تا خصوصیات هر متنی لحاظ نشود و با تفطن 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 یك پیش‌فرض است و به متن قرآنی هم اختصاص ندارد، اگر شما بخواهید یك متن ادبی را هم فهم كنید قبلاً باید از آن شناخت داشته باشید؛ بدانید كه این متن از چه ویژگی‌ها و خصوصیاتی برخوردار است؛ خصوصیات تاریخی، فرهنگی و معرفتی كه در آن تعبیه شده چیست؛ چنانكه باید بدانید این متن از چه مبدائی صادر شده زیرا كه هویت هر متنی به شخصیت ماتن آن گره خورده است و تشخیص خصوصیات ماتن و مؤلف در فهم متن بسیار تأثیرگذار است.

ما در اینجا ناظر به خصوصیات متن بحث می‌كنیم، ولی فهم خصوصیات ماتن و صادركننده‌ی متن در درك و دریافت محتوا و مضامین آن بسیار تعیین‌كننده است. كما اینكه عوامل دیگر ازجمله خصوصیات فهمنده و صفات و صلاحیت‌هایی كه فهمنده واجد آنهاست نیز در فهم صائب و صحیح و یا ناصواب و ناصحیح متن دخیل هستند.

با توجه به اینكه ما در اینجا بحث از انگاره‌ها، پیش‌انگاره‌ها و یا حتی فراپیش‌انگاره‌ها و به تعبیر رایج مبادی بعیده، وسیطه و قریبه می‌كنیم، از جنس فلسفه‌ی تفسیر قلمداد خواهد شد. در مجموع تعریف ما از پیش‌انگاره‌ها و مبادی متن‌شناختی فهم قرآن، اصول پیش‌انگاشته‌ای است كه بدون درك و لحاظ لوازم مترتب بر آنها فهم صائب، جامع و كامل وحی‌نامه‌ی الهی میسر نمی‌شود. در سلسله‌بحث‌هایی كه ما در گذشته داشتیم كه بر همان اساس هم دو مقاله تهیه شد و به دنبال پردازش مجدد آن دو مقاله یك بخش از كتاب منطق فهم دین را به خود اختصاص داد، از این پیش‌انگاره‌ها به «نهادهای پایه در فهم قرآن» تعبیر كردیم.

به این ترتیب خود مبادی و مبانی مبتنی بر یك سلسله مبانی دیگر هستند كه فراتر و پیش‌تر از این مبادیی هستند كه امروز می‌خواهیم راجع به آنها بحث كنیم و تازه این مبادی مبتنی بر آنها هستند.

ده نهاد و مبنا را به عنوان مبادی متن‌شناختی برمی‌شمریم، هرچند كه ممكن است بعضی از اینها به نحوی فرع بعضی دیگر باشند و درواقع 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:

## وحیانیت متن و محتوای قرآن.

متن و لفظ قرآنی و همچنین محتوا و مفاهیم آن وحیانی است. البته این دو مدعا را حتی می‌توان به مثابه دو مبنا قلمداد كرد: وحیانیت متن و الفاظ؛ وحیانیت محتوا و معارف. بر هریك از این دو نیز آثاری مترتب است. در مقام فهم متن با پیش‌فرض وحیانی‌بودن لفظ، انسان توجه دارد و ملتزم است كه حتی یك حرفِ خطا هم در قرآن نبوده است. بالنتیجه باید به جزءبه‌جزء و یا حتی جهات گویشی و قرائتی متن هم ملتزم بود و بر آن اساس متن را فهمید. این هم در حالی است كه این متن را به لحاظ نیز وحیانی می‌دانیم، اما به زعم برخی الفاظ قرآن وحیانی نیست، یعنی محتوا وحیانی است اما الفاظ انسانی است، وقتی چنین توهمی باشد و بگوییم كه الفاظ انسانی است، مسلم است كه خطا در آن راه دارد و هنگامی در لفظ خطا محتمل باشد خودبه‌خود در فهم معنا نیز دچار مشكل می‌شویم. لفظ دقیق نیست، معنا را درست منتقل نكرده است و مخاطب این متن وحیانی در بعضی موارد نمی‌تواند پیام الهی را درست تلقی كند. به این ترتیب وحیانی‌انگاشتن نصّ و لفظ قرآن هم دارای پیامدها و آثاری است. لهذا بسا بتوان وحیانیت متن و الفاظ را یك اصل قلمداد كرد و وحیانیت معنا و محتوا را هم یك اصل دیگر.

## غایت‌مندی و هدایت‌مآلی قرآن.

قرآن كریم یك متن غایت‌مند است و غایت آن نهایتاً هدایت بشریت است. غایت‌مندی و هدایت‌مآلی را نیز می‌توان از یكدیگر تفكیك كرد. متن الهی می‌تواند غایت‌مند باشد ولی غایت آن هدایت نباشد، برخی در اینجا توهم كرده‌اند كه غایت متن الهی حیرت‌افزایی است؛ اما آنگاه كه می‌گوییم هدایت، مآل و مقصد نهایی این متن است غایت به صورت دیگری تفسیر می‌شود و این پیش‌فرض در كیفیت فهم قرآن تأثیر بسزایی خواهد داشت و لزوماً باید هرآنچه كه از قرآن كریم به دست می‌آید نتیجه‌ی هدائی داشته باشد. چنانچه ممكن است همین اصل غایت‌مند و هدایت‌مآل‌بودن قرآن اصول دیگری را تولید كند؛ برای مثال اصل عقلانی‌بودن ساخت زبانی قرآن (كه در زمره‌ی یكی از اصول مستقل نیز در اینجا آورده شده است)، می‌توان زاده‌ی غایت‌مندانگاری و هدایت‌مآل‌دانستن قرآن باشد. اگر قرآن غایت‌مند است باید در انتقال پیام زبانی را به كار گرفته باشد كه هدف تأمین شود و موجب بی‌هدفی نشود و یا هر مطلبی را نتوان از آن دریافت كرد كه به این ترتیب مسئله‌ی قرائت‌پذیری رد می‌شود. اگر قرآن هدایت‌مآل است زبان آن باید گویا و رسا باشد و نمی‌شود كه چندپهلو و مهمل باشد، همچنین نمی‌تواند حیرت‌آفرین باشد. به هر حال اصلی مثل ساخت عقلائی‌داشتن زبان قرآن به نحوی می‌تواند مترتب بر غایت‌مندی و هدایت‌مآلی باشد. چنانكه به لحاظ اهمیت نیز می‌توان عقلایی‌بودن ساخت و بافت زبان قرآنی را مستقلاً یك اصل قلمداد كرد. در هر حال غایت‌مندی و هدایت‌مآلی می‌تواند دو اصل در عرض هم قلمداد شود. بنابراین می‌تواند غایت‌مند باشد و هدایت‌مآل نباشد، گرچه ممكن نیست كه هدایت‌مآل انگاشته نشود اما بگوییم غایت‌مند است.

## عقلایی‌بودن ساختار و هویت زبانی قرآن.

در عین اینكه ما معتقدیم زبان و هویت زبانی قرآنی از سنخ زبان‌های عقلایی است و آن‌سان كه عقلا با هم مخاطبه می‌كنند و ترابط كلامی برقرار می‌كنند خدا نیز با عقلا و با انسان به همان لسان تخاطب فرموده است. البته خصوصیاتی دارد كه بخشی از آن از وحیانیت و قدسانیت این متن سرچشمه می‌گیرد و مقتضی وحیانی‌بودن است كه در لسان هم تأثیر دارد. عقلایی‌بودن ساخت زبان یك متن لزوماً مستلزم بری از خطا و لغزش‌بودن نیست و البته وحیانی‌بودن حتماً اینگونه است.

ساخت عقلایی زبان قرآن وجه مسلط بر این متن قلمداد می‌شود، اما ویژگی‌ها و خصوصیاتی دارد كه این خصوصیات ممكن است در متون عادی بشری پیدا نشود.

## حكیمانگی و معقولیت محتوای قرآن.

قرآن كریم مشتمل بر مجموعه‌ی معارف حكیمانه است. تعالیم قرآن كریم با آموزه‌های عقلی نه در ستیز است و نه حتی با یافته‌ها و قواعد قطعی عقلی ناساز است و كاملاً در تلائم با معارف عقلی است. البته این نكته به آن معنا نیست كه عقل قادر است همه‌ی آموزه‌های قرآنی را ادراك كند،‌ اما به این معناست كه معارف قرآنی عقل‌ستیز و عقل‌گریز نیست و با عقل سازگار است و خردتاب است و عقل با آن مخالفت نمی‌كند. البته ممكن است عقل از درك ناتوان باشد، اما آنچه به لسان قرآن القاء می‌شود را نمی‌تواند نفی كند و نمی‌تواند بگوید كه ضدعقلی است.

## فطرت‌نمونی آموزه‌های قرآنی.

آموزه‌های قرآن فطرت‌نمون است، زیرا قرآن حاوی دینی است كه فطری است. به تصریح آیه‌ی سی‌ام سوره‌ی روم دینی كه نازل شده است دین فطری است و قرآن حامل اصلی پیام اسلام است و همه‌ی پیام اسلام در قرآن كریم تعبیه شده است. قرآن چیزی از معارف دین كم ندارد و اینگونه نیست كه قرآن كریم پاره‌ای از تعلیمات و معارف خود را به دیگر منابع احاله كرده باشد. در مقام فهم همه نمی‌توانند همه‌ی آن‌چرا كه قرآن حاوی آن است را دریافت كنند. معصوم می‌تواند تمام دین را یك‌جا از قرآن به دست بیاورد بی‌آنكه به منبع دیگری مراجعه كند، 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 می‌كند.

كتاب، سنت، عقل و احیاناً فطرت، برای انسان عادی مكمل یكدیگر هستند و انسان عادی می‌تواند تمام معرفت دینی را از مجموعه‌ی اینها به دست بیاورد. اما انسان معصوم چنین نیست و از هریك از این چهار منبع می‌تواند همه‌ی حاق و حاشیه‌ی دین را دریافت كند.

## جامعیت و شمول محتوای قرآن.

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

## انسجام و سازوارگی درونی قرآن.

قرآن مجموعه‌ی متشتته‌ای كه حسب مناسبت‌ها و به تبع اقتضائات نازل شده باشد نیست، چنانكه بعضی توهم كرده‌اند كه اگر عمر پیامبر درازتر می‌بود، آیات بیشتری نازل می‌شود و قرآن فربه‌تر می‌شد و اسلام وسیع‌تر می‌شود و احیاناً به غلط كامل‌تر و جامع‌تر می‌شد. قرآن با ساختار مشخص و تعیین‌شده‌ای فرود آمده است و ماه‌ها و سال آخر حیات مبارك پیامبر اعظم وحی رو به منقطع‌شدن و كمتر وحی می‌آمد. وحی تشریعی قطع شد، اما به این معنا نیست كه قرآن ناتمام و ناقص ماند. شاهد هم اینكه در عمل آیاتی كه در اواخر نازل می‌شد رو به كاهش رفته بود و آیه‌ی شریفه‌ای كه از اتمام و اكمال نعمت و دین سخن می‌گوید به معنای مُهر ختم‌زدن بر وحی تشریعی است و رسماً خود قرآن اعلام می‌كند كه وحی تشریعی منقطع شد. البته رابطه‌ی آسمان و زمین مطلقاً قطع نشده. یكی 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 كه 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 طاهرین(ع) باقی ماند و اكنون در ید حضرت حجت(عج) است. تحدیث و اینكه فرشته با كسی سخن بگوید و حدیث كند قطع نشده بوده است. وحی تعریفی كه اهل معرفت در صورت كسب صلاحیت بتوانند الهاماتی دریافت كنند همچنان باقی است. چنانكه در عهد نزول وحی تشریعی در دوره‌های سایر انبیاء نیز همین بوده است، یعنی همان زمانی كه نوبت یك نبی است، به كسانی كه نبی نبودند نیز وحی تعریفی می‌شد. به یك انسان عادی مانند مادر موسی وحی می‌شده است. بعد از انقطاع وحی و ارتحال یك نبی اینگونه نبوده كه كلاً ارتباط قطع شود تا پیامبر دیگری بیاید. به این ترتیب قرآن از یك ساختاری برخوردار است و به لحاظ درونی متشتت نیست. البته این اصل را می‌توان به اصل حكیمانگی قرآن ارجاع داد. لهذا بعضی از پایه‌ها و نهادها را می‌توانیم مبانی اصلی قلمداد كنیم و بعضی دیگر را به آنها ارجاع بدهیم، اما از باب اینكه بعضی از اهمیت خاصی برخوردارند به رغم چنین ترابط و ترتبی آنها را به عنوان یك اصل مستقل می‌توان مورد بحث قرار داد و از لوازم و تبعات آنها برای ساخت قاعده‌ی فهم قرآن استفاده كرد.

## سامان‌مندی برونی قرآن.

ما معتقدیم به لحاظ ساختار بیرونی هم سامان‌مند است. اینگونه تصور نشود كه قرآن مانند یك كتاب انسانی تبویب و تفصیل ندارد، بنابراین صورت و سامانه‌ی مشخصی ندارد. این صورت‌بندی انسانی كه در خصوص تألیفات بشری رایج است روزی نبوده و روزی خواهد رسید كه دیگر نخواهد بود. این یك شیوه‌ی تدوین است، اما آیا همه‌ی متون و منابع انسانی هم از همین شیوه پیروی می‌كند؟ مثلاً در دیوان‌های شعرا از روش فصول و ابواب استفاده می‌شود؟ چیره‌دست‌ترین نویسندگان كه مهارت تامی در نگارش دارند آثاری ارائه كرده‌‌اند كه تبویب و تفصیل نشده است و یا صورت‌بندی آن طور دیگری است و مطابق و تابع شیوه‌های رایج كتب متداول نیست. مثلاً متنی در قالب قطعات شعر تولید شده و غزل‌غزل فصل‌بندی شده است. اینكه قرآن كریم 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 كرد. بی‌جا و بی‌دلیل این تقسیمات و تفكیك‌ها صورت نپذیرفته‌ است. فاتحة‌الكتاب بی‌جا فاتحة‌الكتاب نشده است و یا سوره‌ی‌ ناس بی‌دلیل سوره‌ی آخر نشده است و روی قواعد و مبانیی چنین آمده است. سوره‌ی فاتحةالكتاب چنانچه از این نام و دیگر نام‌های او مشخص است، برای مثال ام‌الكتاب، وقتی ملاحظه می‌كنیم می‌بینیم كه گزیده و فشرده‌ی كل قرآن و معارف اسلامی در سوره‌ی فاتحةالكتاب تعبیه شده است. این نكته كه به رغم اینكه این سوره دست‌كم دو بار نازل شده است، در اول قرآن واقع شده است تصادفی نبوده و منطقی بر آن حاكم است و كسانی كه منكر 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 كرده باشد و نمی‌شود آن بزرگوار مجموعه‌ی آیات را كه بر او فرود آمده همین‌گونه رها كرده باشد و دنیا را ترك كرده باشد. دقائق و طرائف و ظرائفی از سیر و سامانه‌ی كنونی قرآن قابل اصطیاد و استنباط است كه اگر صورت‌بندی قرآن به شكل 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 كاشف و امثال آن. مرحوم علامه‌ی طباطبایی با همین رویكرد همه‌ی سور را بررسی كرده‌اند. به این ترتیب قرآن به لحاظ برونی هم سامانمند است.

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

قرآن را با سنت قولی می‌توان فهم كرد، چنانكه سنت معصوم را نیز با قرآن می‌توان فهمید. كلام الهی با كلام معصوم كاركرد متقابلِ مشابه دارند و برای ما انسان‌های غیرمعصوم فهم تمام قرآن كما هو حقه بدون تمسك به كلام معصوم میسر نیست. چنانكه فهم كلام معصوم نیز بدون لحاظ تعالیم قرآنی ممكن نیست و آنچه به معصوم نسبت داده می‌شود اگر با صریح قرآن سازگار نبود دستور ضرب علی الحائط داریم كه یا متن مجعول است كه وثاقت متن زیر سئوال می‌رود و یا فهم ما خطاست و معرفتی كه به دست آورده‌ایم درست نیست و در هر حال باید آن‌را كنار گذاشت.

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

فعل معصوم حجت است و یكی از منابع است. در یك تلقی كلام و قول معصوم را سنت مستقل می‌دانیم و كردار و فعل معصوم را هم سنت دیگری می‌دانیم و این دو با هم تفاوت‌هایی دارند كه افضل و بلكه اصح آن است كه این دو منبع را از یكدیگر جدا كنیم. كردار و فعل معصوم نیز با كلام وحیانی در تعامل و ترابط روشمند است و فهم كلام الهی بدون ملاحظه‌ی فعل معصوم نیست، چنانكه تفسیر فعل معصوم نیز بدون درك كلام الهی ممكن نمی‌شود.

اگر دو اصل اول را تجزیه و تفكیك كنیم و دو اصل قلمداد كنیم، به این ترتیب دوازده اصل به دست می‌آید. كما اینكه می‌توان این اصول را فشرده‌تر طرح كرد و بعضی را به بعضی دیگر ارجاع داد و برخی را مستلزم بعضی دیگر انگاشت و به این ترتیب تعداد این نهادها را كاهش داد و حتی به شش اصل رساند. اصولی مانند سامانمندی، انسجام و سازوارگی، جامعیت و... مثلاً به حكیمانگی و معقولیت ارجاع می‌شود و به این ترتیب تعداد اصول كاهش پیدا می‌كند.

بی‌شك هریك از این اصول می‌تواند یك مبنا و یك نهاد برای فهم و مواجهه‌ی معرفتی با كلام الهی قلمداد شود و اگر تحلیل كنیم قواعدی از آنها به دست می‌آید كه هنگامی كه مجموع آن قواعد با هم تدوین شوند منطق فهم قرآن به دست می‌آید.

البته همان‌طور كه در ابتدای جلسه گفتیم در این بحث ویژگی‌ها و مختصاتی كه معطوف به خود متن است را بررسی می‌كنیم و ویژگی‌هایی كه به سایر عناصر در فهم معطوف می‌شوند را باید جداگانه بحث كرد، چنانكه گفتیم ماتن می‌تواند مختصاتی داشته باشد كه با لحاظ آن مختصات متن صادره از او درست و بهتر فهم شود. البته این نكته به مبادی مختلفه‌ای كه به عنوان مبادی فهم تعبیر می‌كنیم برمی‌گردد، مثلاً مبدأ مصدرشناختی، مبدأ مخاطب‌ و انسان‌شناختی و... كه آنها نیز دخالت می‌كنند و جزئی از مبادی قلمداد می‌شوند.

هریك از این پایه‌ها و نهادها را باید در یك 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 تعیین‌كنندگی بیشتری برخوردارند و قواعد بیشتری را تولید می‌كنند كه باید یك‌یك اینها را بررسی كنیم و قواعدی كه برآیند اینها به حساب می‌آید را بررسی كنیم. والسلام

# وحیانیت متن، لفظ و محتوای قرآن كریم جلسه‌ی نهم 93/02/03

درخصوص مبانی متن‌شناختی و مبادی لفظ ـ محتواشناختی دخیل در فهم قرآن بحث می‌كردیم. گفتیم كه در مجموع حدود ده و در صورت تفصیل دوازده مبدأ در موضوع قابل بحث است كه یك‌یك آنها را توضیح دادیم. این مبادی عبارت بودند از:

1. وحیانیت متن و محتوای قرآن؛

2. غایت‌مندی و هدایت‌مآلی قرآن؛

3. عقلانی‌بودن ساخت زبان قرآن؛

4. حكیمانگی 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 كلام معصوم؛

10. ترابط و تعامل روشمند قرآن با كردار معصوم؛

همچنین تذكر دادیم كه بعضی از این مبانی، كلان و كلی هستند و بسا بعضی از این مبانی را بتوان به بعض دیگر ارجاع داد، به جهت اینكه نسبت بعضی از مبانی به بعض دیگر نسبت طولی و جزء و كلی است.

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

## وحیانیت متن، لفظ و محتوای قرآن كریم

اولین مبدأ وحیانیت متن و لفظ و محتوا و مضمون قرآن كریم بود. منظور وحیانیت و متن و مضمون و لفظ و محتوا این است كه قرآن كریم، مطلقاً هویت من عنداللهی دارد. این متن از هر حیثی عنداللهی است و هیچ وجه بشری ندارد. از نظر نص و عبارت، الفاظ آن واژه‌به‌واژه و جمله‌به‌جمله و آیه‌به‌آیه و سوره‌به‌سوره چیزی است كه ناحیه‌ی حق‌تعالی نازل شده است؛ هم مضمون و محتوای آن و هم لفظ و نص آن. هرچند كه ممكن است گاه آیاتی كه 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 كه انگیزه و بهانه شده كه آیه و یا سوره‌ای نازل شود، در محتوا و لفظ دخیل نیست، بلكه 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 نكته جزئی از تعبیر من عنداللهی‌بودن آیات و سور است.

همچنین آنچه نازل شده است نه چیزی بر آن افزوده شده و نه چیزی از آن كاسته شده است، یعنی قرآن تحریف نشده است. تحریف‌ناشدگی درواقع ملاك این است كه متن قرآن وحیانی است و چیزی اضافه بر وحیانیت نیست. این حقیقت كه قرآن تحریف نشده است و نمی‌توان تحریف شود، یك اصل و مبنای دیگری در قبال وحیانیت نیست، بلكه پشتوانه‌ی وحیانیت متن موجود است. متنی كه بین‌الدفتین در دسترس مسلمانان است. به این نكته از این جهت تأكید كه برخی تصور كرده‌اند، عدم تحریف و تحریف‌ناپذیری یك اصل مستقل در عرض وحیانیت متن است. این نكته را نه‌‌تنها بعضی از معاصرین و نویسندگان، كه حتی برخی از اصولیون ـ خاصه در زمان‌هایی كه این نوع مسائل قرآن در اصول مطرح می‌شد ـ، نیز به مثابه یك اصل مستقل قلمداد كرده‌اند. ولی ما می‌گوییم تحریف‌ناپذیری دلیل وحیانی‌بودن متن است و جدای از وحیانیت چیز مستقلی بر تحریف‌ناپذیری مترتب نیست. اگر به كتاب‌هایی كه در زمینه‌ی مبانی تفسیر نوشته شده مراجعه كنید می‌بینید كه بر تحریف‌ناشدگی و تحریف‌ناپذیری به صورت مستقل پرداخته شده است، ولی ما اعتقاد داریم كه این متن تحریف‌ناشده است و معلوم می‌شود كه وحی است.

