

# مطالعات قرآنی

محمد مجتهد شبستری

تاریخ انتشار

آبان ۱۴۰۰

به نام خداوند جان و خرد  
کز این برتر اندیشه برنگذرد

## فهرست

- تغییرات اساسی در مقالات قرائت نبوی از جهان ..... ۵
- چرا عنوان «قرائت نبوی از جهان» را کنار گذاشتم؟ ..... ۷
- خوانش پدیدارشناسانه از متن قرآن ..... ۸
- خوانش روایی از متن قرآن ..... ۲۷
- کلام خداوند تعالی منزّه است از اینکه اصوات و حروف باشد ..... ۶۶
- حق تعالی با حرف و صوت سخن نمی‌گوید ..... ۶۷
- ابن عربی وحی را چگونه تعریف می‌کند؟ ..... ۶۹
- یادداشت‌های فلسفی (۱) ..... ۷۱
- یادداشت‌های فلسفی (۲): هرمنوتیک جدید چیست؟ (۱) ..... ۷۲
- یادداشت‌های فلسفی (۳): هرمنوتیک جدید چیست (۲) ..... ۷۴
- یادداشت‌های فلسفی (۴): هرمنوتیک جدید چیست (۳) ..... ۷۵
- یادداشت‌های فلسفی (۵) ..... ۷۷
- یادداشت‌های فلسفی (۶) ..... ۷۸
- یادداشت‌های فلسفی (۷): هرمنوتیک جدید یک دانش تجربی است و نه نظری ..... ۸۰
- یادداشت‌های فلسفی (۸): معیار تفسیر متون مقدس و حیانی از نظر اسپینوزا ..... ۸۳
- یادداشت‌های فلسفی (۹): حقوق بشر یگانه پادزهر هرگونه خشونت است ..... ۸۴

- ۸۵ ..... خدا و انسان زبان مشترک (لفظی و بین‌الذهانی) ندارند.
- ۸۶ ..... ایمان به فهم محمد (ص).
- ۸۸ ..... ایمان من.
- ۸۹ ..... تکلیف در عبادات؟ (۱).
- ۹۲ ..... تکلیف در عبادات؟ (۲).
- ۹۳ ..... چکیده کتاب «ابر ندانستن».
- ۹۴ ..... بحران‌ها و چالش‌ها در قرائت رسمی از دین (کتاب و سنت).
- ۱۱۹ ..... انواع تفسیر متون.
- ۱۲۸ ..... آن فهم که ممتنع است.

## تغییرات اساسی در مقالات قرائت نبوی از جهان<sup>۱</sup>

مدت مدیدی است دریافته‌ام که نگارش و نظام مقالات «قرائت نبوی از جهان» دچار ناهماهنگی‌ها و ابهام‌های متعدد است: امکان ارائه آن خوانش از متن قرآن که در پایان آن مقالات یعنی مقاله (۱۵) (که مقاله نهایی و اصلی است) به عمل آمده متوقف بر ارائه محتویات و مدعیات ۱۴ مقاله پیشین نمی‌باشد. عنوان مقاله (۱۵) بنا بر محتویات آن مقاله «خوانش روایی از متن قرآن» باید باشد و نه «قرآن چیست؟» آن کار اصلی که در نیمه دوم مقاله (۱) انجام گرفته گونه‌ای پدیدارشناسی متن قرآن است که ارائه آن متوقف بر نیمه اول آن مقاله نیست. در بیان آن مطالب که از فلسفه زبان‌ها و هرمنوتیک جدید در ارتباط با چگونه مفهوم شدن یا نشدن متن قرآن آورده‌ام خلط‌ها و اغلاق و احیاناً خطاهایی رخ داده است. اکنون بر این عقیده‌ام که اگر قرار باشد از منظر فلسفه زبان‌ها و هرمنوتیک جدید به چگونگی‌های فهم متن قرآن پرداخته شود ارکان این مطلب به صورتی متفاوت از آنچه در آن مقالات آمده باید سامان داده شود و عرضه گردد. نظیر آنچه در مقاله «آن فهم که ممتنع است» انجام گرفته است (نگاه کنید به کتاب نقد بنیادهای فقه و کلام).

چون در حال حاضر بازسازی و بازنویسی آن مقالات پانزده‌گانه به سبب اینکه تمرکز فکری لازم و کافی برای اینجانب حاصل نیست مقدور نمی‌باشد صلاح را در این دیدم دو کار اصلی را که در مقاله (۱) و (۱۵) از آن مقالات انجام گرفته از بقیه مقالات جدا کنم تا آن‌ها با اندک اصلاحاتی با عنوان‌های مستقل جدید هم‌چنان در

وبسایت [کتاب] قابل خواندن باشند. اما بقیه مقالات فعلاً کنار گذاشته می‌شوند و شاید در آینده پاره‌ای از آنها هم که دیگر عنوان «قرائت نبوی از جهان» نخواهند داشت با عنوان‌های مستقل در وبسایت [کتاب] بازنشر گردند.

یکی از آن دو کار اصلی که هم‌اینک در وبسایت [کتاب] در اختیار علاقمندان قرار دارد «خوانش پدیدارشناسانه از متن