ذیل این نكته در تحلیل ماهیت و مؤلفه‌های وحیانیت قرآن اضافه می‌كنیم كه تحریف را به معانی مختلف گرفته‌اند و یا انواع تحریف را متخصصین علوم قرآنی مطرح كرده‌اند. مرحوم آیت‌الله خویی در البیان تا ده نوع تحریف را مطرح می‌كنند. بعضی از آن انواع اگر درست باشد كه به آنها تحریف اطلاق كنیم در قرآن واقع شده است؛ مثلاً اینكه قرآن بد فهمیده شده باشد و كسانی در مقام تفسیر قرآن عامداً و یا سهواً آیات و روایات را بد معنی كرده باشند. اگر به این اتفاق تحریف بگوییم، چنین تحریفی در قرآن واقع شده است و البته به این اشكال مسامحتاً تحریف قرآن گفته می‌شود، والا قرآن سر جای خود است و تحریف نشده، بلكه فردی كه قرآن را تفسیر كرده آن‌را بد فهمیده است و درواقع بدفهمی مفسر است و نه تحریف خود قرآن. همین قسم را مرحوم آقای خویی هم مطرح می‌كنند 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 نكته اصرار داریم كه مسلماً از قرآن كریم نه چیزی كاسته شده (تحریف به نقیصه) و نه چیزی بر آن افزوده شده است (تحریف به زیادت).

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

البته در این نكته بحثی نیست است كه قرآن كریم متنی است كه مخاطب آن انسان با همه‌ی ویژگی‌ها و كمالات و كاستی‌های مخصوص به خود است و قهراً قرآن باید با ابزاری پیام خود را به مخاطبش كه انسان است منتقل می‌كرده است. در نتیجه از ابزاری مثل زبان برای پیام‌رسانی قرآن استفاده كرده است و لاجزم نیز باید چنین می‌شد زیرا با انسان سخن می‌گوید. آنگاه زبان انسان كاستی‌ها و مضایقی دارد و این می‌تواند اتفاق افتاده باشد. به هر حال در مواجهه‌ی غیرمعصومانه با متن قرآن ما در حصر محدودیت‌هایی كه زبان ذاتاً مبتلا به آن است هستیم و چنین محدودیتی وجود دارد. یعنی در جاهایی ممكن است كاستی‌های ذاتی زبان در متن قرآنی نیز وجود داشته باشد. از این جهت كه زبان خود محدودیت‌هایی دارد، متن نیز دست‌كم برای كسی كه می‌خواهد غیرمعصومانه با آن مواجه شود محدود است، یك‌وقت می‌گوییم معصوم و انسان كامل با قرآن روبروست كه او طرز دیگری به قرآن ارتباط برقرار می‌كند، ولی انسان عادی با یك متن روبروست كه بسته به صلاحیت‌های درونی و برونی خود می‌تواند با قرآن ارتباط برقرار كند. 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 یك متن روبروست.

به همین جهت مجموعه‌ی قواعد و ضوابطی كه با آنها باید قرآن را بفهمیم به دو دسته‌ی‌ كلان باید تقسیم شود. یك دسته از قواعد و ضوابط كه باید در فهم قرآن به كار بسته شود دقیقاً همان قواعد و ضوابطی است كه برای فهم یك متن انسانی باید مد نظر باشد. اگر بنا باشد كتابی را كه یك حكیم نوشته است فهم كنیم چه قواعدی را باید رعایت كنیم؟ برای مثال ما باید اصل را بر این بگذاریم كه یك فرد حكیم با ما سخن گفته و درنتیجه قصد القاء مراد داشته و اگر ظواهر عبارت چیزی را می‌فهمیم برای ما حجت است و از اینجا حجیت ظواهر به دست می‌آید.

البته یك سلسله از قواعد و ضوابط برآمد جهات اختصاصی متن است، مثل وحیانی‌بودن، یعنی ماورایی و قدسی‌بودن. شما وقتی با یك 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 اینكه این متن از زبانی استفاده كرده كه آحاد بشر با آن زبان با هم ارتباط برقرار می‌كنند، اما به اقتضای وحیانی‌بودن و خطاناپذیربودن نمی‌توانید در آن احتمال خطا بدهید، درحالی‌كه در متن انسانی ظواهر حجت است ولی احتمال خطا منتفی نیست، درحالی‌كه در متن قرآن ظواهر حجت است ولی احتمال خطا منتفی است. لهذا پاره‌ای از قواعد ناظر به وجه انسانی‌بودن 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 كه در حال این متن با زبانی سخن گفته كه آحاد انسانی نیز با همان زبان باهم تخاطب می‌كنند.

همچنین معارف پذیرفته و یا دریافته‌ی انسانی و یا حوادث واقع‌شده توسط انسان در قرآن نقل می‌شود كه البته این نكته با وحیانیت منافاتی ندارد. حق‌تعالی 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 می‌كند و این با وحیانیت منافات ندارد. اینكه محتوا چیزی است كه در حیات انسان اتفاق افتاده و همان محتوا را حق‌تعالی به لسان وحی و به صورت معصومانه‌ای به انسان امروز منتقل می‌كند با وحیانیت منافاتی ندارد و سبب نمی‌شود كه مطلب خطا باشد.

هریك از مواردی كه مطرح كردم دافع شبهه‌ای است و ازجمله اینكه برخی افراد كم‌دقت و كم‌مطالعه گفته‌اند كه قرآن تاریخ نقل می‌كند ولی همان چیزی را كه انسان‌های خاطی در ذهن داشته‌اند، ولو اینكه باطل باشد، مطابق با واقع نباشد و شایعات باشد. اساطیر و پرداخته‌های ذهنی آحاد در بین مردم رایج بوده، قرآن هم بی‌آنكه توجه به صحت و سقم این مطالب داشته و از آن جهت كه مردم چنین تصور می‌كرده‌اند این وقایع را بازگو كرده است، و به این ترتیب توهم می‌كنند كه در قرآن می‌تواند مطالب غلط و ناصواب راه یافته باشد، مطالبی كه غلطی مشهورات بین انسان‌ها بوده است. درنتیجه ممكن است العیاذبالله مطلب غلطی را با غایت صواب نقل كرده باشد. مطلب ناصواب برای مقصد صواب. اینها گویی به غلط، قرآن را با مثنوی مولوی یا شاهنامه مقایسه كرده‌اند. چطور ممكن است شاهنامه افسانه‌های فاقد واقعیتی را به انگیزه‌ی حماسه‌سرایی و تقویت عرق ملی نقل كرده باشد و یا مثنوی داستان‌هایی را نقل كرده باشد كه مشهورات است و بسیاری از آنها افسانه و غلط است، مثلاً داستان موسی و شبان را آورده باشد كه چنین اتفاقی اصلاً در زندگی حضرت موسی واقع نشده است، ولی از باب اینكه از این داستان غلط نتیجه‌گیری عرفانی كرده باشد؛ اینها نیز توهم كرده‌اند كه قرآن از این دست مطالب را كه بین مردم مشهور است نقل كرده است.

اما ما در اینجا می‌گوییم وقتی مطلبی به لسان وحی فرود می‌آید نمی‌تواند غلط باشد و امكان ندارد كه خداوند متعال یك مطلب غلط تاریخی را ولو با مقصد معقولی بازگو كرده باشد. مگر العیاذبالله خدا به واقعیت‌های تاریخی آگاهی ندارد كه مثلاً داستان یوسف چگونه بوده است، داستان نوح چگونه بوده و یا داستان اصحاب كهف چگونه بوده و همانند مردم شنیده است كه زمانی دقیانوسی بوده و گروه جوانی از دست او پناه به غار برده‌اند، درحالی‌كه چنین قصه‌ای نادرست بوده باشد ولی خداوند متعال نداند و اینها را صرفاً از این باب كه افواه مطرح است، نقل كرده باشد. خداوند به واقع تاریخ آگاه است، پس چرا باید مطلب غلط را نقل كند؟ وانگهی مگر خداوند متعال مجبور است كه از یك مطلب تاریخی غلط برای بیان مقصود معقول و صائب استفاده كند؟ می‌تواند از داستان‌های صائب و درست تاریخی مثال بزند و بعد بهره‌برداری هدایتی بكند. اینها برای اینكه توهم غلط خود را توجیه كنند می‌گویند نتیجه‌گیری و بهره‌برداری‌های هدایتی می‌شود، اما اصل مطلب غلط است كه این توجیه اصلاً صحیح نیست. به نظر ما وحیانی‌بودن حتی شامل این حیث هم می‌شود كه نباید قرآن از مطالب ناصواب برای مقاصد صواب استفاده كرده باشد، زیرا وحی نمی‌تواند حاوی مطالب غلط و خطا باشد.

سئوال: اگر قائل باشیم كه قرآن وقایع پیشینیان را با زبان عربی به مردم ابلاغ كرده است، چون در زبان‌ها ترجمه‌كردن یك لغت یا گفتار از پیشینیان كه زبان عبری داشته‌اند، خواه یا ناخواه در لسان مردم اینگونه است كه آنچنان كه باید و شاید ترجمه نمی‌شود، چطور قرآن در این مقام در این مقام صحبت كرده، ترجمه كرده و آیا ترجمه‌ای كه كرده ماحصل گفتار پیشینیان بوده و یا عیناً و واژه‌به‌واژه ذكر كرده است؟ مثلاً عین عباراتی كه یعقوب به یوسف گفت را ترجمه كرده و یا اینكه ماحصل آن‌را ترجمه كرده است؟

ممكن است كه قرآن كریم در جاهایی عین عباراتی كه تاریخی است و كسی ادا كرده به زبان عربی تبدیل و بازگو كرده باشد، آنجایی كه عبارت موضوعیت دارد، شبیه آنچه كه در تحقیق می‌گوییم اگر می‌خواهید از عبارتی شاهد مثال بیاورید اشكال ندارد كه نقل مستقیم كنید، قرآن ممكن است در مواردی چنین كاری را كرده باشد. مثلاً اگر این نكته موضوعیت داشته باشد كه قرآن بخواهد بگویید لقمان با فرزند خود چقدر با محبت و مهربان بوده، عین عبارت «یا بنی» را می‌آورد آكنده از نگاه محبت‌آمیز و پدرانه لقمان به فرزند خود. شیوه‌ی تكلم انسان‌ها با فرزندانشان چون جنبه‌ی آموزشی دارد در اینجا عین عبارت آورده شده است. گاهی ممكن است حفظ متن موضوعیت داشته باشد و قرآن نیز كلمه‌به‌كلمه متن منقول را به عربی درآورده باشد و ترجمه‌ی تحت‌اللفظی كرده باشد. همچنین ممكن است در جایی دیگر مقصود عبارت نباشد و عبارات و تلقی‌ها و تعابیر در انتقال پیام و هدفی كه قرآن قصد بازگویی آن‌را دارد دخیل نیستند، آنگاه ممكن است نقل به مضمون كرده باشد. مسلم این است كه داستان‌هایی كه قرآن آمده در مقام وقوع بسیار مفصل بودند. داستان حضرت یوسف كه مفصل‌ترین قصه‌ای است كه در قرآن نقل شده با آنچه كه در تاریخ اتفاق افتاده قابل مقایسه نیست و بسیار خلاصه بازگو شده است. درنتیجه 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، درصورتی كه نقل متن و عبارت موضوعیت داشته باشد به عربی برگردانده شده است و جایی كه 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 وحیانیت قرآن و در قالب چند نكته‌‌ای كه اشاره كردیم می‌توانیم استفاده كنیم، همچنین به این جهت، قدسیت متن را اضافه كنید، به هر حال بدانیم این متن وقتی وحیانی است، مقدس است. قداست و قدسیت یك‌بار به همان معنای تحریف‌ناپذیری و تشكیك‌ناپذیری معنی می‌شود و یك‌بار به این معناست كه خصوصیات یك متن مقدس را دارد. درست است كه می‌گوییم قرآن لاجرم به لفظ انسانی فرود آمده، اما به این معنا نخواهد بود كه تاب متن قرآن طاقت و تاب معنایی متون انسانی دیگر است. همانطوری كه دو متن می‌تواند انسانی باشد، یكی تاب معنایی بسیار وسیع و عمیقی داشته باشد و دیگری تاب معنایی عمیق و وسیعی نداشته باشد. آیا می‌توان متنی را كه یك انسان حكیم بیان می‌كند با متنی كه از یك انسان عادی صادر شده و هر دو نیز انسانی است و از زبان واحدی استفاده كرده‌اند، یكسان انگاشت؟ ممكن است متن انسان حكیم را مطالعه كنید و از یك عبارت و یا یك فصل آن متن، یك كتاب مفصل به عنوان شرح بنویسد. ولی فرد دیگری متنی را نگاشته ولی هیچ عمقی ندارد كه شرح‌بردار باشد.

همانطور كه ممكن است دو متن انسانی صادره از دو انسان با دو مرتبه‌ی متفاوت كمالی 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 كه انسان‌ها ساخته‌اند بسیاربسیار متفاوت باشد؛ چنانكه بعضی درخصوص تعابیر حضرت امیر(ع) نیز گفته‌اند فوق كلام انسان و دون كلام الهی است. البته ظاهراً این عبارت تجلیل از كلام حضرت امیر(ع) است ولی این سخن خطاست و من در مقدمه‌ی دانشنامه‌ی امام علی به این نكته اشاره كرده‌ام. این حرف به ظاهر تحسین است ولی در باطن یك نوع تنزیل و تصغیر كلام معصوم است، زیرا كلام معصوم كلام قدسانی و معصومانه است و به صرف اینكه بگوییم فوق كلام بشر است كفایت نمی‌كند، چون روایات و متون مأثور از معصوم آنگاه كه 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 كلام حضرت امیر(ع) گفته‌اند و همانطور كه می‌خواهند بگویند متنی كه از معصوم صادر شده با متن سایر انسان‌ها متفاوت است، بنابراین متنی كه از ناحیه‌ی خداوند متعال فرود آمده به طریق اولی و به رغم آنكه از الفاظ و تركیب و قواعد انسانی استفاده كرده بالاتر از متن انسانی است و تاب و طاقت محتوایی فوق‌العاده و فوق انسانی برخوردار است.

حیث دیگری كه می‌توان بر وحیانیت مترتب دانست و از مختصات متن وحیانی است، این است كه این متن اعجازنمون است و قرآن كریم یك متن اعجازآمیز و اعجازی است. خود قرآن نیز بر این مطلب تصریح و تأكید می‌كند كه این متن اعجاز است و دلیل نبوت پیامبر اعظم(ص) است.

چند نكته‌ای كه مطرح شد، نكات عمده‌ای است كه می‌توان در تحلیل وحیانیت متن و محتوا و لفظ و مضمون قرآن كریم بیان كرد.

### ادله‌ی اثبات وحیانیت و مختصات وحیانی قرآن

ما ابتدائاً به خود قرآن مراجعه می‌كنیم، یعنی شواهدی كه بر وحیانیت قرآن كریم تصریح و تأكید می‌كند. ما از این جهت به این شكل استدلال می‌كنیم كه به هر حال اگر بخواهیم به شناخت چیزی برسیم، ازجمله راه‌های آن رجوع به خود آن حقیقت است. در قرآن كریم آیاتی داریم كه تصریح می‌كند به این نكته كه این متن از سوی خداوند متعال آمده است. آیاتی از قبیل: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمینُ»[1]، و یا «ما زاغَ الْبَصَرُ وَ ما طَغى»[2]، و یا «لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ، إِنَّ عَلَینا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ، فَإِذا قَرَأْناهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ، ثُمَّ إِنَّ عَلَینا بَیانَهُ»[3]، همچنین «وَ لا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ یقْضى‏ إِلَیكَ وَحْیهُ وَ قُلْ رَبِّ زِدْنی‏ عِلْماً»[4]. امثال این آیات تصریح می‌‌كند كه این قرآن فرودآمده از سوی خداوند متعال است. از دست آیات نیز بسیاربسیار زیاد هستند و این افراد خام‌سری كه وحیانت لفظی یا مضمونی قرآن كریم را زیر سئوال می‌برند، انگار قرآن ندیده‌اند و حرف می‌زنند، درحالی‌كه اگر به قرآن كریم مراجعه كنند، متوجه می‌شوند كه قرآن صدها بار با تعابیری نزلنا، انزلناً، اوحینا و امثال اینها سخن گفته و خود قرآن فریاد می‌زند كه فرود آمده از سوی خداوند متعال است، كه این فردآمدن نیز اطلاق دارد و فرودآمدن لفظی و مضمونی را شامل می‌شود. حتی بسیار جاها فراتر از اطلاق است و صراحت دارد كه لفظ و محتوا و مضمون از ناحیه‌ی خداوند متعال است. ادله‌ای كه از خود قرآن می‌توان به دست آورد در این جهت بسیار زیاد است.

همچنین آیاتی كه قرآن را فوق بشری و اعجازنمون می‌داند نیز بسیار است ازجمله: «وَ إِنْ كُنْتُمْ فی‏ رَیبٍ مِمَّا نَزَّلْنا عَلى‏ عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَداءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقینَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ لَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتی‏ وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكافِرینَ».[5] این آیات تصریح دارد كه اگر به آنچه ما به عبد خود نازل كردیم تردید دارید یك سوره شبیه آن بیاورید، سپس گواهان و همراهان خود را فرابخوانید، اگر توانستید یك سوره بیاورید. اگر نتوانستید كه هرگز نخواهید توانست پس پرهیز كنید از آتشی كه انسان و سنگ هیمه‌ی آن است كه برای كافران فراهم شده و اگر شما چنین تصوری كنید كافر خواهید بود. با این صراحت اعجازنمونی قرآن مطرح می‌شود، درحالی‌كه هم در آن زمان در بین جوامع این مسئله مطرح شده و هم در همه‌ی تاریخ این ادعا تكرار می‌شود، یعنی قرآن الان نیز همین تحدی را می‌كند و این تحدی محدود و منحصر به عصر نزول نیست. بعد از چهارده قرن الان هم ما مسلمانان به تبع قرآن تحدی می‌كنیم و می‌گوییم اگر بشری قادر است مثل سوره‌ی‌ كوثر و یا آیات دیگری از قرآن بیاورد، بیاورد.

همچنین آیه‌ی دیگر می‌فرماید: «أَمْ یقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لا یؤْمِنُونَ، فَلْیأْتُوا بِحَدیثٍ مِثْلِهِ إِنْ كانُوا صادِقینَ»[6]، همچنین: «أَمْ یقُولُونَ افْتَراهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقینَ»[7]، و آیه‌ی دیگر: «أَمْ یقُولُونَ افْتَراهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَیاتٍ وَ ادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقینَ، فَإِلَّمْ یسْتَجیبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّما أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَ أَنْ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ»[8] و یا در جای دیگر می‌فرماید: «قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلى‏ أَنْ یأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا یأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهیراً»[9]، نه انسان كه جن هم اگر همگی پشت به پشت هم بیاید چونان قرآن را نمی‌توانید فرود بیاورید. آیاتی از این قبیل در قرآن كریم هست كه بر وحیانیت، اعجازنمونی، فوق‌ بشری و تاب و طاقت گسترده و ژرف قرآنی تأكید می‌كند.

همچنین آیاتی بر خطاناپذیری قرآن تصریح دارد: «لا یأْتیهِ الْباطِلُ مِنْ بَینِ یدَیهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزیلٌ مِنْ حَكیمٍ حَمیدٍ»[10] و یا «أَ فَلا یتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَیرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فیهِ اخْتِلافاً كَثیراً»[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 كه بر وحیانیت و مؤلفه‌های وحیانی قرآن تصریح و تأكید می‌كند.

ادله‌ی دیگری را هم علاوه بر آیات می‌توان بر وحیانیت قرآن كریم اقامه كرد كه از جمله آنها می‌تواند موارد زیر باشد:

1. قرآن كریم ادعا می‌كند كه انبیاء و كتب آسمانی پیشین و مشخصاً تورات و انجیل وعده‌ی ظهور پیامبر خاتم(ص) را داده است، وعده‌ی نزول قرآن كریم را نیز پیش‌تر داده است. این ادعا را قرآن كریم مكرراً و مؤكداً بازگو می‌كند. در جاهای مختلف قرآن كریم این مطلب آمده، ازجمله: «الَّذینَ یتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِی الْأُمِّی الَّذی یجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِی التَّوْراةِ وَ الْإِنْجیلِ»[12]، در تورات و انجیلی كه آن روز در اختیار یهودیان و مسیحیان بوده است، ملاحظه می‌كردند كه اسم پیامبر و قضایای ظهور ایشان و همچنین فرود قرآن آمده است. اما ما هیچ نقل تاریخی نداریم كه یهود و نصری بگویند العیاذبالله چرا دروغ می‌گویید؟ كجای تورات و انجیل اسم تو و وعده‌ی نزول قرآن آمده است؟ هیچگاه نمی‌گویند، بلكه می‌خواهند باج و خراج بدهند و مقاوت و مخالفت می‌كنند و جنگ را می‌اندازند و خسارت می‌بینند كه 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 می‌كنند و گاه نیز سعی بر انكار دارند، ولی به فرض كه در تورات و انجیل فعلی نباشد، اینكه قرآن كریم در آن زمان چنین ادعایی كرده و احدی نیز انكار نكرده مشخص می‌شود كه در تورات و اناجیل آن زمان مطالبی بوده كه بعدها حذف شده است. این نكته دلیل بر آن است كه قرآن كریم و ظهور پیامبر اعظم(ص) به حكم وحی است و قرآن وحیانی است.

همچنین قصص فراوانی نقل می‌شود از اینكه مسیحیان و یهودیانی مراجعه می‌كنند و علائمی كه در تورات و انجیل دیده‌اند را راجع به پیامبر اكرم(ص) فحص می‌كنند، بارها آن بزرگوار و اصحاب ایشان را می‌آزمایند؛ سئوالات خاصی می‌كنند تا شواهد صدقی پیدا كنند بر اینكه، این همان است كه وعده شده است. علاوه بر این یهودیان و نصرانیان زیادی بودند كه در اجابت ادعای پیامبر، ادعای ایشان را پذیرفتند و به آن حضرت ایمان آوردند، یعنی ادعای پیامبر(ص) را تصریح كردند. درواقع مسلمانانی كه در آن زمان مسلمان شدند كه از آسمان فرود نیامدند و از زمین نجوشیدند و درواقع همان‌هایی بودند كه قبلاً یهودی و مسیحی و یا مشرك بودند و مسلمان شدند، یعنی كسانی بودند كه ادعای پیامبر را بر وحیانیت و ارتباط با ماوراء پذیرفتند و به ایشان ایمان آوردند و خود این نكته دلیل بر آن است كه متن قرآن ماورایی است، یعنی آنها شاهد ویژگی‌های ماورائیت قرآن بوده‌اند، همچنین طرز نزول قرآن را شاهد بودند و بر آنها احراز شده است كه قرآن كریم یك متن وحیانی است و به دنبال احراز مسلمان شدند. به این ترتیب میلیون‌ها انسان در عهد نزول قرآن كریم وحیانیت قرآن را احراز كردند و به پیامبر ایمان آورند. و این نكته به لحاظ عقلانی هم می‌تواند موجب حصول اطمینان و وثاقت به وحدانیت بشود. اینكه ما مشاهده می‌كنیم هم‌عصرهای پیامبر و مردمان اهل نزول در شمارگان میلیونی به وحیانیت قرآن ایمان آوردند، این‌همه آدم كه فریب نخوردند و شاهد نزول وحی و خصوصیات وحیانی قرآن كریم بودند و به همین جهت نیز ایمان آوردند، ایمانی كه در راه آن جان باختند.

دلیل دیگری كه می‌توان بر وحیانیت قرآن كریم به آن تمسك كرد و البته دلیل چندوجهی است و تبیین آن بسیار مفصل است، این است كه قرآن از جهات گوناگون و ازجمله به لحاظ لفظی و ادبی، هنری، فنی، علمی، اتقان آموزه‌ها و وجه حكمی، دقت در طرح معارف علمی كه 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. اعجازنمون‌بودن قرآن دلیل وحیانیت قرآن است، یعنی از ماوراء آمده است، زیرا اعجازبودگی پیوند با ماوراء دارد، اعجازبودن خارق‌العاده‌بودن صرف نیست، می‌شود به صورت خارق‌العاده سحر كرد كه در حال عادی واقع‌شدنی نباشد ولی با سحر شدنی باشد. به نحو عادی نمی‌توان در فاصله یك متری از زمین قرار گرفت ولی مرتاض با یك متر فاصله از زمین وزن خود را مدیریت می‌كند و در فضا می‌ماند. اعجاز به معنای خارق‌العاده‌بودن محض نیست، بلكه اعجاز درواقع مختصاتی دارد و ازجمله باید اولاً به انگیزه‌ی اثبات حقانیت و نبوت باشد والا كرامت و مادون كرامت است، هچنین باید غیرقابل آموزش باشد. اگر مرتاض كار خارق‌العاده می‌كند قابل آموزش است، زیرا نسل به نسل به دیگران منتقل شده و آنها نیز فرا گرفته‌اند. لهذا اعجازنمون‌بودن خودْ دلیل وحیانیت است، و در عین حال به نحوی از وحیانیت به اعجازنمونی هم منتقل شده‌ایم.

دلیل دیگری كه می‌توان به آن تمسك كرد تفاوت سبك و سیاق بیانی و معنایی قرآن با مكاتیب و مكاتب بشری پیشین و پس از آن است. به هر حال سبك و سیاق قرآن منحصربه‌فرد است كه صورت انسانی ندارد و این نكته نیز مؤید ماورائیت متن قرآن است.

مؤید دیگری كه بر وحیانیت قرآن انگشت تأیید می‌گذارد این است كه ما این قرآن را از انسانی دریافتیم كه به لحاظ عادی از او می‌توان به انسان امین تعبیر كرد و دیگران او را امین می‌‌دانستند و مردم هرگز دروغی از او نشنیدند و به لحاظ كلامی و به زبان دینی ما قرآن را انسانی دریافتیم كه معصوم است و او قولاً و فعلاً با این متن، از این باب كه یك متن وحیانی است برخورد كرده و امانت و صداقت او بر ما محرز است و حتی كافران صداقت و امانت و حتی چیزی نظیر عصمت او را پذیرفته‌اند. غیرمسلمانان بر امانت‌داری و صداقت او اذعان دارند، مؤمنین بر عصمت او.

برآیند و برون‌داد روش‌شناختی مبدأ وحیانیت قرآن كریم محور سوم است كه ان‌شاءالله در جلسه‌ی بعد مطرح خواهیم كرد. والسلام.

[1] شعراء/سوره26، آیه193.

[2]نجم/سوره53، آیه17.

[3] قیامه/سوره75، آیه16.

[4] طه/سوره20، آیه114.

[5] بقره/سوره2، آیه23.

[6] طور/سوره52، آیه33.

[7]یونس/سوره10، آیه38.

[8] هود/سوره11، آیه13.

[9] اسراء/سوره17، آیه88.

[10]فصلت/سوره41، آیه42.

[11] نساء/سوره4، آیه82.

[12] اعراف/سوره7، آیه157.

# وحیانیت متن، لفظ و محتوای قرآن كریم جلسه‌ی دهم 93/02/17

## برآیند و برون‌داد روش‌شناختی مبدأ وحیانیت قرآن كریم

چند جلسه است كه راجع به مبنای وحیانیت متن و محتوای قرآن بحث می‌كنیم و رسیدیم به برآیند و برون‌داد روش‌شناختی مبدأ وحیانیت قرآن كریم.

توضیح دادیم كه در هریك از محورها سه بحث كلی باید مطرح شود؛ محور اول تحلیل خود مبناست، مثلاً مراد ما از مبنای وحیانیت متن و محتوای قرآن چیست؟ محور بعدی اثبات این مبناست كه متن و محتوای قرآن وحیانی است، محور سوم برآیند این مبناست كه مثلاً اگر قرآن كریم از نظر متن و محتوا وحیانی است، چه نتایجی از این اصل به دست می‌آید، و اینكه تفاوت این مبنا با اینكه اگر كسی قائل به وحانیت محتوا باشد ولی قائل به وحیانیت متن نباشد، و یا قائل به وحیانیت متن باشد و نه محتوا، چیست؟

بعضی این مطلب سست و سخیف را گفته‌اند كه متن وحیانی هست و از ناحیه‌ی خدا آمده، اما محتوا تحت تأثیر ذهنیت پیامبر اعظم و یا تحت تأثیر فرهنگ زمانه است. یعنی درست است كه متن نازل شده و در فرایند وحی پایین آمده است، اما تحت تأثیر ذهنیت دریافت‌كننده‌ی وحی و فرهنگ زمانه و عوامل عصری قرار گرفته است. برعكس آن نیز ممكن است قائل داشته باشد (نظر سروش همین است) كه محتوا، الهامی است ولی عبارات، عبارات پیامبر است (البته این نظر ممكن است قائل هم داشته باشد). در اینجا باید دید كه دستاورد وحیانی‌انگاشتن متن و نیز دستاورد وحیانی‌انگاشتن محتوا چیست؟

این سه محور گرچه محورهای اساسی و كلان هستند، اما باید ساختار این محورها را مشخص كنیم تا مشخص شود كه اگر اینها را تفصیل بدهیم چه مباحثی در ذیل اینها می‌گنجد. مثلاً در بخش تحلیل ماهیت مؤلفه‌های وحیانیت را باز كردیم و زیرمجموعه‌‌های آن‌را مشخص كردیم و یا در بخش سوم برآیند وحیانیت، اگر ما متن و محتوا را وحیانی دانستیم چه برایندی خواهد داشت، وقتی به این محور مراجعه می‌كنیم لایه‌هایی به دست می‌آید، لایه‌هایی كه به نحوی خودشان نیز مبنا هستند؛ برای مثال وقتی می‌گوییم متن و محتوای قرآن وحیانی است یك سلسله اصول تولید می‌شود، مثل اصل قدسانیت كه قرآن كریم مقدس، خطاناپذیر و خدشه‌ناپذیر است، این خصوصیات برایند قول به وحیانیت متن و محتوا است، ولی به نوبه‌ی خودشان هر كدام یك اصل هستند، منتها اصلی است متفرع از اصل كلان وحیانی‌انگاشتن وحی و محتوا.

همچنین بحث واقع‌نمایی گزاره‌هایی قرآنی، هرچند با خطاناپذیری و خدشه‌ناپذیری در پیوند است، منتها از یك جهت دیگر ممكن است در ذیل بعضی دیگر از مبانی قرار بگیرد، و آن در جایی است كه واقع‌نمایی را به معنای شناختاری‌بودن در نظر بگیریم. مثلاً وقتی می‌گوییم قرآن حكیمانه 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 كند تا مخاطب را هدایت كند، والا مخاطب از كجا حقیقت را كشف خواهد كرد؟

همچنین مسئله‌ی مرجعیت و حجیت دینی قرآن می‌تواند از وحیانیت ناشی شده باشد، یعنی برایندی از وحیانیت قلمداد شود. اگر قرآن كریم وحیانی است و از سوی مبدأ آمده آیا می‌شود كسی از آن سرپیچی كند؟ 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 كه باید این متن را به مثابه مرجع تلقی كنیم و به آن مراجعه كنیم زیرا این متن حاوی حقایق است.

همچنین بحث تقدم دلالت قطعی قرآنی بر سایر دوالّ دینی است؛ متن و محتوای قرآن وحیانی است و این نكته اقتضاء‌ می‌كند كه قرآن بر سایر منابع (البته درصورتی كه حاوی دلالت قطعی باشد) مقدم شود. گرچه كلام معصومانه، آنگاه كه سنداً و دلالتاً قطعی است، آن هم قطعی است و نمی‌توان از آن عبور كرد، ولی به هر حال به نحوی بین این دو باید مقایسه‌ای صورت بگیرد. من خاطر دارم در یكی از جلسات مطرح كردم كه به نحوی در مبحث تعارض ادله باید مقایسه‌هایی بین انواع ادله داشته باشیم، مثلاً بین سنت با سنت، كتاب با كتاب، عقل با عقل، عقل با سنت و كتاب و همین‌طور متقابلاً بین هریك با دیگری. من در مطلب نظریه‌ی خطاب شرعی در بحث انواع ادله در مقام تعارض، هشت نوع نسبت را مطرح كرده‌ام و ضمن اینكه قاعده دادم كه براساس چه قواعدی یكی بر دیگری ترجیح پیدا می‌كند، این هشت فرض را در كنار هم فهرست كرده‌ام و گفته‌ام كه كدام بر دیگری تقدم دارد. برای مثال به طور آشكار متن با دلالت قطعی كتاب معلوم است كه بر دلالت ظنی سنت تقدم دارد. لهذا در اینجا می‌گوییم كتاب بر سنت در مقام تولید معرفت تقدم دارد. عكس آن هم قابل تصور است، مثلاً شما در قبال یك آیه‌ی ظنی یا متشابه، سنت قطعیه‌ای دارید (سنداً و دلالتاً)، خوب طبیعی است كه باید آیه را به سنت قطعیه ارجاع بدهیم. بنابراین در اینجا مبحثی به عنوان تعادل و تراجیح باز می‌شود كه بخشی از همان مطلبی است كه در دادوستد بین كتاب و سنت یكی از مسائل هم بحث تعارض بین این دو است. فروض مختلف و مبانی آنها را باید در آنجا بیاوریم. بنابراین بحث دیگری كه می‌توان به عنوان برایند از وحیانیت متن و محتوا به دست آورد موضوع تقدم دلالت قطعی قرآن بر سایر دوالّ دینی است، زیرا پیامبر در مقام تلقی از وحی معصوم است، همچنین در مقام تعبیر از وحی این‌گونه نیست كه ذهنیت پیامبر بر وحی تأثیر بگذارد. پیامبر معصوم است، هم در دریافت خطا نمی‌كند و هم در مقام تعبیر وحی، یعنی هنگامی كه وحی دریافت می‌شود باید به زبانی به مخاطب منتقل شود. البته ما معتقد هستیم كه عبارات و نصِ وحی تشریعی قرآنی هم وحیانی است، پس تعبیر آن هم از پیامبر نیست و از خداست؛ اما در بعضی از منابع ممكن است اگر سنت را به یك نوع وحی ارجاع بدهیم (همانند حدیث قدسی) در آنجا طبعاً تعبیری اتفاق می‌افتد.

با توجه به این جهات می‌گوییم كه 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 كنم كه دوستان بر روی آن كار كنند. در بخش سنت‌پژوهی كتاب منطق فهم دین، این موضوع را به اشاره طرح كرده‌ام ولی احتیاج به یك بحث جدی دارد، و آن بحث عبارت است از اینكه ما در مقایسه‌ی بین كتاب و سنت دو مطلب مشهور داریم كه این دو مطلب درست است، ولو اینكه مشهور است و در لسان اعاظم و سلف هست و عنوان می‌شود، كه می‌گویند: «كتاب قطعی‌السند و ظنی‌الدلاله است، سنت قطعی‌الدلاله 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 كه كتاب 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 ظنی‌الدلاله است، زیرا متون و ظواهر آیات ممكن است بر معانی مختلف قابل حمل باشد. برعكس گفته‌اند سنت ظنی‌السند است چون به هر حال براساس روات به دست ما رسیده است و یقین‌آور نیست، اما قطعی‌الدلاله است. به نظر می‌رسد كه هر دو این استدلال‌ها با كلیتی كه دارند مخدوش است. در اینكه قرآن قطعی‌السند است حرفی نیست، اما چه كسی می‌تواند بگوید كه قرآن علی‌الاطلاق ظنی‌الدلاله است؟ یعنی قرآن فاقد نصوص است؟ هیچ آیه‌ای از آیات الهی نص در مدعا نیست؟‌ «یا أَیهَا الَّذینَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَیكُمُ الصِّیامُ»[1]، آیا نص نیست؟ آیا می‌توان این آیه را به شكل دیگری معنی كرد؟ آیه بسیار روشن است و وجوب صوم را تشریع می‌كند. این آیه جزء قرآن است و قطعی‌السند است، همچنین به لحاظ دلالت نیز قطعی‌الدلاله است و قطعاً معنای دیگری ندارد. اینكه گاهی بعضی احتمالاتی را ذیل بعضی از آیات می‌دهند كه بی‌مبنا و منطق است، آیا چنین احتمالاتی مشمول قاعده‌ی «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال» می‌شود؟ و باید گفت محتملات بسیار شد، پس ظاهر شد؟ اینگونه نیست. آیات فراوانی در قرآن كریم داریم كه نص است یعنی قطعی‌الدلاله است و اگر این آیات را فهرست كنیم قابل توجه خواهند بود. به محض طرح یك احتمال بی‌جا و بی‌مبنا از ناحیه‌ی كسی آیه را محل تردید و مصب احتمالات نمی‌كند و نمی‌توان گفت كه چند احتمال وارد است. احتمالات بی‌جا و بی‌معنا و منطق اصلاً احتمال نیستند ولذا این آیه جز به معنایی كه از آن به عنوان نص فهم می‌شود قابل حمل نیست.

درخصوص روایات هم همین‌طور است. اینكه بگوییم حدیث ظنی‌السند است، آیا اصلاً حدیث قطعی‌السند نداریم؟ احادیث متواتر چه می‌شوند؟ ما احادیثی مانند «ثقلین» داریم كه 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 محكم و مهم عامی نقل شده است. به دستور مرحوم آشیخ قوام وشنوی(ره) كه از شاگردان مرحوم آیت‌الله بروجردی بود، برای شیخ الازهر راجع به حدیث ثقلین كتابچه‌ای نوشتند و برای او فرستاد كه بسیار مؤثر بود و شیخ شلتوت هم فتوا داد كه مذاهب اسلامی به هم می‌توانند مراجعه كنند و به مذهب جعفری هم می‌توان مراجعه كرد و مذاهب اسلامی منحصر در چهار مذهب اهل سنت نیست. این كتابچه حدود پنجاه صفحه است ولی تمام اسناد را استخراج كرده و منابع در آن آورده شده است.

به این ترتیب ما احادیث قطعی‌السند فراوانی داریم و نمی‌توان به مثابه قاعده‌ی كلی گفت كه همه‌ی احادیث ظنی‌السند هستند. هچنین این‌گونه نیست كه بتوان گفت همه‌ی احادیث قطعی‌الدلاله هستند و احادیثی كه ظنی‌الدلاله هستند فراوان داریم و ممكن است یك متن حدیثی به معانی مختلف قابل حمل باشد. بر همین اساس خود معصومین علیهم السلام فرموده‌اند كه كلام ما مثل كلام الهی است و مشتمل بر محكمات و متشابهات است، هم محكمات دارد كه قطعی‌الدلاله هستند و هم متشابهات دارد كه ظنی‌الدلاله هستند.

اما می‌پذیریم كه از این چهار ادعا یكی قطعاً كلیت دارد و آن اینكه «كتاب قطعی‌السند است»، اما اینكه كتاب ظنی‌الدلاله باشد محل تردید ماست، اینكه سنت ظنی‌السند است محل تردید ماست و اینكه 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. چنانكه عكس آن هم می‌توان تصور كرد كه 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 می‌كنیم.

مطلب دیگری كه 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 كرده‌ایم كه قواعد فهم متن به اشكال مختلف قابل طبقه‌بندی است. در یك تقسیم ما یك سلسله قواعد و ضوابط داریم كه در فهم هر متنی (انسانی و الهی) كاربرد دارد و قواعد عامه‌ی فهم لفظ است. یك‌سلسله قواعد هم داریم كه به متن وحی اختصاص دارد، یك سلسله ضوابط هم هست كه مختص به فهم وحی و مربوط به قواعد فهم وحی است. اینها را باید از یكدیگر تفكیك كرد. در مبانی كه به عنوان نهادهای پایه در فهم قرآن و مختصات متن قرآنی گفته‌ایم، آن دسته از قواعد و ضوابط ویژه‌ای را كه از اختصاصات فهم متن وحیانی است را به ما می‌دهد و به تعبیری یك سلسله قواعد و ضوابط را كه مخصوص فهم متن وحیانی است باید در اینجا شناسایی كنیم و به كار ببندیم.

در این خصوص می‌توان گفت كه «مقدمات حكمت» چهارچوبی است كه مربوط به كل متون وحیانی و غیروحیانی است كه در فهم متن وحیانی و سنت هم كاربرد دارد. وقتی متنی را از یك حكیم و یا متكلم عاقلی می‌شنوید اولاً باید بگویید كه 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 كنیم و ظاهر آن حجت است. مسائلی از این قبیل را می‌توان راجع به همه‌ی متون مطرح كرد. البته ممكن است یك متن مبهم و شبه‌الفاظی و یا الفاظ مشوش و همچنین متون رمزی و سمبلیك از فردی صادر شود، كه در اینجا اینگونه متون در نظر نیست. بلكه منظور ما در اینجا متونی است كه از حكیمی برای القاء مراد به مخاطب صادر شده است. این متن را چه وحیانی باشد و چه نباشد باید با تمسك به مقدمات حكمت فهم كرد.

این‌گونه اصول و قواعد شامل قرآن هم می‌شود و در فهم قرآن نیز باید این اصول را رعایت كرد. البته این نكته بر این پیش‌فرض مبتنی است كه زبان قرآن هم زبان عقلائی است و زبان خاص نیست؛ خداوند متعال به زبان عقلا سخن گفته و لذا باید آن‌را با همان قواعدی كه كلمات عقلا را فهم می‌كنیم، فهمید.

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

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

همان‌گونه كه می‌گوییم باید قواعد متناسب وحیانیت را برای فهم قرآن به‌كار ببریم، افراد دارای شأنیت و صلاحیت می‌توانند با متن مواجه شوند. طبعاً مفسر باید به قدسی و لاهوتی‌بودن قرآن كریم 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 كرد كه باید آنها قرآن را فهم كنند. البته الراسخون گاه بر ائمه‌ی اهل بیت علیهم‌السلام تطبیق داده شده و گاه نیز معنای عام‌تری به آن داده شده است. به عنوان اینكه ائمه‌ی اهل بیت علیهم‌السلام مصادیق اكمل و اوضح این عنوان هستند، ولی دیگرانی هم هستند كه راسخون فی علم‌اند و می‌توانند با متن قرآن تماس بگیرند، والا مخاطب قرآن محدود خواهد شد و این درحالی است كه مخاطب قرآن همه‌ی بشریت است و هر كسی در حد ظرفیتش و به شرط رعایت مبانی و منطق می‌تواند از این كلام الهی چیزی دریافت كند. به این ترتیب این‌ دسته از صفات و صلاحیت‌هایی كه مقتضای وحیانیت است درخصوص مفسر قابل طرح است.

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

گفتیم كه باید برآیند هریك از اصول را براساس یك منطق دسته‌بندی و طبقه‌بندی كنیم. هنگامی كه مطالب را به صورت عرضی می‌بینیم به آن دسته‌بندی اطلاق می‌كنیم و هنگامی كه طولی و عمودی در نظر می‌گیریم اصطلاح طبقه‌بندی را به كار می‌بریم چون در اینجا باید رتبه‌ها و طبقه‌ها را لحاظ كنیم. باید به طبقه‌بندی و دسته‌بندی برایند این مبانی برسیم كه البته باید براساس منطقی این كار صورت بگیرد كه درواقع منطق دسته‌بندی و طبقه‌بندی برایندهاست.

ازجمله برایندها را می‌توان به این شیوه دسته‌بندی كرد كه بگوییم پاره‌ای از این برایندها، برایندهای روش‌شناختی هستند، مثلاً آنجایی كه 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 می‌كنیم كه با كاربست آن، «فهم» به دست می‌آید و «ضوابط» را به قضایا و قیاساتی اطلاق كنیم كه قواعد را مضبوط می‌كند و سلامت قواعد و درستی كاربرد آنها را تضمین می‌كند. همچنین بگوییم كه برایند هریك از مبانی به برایندهای روش‌شناختی كه به شیوه‌ی فهم و قواعد و ضوابط فهم راجع می‌شود و برایندهای معرفت‌شناختی، كه برایندهایی از جنس معرفت است و یك نوع تولید معرفت قلمداد می‌شود، قابل طبقه‌بندی هستند.

دسته‌ی دیگری كه به عنوان برایند می‌توان طرح كرد مبانی فرعی است كه ممكن است در سایر عناصر و عوامل مبنا قلمداد شوند و مبانی درجه دوم به حساب بیایند. همانطور كه در مثال‌های داشتیم كه مثلاً از مبنای وحیانیت خطاناپذیربودن استنباط می‌شود، از مبنای هدایت‌مآلی هویت زبانی قرآن را كشف می‌كنیم، اگر قرآن هدایت‌مآل است باید به زبانی سخن گفته باشد كه بشر فهم كند، پس دسته‌ی دیگری كه می‌توان به عنوان برایند می‌توان طرح كرد مبانی فرعی است. در اینجا نیاز به تأمل است تا مشخص شود كه این برایندها را چگونه طبقه‌بندی كنیم كه این طبقه‌بندی می‌تواند به صورت مشترك هم درخصوص همه‌ی مبانی قابل طرح باشد. والسلام

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

ما باید بحثی را قبل از ورود به مبحث مبادی و مبانی مطرح می‌كردیم. البته این بحث به صورت ارتكازی در ساختار و هندسه‌ی پیشنهادی كم‌وبیش مورد توجه بوده ولی به صورت خودآگاه و آشكار 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 كه 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 كلان مبادی، چرا پنج مبدأ را مطرح می‌كنیم؟ باید منطق اینكه چرا مبادی اصلی پنج هستند و مبادی معرفت‌شناختی ده یا دوازده تا هستند؟ سپس باید مشخص كنیم كه چینش و چیدمان برایندها و بروندادهای مبادی چگونه باید باشد. این دو مطلب كه درواقع به منطق دسته‌بندی و طبقه‌بندی مباحث برمی‌گردد باید ابتدا بحث می‌كردیم.

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 كه امروز مطرح می‌كنیم، درواقع تبیین چهارچوب كلانی است كه هم ناظر به كل منطق فهم قرآن است، كه كل منطق فهم قرآن را چگونه باید صورتبندی كنیم، به صورت عرضی ـ افقی و به صورت طولی ـ عمودی. همچنین جایگاه هریك از مبادی را در قالب این چهارچوب مشخص كنیم و مورد بحث قرار بدهیم.

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

1. سامانه‌ی عرضی ـ افقی؛ باید مشخص كنیم كه مبادی اصلی فهم دین و ازجمله فهم متن قرآن چگونه باید چینش و صورت‌بندی شوند و مبنای این صورت‌بندی چیست؟ برای مثال مبادی مبدأشناختی داریم، همچنین مبادی دین‌شناختی و مبادی معرفت‌شناختی داریم، كه باید مشخص كنیم منطق این طبقه‌بندی چیست. چیدمان مبادی به صورت عرضی ـ افقی و به تعبیری چیدمان ترتیبی مبادی چگونه باید باشد و مبنای آن چیست؟

2. مجموعه‌ی مبادی و همین‌طور برایندها و بروندادهایی كه از مبادی به دست می‌آید چگونه در سامانه‌ی طولی و یا عمودی و ترتبی چینش كنیم؟

به تعبیر دیگر ما دو سامانه و چیدمان داریم، یكی عرضی و افقی، چنانكه 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 خمسه 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 می‌كنیم چون می‌گوییم فرایند پیام‌گزاری دارای پنج ضلع است. بنابراین سامانه و چیدمان عرضی مبانی مبتنی بر یك پیش‌انگاره است و آن اینكه دین پیام‌وار است و در محل بحث ما، قرآن پیام است. هنگامی كه چنین شد، هر پیام، مبدأ پیامی دارد كه یك دسته از مبادی را تشكیل می‌دهد، پیام مخاطب دارد، همچنین وسائط و وسائلی كه 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 می‌كنیم، قرآن هم پیام است و در فرایند پیام‌گزاری با این پنج ضلع سروكار 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 كه مربوط به پیام‌افزارها می‌شوند باید با منطق مشخصی از نظر عرضی و افقی چینش كنیم. در حوزه‌ی وسائط و وسائل پیام از آن جهت كه 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 خصوصیاتی را برای كتاب ذكر كردیم كه یكی از آنها وحیانیت متن و محتوا بود، دیگری حكیمانگی و بعدی هدایت‌مآلی بود و... . پس در اینجا با یك سامانه و چیدمان عرضی ـ افقی ترتیبی روبرو هستیم و منطق حاكم بر چیدمان و صورت‌بندی این سامانه در لایه‌ی كلان این است كه ما دین و قرآن را پیام می‌دانیم و این پیام فرایندی را طی می‌كند كه در فرایند پیام‌گزاری با پنج ضلع طرف هستیم، كه هریك از این اضلاع پنج‌گانه یك دسته از مبادی را تشكیل می‌دهد و به این ترتیب منطق چیدمان عرضی مبانی به دست می‌آید.

سامانه‌ی دومی كه با آن سروكار داریم سامانه‌ی طولی است، یعنی با یك سامانه و چیدمان طولی ـ عمودی سروكار داریم، اینكه ما با چند لایه از مبانی طرف هستیم؟ براساس نظریه‌ی ابتناء ما ابتدا چهار اصل داریم، كه یكی از چهار اصل پیام‌واره‌انگاری دین است، هنگامی كه پیام‌واره‌انگاری دین را به مثابه یكی از اصول اربعه می‌پذیریم، خود این پذیرش اقتضاء می‌كند كه 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 هركدام یك سلسله مبادی و برایندها تولید می‌شود. ما وقتی می‌پذیریم كه خصوصیت این پیام‌افزار (قرآن) این است كه وحیانی و قدسی است، مبادی فرعی بسیاری تولید می‌شود كه البته در این خصوص بحث كردیم. این مبادی فرعی درواقع لایه‌ی سوم پیش‌انگاره‌ها هستند. لایه‌ی اول ما مبادی اربعه‌ی نظریه‌ی ابتناء بود، لایه‌ی دوم اضلاع خمسه‌ی پیام‌واره‌انگاشتن بود، لایه‌ی سوم از نوع مبادی هستند كه از یك‌یك این انواع خمسه به دست می‌آیند كه در مثال حاضر راجع به وحیانیت بحث كردیم، سپس گفتیم كه وقتی می‌گوییم متن و محتوا وحیانی است، لایه‌ی دیگری از مبانی و پیش‌فرض‌ها پدید می‌آید، ازجمله اینكه حال كه وحیانی است، پس خطاناپذیر است و در اینجا یك اصل تولید می‌شود.

به تعبیر دیگر ما بحث پیش‌انگاره‌ها به معنای عام با سه لایه روبرو هستیم كه این لایه‌ها به این ترتیب یك چینش عمودی با یكدیگر دارند. چیدمان دوم طولی و عمودی است و صورت ترتبی دارد، ولذا ما گفتیم كه خطاناپذیربودن مترتب بر وحیانی‌بودن و در طول آن است و از وحیانی‌بودن به دست می‌آید، پس یك سامانه‌ی ترتبی است و همانند قبلی هم‌عرض و ترتیبی نیستند، بلكه به نحو عمودی بر هم بار می‌شوند، از هم برمی‌آیند و برایند یكدیگر قلمداد می‌شوند.

به این ترتیب با دو سامانه سروكار داریم، مبنای سامانه‌ی اول پیام‌وارانگاشتن دین و نیز خود قرآن است. سامانه‌ی اول به ما می‌گوید بنابراین پنج اصل و پنج نوع مبدأ داریم. سامانه‌ی دوم ترتبی است و لایه‌به‌لایه بر هم مترتب هستند. اینكه ما از چه مبدأ و مبنایی چه بنا و اصلی را استنباط كنیم و باز از هر اصلی چند قاعده استنباط كنیم و هر قاعده‌ای در چهارچوب چه ضابطه و ضوابطی به كار می‌رود، لایه‌های بحث را مشخص می‌كند. در سامانه‌ی اول ساحات را مورد بحث قرار می‌دهیم و در سامانه‌ی دوم سطوح و لایه‌ها را بحث می‌كنیم.

منطق سامانه‌ی دوم این است كه مشخص كنیم 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 مبدأئی است چنانكه هر مبدأئی ناشی از مبنایی بود. اگر این بحث را بتوانیم به صورت شفاف و دقیق تبیین كنیم در سامانه‌ی دوم با یك ساختار درختی روبرو می‌شویم، ساختاری كه 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 كرد، مثلاً مبادی معرفت‌شناختی، مبدأشناختی، مخاطب‌شناختی. هر تنه نیز شاخه‌هایی دارد كه فرض می‌كنیم آن شاخه‌ها مبادی دسته‌دوم هستند و هر شاخه‌ای نیز برگ‌هایی دارد كه مثلاً قواعد هستند. هر قاعده‌ای كه به‌كار می‌رود نیز نتیجه‌ای می‌دهد كه می‌گوییم آن نتایج و معرفت تولیدشده، میوه‌ها هستند.

اگر كسی بتواند در این دو سامانه‌ی عرضی و طولی و لایه‌های مختلف آنها تأمل كند و یك ساختار درختی را طراحی كند به روشنی مشخص می‌شود كه ما با چند دسته از مطالب در یك دانش روش‌شناختی روبرو هستیم. در اینجا این مسئله به دست خواهد آمد كه در علوم مختلف ازجمله 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.

اینكه به سادگی در یك 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 كلامیه»، «مبادی عقلیه»، «مبادی لفظیه» و «مبادی ادبیه»، این‌گونه نیست، و مبادی در همین دانش اصول بسیار وسیع‌تر از این چیزی است كه مطرح می‌كنند.

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

دوستان اطلاع دارند كه ما بحثی در زمینه‌ی طبقه‌بندی دانش اصول انجام داده‌‌ایم و ان‌شاءالله امسال آن‌را تكمیل می‌‌كنیم. اگر بنده‌ی طلبه مطلب نویی در اصول داشته باشم و اگر هزار هم باشد، تصور می‌كنم كه اولین بحث طبقه‌بندی مطالبی است كه در دانش اصول مطرح می‌شود و تصور می‌شود كه به دو دسته‌ی كلی مبادی و مسائل تقسیم می‌شوند. بعد هم مبادی به دو یا چهار و البته بعضی هم از روی خطا به شش قسم تقسیم كرده‌اند و مسائل را هم به یك قسم و آن هم اینكه مسئله آن است كه كبرای قیاس استنباطی باشد. درحالی‌كه هم مبادی بسیار متنوع است و ما در ساختار فلسفه‌ی اصول به بیش از بیست‌وچهار فصل تقسیم كرده‌ایم و مسائل هم این‌گونه نیست و خود مسائل به انواع گوناگونی تقسیم می‌شود. در نهایت نیز مجموع مطالب بحث‌شده در دانش اصول را به مبانیی كه به مبادی بعیده و بخشی از مبادی وسیطه اطلاق می‌كنیم و به مبادی كه به بخشی از مبادی وسیطه و مبادی قریبه اطلاق می‌كنیم، تقسیم كرده‌ایم. اما مسائل فراوان هستند. مسائل دانش اصول انواع كثیره‌ای دارد كه یك قسم از آن قسمی است كه كبرای قیاس استنباط قرار می‌گیرد.

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

اینجا از باب نمونه برای اینكه این دو سامانه را روشن‌تر كنیم می‌گوییم كه ما برای اینكه به یك صورت‌بندی و طبقه‌بندی و دسته‌بندی صحیح و صائب و جامع‌ای از مطالبی كه در یك دانش روش‌شناختی وجود دارد برسیم باید چند كار بكنیم، سپس براساس این چند كار ملاحظه خواهیم كرد كه چه فهرستی از لایه‌ها و انواع مطالب به دست خواهد آمد.

اول، باید بگوییم كه اصلاً به چیزی مبنا اطلاق می‌كنیم، به چه چیزی مبدأ اطلاق می‌كنیم و نیز به چه چیزی مسئله اطلاق می‌كنیم.

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

به همین جهت از تعریف می‌توان بحث كرد، از هستی‌شناسی آن می‌توان بحث كرد، از كاركردشناسی و مسائل معرفت‌شناختی آن می‌توان بحث كرد، همچنین از حجیت آن می‌توان بحث كرد، از طرز كاربرد و استخدام آن در مسیر فهم می‌توان بحث كرد. بالاخره مسئله‌ای كه در منطق فهم قرآن تولید می‌كنید بناست كه بعداً در تفسیر و فهم قرآن به كار برده شود، پس بحث كاربردشناسی یك بحث می‌تواند باشد.

سپس بین هر مسئله و مطلب با مطلب موازی خودش باید نسبت‌سنجی كنیم، چون مسائل با هم در تعامل و گاه در تعارض هستند و نسبت اینها را باید مشخص كنیم.

سرانجام نیازمند به سنجه‌هایی هستیم كه بتوانیم كاربرد این مسائل را آسیب‌شناسی كنیم.

اینجا می‌خواهیم براساس سیری كه مطرح كردیم مثالی را خود قرآن پیاده كنیم كه یكی از حجج شرعیه است. در ساختار كی حجت شرعی را باید با این مسائل روبرو شویم:

1. آیا قرآن امكان معرفت دارد؟ كسانی قرآن را فهم‌پذیر نمی‌دانند، بلكه قرائت‌پذیر می‌دانند كه در اینجا دو راه پیدا می‌شود كه باید مشخص كنیم جزء كدام هستیم؟

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

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

این سه مبحث مبادی بعیده هستند، اما اگر همین مبادی را روی قرآن پیاده كنیم، مبادی وسیطه یا قریبه می‌شوند، یعنی امكان معرفت قرآن، روشمندی معرفت قرآن، فرایندمندی معرفت قرآن. اگر این سه مبحث را به صورت مطلق بحث كنیم، 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 كلام، علی‌الاطلاق معرفت‌بخش است؟ یعنی حجیت معرفت‌شناختی زبان.

5. چه قواعدی به ما كمك می‌كند كلام را كه معرفت‌بخش است فهم كنیم؟ یعنی قواعد و ضوابط عمومی عقلایی استظهار از لفظ. به خاطر دارید كه گفتیم قواعد و ضوابط فهم كتاب دو دسته هستند، دسته‌ی عمومی كه فرض می‌كنیم آن قواعد در فهم هر متن دیگری ولو متون بشری به كار می‌بریم جواب می‌دهد و متن را باید با آن قواعد فهم كرد. حجیت ظواهر اصلی است كه راجع به همه‌ی متون است، به‌جز متونی كه ذاتاً رمزی هستند.

6. قواعد و ضوابط استكشاف از متن مكتوب. چون لفظ به نحو شفاهی كارآمدی‌ها و دلالت‌هایی دارد و وقتی به صورت متن درمی‌آید كارآمدی‌های دیگری. ما می‌توانیم به دو لایه از دوالّ درخصوص الفاظ قائل شویم،

ـ دالّ ذاتی (اصلی)،

ـ دال ظلّی (فرعی و مكمل).

هنگامی كه شما با یك لفظ مواجه می‌شود مثلاً «اسد» این عبارت به یك معنایی دلالت می‌كند و حیوان مفترس كه در جنگل زندگی می‌كند به ذهن شما خطور می‌كند. این مدلول لفظ است و خود لفظ دالّ اصلی است. همچنین دالّ‌هایی داریم كه من از آنها به دالّ‌های ظلّی و مكمل تعبیر می‌كنم، مثلاً «قرائن مجاز». یك‌باره دالّ‌های مكملی پیدا می‌شود و می‌گوید مثلاً این كلمه‌ی «اسد» دلالت بر حیوان مفترس می‌كند، اما در كنار آن یك قرینه‌ی لفظیه و یا حالیه آمده است و گفته: «رأیت اسداً فی الحمام»، من یك شیر در حمام دیدم، اینجا می‌گویند مشخص می‌شود كه كلمه‌ی اسد در معنای حقیقی خود به كار نرفته و در معنای مجازی به كار رفته، به قرینه‌ی اینكه می‌گوید در حمام و شیر درنده كه در حمام وجود ندارد، پس منظور از این عبارت پهلوان است و پهلوانی را در حمام دیده است. این وجه شبه‌ كه بین معنای حقیقی لفظ و معنای مجازی مورد اراده‌ی ما وجود دارد كه با الماح و اشاره به آن وجه شبه، معنا را تعین می‌بخشیم، كه اینها می‌شوند دالّ‌های مكمل و لایه‌ی دوم. و یا مثلاً شما لفظی دارید كه دلالت مطابقی دارد، مثل «بیت»، بیت یعنی در، دیوار، سقف، كف و اتاق. مدلول مطابقی لفظ بیت یا دار، اینها است، اما گاه به نحو ظلّی به كار می‌برید و از آن معنای ظلّی می‌گیرد، مثلاً سقف اتاقی فرو می‌ریزد، و فردی می‌گوید «اتاق خراب شد»، مجازاً لفظ اتاق را در معنای سقف به كار برد. سقف خراب شده و نه همه‌ی اتاق زیرا دیوار و در آن سر جای خود هستند. اما به مدد مناسبت جزء و كلی كه سقف جزئی از اتاق است مجازاً این لفظ را به كار بردیم و معنای لفظ اتاق و بیت را تعین بخشیدیم.

درواقع معنای مطابقی معنای ذاتی لفظ است، معنای التزامی معنای ظلّی لفظ است. شما چیزی را كه ملازم با یك معنای اصلی است از آن لفظ اراده می‌كنید، پس ما دالّ اصلی و فرعی و مكمل داریم، همچنین معنای ذاتی و معنای ظلّی داریم.

7. كلام چندگونه می‌تواند دالّ باشد. هنگامی كه ما می‌گوییم كلام دالّ است باید ببینیم كه كلام چندگونه می‌تواند دالّ باشد و یا مدلول‌هایی كه با آنها سروكار داریم چندگونه هستند كه در اینجا باید مورد بحث قرار گیرد و تكلیف آن روشن شود.

8. بعد از آنكه از قواعد و ضوابط عمومی عقلایی استظهار از لفظ و قواعد و ضوابط استكشاف از متن بحث كردیم، به سراغ متن مقدس و كلام قدسی می‌رویم. ماهیت و هویت كلام قدسی و اقسام آن. كلام قدسی وحیانی است، كتاب هدایت‌مآل است كه از اینها یك سلسله برایندهایی به دست می‌آید. كما اینكه هنگامی كه خصوصیات كلام قدسی را می‌گوییم سپس باید بگوییم همانطور كه مطلق كلام معرفت‌زاست، كلام قدسی هم معرفت‌زاست و زبان دین معرفت‌بخش و شناختاری است.

9. دلایل اینكه كلام قدسی حجت است و ظواهر كتاب در شریعت هم حجت است را باید در اینجا بحث كنیم.

تا اینجا مباحثی از مبانی و لایه‌هایی از مطالب است كه اصل كتاب را حجت كرده است و به نقطه‌ای رسیدیم كه به كتاب تمسك كنیم.

10. نسبت‌سنجی تعاملی و تعارضی بین كتاب و غیركتاب مثلاً كتاب با سنت، كتاب با عقل، كتاب با فطرت. در چه جاهایی كتاب با سنت، و یا عقل و فطرت تعامل می‌كند، در كجا تعارض می‌كند و اگر بین كتاب و سنت تعارض بود چه باید كرد و یا بین كتاب و عقل تعارض بود چه باید كرد؟

11. مباحثی كه مربوط به محتوای كتاب می‌شود، یعنی پیام منطوی در كتاب و خصوصیات آن پیام مورد بحث قرار می‌گیرد.

12. انواع پیام‌ها، مثلاً نوع احكام آن، نوع اخلاقی و نوع عقایدی آن. درنتیجه حجیت شریعت‌شناختی كتاب یا سنت درخصوص تقنین و احكام را مورد بحث قرار می‌دهیم. برخی شاذگرایان در روزگار ما می‌گویند ما از كتاب تنها می‌توانیم ارزش‌ها را به دست بیاوریم، در احكام قابل تمسك نیست.

سپس بر اساس اینها قواعدی استظهار می‌شود كه قواعد هم طبعاً دو دسته هستند، یعنی عقلائی عام و اختصاصی ابراز كلام مقدس.

اگر ما در اینجا به سمت سنت برویم، مباحث دیگری ازجمله وثاقت‌سنجی خبر نیز مطرح می‌شود. چنانكه راجع به كتاب هم باز می‌توان از سندیت و انتساب قرآن و تحریف‌ناپذیری آن بحث كرد.

سپس وارد درون قرآن می‌شویم و قواعد مربوط به رفع تعارض ظاهری از آیات با یكدیگر را بحث می‌كنیم. درخصوص سنت تعادل و تراجیح اخبار را بحث می‌كنیم.

تا اینكه منتهی می‌شود به درستی‌آزمایی و یا آسیب‌شناسی كاربست قرآن و كتاب.

بنابراین ما براساس یك رابطه‌ی طولی، مجموعه‌ی مباحثی را در كل منطق فهم قرآن طرح می‌كنیم و درخصوص هریك از بخش‌های آن و امروز در مبادی نظری و در مبادی نظری نیز مختصات متن و محتوای كتاب را بحث می‌كنیم با یك سیر و سامانه‌ای كه كم‌وبیش رابطه‌ی منطقی ترتبی با یكدیگر دارند مواجه هستیم.

این بحث البته بحث كلانی است و ما در اینجا به اجمال مطرح كردیم و یك‌مقدار پیچیده می‌نماید و هرچه بتوان این مباحث را انضمامی‌تر مطرح كرد و راجع به هریك مثال‌های روشن‌تری زد مطلب آشكارتر می‌شود، ولی به تأمل بیش از احتیاج دارد و احیاناً باید برای آن نموداری ترسیم كرد كه آن نمودار نسبت تمام این مسائل را به یكدیگر نمایان می‌كند.

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

البته هنگامی كه به لایه‌ی بعدی می‌رویم كه مثلاً مبدأ معرفت‌شناختی است ملاحظه می‌كنیم كه بحث‌هایی كه تا اینجا مطرح كردیم به دست می‌آید.

همچنین با سامانه و چیدمان طولی، عمودی و ترتبی نیز سروكار داریم كه هم مبانی و مبادی و هم مسائل بر هم مترتب هستند و با یكدیگر نسبت طولی دارند. در نسبت طولی نیز سیری را توضیح دادیم كه اولاً یك‌سری كارهای مقدماتی قبل از ورود به بحث لازم داریم، مثلاً ابتدا باید تعاریف را بدهیم، سپس مبادی را از مبانی و این‌دو را از مسائل تفكیك كنیم. سپس براساس كتاب و یا سنت وارد شدیم و فی‌الجمله مسائل و مباحثی را كه باید مورد بحث قرار بگیرد گفتیم كه هفت مسئله است:

1. چیستی‌شناسی،

2. هستی‌شناسی،

3. كاركردشناسی،

4. حجیت‌شناسی،

5. كاربردشناسی،

6. نسبت‌شناسی،

7. آسیب‌شناسی.

اینها محورهای بحث هستند ولی همان‌ها را روی كتاب و سنت آوردیم و قریب به بیست نكته را كه به نحوی می‌توان گفت بیست لایه هستند در بحث از مسائل و مطالب ذكر كردیم كه عبارتند از:

1. امكان معرفت؛

2. روشمندی معرفت؛

3. فرایندمندی معرفت؛

4. معرفت‌بخشی كلام؛

5. قواعد و ضوابط عمومی عقلایی استظهار از لفظ؛

6. قواعد و ضوابط استكشاف از متن مكتوب؛

7. ماهیت و هویت كلام قدسی؛

8. كاركردوری معرفتی كلام قدسی؛

9. حجیت شریعت‌شناختی ظواهر كتاب و سنت؛

10. نسبت‌سنجی كتاب با دیگر منابع؛

همچنین در لایه‌ی محتوایی

12. حجیت ظواهر در قلمروی شریعت یا كلام یا اخلاق و علم دینی؛ ممكن است كسی بگوید كه از كتاب می‌توان شریعت (فقه) استنباط كرد همچنین عقاید هم می‌توان استنباط كرد، اما علم نمی‌توان استنباط كرد، كه اینجا ما باید ثابت كنیم كه می‌توان استنباط كرد و كتاب هم ظرفیت دارد و هم حجیت.

13. نسبت‌سنجی اینها با یكدیگر؛

14. ضوابط اختصاصی معنافهمی كلام مقدس؛

15. سندیت قرآن؛

16. تعارضات و تعادل و تراجیح؛

17. درستی‌آزمایی؛

18. بازبینی شیوه‌‌هایی كه برای تدارك خطای محتمل‌الوقوع از فهم قرآن لازم است بحث شود.

این محورها با یكدیگر ترتب طولی دارند.

این چهارچوبی را كه در اینجا به دست آوردیم باید راجع به هریك از مبادی پیاده كنیم، ازجمله الان كه مبحث وحیانیت را مطرح می‌كنیم باید ببینیم چه مقدار از مطالبی كه مطرح شد درخصوص اصل وحیانیت قابل بحث هستند. والسلام

# روش طبقه‌بندی مبانی و چینش انواع برایند مبانی جلسه‌ی دوازدهم 93/03/28

گفتیم كه مجموعه‌ی مبانیی كه باید به‌تدریج مورد بحث قرار گیرد و براساس این مبانی قواعد و ضوابط فهم قرآن به‌دست بیاید، ده مبناست. همچنین گفتیم ممكن است دو مورد از اینها به دو مبنا تفكیك شوند؛ البته مجموعه‌ی این ده و یا دوازده مبنا صورت استقرایی دارند و این‌گونه نیست كه بگوییم جز این است و جز این نیست، ممكن است با تأمل بیشتر مبانی دیگری هم بر این فهرست افزوده شود.

همچنین توضیح دادیم كه از این مبانی دست‌كم سه دسته مطلب به‌دست می‌آید:

ـ از «مبانی»، «مبادی» به‌دست می‌آید؛

ـ از مبادی كه درواقع مبانی قریبه هستند، «قواعد» به‌دست می‌آید؛

ـ قواعد نیز در چهارچوب «ضوابط»، كاركرد و كاربرد دارند.

اینكه چگونه می‌توان برایند و نتایج حاصل از یك‌یك و یا مجموع مبانی را طبقه‌بندی كرد بحث بسیار بااهمیتی است كه جلسه‌ی قبل كلیات و اجمال آن‌را عرض كردیم. البته گفتیم كه اگر قرار بود به صورت دقیق‌تری بحث كنیم، باید قبل از اینكه وارد بحث از مبانی بشویم، روش و منطق طبقه‌بندی را مطرح می‌كردیم. گرچه در متن طرح به‌صورت ارتكازی این منطق لحاظ شده و در چهارچوب منطقی كه تفصیل آن‌را عرض خواهیم كرد این طرح تهیه شده است.

در فهرست اولیه‌ای كه راجع به مجموعه‌ی مباحث منطق فهم قرآن ارائه دادیم، به‌ترتیب دوازده محور مطرح شده بود. مثلاً از سویی مبانی را به‌عنوان محور اول مطرح كرده و انواع و اقسام آن‌را توضیح داده بودیم كه براساس اصل سوم نظریه‌ی ابتناء گفتیم كه برمبنای پیام‌وارانگاری قرآن و كلام الهی، مبانی می‌تواند به پنج قسم تقسیم شود و ذیل هركدام از این اقسام پنجگانه مبادیی كه از این مبانی به‌دست می‌آید را آورده بودیم، و در مانحن فیه كه «مبنای معرفت‌شناختی» بود گفتیم اختصاصاتی كه متن قرآن دارد، باید برشمرده شود؛ یعنی این‌را قبول كرده بودیم كه یك مبنای معرفت‌شناختی داریم و وسائط و وسائل فهم را مبنای معرفت‌شناختی می‌نامیدیم، سپس خود قرآن كریم از وسائط فهم دین است، ما از طریق كتاب به ساحت الهی متصل می‌شویم و دین را دریافت می‌كنیم. به همین جهت قرآن به‌عنوان یكی از وسائط و بلكه مهم‌ترین وسیطه و وسیله‌ی فهم دین قلمداد می‌شود و در چهارچوب مسائل معرفت‌شناسی فهم جای می‌گیرد. در ذیل این نیز مباحثی مانند «وحیانیت متن و محتوا»؛ «فطرت‌نمونی گزاره‌ها و آموزه‌های قرآنی»؛ «حكیمانگی قرآن»؛ «هدایت‌مآلی»؛ «مختصات زبان‌شناختی و ادبی»؛ «مبادی دین‌شناختی» و... را طرح كرده بودیم.

در نمونه‌ی «وحیانیت» كه بررسی كردیم نیز ملاحظه كردید كه یك‌سری مبادی از این مبنا به‌دست آمد كه آنها را هم مورد بحث قرار دادیم. در اینجا توضیح می‌دهم كه ما مبادی را در ذیل مبانی و بعد از آن فرض می‌كنیم. مبانی معرفت‌شناختی مولد مبادی است، مبادی نیز مولد قواعد و ضوابط است. آنگاه هریك از مبادی را باید بحث كنیم كه فعلاً مبدأ وحیانیت را بحث می‌كنیم.

بعد از مبانی و به تعبیری مبادی، مسائلی مانند دوال و مدركات دین و فهم دین، اسناد و مدارك فهم دین، قواعد فهم دین، ضوابط فهم دین و امثال اینها را ذكر كرده بودیم؛ البته ولو نگفته بودیم كه منطق طبقه‌بندی چیست، ولی در سامانه‌ای كه 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 كه چگونه مبانی دسته‌بندی می‌شوند، چگونه مبادی برآمده از هریك از مبانی دسته‌بندی می‌شوند و چگونه قواعد دسته‌بندی می‌شوند و چگونه ضوابط.

این مطلبی كه مطرح شد نیز خودْ یك منطق است، این نكته كه بدانیم یك مبانی داریم كه مقدم بر مبادی است، سپس مبادی داریم كه متأخر از مبانی است ولی مقدم بر قواعد است، و ملاحظه كنیم كه پیرامون قواعد چیزی به عنوان ضوابط وجود دارد و در جای خود مطرح شده است كه قواعد آن واحدهای معرفت‌شناسانه یا روش‌شناسانه‌ای هستند كه با كاربست آنها فهم به دست می‌آید. مثلاً اینكه كل از ادات عامّ است، یك قاعده است، اما این قاعده با چه شروطی این عموم را می‌رساند؟ از كل با چه شروطی عموم می‌فهمیم و هنگامی كه بخواهیم این كل را كه از ادات عامّ است به‌كار ببریم با چه شرایطی باید به‌كار ببریم؟ شروط كاركرد و اینكه كل كاركرد عامّ داشته باشد و بر عام دلالت كند و اینكه در متن كل را برای ادای معنای عام به استخدام دربیاوریم، شرایط كاركرد دلالت بر عام و شرایط استخدام و كاربرد این كل، و هر قاعده‌ی دیگری چیست؟ این دو دسته را ضوابط می‌نامیم؛ یعنی شرایط یا شروط كاركرد و شرایط كاربرد. با چه شروطی می‌گوییم كه یك قاعده كاركرد دلالی دارد؟ همچنین یك قاعده چگونه به كار می‌رود و به استخدام درمی‌آید؟ این دو نوع مطلب را ضوابط می‌نامیم. ملاحظه می‌كنید كه ما براساس یك منطق، ترتیب طولی بین این مباحث فرض كردیم، یعنی مبانی گفتیم بر مبادی كه از آنها برآمده است، سپس قواعدی كه از مبادی به‌دست می‌آید و ضوابطی كه بر قواعد حاكم است كه با تعبیر دیگری پیراقاعده‌ها می‌نامیم، یعنی چیزهایی كه پیرامون قاعده مطرح می‌شوند.

در این سیر و طبقه‌بندی طولی، منطق و روشی را رعایت كرده‌ایم. برای اینكه ما به چنین طبقه‌بندیی دست پیدا كنیم باید وارد لایه‌های این مباحث بشویم؛ مثلاً قواعد را به صورتی دسته‌بندی كنیم و مشخص كنیم كه قواعد با چه روشی و براساس چه منطقی دسته‌بندی می‌شوند؟ چند نوع قاعده داریم؟

برای مثال قواعدی كه ناظر به فهم متن علی‌الاطلاق است، كه این دسته قواعد عامه‌ی فهم متن هستند، یعنی چه متن وحیانی باشد و چه بشری، با این قواعد می‌توان متن را فهمید.

همچنین قواعدی كه در فهم متن وحیانی به‌كار می‌رود، اینها هم یك دسته از قواعدند ولی از اختصاصات متن وحیانی هستند.

این شیوه یك نوع روش برای دسته‌بندی قواعد است، كما اینكه تفكیك ضوابط و قواعد را نیز براساس یك شیوه انجام دادیم، كه عبارت بود از «شیوه‌ی كاركردی». در آنجا می‌خواستیم ببینیم چیزهایی كه یك واحد روش‌شناختی هستند چند نوع كاركرد دارند؟ دیدیم یكی تولید گزاره می‌كند كه اسم آن‌را «قاعده» گذاشتیم، دیگری شروط و شرایط قاعده را مشخص می‌كند كه اسم آن را «ضابطه» گذاشتیم؛ یعنی نوع كاركرد قاعده با نوع كاركرد ضابطه به ما آموخت كه چگونه واحدهای روش‌شناختی فهم را از هم تفكیك و دسته‌بندی كنیم. وقتی قاعده‌ای رأساً به كار می‌رود گزاره‌ی دینی تولید می‌كند از قرآن یك گزاره تولید می‌شود. اما واحد روش‌شناختی آنگاه به كار می‌رود كه دلالت یا کاربرد این قاعده را مضبوط كند 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 خُرد؛ 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 ازجمله 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 ترابیه 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 دلالی باشد یا کارکرد انضباطی. مهم این است که یک قاعده و یا ضابطه دامنه‌ی وسیعی از تأثیر را دارد، و یک قاعده و ضابطه‌ای 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 مبدأئی که در حوزه‌ی‌ مبنای 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 بروندادها و برایندهای محدودتری دارند، بنابراین مبادی محدود قلمداد می‌شوند، اما مبدأئی مثل مبدأ حکیمانگی و حتی وحیانیت بروندادها و برایندهای گسترده‌تری دارند. همچنین در مبانی مبنای انسان‌شناختی هم داریم، آیا برایند و بروندادهای مبنای معرفت‌شناختی با مبنای انسان‌شناختی مساوی است؟ طبعاً متفاوت است؛ یعنی برمبنای گستره‌ی کارکرد و برونداد می‌توان مبانی را دو دسته کرد و همچنین مبادی، قواعد و ضوابط را هم دو دسته کرد.

به این‌ترتیب اینها را می‌توان براساس منطقی مشخص دسته‌بندی عرضی کرد. به خاطر دارید که گفتیم بر مجموعه‌ی مباحث دو سامانه حاکم است، سامانه‌ی عرضی (ترتیبی)، و سامانه‌ی طولی (ترتبی). مبدأ معرفت‌شناختی در عرض مبدأ مخاطب‌شناختی یا انسان‌شناختی است، در قواعد نیز همین وضعیت هست که بعضی در عرض یکدیگر هستند. صورت طولی و ترتبی 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 ترتبی است. به این صورت که یکی از دیگری به‌دست می‌آید. مثلاً در سامانه‌ی ترتبی 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 ازجمله منطق فهم قرآن ما دو سامانه‌ی عرضی ـ افقی و طولی ـ عمودی داریم.

در ذیل هرکدام 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 ترتب طولی اطلاق می‌کنیم. ما هنگامی که نسبت مبانی را به مبادی و مبادی را به قواعد بحث می‌کنیم درواقع 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 دون 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 هریک از این طبقات و انواع به‌کار می‌روند، برای مثال مبانی و یا مبادی و یا قواعد را به کلان و یا خُرد 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 برایند مبنای انسان‌شناختی هستند نیز یک دسته می‌شوند. درنتیجه براساس انواع مبانی و مبادی، انواع قواعد و ضوابط به‌دست می‌آید. والسلام.

# مبنای فطرانیت قرآن كریم جلسه‌ی سیزدهم 93/04/11

راجع به مبانی فهم قرآن بحث می‌شد؛ گفتیم كه ازجمله اصول نظریه‌ی ابتناء، پیام‌انگاری دین و درخصوص قرآن كریم، پیام‌انگاری متن وحی و كتاب الهی است. براساس پیام‌انگاشتگی نیز با پنج عنصر و طرف در فرایند شكل‌گیری پیام و فهم آن مواجه هستیم.

یكی از این اركان ركن معرفت‌شناختی است، به این معنا كه خواص و مختصات منابع و ابزارها و وسایلی كه در مسیر انتقال پیام قرار می‌گیرند، باید بررسی شود و برایند آن مختصات به‌صورت قاعده و ضابطه‌ی فهم منظور شود. بر این اساس خصوصیات قرآن به‌مثابه متن خاص باید دیده شود و این خصوصیات منشأ یك‌سلسله قواعد برای فهم آن می‌شود. همچنین دوازده خصوصیت را برشمردیم و گفتیم كه در سه مرحله باید بحث كنیم،

ـ اصل خصوصیت،

ـ اثبات وجود خصوصیت،

ـ برایند روش‌شناختی آن خصوصیت.

تا اینجا مبنای وحیانیت را بحث كردیم و توضیح دادیم خصوصیت متن قرآن این است كه وحیانی است، سپس براساس ادله‌ای اثبات كردیم كه چنین است. بعد از تحلیل این نهاد و مبنا، اثبات آن‌را انجام دادیم، سپس برایند آن‌را بررسی كردیم. در انتهای بحث از نهاد و مبنای وحیانیت نیز گفتیم كه مناسب بود بحث دیگری هم انجام می‌دادیم و آن «طبقه‌بندی واحدهای روش‌شناختی» است كه براساس آنها باید قرآن را فهمید. به این معنا كه باید مشخص كنیم پاره‌ای از مطالب كه 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 یكدیگر تفكیك شوند كه این بحث را طی دو جلسه مطرح كردیم، ولی توضیح دادیم كه 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 كردیم.

منظور ما از واحدهای روش‌شناختی نیز آن مطالبی هستند كه 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 كه مستقیماً تولید مسئله می‌كنند و گاه نیز قاعده‌اند و براساس آن قاعده فهم صورت می‌پذیرد. مثلاً قاعده‌ی حجیت ظهور به این معناست كه ظاهر متن حجت است. بعضی نیز ضابطه هستند، یعنی شروط و شرایط كارآمدی و كاربرد قاعده‌ها را مشخص می‌كنند.

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

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

## مبنای فطرانیت قرآن

قرآن كریم فطرت‌نمون است و با فطرت آدمی همراه است. همان‌طور كه در فهم كتاب الهی به این نكته توجه می‌شود كه این متن وحیانی است و براساس وحیانی‌بودن باید قواعدی به‌دست بیاید و به‌كار بسته شود، توجه به فطری‌بودن قرآن هم همین لوازم را دارد.

هنگامی كه می‌خواهیم قرآن را بفهمیم باید بدانیم كه این قرآن مطابق با فطرت بشر فرود آمده است و اگر به فهمی از آیه‌ای از قرآن دست پیدا كردیم كه با فطرت سازگار نبود، بدانیم كه در فهم قرآن به خطار رفته‌ایم. چنانكه اصل حكیمانگی و عقلانیت هم همین‌گونه است و همین‌طور اصل هدایت‌مآلی هم همین نقش‌آفرینی را دارد. این نكته كه قرآن آمده است تا بشر را هدایت كند، لوازم و برایندی دارد كه از جمله اینكه زبان قرآن باید زبان قابل فهمی باشد و چون هدایت‌مآل است لازمه‌ی آن این است كه فهم‌پذیر باشد و خداوند به زبانی سخن گفته باشد كه بتوان آن‌را فهم كرد، والا اگر قرآن مثلاً به زبانی نازل شده باشد كه قرائت‌پذیر باشد، هیچگاه فهم متعین از آن به‌دست نمی‌آید و هیچ‌گاه نیز سبب هدایت و راه‌یابی نخواهد شد و همین نكته نقض هدایت‌مآلی قرآن خواهد بود.

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

## ادله اثبات فطرت‌نمونی قرآن

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

به دلالت آیه‌ی سی‌ام سوره‌ی روم كه می‌فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّینِ حَنیفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتی‏ فَطَرَ النَّاسَ عَلَیها لا تَبْدیلَ لِخَلْقِ اللَّهِ»،[1] دین خداوند فطرت‌نمون است و متن قرآن نیز درواقع متن اصلی دین است. درحقیقت ما دین را از متن قرآن، حدیث و سایر منابع دریافت می‌كنیم. قرآن كریم می‌بایست به لسان فطرت فرود آمده باشد و از این آیه می‌توان این نكته را فهم كرد؛ یعنی اگر بنا باشد كه 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 نكته مورد تصریح و تلمیح قرار گرفته است. ما نیز در اینجا توجه داریم كه منظور از فطرت در این آیه همان فطرت ملكوتی است. فطرت ممكن است به معانی مختلفی به‌كار رود. فطرت به معنای «خلقت» هست، اما نحوه‌ی خاص از خلقت، به لحاظ هیئت و نوع خاصی از خلقت به‌لحاظ ماده. درواقع در كلمه‌ی «فطره» دو جهت وجود دارد، یكی «ماده» و دیگری «هیئت» آن. ماده‌ی «ف»، «ط» و «ر» و هیئت «فطره» و شكل و صیغه‌ی آن هر دو دلالت خاص دارند. به این معنا كه فطرت دلالت دارد بر خلقت ابداعی و بی‌الگو و بی‌پیشینه و با كلمه‌ی خلقت متفاوت است. واژه‌ی خلقت دلالت بر آفرینش دارد ولی لزوماً به معنای آفرینشی كه الگو و پیشینه نداشته باشد، دلالت نمی‌كند. اما ماده‌ی «ف»، «ط»، و «ر» بر این دلالت كه بی‌پیشینه است. جهت دیگری كه این هیئت علاوه بر ماده دارد نیز این است كه «الفطره» دلالت بر نحوه‌ای خاص دارد. هنگامی كه شما می‌گویید: «جَلَسْتُ جِلْسَتَاً» به این معناست كه نشستم، نوع خاصی از نشستن. ولذا هنگامی كه گفته می‌شود «سیره»، با «سیر» تفاوت دارد. سیر یعنی رفتن، ولی سیره یعنی طرز خاص رفتن. ولذا هنگامی كه به‌ سیره‌ی فردی خاص اشاره می‌شود، به معنای طرز رفتار ویژه‌ی اوست. فطره هم بر وزن «فعله» است كه دلالت بر طرز خاص‌بودن دارد.

بالنتیجه فطرت عبارت می‌شود از «طرز آفرینشِ بی‌پیشینه‌ی خاص انسان» كه مخصوص انسان است و انسان دارای خلقت خاصی است كه دیگر موجودات فاقد آن هستند. بنابراین كلمه‌ی «فطره» دلالت دارد بر «خلقت بی‌پیشینه و بی‌الگوی خاص انسان». مرحوم علامه‌ی شهید مطهری ادعا می‌كنند كه این واژه قبل از قرآن نبوده است و درواقع اختراع قرآنی است. درنتیجه این بحث كه انسان فطرت‌مند است یك نظریه‌ی قرآنی است و سابقه‌ی نظری ندارد.

در این‌ آیه چهار نكته مطرح می‌شود:

1. خلقت از نوع فطری آن (فطرت ملكوتی در مقابل فطرت ملكی)، كه جنبه‌ی متعالی دارد و سرت برین انسان را حكایت می‌كند، منسوب به حق‌تعالی است. بر این اساس «فطرت» هویت من‌عنداللهی و قدسی دارد؛ در مقابل طبیعت كه قدسیتی ندارد. غرائز انسان وجه ملكی انسان را تشكیل می‌دهد و جنبه‌ی متعالی ندارد؛ البته می‌تواند به خدمت تعالی انسان دربیاید اما خود آن متعالی نیست. اگر در انسان فطرت علم‌خواهی، عدالت‌خواهی و كمال‌خواهی هست، همگی وجه كمالی انسان را تشكیل می‌دهند، اما آدمی دارای شهوت شكمی و جنسی است، حبّ ذات دارد و به هرآنچه‌ كه شاخه‌ها و دامنه‌ی حبّ ذات او هستند، علاقه دارد. برای مثال حبّ ولد و یا حبّ مال جزء حبّ ذات آدمی است. اینها جنبه‌ی ملكی دارند؛ ولی حبّ علم، حبّ كمال، حبّ عدالت و... جنبه‌های ملكوتی دارند و فطرت آدم را تشكیل می‌دهند. پس اولین مسئله‌ای كه از این آیه می‌توان فهمید این است كه چون فطرت به ذات باری‌تعالی نسبت داده شده است، پس الهی، ملكوتی، 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 ملكوتی نیز می‌توان گفت كه فطرت عبارت است از نحوه‌ی هستی آدمی. این ویژگی مستند بر این فقره از آیه است كه فرمود: «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتی‏ فَطَرَ النَّاسَ عَلَیها» یعنی انسان را براساس آن مفطور ساخت كه از این عبارت هم برمی‌آید كه فطرت اساس خلقت است و خلقت خاص انسان برساخته بر آن است و «علیها» دلالت بر این نكته دارد. جهت دیگری كه از این فقره به‌دست می‌آید نیز این نكته است كه جهت اشتراكی 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 اینكه از این بخش از آیه «اساس‌بودن» را استفاده می‌كنیم، «فراگیربودن» را هم استفاده می‌كنیم و درواقع خصوصیت فطرت از این آیه به‌دست می‌آید كه فطری‌بودن به چه معناست. خصوصیت فطری، ملكوتی و من عنداللهی‌بودن است و این نكته كه هستی آدمی بر آن اساس پدید آمده است، همچنین طرز خاصّ حیات و هستی انسان است. همین‌طور وجه و جنبه‌ی فراگیر آدمی است و همگی انسان‌ها بر این مبنا سرشته‌اند.

بنابراین فطرت فرااقوامی و فرااقلیمی است. این‌گونه تصور نشود كه فطرت یك خصوصیتی است از نوع خصوصیت‌های فرهنگ كه انسان‌ها دارند كه مثلاً یك 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 كه در دوره‌ای باشد و در دوره‌ای دیگر نباشد. تا انسان هست فطرت هم هست و اگر فطرت ازبین برود انسان ازبین رفته است. ولذا فقره بعدی كه می‌فرماید: «لا تَبْدیلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» می‌خواهد بگوید كه این اصلاً جوهر خلقت آدمی است و خلقت آدمی قابل تبدیل نیست و تغییر نمی‌كند و روزی فرانمی‌رسد كه آدمی فطرت خود را ازدست داده باشد. اگر چنین باشد كه 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 احكام و نیز اخلاقی كه خدا باید نازل كند. یعنی حكمت خدا اقتضاء می‌كند كه دین را برابر این فطرت فرود آورده باشد. پس «الناس» اسم جنس با «ال» است كه دلالت بر عموم می‌كند به این معنا كه همه‌ی انسان‌ها چنین هستند، یعنی فطور فرمود همه‌ی انسان‌ها را براساس این عنصر كه از این تعبیر فراگیری فهمیده می‌شود و وقتی كه گفته می‌شود همه‌ی انسان‌ها، یعنی انسان‌های این زمان و آن زمان و یا این قوم و آن قوم نیست. همچنین ممكن است خصوصیتی وجود داشته باشد ولی در معرض زوال باشد ولی در این آیه می‌فرماید: «لا تَبْدیلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» كه 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 كه عبارت است از اینكه:

اولاً: من عنداللهی است، پس مقدس و قدسی و وجه ملكوتی دارد.

ثانیاً: همگانی و فرااقلیمی و فرااقوامی 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 كه قرآن غیرفطری نازل شده، ولی حاوی متن و محتوای فطری است.

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

امّهات گزاره‌های بینشی (معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی انسان) به صرافت طبع آدمی قابل ادراك است و این صرافت طبع به فطرت آدمی مربوط می‌شود. طبع سلیم آموزه‌های كنشی و منشی مندرج و منطوی در قرآن (اخلاق و احكام) را می‌پذیرد. نفس بشر درواقع به بایدها و ارزش‌های قرآنی گرایش دارد و از نبایدها 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، یك) به این معنا كه لایزال و لازوال است؛ دو) بدیل ندارد و چیزی نمی‌تواند جایگزین آن شود. درواقع از این نكته كمال تعالیم دینی را هم می‌توانیم استنباط كنیم. ما می‌گوییم تبدیل‌پذیر نیست و عوض نمی‌شود و این‌گونه نیست كه یك روز این تعالم 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 كه خلق بشر تبدیل نمی‌شود، بدل و بدیل هم ندارد و از آن جهت كه تعلیمات الهی نیز مطابق با این نكته است، بنابراین احسن تعلیم نیز هست. به این ترتیب آنچه آموزه در قرآن ذكر شده است، احسن تقویم است و جایگزین و بدیل ندارد.

پس اگر بنا باشد راجع به كمال و جامعیت قرآن نیز بحث كنیم باز هم می‌توانیم به این آیه تمسك كنیم، زیرا تعلیم بر تقویم مبتنی است و تقویم بهترین است، تعلیم هم بهترین است.

به این ترتیب اصل فطرت‌نمونی قرآن كریم را تبیین و تحلیل كردیم، كه یكی از مبادی و مبانی قریبه‌ی فهم قرآن قلمداد می‌شود.

اثبات فطرت‌نمونی آموزه‌های قرآنی

از آیه‌ی سی‌ام سوره‌ی روم برداشت كردیم كه قرآن فطرت‌نمون است، حال باید گفت كه به چه دلیلی ادعا می‌كنیم كه قرآن فطرت‌نمون است؟

دلیل اول: خود قرآن كریم چنین ادعایی می‌كند و مصداق آن نیز همین آیه است. این آیه ضمن اینكه تبیین می‌كند، اثبات نیز می‌كند، یعنی از این آیه هم مقام ثبوت فهم می‌شود و هم مقام اثبات. قرآن در اصل حجیت خود منتظر نیست تا اثبات شود كه فطرت‌نمون است تا بتوانیم به آن احتجاج كنیم، بلكه در طرز فهم آن حاجتمند اصل فطرت‌نمونی هستیم. لهذا از ظاهر این آیه می‌فهمیم كه قرآن فطرت‌نمون است و ظاهر قرآن نیز حجت است.

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

1. احادیثی كه خود رأساً مدعایی را مطرح می‌كنند كه با آن مدعا با متن كتاب سازگار است.

2. احادیثی كه آیه را تفسیر را می‌كند كه به روایت تفسیری موسوم هستند.

3. احادیثی كه مرتبط به آیه هستند و در ذیل این آیه آمده‌اند و معنای آن‌را تفصیل می‌دهند. برای مثال در ذیل آیه‌ی «حُنَفاءَ لِلَّهِ غَیرَ مُشْرِكینَ بِهِ»[2] فرموده‌اند كه: «حنیفیت درواقع همان فطریت است» و فرموده‌اند كه حنیف‌بودن به معنای فطری‌بودن است. متن روایت به این صورت آمده است: عَلِی بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیرٍ عَنِ ابْنِ أُذَینَةَ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ حُنَفاءَ لِلَّهِ غَیرَ مُشْرِكِینَ بِهِ قَالَ «الْحَنِیفِیةُ مِنَ الْفِطْرَةِ الَّتِی فَطَرَ اللَّهُ النَّاسَ عَلَیهَا».[3] حنیفیت درواقع همان فطری‌بودن است. دین حنیف همان دین فطری است. اینكه گفته می‌شود پیامبر(ص) و حضرت ابراهیم به دین حنیف بودند، یعنی دین نیالوده و دینی كه مشوش نشده و عناصر غیردینی آلوده نشده است كه درواقع همان دین فطرت‌نمون می‌شود كه پاكیزه و پاك است.

در خبر دیگری در تفسیر همین آیه فرموده‌اند: «قال فطرهم على معرفة أنه ربهم و لو لا ذلك لم یعلموا إذا سألوا من ربهم و لا من رازقهم‏».[4] این حدیث علاوه بر اینكه فطرت‌مندی انسان را مطرح می‌كند، می‌گوید كه معرفت دینی فطری است، بعد می‌فرماید كه اگر باری‌تعالی 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 كه درواقع ربوبیت و رازقیت در وصف منعمیت حق‌تعالی تجلی پیدا می‌كند كه بشر فطرتاً شاكر است و فطرت و عقل آدمی می‌گوید كه شكر منعم واجب است. شكر منعم یك آموزه‌ی دینی نیست، بلكه یك تعلیم عقلی است. چنان‌كه اصل اذعان به واجب یك 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 موجودٌ» نمی‌توان به آن تمسك كرد، زیرا می‌گوییم خدا فرموده است كه من هستم و در اینجا دور لازم می‌آید. قبل از آنكه ما با متن مقدس مواجه شویم به عقل درمی‌یابیم كه خدایی هست. ولذا قضیه‌ی «الله موجودٌ» یك قضیه‌ی فرانقلی و یك گزاره‌ی فرادینی است؛ یعنی قبل از اینكه با دین به معنای خاص آن (دین وحیانی) مواجه شویم، به عقل و فطرت وجود خدا را دریافته‌ایم و پذیرفته‌ایم كه خدایی وجود دارد.

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

### دلیل دوم: حكمت و عدالت الهی و مقتضای رحمت رحمانی

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

مقدمات این بخش به این‌گونه می‌شود كه:

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

2. در صورت عدم تطابق و تلائم تشریع الهی (به‌معنای عام كه شامل گزاره‌های حكمت نظری و حكمت عملی دین می‌شود) و شریعت الهی و تكوین آدمی، اعتقاد و التزام به دین را غیرمطبوع، بلكه گاه غیرمقدور می‌كند و این هم برخلاف حكمت بالغه‌ی الهی است و هم برخلاف عدالت الهی و مخالف عدالت حق‌تعالی است و هم برخلاف رحمت واسعه‌ی الهی است. بنابراین تعالیم الهی باید فطرت‌نمون باشد.

3. مقتضای دعوت و رسالت فرااقلیمی و فراتاریخی اسلام، فطرت‌نمون‌بودن این دین است. وقتی قرآن كریم رسالت قرآن و قلمروی دعوت پیامبر ختمی‌مرتبت(ص) را جهانی و جاودانی می‌داند، و نبی را هم یك بشر تعبیر می‌كند، آیا ممكن است كه دین فطری نباشد، زیرا اینها خصوصیات فطرت است. چیزی كه فطری است فرااقوامی، فرااقلیمی و فراتاریخی است. قرآن كریم درخصوص دین هم همین‌گونه بحث می‌كند و رسالت پیامبر اكرم و خصوصیت دیانت ختمی را این‌گونه تبیین می‌فرماید. بنابراین، آیاتی كه به‌صورت مستقیم به فطرت‌نمونی تصریح ندارد، اما خصوصیت رسالت قرآن و قلمروی دعوت پیامبر را بیان می‌كند، مقتضای این خصوصیات این است كه دینی كه 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 درنتیجه ما می‌گوییم كه تعالیم قرآن جملگی باید فطری باشد تا بتواند صفت جهانی و جاودانگی‌بودن را احراز كند.

4. قرآن كریم در آیاتی غایت رسالت و نزول قرآن را احیای عهد الستی و میثاق ازلی الهی می‌داند. اگر قرآن رسالت رسول ختمی‌مرتبت و غایت نزول خود را تذكر، تجدید عهد الستی و احیای میثاق ازلی الهی كه در عالم ذر با انسان بسته شده است، می‌داند، آیا جز این نتیجه می‌دهد كه آیات قرآنی باید منطبق بر عهد الستی كه عهد با فطرت است و میثاق ازلی كه میثاق با فطرت است، باشد؟

در آیات فراوانی این مسئله مورد توجه قرار گرفته است، ازجمله: «كَلاَّ إِنَّهُ تَذْكِرَةٌ؛ فَمَنْ شاءَ ذَكَرَهُ»،[5] [6]با تأكید می‌فرماید كه این قرآن تذكره است و هركه می‌خواهد به قرآن متذكر شود، یعنی متذكر به همان عهد و میثاق ازلی و فطری انسان. در سوره‌ی عبس آیه‌ی 11 نیز همین مطلب آمده است. كما اینكه تعبیر دیگری در قرآن هست كه می‌فرماید: «لَقَدْ یسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ»،[7] ما قرآن را برای یادآوری و پندگرفتن و متذكرشدن آسان كردیم. و درواقع به زبان فطرت نازل كردیم كه زبان سهل و مطلوب و میسر و ممكن است. آیا یادآرنده و پندگیرنده‌ای هست؟

بنابراین پاره‌ای از آیات رسالت رسول خدا و غایت نزول را تذكر و تجدید عهد قلمداد می‌كنند.

همچنین دسته‌ای از آیات اصلاً خود قرآن را ذكر یا ذكری یا تذكره می‌نامند كه اینها همگی از اسامی قرآنند. (آل‌عمران: 57/ نحل: 44/ انبیاء: 50/ طه: 30/ یس: 69/ ص: 8و87/ فصلّت: 41 / القلم: 51و52/ الحاقّه: 48/ مزمّل: 19/ مدّثر: 49/ الانسان: 29/ تكویر: 81).

به این ترتیب به پاره‌ای دیگر از آیات از حیث دیگری می‌توان برای اثبات فطرت‌نمون‌بودن قرآن كریم تمسك كرد.

5. بعضی از خطابات قرآن كریم آشكارا فطری است. یك‌وقت می‌گوییم توحید فطری است، یك‌بار نیز می‌گوییم حضرت ابراهیم هم با فطرت انسان‌های عصر خودش سخن گفته است. گرچه كلامی كه قرآن از لسان حضرت ابراهیم(ع) نقل می‌كند خطابی است كه ابراهیم به مردم عصر خود كرده است، ولی همیشه می‌توان این خطاب را كرد. می‌فرماید: «أَ فِی اللَّهِ شَكٌّ فاطِرِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ‌»[8] آیا در الله شك است، خداوندی كه فاطر آسمان و زمین است؟ به‌حسب 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: «وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ لَیقُولُنَّ اللَّهُ»،[9] اگر از مردمی كه هنوز ایمان نیاورده‌اند سؤال كنید كه چه كسی آسمان‌ها و زمین را آفرید، خواهند گفت كه خداوند متعال خالق است. یعنی به فطرت اذعان می‌كنند كه آفریدگار حق‌تعالی است.

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

[1]روم/سوره30، آیه30.

[2]حج/سوره22، آیه31.

[3] الاصول من الكافی، الشیخ الكلینی، ج2، ص12.

[4] المحاسن، أحمد بن محمد بن خالد البرقى، ج1، ص241.

[5]مدثر/سوره74، آیه54.

[6] مدثر/سوره74، آیه55.

[7]قمر/سوره54، آیه17.

[8]ابراهیم/سوره14، آیه10.

[9]زمر/سوره39، آیه38.

# مبادی فطرت‌‌نمونی قرآن كریم جلسه‌ی چهاردهم 93/04/25

مبدأ فطرت‌نمونی قرآن را كه از زمره‌ی مبادی معرفت‌شناختی منطق فهم قرآن است، بحث می‌كردیم. مثل سایر مبادی گفتیم كه ابتدا باید مقام ثبوت این مبدأ را بررسی كنیم، یعنی معنای فطرت‌نمون‌بودن قرآن را تحلیل كنیم و اصل مطلب را ثبوتاً توضیح بدهیم. در مرحله‌ی دوم باید مقام اثبات را بحث كنیم و ادله‌ی مثبِت فطرت‌نمون‌بودن قرآن را بررسی كنیم. در مقام سوم نیز كه مقام تثبیت هست، برایند این اصل را مطالعه كنیم و مشخص كنیم كه 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 كریم درواقع یكی از مبادی معرفت‌شناختی فهم قرآن است كه اولین آنها «وحیانیت» بود كه بحث كردیم، دومین آنها «فطرت‌نمونی» است كه در حال بحث هستیم، و سومین آنها نیز «حكیمانگی» 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 كنیم، سپس قواعد فهمی كه از این مبادی به‌دست می‌آید و پس از آن ضوابط كارآیی این قواعد و آنگاه ضوابط كاربرد این قواعد مورد ارزیابی قرار گیرد.

قبلاً گفتیم كه مجموعه‌ی واحدهای روش‌شناختی به دو صورت سازماندهی می‌شوند: سامانه‌ی طولی و عمودی و سامانه‌ی عرضی و افقی. سامانه‌ی طولی به این صورت است كه از اصل و نهاد فطرت‌نمونی، مبادی قریبه‌ی قواعد و ضوابط را به‌دست بیاوریم، سپس ناظر به قواعد ضوابط را مشخص كنیم كه ضوابط نیز خودْ دو دسته هستند، ضوابطی كه ناظر و مرتبط به كارآیی قواعد هستند و درواقع شروط كارآمدی و كاروری قواعد را بیان می‌كنند و دسته‌ی دوم ضوابط كاربرد است كه شرایط استعمال و استخدام قواعد را بازگو می‌كنند. از نظر عرضی نیز باید مشخص شود كه مبادی، قواعد و ضوابط چند دسته هستند.

اما مبادیی كه به‌عنوان برایند اصل فطرت‌نمونی قابل طرح هستند؛ گفتیم كه فطرت دارای دو و یا سه كاركرد كلان است:

ـ كاركرد معرفت‌شناختی و ادراكی، با فطرت بسیاری از حقایق را می‌توان ادراك كرد.

ـ كاركرد تحریكی، كه به عمل مربوط می‌شود. فطرت انسان را به انجام یك‌سلسله كارها وامی‌دارد و از انجام یك سلسله كارها بازمی‌دارد. درواقع فطرت منشأ پاره‌ای گرایش‌ها می‌شود و انسان یك‌سلسله گرایش‌ها را پیدا می‌كند. البته این گرایش‌ها را می‌توان به دو دسته‌ی «علائق» و «اقدامات» تقسیم كرد، به این معنا كه فطرت یك‌سلسله علائق و كشش‌ها و همچنین یك‌سلسله اقدامات و كنش‌ها را در انسان ایجاد می‌كند، كه این دو دسته به كاركرد تحریكی فطرت راجع می‌شود. به این ترتیب كاركرد تحریكی هم در ساحت علائق است و هم در ساحت اقدامات، به این معنا كه فطرت هم در كشش‌ها و ذوق و علاقه‌ی آدمی تأثیر دارد و هم در مقام عمل و فعل تأثیر و كارآیی دارد.

اگر ما به این كاركردهای فطرت توجه كنیم، طبعاً باید فطرت را هم در قلمروی حكمت و هم در قلمروی حكمت 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 كرد كه این حیث از آن طبعاً به فهم بخشی از معارف قرآنی كمك می‌كند. با الهام از فطرت و براساس انطباق شریعت با فطرت، پاره‌ای از معارف قرآنی فهم و دسته‌ای از حقایق قرآنی ادراك می‌شود. همچنین در مقام اجرای آموزه‌های قرآنی نیز فطرت یك نوع هماهنگی، تلائم و كشش به‌سمت تعالیم قرآنی دارد. در عمل هم اجرای دستورهای قرآنی را تسهیل می‌كند و دستورهای قرآنی، شبیه به مقتضیات فطرت، به‌صورت تلقایی و روان اتفاق می‌افتد.

بنابراین یكی از مبادی كه براساس فطرت‌نمونی قرآن به‌دست می‌آوریم، این است كه فطرت از آن جهت كه دارای كاركرد كلان ادراكی و كاركرد كلان تحریكی است، وقتی با قرآن مواجه می‌شویم به اقتضای فطرت پاره‌ای از معارف قرآنی را می‌توانیم فهم كنیم و فطرت به ما كمك می‌كند كه با قرآن انس بگیرم و با باطن قرآن ارتباط برقرار كنیم و قرآن را فهم كنیم. همچنین از آن جهت كه شریعت با فطرت انطباق دارد و این نكته را به‌عنوان یك 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 كه به‌دست می‌آید عبارت است از اینكه فرض بر آن است كه فطرت الهی است و با شریعت نفس‌الامری انطباق دارد (نه فقط لایه‌ی معرفتی شریعت)، درنتیجه اگر معرفتی را از متن دین و ازجمله قرآن به‌دست آورده باشیم، می‌توانیم آن‌را با فطرت بسنجیم و فطرت در اینجا نقش یك سنجه را ایفا می‌كند. با سنجش می‌توانیم به بازشناخت صحت و سقم فهم حاصل از قرآن و یا كل دین بپردازیم.

اگر گزاره‌ها و آموزه‌هایی از قرآن و یا از كل دین به‌دست آمده است كه با فطرت آدمی سازگار نیست و فطرت آن‌را طرد می‌كند، به این ترتیب ما به آسیب‌شناسی فهممان دست پیدا می‌كنیم و صحت و سقم فهم از دین و قرآن را می‌توانیم تشخیص بدهیم. درواقع كاربرد دوم فطرت بعد از كاربرد ادراكی و معرفت‌شناختی، كاربرد سنجش‌گرانه است. فطرت به ما كمك می‌كند تا معرفت حاصل از دین و فهم به‌دست آمده از قرآن را بسنجیم و آنگاه كه می‌بینیم یك مطلب فراهم‌آمده در حوزه‌ی نظر و یا عمل با فطرت سازگار نیست، می‌فهمیم كه در فهم خطا كرده‌ایم و آن‌چرا كه تصور می‌كنیم از دین و یا قرآن فراچنگ آورده‌ایم و درست است، درواقع درست نیست. تنافر معرفت و عدم تلائم یافته‌ها با فطرت، تنافر عملی آنچه كه به‌نام فهم از قرآن و یا دین فراچنگ آورده‌ایم می‌تواند نشانه‌ی خطابودن استنباط و فهم ما قلمداد شود.

البته این نكته كه ما براساس اصل انطباق شریعت و فطرت نتیجه‌گیری می‌كنیم، یك پیش‌فرض و پیش‌انگاره دارد و آن این است كه شریعت و فطرت با هم در تلائم هستند. البته این نكته نیاز به قاعده‌گذاری و ضابطه‌مندشدن دارد، ولی به‌مثابه یك مبدأ، جزء مبادی معرفت‌شناسی مطرح و بررسی می‌شود. والا باید ببینیم كه با چه قواعد و ضوابطی می‌توان عدم تلائم و عدم سازگاری معرفت به‌دست آمده از قرآن را با فطرت تشخیص داد، همچنین عدم تلائم و بلكه تنافر آنچه كه از كتاب به‌دست آمده با مقتضیات فطرت نیاز به ضابطه و قاعده دارد، ولی اصل مطلب را در اینجا مطرح می‌كنیم. پس دومین مبدأئی كه در زمره‌ی مبادی فطرت‌نمونی قرآن به‌دست می‌آوریم این است كه فطرت چون یك سنجه، در مقام سنجشگری معرفت حاصل از قرآن، دارای كاربرد خاص است.

مبدأ دیگری كه می‌توان مطرح كرد، شروط و شرایط مفسر متن است. اصولاً كسی كه با متن مقدس مواجه می‌شود باید از صلاحیت خاصی برخوردار باشد. درواقع مفسر در مواجهه‌ی با كتاب الهی و متن مقدس باید به یك‌سلسله قواعد و ضوابط آشنا و مسلط باشد و آنها را رعایت كند. همچنین یك‌سلسله اوصافی را دارا باشد كه اگر آنها را داشت می‌تواند با متن قرآن مواجه شود. درخصوص آیه‌ی «لا یمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ» برخی گفته‌اند آیه به این معناست كه تنها معصومین می‌توانند با باطن قرآن تماس بگیرند، و بعضی دیگر نیز به حكم ظاهری اخذ كرده‌اند و گفته‌اند كسی كه وضو داشته باشد و مطهر باشد می‌تواند به قرآن دست بزند؛ اما شاید با تعمیم معنای این آیه و به‌عنوان یك احتمال بتوان گفت: نه‌تنها وجود فرد باید پاك باشد، و نه‌تنها روح او باید مطهر باشد، بلكه جسم او نیز باید مطهر باشد (وضو داشته باشد)، باید او هم مطهر باشد. روح باید پاك باشد تا بتواند با قرآن ارتباط برقرار كند، جسم باید طهارت داشته باشد، و وضو داشته باشد، ذهن نیز باید پاكیزه باشد. ذهن مشوه و مشوش نمی‌تواند با قرآن تماس بگیرد. ذهنی كه 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 حاقّ و باطن قرآن دست پیدا كنند.

در اینجا می‌خواهیم استفاده كنیم كه فطرت‌نمونی قرآن اقتضاء می‌كند كه با ذهن فطری با قرآن روبه‌رو شویم و جزء شروط و شرایط مفسر متن مقدس و قرآن كریم این است كه ذهن مفسر باید پالوده باشد و نه آلوده، تا با ذهن و نگاه فطری با آیات الهی روبه‌رو شود و بتواند آنها را فهم كند.

پس سومین نتیجه‌ای كه به مثابه یك مبدأ می‌توان از فطرت‌نمونی قرآن دریافت كرد این است كه در مقام برخورد با قرآن كریم پیشاپیش شرط كنیم مفسر غیرمشوش، غیرمشوب و غیرالتقاطی باید با قرآن روبه‌رو شود و به تعبیر دیگر باید با ذهن فطری با قرآن روبه‌رو شد. اذهان فطری قرآن را آن‌سان كه هست می‌توانند فهم كنند. اذهانی كه با آراء و افكار و اندیشه‌های گوناگون غیرفطری آمیخته و آكنده هستند هرگز آنچنان كه باید نمی‌توانند با قرآن ارتباط معنوی و معرفتی برقرار كنند و قرآن را ادراك كنند.

مبدأ چهارمی كه از فطرت‌نمونی قرآن می‌توان الهام گرفت عبارت است از اینكه حكمت الهی اقتضاء می‌كند، 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 فكر و فلسفه‌های رسوب‌شده، انسان به‌ضمیمه‌ی معصیت، گناه و امثال اینها، بلكه انسان غیرانضمامی و انسان فطری مخاطب كلام الهی است. كلام الهی به لسان فطرت سخن می‌گوید و مخاطب كلام الهی نیز فطرت است. حكمت الهی اقتضاء دارد كه كلام به‌طرز فطری القاء شده باشد، بالنتیجه خداوند متعال با سبك و سیاقی با بشر سخن بگوید كه بشر به‌صورت طبیعی با همان شیوه با دیگری محاوره می‌كند. از این نكته می‌خواهیم نتیجه بگیریم كه براساس فطرت‌نمونی قرآن، زبان قرآن یك زبان فطری است، یعنی ساختار شبه‌طبیعی دارد كه به زبان فطرت انسان نزدیك‌تر است. درنتیجه در تحلیل زبان متون دینی و فهم زبان قرآن باید به این جهت توجه كنیم كه مخاطب قرآن فطرت است، خود قرآن نیز فطرت‌نمون است، بنابراین باید از نظر انواع زبان‌هایی كه راجع به زبان دین و زبان قرآن مطرح می‌شود كه آیا زبان قرآن زبانی سمبلیك و نمادین است و آیا زبان قرآن یك 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 كریم باید بدانیم كه ساخت زبان قرآن ساختی سازگار با فطرت و طبیعت انسان و متناسب با خصائل ذاتی آدمی است.

بعداً هنگامی كه به اصل حكیمانگی قرآن می‌رسیم توضیح خواهیم داد كه براساس حكمت و با توجه به اینكه مخاطب قرآن كریم عقل بشر نیز هست، عقلا مخاطب‌اند، شارع مقدس و مبدأ و منشأ قرآن كریم حكیم است و كاحد من العقلاء، بلكه رئیس العقلاء است، باید زبان او زبان عقلی باشد. اینجا نیز عقلی به‌معنای فلسفی نیست، بلكه منظور زبانی است كه موجود ذی‌شعور فهم می‌كند.

با این وصف اصل حكیمانگی قرآن كریم هم اقتضاء می‌كند كه زبان قرآن، زبانی عقلانی باشد، آنچنان كه انسان به‌مثابه عاقل آنها را ادراك كند. اصل فطرت‌نمونی هم به همین كمك می‌كند، و زبان قرآن باید زبانی فطری باشد كه فطرت سلیم بتواند با آن ارتباط برقرار كند. اگر بنا باشد كه خداوند حكیم و مبدأ وحی به سبك و سیاق و با نوعی خاصی از زبان با انسان تخاطب كند كه با فطرت او سازگاری ندارد، برخلاف حكمت است كه حكمت الهی اقتضاء انطباق فطرت و شریعت را داشت و طبعاً زبان و متنی كه حامل شریعت است باید زبانی سازگار با فطرت باشد.

این مبادی را كه ناشی از اصل و نهاد ارزشمند «فطرت‌نمونی كلام الهی» است می‌توان به‌عنوان مبادی به‌دست آورد. بر هریك از این مبادی ممكن است آثاری مترتب باشد و هریك از این مبادی چهارگانه اقتضائاتی داشته باشد و از هریك آنها بتوان قاعده‌هایی را اصطیاد كرد كه پاره‌ای از قواعد فهم قرآن را بتواند تشكیل بدهد. چنانكه ما باید ضوابطی را به اقتضای فطرت‌نمونی كلام و كتاب الهی جعل كنیم كه براساس آن ضوابط، قواعد كارآیی داشته باشند. همچنین باید ضوابطی را به اتكاء فطرت‌نمونی قرآن و در مقام كاربرد قواعد رعایت كنیم كه مقتضای فطرت‌نمونی است.

بنابراین از اصل و نهاد فطرت‌نمونی قرآن كریم، یك سلسله مبادی قریبه حاصل می‌شود، مبادی قریبه نیز پیش‌انگاره‌ها و یا انگاره‌هایی هستند كه تولید مسئله و یا قاعده می‌كند؛ سپس قواعدی كه مولد این پیش‌انگاره‌ها و یا انگاره‌هاست، برای فهم تولید می‌شود؛ درواقع شروطی كه كارآیی قواعد را تضمین می‌كند و ضوابطی كه برای كاربرد قواعد مناسب‌اند.

البته ممكن است با تأمل بیشتر علاوه بر این چهار مبدائی كه ما از این اصل به‌دست می‌آوریم، بتوان مبادی دیگری را هم اصطیاد كرد. البته در اینجا باید براساس این چهار مبدأ به‌دست‌آمده از نهاد فطرت‌نمونی، یك‌سری قواعد و ضوابط كارآیی و كاربرد طراحی شود. والسلام

# مبادی فطرت‌نمونی قرآن كریم جلسه‌ی پانزدهم 2-7-93

در بحث منطق فهم قرآن ما بر مبنای نظریه‌ی ابتناء یك روش‌شناسی تفسیر را پیشنهاد دادیم كه با چند تن از دوستان به عنوان تحقیق آن را دنبال می‌كنیم. به این جهت كه این بحث یك مقدار نیاز به تفصیل و رمزگشایی داشت، دوستان پیشنهاد كردند به موازات تحقیقی كه انجام می‌شود، طرح را یك‌بار تبیین كنیم.

در این طرح حدود ده محور را پیشنهاد دادیم كه حاصل آنها تأسیس یك روش‌شناسی در فهم قرآن خواهد شد. بخشی از این محورها مبادی این روش‌شناسی است كه این مبادی را در چهارچوب نظریه‌ی ابتناء كه بر پنج اصل مبتنی است صورت‌بندی كردیم.

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 (حق‌تعالی)؛

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 می‌كنیم.

4. ضلع مضمون و محتوای پیام؛ دین چه چیزی را می‌خواهد از مبدأ به مخاطب منتقل كند؟‌

5. متعلق حوزه‌ی پیام؛ پیام‌هایی كه از مبدأ به مخاطب، از طریق وسائط و وسایل ابلاغ می‌شود، قلمرو و حوزه‌ی پیام متفاوت است. به تعبیر دیگر یك‌بار متعلق هست‌ها و نیست‌هاست، بار دیگر بایدها و نبایدهاست و بار دیگر شایدها و نشایدهاست.

این پنج ضلع را اضلاع فرایند پیام‌رسانی تلقی می‌كنیم و چون دین رسالت است، پیام‌رسان رسول است و خدا مرسل است، دین را باید در این فرایند فهم كنیم. اگر بخواهیم دین را با درگیركردن این پنج ضلع در فرایند پیام‌رسانی فهم كنیم، باید مختصات این پنج ضلع را به دست بیاوریم و مقتضیاتِ مختصات این پنج ضلع را در تدوین روش‌شناسی تأثیر بدهیم، و هنگامی كه این روش‌شناسی را به كار ببندیم، پیام را درست دریافت كرده‌ایم. مطالبی كه 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 كه در مبدأشناختی آنچه‌را كه اصطلاحاً به منابع دین معروف است باید مورد بررسی قرار گیرد. اگر می‌خواهیم قرآن را فهم كنیم، باید به اتكای منابع دین كه خود قرآن و نیز عقل و سنت هستند، فهم كنیم. البته ما در منابع فهم دین مبنایی داریم و آن این نكته است كه «فطرت» را نیز چونان یك منبع تلقی می‌كنیم. در این خصوص چند مقاله هم تدوین كرده‌ام كه این پیشنهاد من در آنها تبیین شده است.

بنابراین ما اجمالاً درخصوص مبدأ معرفت‌شناختی منطق فهم قرآن بحث می‌كنیم و از مبادی معرفت‌شناختی، فطرت‌نمون‌بودن دین و فطرت‌مندبودن انسان و لزوم فهم فطری قرآن مورد بحث ماست.

درخصوص هریك از مبادی سه بحث طرح می‌شود:

1. تحلیل اصل مدعا؛ برای مثال در اینجا باید ثابت كنیم كه قرآن فطرت‌نمون است.

2. راجع به ادله‌ی مدعا بحث می‌كنیم.

3. برایند پذیریش مبدأ را بررسی می‌كنیم.

درخصوص فطرت‌نمونی قرآن مراحل اول و دوم را بحث كرده‌ایم، و الان بر روی مبدأ سوم متمركز هستیم؛ یعنی بحث كرده‌ایم كه قرآن همان‌طور كه حكمت‌نمون و حكیمانه است، فطرت‌نمون هم هست؛ سپس ادله‌ی فطرت‌نمون‌بودن قرآن را بحث كردیم و الان در بحث سوم هستیم كه می‌خواهیم بگوییم اگر بپذیریم كه قرآن فطرت‌نمون است، برایند روش‌شناختی آن چگونه می‌شود و چه نتایجی در طراحی منطق فهم قرآن دارد.

قبلاً یك لایه از برایند فطرت‌نمون‌بودن قرآن را طرح كرده‌ایم. بعد از اینكه یك مبنا و یا یك نهاد پایه را برای فهم قرآن مطرح می‌كنیم، از هركدام از این نهادها چند لایه مطلب به دست می‌آوریم. كلی‌تر از تمام مبادی همان مبادی پنجگانه است كه در بالا مطرح كردیم، سپس هریك از این مبادی لایه‌ی دومی از مبادی دارد كه برای مثال لایه‌ی بعدی مبدأ معرفت‌شناختی، منابع معرفت‌شناختی (عقل، فطرت، كتاب و سنت) هستند. سپس لایه‌ی سوم كه مترتب بر هریك از این مبادی است، برای مثال فطرت‌نمون‌بودن قرآن یا دین را به عنوان یك مبدأ پذیرفتیم كه همین مسئله یك سری مبادی را در لایه‌ی بعدی را تولید می‌كند. بنابراین پذیرش فطرت‌نمون‌بودن یك لایه از مبادی فرعی را تولید می‌كند؛ بعد از مبادی فرعی نیز یك لایه‌ی دیگر تولید می‌شود كه 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 كه لایه‌ی اول آن متفرع بر مبدأ قبلی است و دو لایه نیز واحدهای روش‌شناختی را تولید می‌كند كه با به كاربستن آنها فهم اتفاق می‌افتد.

بعد از پذیرش فطرت‌نمون‌بودن قرآن یك سلسله مبادی، مبتنی بر این مبدأ كلان كه خود از مبادی معرفت‌شناختی است تولید می‌شود كه البته یك بخش از آن را در جلسه‌ی گذشته بحث كردیم و تتمه‌ی آن را در این جلسه مطرح می‌كنیم. در جلسه‌ی قبل به مطالب زیر اشاره كردیم:

1. فطرت دارای دو كاركرد كلان است، یعنی كاركرد ادراكی كه بینش و دانش را تولید می‌كند و كاركرد تحریكی كه گرایش و انگیزش را تولید می‌كند. ما معتقد هستیم كه فطرت حكمت فطری نظری و حكمت فطری عملی تولید می‌كند و فطرت را به موازات عقل مولد ادراك و حركت می‌دانیم.

فطرت آدمی هم در قلمروی حكمت نظری و هم در قلمروی حكمت عملی می‌تواند یاری‌رسان شئون معرفتی و معیشتی او باشد. درك 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 رایاتی داریم كه شریعت با فطرت منطبق است؛ اگر چنین است مقتضیاتی هم دارد. اقتضای اصل انطباق شریعت بر فطرت چیزهایی است كه در مقام فهم شریعت باید لحاظ شود.

2. هنگامی كه پذیرفتیم كلام الهی و همچنین كل دین فطرت‌نمون است، آن‌گاه باید بپذیریم كه فطرت علاوه بر اینكه می‌تواند نقش منبع برای تولید معرفت و یا در انگیزش نقش‌آفرین باشد، به مثابه سنجه هم می‌تواند كاربرد پیدا كند. هنگامی كه معرفتی از دین به‌دست می‌آوریم آن را به فطرت عرضه كنیم، اگر دیدیم با فطرت تنافر دارد، می‌فهمیم كه معرفت ما به خطا رفته است، زیرا بنا بر آن است كه دین مطابق با فطرت باشد. اگر احساس كردیم فطرت معرفت حاصل از دین را نمی‌پسندد باید در صحت معرفت خود تردید كنیم و بگوییم كه معرفت صائب به‌دست نیامده است. پس فطرت در سنجش و شناخت صحیح از سقیم در معرفت دینی نیز می‌توان كاربرد داشته باشد.

به این ترتیب هم در حوزه‌ی حكمت نظری و هم حكمت عملی و خاصه در حوزه‌ی حكمت عملی، فطرت سلیم آدمی را چونان یك سنجه می‌توانیم به‌كار بگیریم و تنافر معرفت حاصل از دین و عدم تلائم یافته‌های معرفتی از منابع دین ـ از جمله قرآن ـ با فطرت می‌تواند نشانه‌ی خطابودن استنباط ما باشد.

3. سومین نكته‌ای كه از مبدأ فطر‌ت‌نمون‌بودن قرآن و دین به دست می‌آید این است كه در مقام مواجهه، برای مفسر دین یك شرط مهم تولید می‌شود. مفسر باید از مجموعه‌ای از صلاحیت‌های آفاقی و انفسی برخوردار باشد. این‌گونه نیست كه هر كسی 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.

براساس فطرت‌نمون‌انگاشتن قرآن كریم یكی از صفاتی كه مفسر قرآن، به مثابه شروط صلاحیت باید دارا باشد و برای فهم متن قرآنی قابل طرح است، این است كه مفسر در مواجهه با كلام الهی باید كوشش كند تا فطرت‌مدار مواجه شود و از مدار فطرت خارج نشود؛ به این معنا كه مفسر نباید ابتدا با یافته‌های خود و یا دیگران و پیش‌انگاره‌های مطرح‌شده مختلف با قرآن مواجه شود، بلكه سعی كند 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 كند. بنابراین از آنجا كه لسان و پیام قرآن فطری است، باید با آن مواجه فطری كرد. در اینجا اگر ذهن مشوب باشد خطر تفسیر به رأی پیش خواهد آمد.

4. مبدأ چهارم عبارت است از اینكه اگر قرآن فطرت‌نمون است (كه هست) و اگر انسان فطرت‌مند است (كه هست)، قهراً محتوای خطاب فطری است و مفاهیمی فطری است كه حق‌تعالی به بشر القاء می‌كند و مخاطب نیز فطرت بشر است. به این ترتیب «سازكار و ابزارهای تخاطب» باید فطری باشد. درنتیجه مبتنی بر این پیش‌فرض ما باید به یك نظریه در زبان دین دست پیدا كنیم؛ یعنی مختصات زبان قرآن بر مبنای این اصل به دست بیاید. البته از طرق دیگر نیز می‌توان به هویت ساخت، سبك و سیاق زبان قرآن و یا زبان دین دست پیدا كرد، ولی از جمله مهم‌ترین آنها همین بحث است. هنگامی كه 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 كند. به این ترتیب قرآن باید به زبانی سخن گفته باشد كه عموم انسان‌ها با فطرت سلیم خود بتوانند با آن ارتباط برقرار كنند. با این اوصاف برخی از نظریه‌هایی كه درخصوص زبان دین و ازجمله زبان قرآن مطرح می‌شود باید باطل باشد. ازجمله اینكه گفته شود كه زبان قرآن، زبان عرف خاص است و قرآن به زبان فلسفی با انسان سخن گفته است. این‌گونه نیست، زیرا همه كه فیلسوف نیستند. قرآن باید به زبانی سخن گفته باشد كه عرف خاص نباشد، زیرا مخاطب قرآن یك عرف خاص نیست، و همه‌ی انسان‌ها مخاطب قرآن هستند؛ وجه مشترك همه‌ی انسان‌ها نیز در فطرت‌مندبودن آنهاست. پس خداوند باید در مقام تخاطب با انسان زبانی را به كار بسته باشد كه ساخت فطری داشته باشد؛ یعنی به زبان طبیعی نزدیك باشد.

كلمه‌ی زبان اطلاقات مختلفی دارد و من در این خصوص ده معنی را ذكر كرده‌ام:

1. «زبان طبیعی»، یعنی طبیعت زبان كه موضوع زبان‌شناسی است. زبان‌شناسی بر روی طبیعت زبان كار می‌كند، یعنی خصوصیاتی كه در تمام زبان‌ها وجود دارد.

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

3. ساخت بلاغی و هویت دلالی زبان؛ به این معنا كه یك 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 چندپهلو نیست. ما هنگامی كه از زبان دین صحبت می‌كنیم، عمدتاً به همین معنا نظر داریم. آنهایی كه از زبان دین بحث می‌كنند نمی‌خواهند بگویند كه زبان دین عربی یا فارسی است و یا زبان دین مختصات زبان طبیعی را دارد. اینها اصلاً محل بحث نیست، بلكه این معنای سوم از كلمه‌ی زبان را هنگامی كه از زبان دین صحبت می‌كنند مد نظر دارند.

4. زبان عرف خاص؛ همانند زبان ریاضی و یا زبان فلسفه. مجموعه‌ای از اصطلاحات كه اهل آن عرف و اصحاب آن علم، با آن زبان با یكدیگر ارتباط برقرار می‌كنند، و كسی كه اهل آن زبان نیست حتی اگر بسیار هم باسواد باشد متوجه آن زبان نمی‌شود. در اینجا این پرسش مطرح می‌شود كه آیا زبان دین یا زبان قرآن به لحاظ هویت دلالی 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 كه با طفلان سروكارت فتاد / هم زبان كودكی باید گشاد؛ به این معنا كه با بچه باید بچه‌گانه رفتار كرد و با او به زبان بچه صحبت كرد.

6. گاهی مراد از زبان، منطق است. برای مثال گفته می‌شود «این فرد زبان سرش نمی‌شود»، به این معنا كه هرچه شما توجیه می‌كنید و منطق می‌آورید متوجه نمی‌شود. در اینجا زبان به معنای منطق است.

7. زبان به معنای دستگاه معرفتی نیز به كار می‌رود، به معنای رویكرد فكری كه 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 آشكار می‌كنی.

9. زبان، یعنی همین عضو جارحی تكلم.

وقتی ما می‌گوییم زبان دین یا زبان قرآن، معنای سوم و چهارم را اراده می‌كنیم. البته به این معنا نیست كه دقیقاً همان معانی است، ولی آن دو تلقی با این اصطلاح درگیر هستند.

یكی از نتایجی كه می‌توان از فطرت‌نمون‌بودن كلام الهی و قرآن دریافت كرد این است كه حكمت الهی اقتضاء می‌كند كه چون محتوای قرآن فطرت‌نمون است، ساختار زبانی آن نیز فطرت‌نمون باشد. محتوا فطری است، مخاطب نیز فطرت است و بناست فطرت انسان‌ها مخاطب كلام الهی باشد، پس باید ساختار زبانی به‌كار رفته هم فطری باشد. اگر این‌گونه باشد، مسائلی از قبیل اینكه زبان قرآن، زبان عرف خاص است مردود می‌شود و نمی‌توان گفت كه مثلاً قرآن كریم از زبان فلسفه استفاده كرده است؛ همچنین نمی‌توان گفت كه زبان قرآن زبان رمزی است، زیرا بناست عقلاء و انسان‌ها به‌صورت عام با كلام الهی ارتباط برقرار كنند و خلاف حكمت است كه خداوند متعال رمزی حرف بزند و خیلی از انسان‌ها متوجه آن نشوند. غرض در اینجا هدایت و ابلاغ و تكلیف است و اگر این‌گونه است باید امكان تحقق هدایت وجود داشته باشد و تكلیف را بتوان دریافت كرد. این درصورتی است كه تكالیف نیز فطری است و در صورتی است كه خداوند متعال به زبانی، نزدیك به زبان فطرت با انسان تخاطب كند.

زبان فطرت، همان زبان محاوره‌ای عقلایی است، یعنی ساخت و سیاق لسانی كه عقلا با یكدیگر محاوره می‌كنند؛ ولی زبان محاوری عقلایی یك وجه غالب دارد و وجوه و صور و خصوصیات غیرغالب نیز دارد كه حسب غایت تخاطب و تكلم آنها هم به كار می‌روند. وقتی كه ما از زبان عقلایی و زبان محاوره‌ای بشری سخن می‌گوییم، آیا به این معناست كه هرگز در آن استعاره به كار نرود؟ گاه برای زیبایی و رسایی كلام 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 كه همان فطرت به این سمت كشش دارد كه چنین صنایعی در زبان به كار برود. گاه نیز حسب مورد به رمز نیز سخن گفته شده است كه این نیز ممكن است.

بالنتیجه اگر بگوییم زبان قرآن محاوره‌ای است و تابع ساخت و سیاق مخاطبی فطری است، به این معنا نیست كه متن قرآن و دین تماماً در یك ساخت خشك و بی‌روح صورت‌بندی شده است. در زبان قرآن نیز مانند سایر تخاطبات انسانی از آن صنایع و سبك و سیاق‌ها و فنون و ظرائفی كه عقلا در تخاطب عام كه نزدیك به زبان دین فطری است، بهره می‌برند، قرآن نیز از همان‌ها بهره گرفته است.

ازجمله اسرار اینكه بعضی گفته‌اند زبان قرآن زبان رمزی است، جهاتی دارد و ازجمله اینكه دیده‌اند كه زبان بعضی از مسلك‌ها و یا دین‌ها و دین‌واره‌ها رمزی است. مسلك‌های عرفانی یا عرفان‌واره‌ها به رمز سخن گفته‌اند. اهل عرفان و ارباب معرفت به زبان رمز سخن می‌گویند. توجیه آنها نیز این بود كه این حقایق نباید در دسترس هر كسی قرار گیرد كه این نكته سبب می‌شود كه از زبان رمز استفاده كنند و یا به این دلیل كه یافته‌های عرفان شخصی است و چندان بین‌الاذهانی نیست، هنگامی كه قرار است این یافته‌های شخصی به تعبیر درآید، در این نقل و انتقال، ادبیات، واژگان و تركیب‌های خاصی ساخته می‌شود كه مطلب را به زبان‌های غیرمتعارف نزدیك می‌كند.

همچنین دلایل دیگری نیز وجود دارد و ازجمله پاره‌ای از مشكلات كه در متون دینی بعضی ادیان بشرساخته یا محرّف وجود دارد و در آن جوامع نظریه‌های زبانی از قبیل رمزی‌بودن، سمبلیك‌بودن و یا معنادارنبودن زبان پیدا شده است. دیده‌اند كه یك سری قضایا به عنوان گزاره‌های دینی مطرح است كه چیزی كه ما از آن می‌فهمیم عقل‌پذیر نیست، بنابراین می‌گویند این گزاره‌ها رمزی است.

علاوه بر این‌گونه عوامل كه سبب پدیدآمدن زبان رمز شده است، در دنیای اسلام نیز عواملی موجب تقویت چنین نظریه‌هایی شده است؛ ازجمله اینكه می‌گویند در قرآن مفاهیم رمزی وجود دارد، البته در كم و یا زیاد مفاهیم رمزی قرآن ممكن 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 كه چند مورد در قرآن پیدا شد، برخی گفته‌اند بنابراین زبان قرآن رمزی است، ولی این‌چنین نیست؛ یعنی پیداكردن چند مورد دلیل نمی‌شود كه ما تعمیم جزئی بكنیم و این استدلال یك نوع مغالطه است. چنان‌كه در زبان محاوره‌ای عقلایی هم مطالب رمزی می‌آید، ولی نمی‌توان گفت كه زبان عقلا كاملاً یك زبان رمزی است.

درواقع توجیهاتی از این دست وجود دارد، اما باید پذیرفت كه 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 كنیم كه زبان قرآن باید زبانی فطری باشد، بنابراین باید با قواعدی كه از سنخ قواعد فقهی هستند با قرآن مواجه شویم و آنها را برای فهم قرآن به كار ببندیم.

بنابراین حكمت الهی اقتضاء می‌كند كه حق‌تعالی در بیان مرادات خود از زبانی غیرمتعارف و غیرقابل فهم بهره نگیرد، بلكه با بشر به همان سبك و سیاقی سخن گفته باشد كه انسان‌ها به‌طور طبیعی به آن شیوه با یكدیگر محاوره می‌كنند. از این‌رو زبان قرآن باید از ساختاری شبه‌طبیعی و نزدیك 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 كه مطرح شد، لایه‌ی اول از برایندهایی است كه مبتنی بر مبدأ فطرت‌نمون‌بودگی متن قرآن و قرآن كریم به دست می‌آید.

در لایه‌ی بعدی كه ان‌شاءالله در جلسات آتی بحث خواهیم كرد، توضیح می‌دهیم كه قواعد فطری چیست. البته در این موضوعات از آنجا كه هیچ مطلب مدون و هیچ رأی آشكاری وجود ندارد، باید تأمل كنیم و مطالب خامی را در این جلسات مطرح كنیم و توقع داریم كه دوستان هم مطالعه كنند و كاوش كنند تا این مدعاهای خام رفته‌رفته پخته شود.

اینكه ما به سادگی بگوییم زبان دین و قرآن فطری است، تا همین‌جا شاید راحت بتوان اثبات كرد و بعضی از بزرگان نیز فرموده‌اند؛ مرحوم آقای شاه‌آبادی كتاب رشحات را كلاً مبتنی بر نظریه‌ی فطرت نگاشته‌اند كه 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 كار كرده است، اما ایشان نیز مسائل كلی را مطرح كرده‌اند و حتی هیچ اشاره‌ی صریحی به یك قاعده‌ی فهم هم نكرده‌اند. آیت‌الله جوادی نیز كتابی با عنوان فطرت دارند اما به لایه‌ی قواعد وارد نشده‌اند. بنابراین ورود به لایه‌ی قواعد نقطه‌ی سخت مباحث ماست كه آیا ما می‌توانیم به‌عنوان نمونه چند قاعده را طراحی كنیم و توضیح دهیم كه هنگامی كه 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

# مبادی فطرت‌نمونی قرآن كریم جلسه‌ی شانزدهم 23-7-93

فطرت متعالی و برین انسانی را سابقاً تعریف كردیم و گفتیم كه فطرت هم كاربرد «علمی» دارد و هم كاربرد «عملی». كاربرد علمی فطرت نیز هم صورت «آگاهی و تصور» دارد و هم صورت «گواهی و تصدیق». چنان‌كه كاربرد عملی فطرت نیز به دو شاخه‌ی «گرایش و واگرایش» و «انگیزش و گریزش» تقسیم می‌شود.

فطرت علاوه بر كارایی معرفتی، در حوزه‌ی رفتار كارایی عملی دارد كه هم میل و نفرت (گرایش و واگرایش) ایجاد می‌كند و هم از مرحله‌ی گرایش و واگریش تجاوز می‌كند و نقش تحریكی و حركت‌آفرینی (انگیزش و گریزش) را به عهده می‌گیرد، به این معنا كه 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 كارایی قابل توجهی برخوردار باشد، چنان‌كه در مقام عمل هم می‌تواند به رفتار انسان كمك كند و موجب تنظیم رفتار انسان شود.

كاربردهای علمی و عملی فطرت را كه هركدام نیز به دو قسم تقسیم شد، هم به صورت موردی فهرست كرده‌ام و هم حوزه‌به‌حوزه تبیین كرده‌ایم. برای اینكه حسب نیاز به موارد اشاره كنیم، فهرستی از كاركردهای علمی تصوری را تهیه كرده‌ایم و حدود دوازده مورد مثال زده‌ایم؛ برای مثال «علم به خود»؛ انسان تفطن به خود دارد، انسان تفطن به «حُسن و قبح» دارد و ساخت وجودی او این‌گونه است و لازم نیست این مسئله را كسی تبیین و یا استدلال كند. انسان به‌صورت پیشاآموزشی و پیشابرهانی به خیلی از حقایق تفطن پیدا می‌كند و آنها را تصور می‌كند. همچنین انسان «زیبایی» را درك می‌كند. اینكه انسان می‌فهمد چیزی زیباست و چیز دیگری زیبا نیست به صورت فطری اتفاق می‌افتد؛ یعنی اینجا نه آموزش مؤثر است (و یا لااقل در وهله‌ی اول با آموزش سروكار نداریم) و نه استدلال. كسی استدلال نمی‌كند كه فلان چیز زیباست؛ بسا بعضی چیزها استدلال‌پذیر هم نباشند. انسان پاره‌ای از مسائل را به مدد فطرت ادراك تصوری می‌كند. علم به خالق و علم به وجود رب، علم به وجود باری، علم به وجود منعم، علم به خود وجود (درك هستی)، علم به خود، علم به علیت، درك كمال، درك خیر و فضیلت، درك حسن و قبح، درك حقیقت، درك خلود، درك زیبایی، درك بدعت و نوبودگی، درك عدل و... آموزشی نیستند و برهانی هم نیست و یا می‌توان گفت پیشابرهانی است؛ ممكن است بر آن اقامه‌ی برهان هم بكنیم ولی پیش از آنكه اقامه‌ی برهان بكنیم ادراك هم می‌شوند.

فطرت كاربرد معرفتی تصدیقی هم دارد و گواهی و تصدیق را سبب می‌شود؛ مثلاً تصدیق استحاله‌ی اجتماع نقیضین. البته ادراك وجود اجتماع خودْ تصور است و مثلاً فرد تصور می‌كند كه دو چیز با هم جمع شده‌اند یا نشده‌اند و یا با هم تناقض دارند یا ندارند؛ بعد از ادراك به محال‌بودن اجتماع دو نقیض تصدیق می‌كند. برای مثال تصدیق می‌كند كه كل بزرگ‌تر از جزء است و یا نیاز معلول به علت را تصدیق می‌كند، و یا به وجود مبدأ تعالی حكم می‌كند، همچنین به پاره‌ای از صفات اصلی باری‌تعالی حكم می‌كند كه چنین صفاتی را باری باید داشته باشد. همین‌طور به مصادیق كمال حكم می‌كند، درواقع اشخاص و اشیاء و مفاهیم كمالی را ملحق به كمال می‌كند و بر كمال‌بودن آنها حكم می‌كند. حكم به فضیلتِ فضائل، حكم به حُسن حسن‌ها، حكم به وجود حقیقت، نفی هیچ‌انگاری، تصدیق واقعی‌بودن جاودانگی، حمل زیبایی بر مصادیق زیبایی. ما با زیبایی‌شناسی، زیبایی را ادراك می‌كنیم، و یك بار هم می‌گوییم این چیزها زیبا هستند، یعنی حكم می‌كنیم. زیبایی‌شناسی به غیر از زیباشناسی. زیبایی‌شناسی تصور است، اما زیباشناسی یعنی گفتن اینكه این چیز زیبا است كه حكم و توأم با تصدیق است. حكم به بداعت بدیع‌ها، حكم به حُسن و لزوم عدل، انسان می‌فهمد عدل چیست و غیرعدل چیست، اما اینكه انسان بگوید عدل حسن است، حُكم است. ادراك و تصور خود عدل یك مسئله است و اینكه «عدل حَسن است» تصدیق است و هر دو كاربرد دارد، یعنی هم آگاهی است و هم گواهی است. همچنین انسان حكم به حجیت عقل و اعتبار یقین می‌كند، كه اینها همه تصدیق است.

فهرست آگاهی‌ها و تصورها و گواهی‌ها و تصدیق‌های فطری، البته استقرایی است و ممكن است بتوان فهرست بلندبالاتری از مصادیق را ارائه كرد؛ چنان‌كه ممكن است كسی بتواند به نحو منطقی اینها را طبقه‌بندی كند.

در بخش كاركرد عملی هم گفتیم كه فطرت با دو دسته كاركرد سروكار دارد؛ گرایش و واگرایش. یك سلسله میل‌ها و همچنین یك سلسله نفرت‌های فطری وجود دارد؛ چه آنكه دسته‌ی دوم از كاركردهای عملی فطرت هم هست كه از آنها به انگیزش و گریزش، یعنی حركت‌كردن و رفتن به سمت چیزی و یا دورشدن از چیزی؛ یعنی بعث و انگیزش و یا زجر و گریزش.

این دو دسته كاركرد عملی فطرت نیز فهرست بلندبالایی را به ما ارائه می‌كند؛ ازجمله حب خدا، حب دین‌ورزی. اینكه ما علم به خدا پیدا می‌كنیم یك امر فطری است؛ یعنی خدا را تصور می‌كنیم و به وجود او هم تصدیق می‌كنیم. تصور خدا یك مسئله است، تصدیق به وجود او مسئله‌ی دوم است، و حال كه چنین خدایی هست (بعد از خداشناسی) خداپرستی را هم اضافه كنیم، كاركرد دیگری را به وجود می‌آورد. خداپرستی از نوع حكمت 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 اینكه چنین خدایی را انسان دوست دارد (خداگرایی)، همان گرایش است؛ علاوه بر این چنین خدایی را باید پرستید كه این نیز مطلب دیگری است. به این ترتیب راجع به حق‌تعالی هر چهار كاركرد از دو دسته كاركرد علمی و عملی فطرت قابل طرح است. خدا را تصور می‌كنیم (خدافهمی)، وجود او را تصدیق می‌كنیم (خداشناسی)، به سمت او میل می‌كنیم (خداگرایی)، سپس می‌گوییم باید از او تبعیت هم كرد (خداپرستی). هر چهار دسته فطری هستند. فطری‌بودن مقوله‌ای به معنای عقلی یا نقلی‌نبودن نیست. فطرت یكی 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 اشكالی ندارد.

بنابراین ضمن گرایش‌ها و واگرایش‌های فطری می‌توان مواردی را آورد؛ ازجمله همین خداگرایی كه مطرح كردیم، همچنین «دین‌گرایی»؛ به این معنا كه 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 فطری‌بودن 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 درونی‌بودن 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 كند و با دین می‌توان اجتماع را اداره كرد. اشكالی ندارد این‌گونه بگوییم كه منشأ اجتماعی داشته باشد و كاركرد اجتماعی دین سبب شود انسان به سمت دین برود. همچنین ایرادی ندارد كه دلایل عقلی ما را به سمت دین ببرد. اما ما در اینجا می‌گوییم كه قبل از این مسائل گرایش به دین و علاقه به آن فطری است؛ همچنین با كمك فطرت علاوه بر گرایش، انسان برای عمل به دستورهای دینی انگیخته می‌شود؛ یعنی هم گرایش و هم انگیزش.

همچنین حب نفس نیز كاملاً یك امر فطری است و عقلی (برهانی) نیست. اگر حب نفس نباشد شاید حیات بشر دوام پیدا نكند. وقتی تأمل كنیم متوجه می‌شویم كه 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 اینكه مقام تعلق به خود است؛ مال را دوست دارد چون مال از آن خود انسان است. همین‌طور كمال و حتی غیركمال، گاهی انسان به مقابل كمال علاقمند است به جهت اینكه تصور می‌كند به نفع اوست. اگر بدی‌ها هم انسان دوست داشته باشد خطا در مصداق است؛ به تصور اینكه این بدی خوب است و به نفع اوست به سراغ آن می‌رود. حب نفس لزوماً به معنای خودخواهی كه جنبه‌ی منفی دارد نیست. حب نفس همیشه به خودخواهی برنمی‌گردد، حب نفس، خویشتن‌خواهی مثبت است. اگر متعلقات و فروع حب نفس را شمارش كنیم، ملاحظه می‌كنیم كه بسیاری از امور و شئون به حب نفس برمی‌گردد و خود حب نفس یك مطلب فطری است و این مسئله نشان می‌دهد كه فطرت چقدر كاربرد 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 كمال و نفرت از نقص؛ میل به حُسن و حَسن و تنفر از قبیح؛ میل به فضائل و نفر از رذائل؛ حب عدل و نفرت از ظلم؛ گرایش نسبت به طیبات، واگرایش نسبت به خبائث. اینها همگی كاركردهای عملی گرایشی و واگرایشی فطرت قلمداد می‌شوند و كاربرد هم دارند، به این معنا كه از این كاركردها می‌توان قاعده استخراج كرد. برای مثال اگر اصل گرایش به طیبات و واگرایی نسبت به خبائث را بپذیریم كه خداوند متعال هم انسان را همین‌گونه خلق كرده است، آن‌گاه باید در استنباط احكام به این كاركرد فطرت بها بدهیم.

در فهرست انگیزش‌ها و گریزش‌ها (بعث و زجر) هم مواردی را می‌توان ذكر كرد. هنگامی كه ما از حب ذات و خویشتن‌خواهی صحبت می‌كنیم، حركت در راستای این حب، یعنی كوشش برای حفظ نفس و متعلقات آن، انگیزش و گریزش و حركت است. شوق به پرستش به تعبد، درواقع انسان شائقانه به سمت پرستیدن حركت می‌كند. 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.

كوشش برای خلود و طرد زوال؛ انسان میل به خلود دارد و از زوال و نابودی نفرت دارد. در مقام انگیزش هم كوشش می‌كند كه 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 كسب 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 كسی كه خود خلق اثر هنری می‌كند از عمل هنری خود فطرتاً لذت می‌برد و این رفتار را دوست دارد و كسی كه اثر هنری را مشاهده می‌كند، از آن جهت كه هنر و زیبایی را دوست دارد و از مشاهده‌ی آن حال التذاذ پیدا می‌كند. درواقع تماشاچی به نحوی به میل فطری خود جواب می‌دهد كه اثر هنری را تماشا می‌كند و هنر و هنرورز به طرز دیگری به میل فطری خود پاسخ می‌دهد كه اثر هنری را خلق می‌كند.

همین‌طور تلاش برای كسب حُسن و از آن خودكردن حَسن و دفع قبح و طرد قبیح در فهرست انگیزش و گریزش فطری قرار می‌گیرد. كوشش برای كسب و حفظ كمال و زدودن نقص؛ به‌دست‌آوردن كمال و طرد و دوركردن نقص به حوزه‌ی كاركرد عملی در بخش انگیزش و گریزش مربوط می‌شود. كوشش برای كسب و حفظ فضائل و دفع و رفع رذائل. كوشش برای كشف حقیقت و رفع و دفع جهل از خود نیز ازجمله كاركردهای عملی فطری است.

همچنین مبارزه برای تحقق عدالت. این‌همه در طول تاریخ انسان‌ها جان باختند. اگر انسان‌ها با عقل ابزاری و حكمت عملی حسابگر و محاسب دنبال عدالت هستند كه در عدالت منافع و مصالح آنها تأمین شود، اگر در این راه كشته شوند كه چیزی نصیب آنها نمی‌شود و ظاهراً مهم‌ترین چیز كه جانشان هست را از دست داده‌اند، پس ظاهراً این عمل عقلی نیست. فارغ از عقیده به معاد و بهشت و دوزخ اگر كسی دنبال عدالت باشد، نفعی كه به این فرد می‌رسد التذاذی است كه به از عدالت‌خواهی دست می‌دهد؛ یعنی ندای فطرت را اجابت می‌كند و با تحریك فطری موافقت می‌كند. فطرت او می‌گوید عدالت خوب است، عدالت محقق شود و او نیز اقدام و سرمایه‌گذاری می‌كند كه عدالت تحقق پیدا كند. درواقع این عمل اجابت فطرت است. فرد ممكن است محاسبه عقلی بكند و احساس كند كه ضرر است، دین هم نداشته باشد كه 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 كوشش برای كسب و تحصیل طیبات و دوركردن خبائث نیز جنبه‌ی تحریكی كاركرد فطرت قلمداد می‌شود. ما این فهرست تقریباً بلندبالا را توضیح دادیم كه قلمروی فطرت را در حوزه‌ی معرفت و عمل توضیح داده باشیم؛ یعنی نگاه به گستره‌ی كاركرد عملی و معیشتی فطرت.

كاركرد فطرت را می‌توان در حوزه‌ی فهم دین كه محل بحث ماست تبیین كرد. در اینجا نیز فهرست نسبتاً مفصلی از كاركرد فطرت در قلمروی دین كه به فهم دین منتهی می‌شود ارائه كرده‌ایم كه در این فهرست، كاركردها را به كاركردهای عام و كاركردهای خاص تقسیم كرده‌ایم. كاركردهای عام یعنی كاركردهای فرابخشی و كاركردهایی كه به فهم بخش خاصی از دین مربوط نمی‌شود و به كلیت دین و همه‌ی حوزه‌های دین و اضلاع و حوزه‌های هندسه‌ی معرفتی دین مربوط می‌شود و درواقع كاركردهای عام هستند. برای مثال ایفای نقش در دین‌گرایی و دین‌پذیری آدمی و یا تصدیق امكان كشف و درك دین، مساعدت در مبناپردازی برای منطق فهم دین؛ فطرت در ساخت مبانی منطق كمك می‌كند، و امثال اینها كاركردهای عام هستند.

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

این كاركردها را می‌توان به صورت سومی نیز دسته‌بندی كرد؛ به این صورت كه كاركردها را در قالب نوع نقشی كه در معرفت ایفا می‌كند دسته‌بندی كنیم؛ شبیه همان تقسیمی كه درخصوص عقل هم داریم. در مورد عقل می‌گوییم، عقل معرفت‌بخش است، قضیه تولید می‌كند، فطرت نیز همین‌گونه است و قضیه‌ی فطری تولید می‌كند. فطرت علاوه بر اینكه معرفت‌بخش است می‌تواند چون ابزار برای استنطاق سایر منابع كاربرد پیدا كند، یعنی گویانندگی سایر منابع، مثلاً با فطرت، قرآن را فهم كنیم كه البته نقطه‌ی ثقل بحث ما نیز همین نكته است. همین‌طور در مقام سنجش معرفت تولیدشده، قضایای تولیدشده را به فطرت عرض كنیم.

چند سال پیش یك سخنرانی داشتم با عنوان «فطرت همچون گرانیگاه علوم انسانی ـ اسلامی»، قصد دارم این مدعا را كامل‌تر كنم و به صورت نظریه‌ی علوم انسانی ـ اسلامی، و یا نظریه‌ی اسلامی علوم انسانی، در كنفرانسی كه موضوع آن علوم انسانی است ارائه كنم. در این خصوص تأمل می‌كردم و به نظرم رسید كه می‌توان با محوریت فطرت، علوم انسانی را تولید كرده، و البته در اینجا می‌توان گفت كه براساس نگاه اسلامی، جز با محوریت فطرت علوم انسانی اسلامی تولید نمی‌شود.

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

براساس نظریه‌ی تناسق اركان، اگر فطرت را محور و گرانیگاه علوم انسانی قرار بدهیم، علوم انسانی، اسلامی خواهد شد. محورها و مطالبی را كه بعضی از اعاظم 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 كه هست، دینی است و هرآنچه كه عقلی نیست، دینی نیست. بنابراین هر علمی اگر عقلی بود، دینی است و اگر عقلی نبود یا علم نیست یا دینی نیست. این یك نظریه است و چهارچوب خوبی است و منطق دارد و ارزشمند است، در عین حال هم ممكن است بتوان برخی پرسش‌‌ها را در قبال آن مطرح كرد. در حوزه‌ی علوم انسانی به نظر می‌رسد كه ما باید بر محوریت فطرت تأكید كنیم، به این معنا كه فطرت هم مبادی علم انسانی را به ما می‌دهد، هم موضوع علم انسانی است و هم كمك می‌كند كه مسائل علوم انسانی را تولید كنیم و نیز فطرت را می‌توان همچون روش در تولید علوم انسانی به‌كار برد و نیز سلامت فطرت و صیقلی‌شدن آن و همچنین فعلیت فطرت را می‌توان به‌عنوان غایت علوم انسانی ـ اسلامی تلقی كرد.

به این ترتیب پنج عنصر و مؤلفه‌ی ركنی كه برای علم قائل هستیم، در سایه‌ی محور قراردادن فطرت در حوزه‌ی علوم انسانی، هم تعمیم می‌شود و هم مهم این است كه چون گرانیگاه واحدی را طرح می‌كنیم، ولو اینكه پنج عنصر را مطرح می‌كنیم، علوم انسانی ما از تناسق نیز برخوردار خواهد شد.

در نظریه‌ی تناسق اركان می‌گوییم، تناسق اركان و گرانیگاه‌مندی مانعة الخلوی، یعنی هر علمی باید دارای پنج مؤلفه باشد و این پنج مؤلفه نیز باید با هم سازوار باشند، اما حسب مورد ممكن است یكی از اینها گرانیگاه قلمداد شود. همه شرط هستند، اما ممكن است یكی نقطه‌ی ثقل قلمداد شود. در محور و كانون‌قراردادن فطرت ما گرانیگاه را بسا هیچ‌یك از پنج مؤلفه ندانیم، بلكه گرانیگاه 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 گرانیگاه‌مندی هم تأمین شده است. به این ترتیب نقش كاركرد فطرت در تولید علم انسانی دینی هم به‌عنوان بخشی از كاربردها تأمین می‌شود.

من این نكته را از این جهت مطرح كردم كه در مقالاتی كه راجع به بحث فطرت نوشته‌ام، در بخش علم دینی، این مبحث را چندان توضیح نداده‌ام و این تبیینی كه در اینجا مطرح كردم، درواقع برای جبران آن خلأ بود كه ما آن بخش را بر این اساس می‌توانیم تبیین كنیم، همچنین كاركردهای فطرت را در حوزه‌ی علم طرح نكرده بودیم كه با مطالبی كه در این جلسه مطرح شد، این بخش هم تا حدی تبیین شد.

البته روشن است كه محل بحث ما «فطرت‌نمونی قرآن كریم» و به تبع آن «كاركرد فطرت در فهم قرآن» است؛ و البته تعبیری كه ما اینجا توضیح دادیم عام بود، به معنای كاركرد فطرت در فهم دین بود، ولی به هر حال قرآن سند اصلی و مشتمل بر همه‌ی دین است و بالنتیجه این بحث كاملاً قابل تطبیق بر مباحث قرآنی است. ما آن مایه كه از قرآن برای فطرت‌مندی انسان و فطرت‌نمونی دین و فهم فطری دین می‌توانیم استفاده كنیم، از سایر منابع نمی‌توانیم؛ البته در روایات نیز مطالب زیادی مطرح شده است. والسلام.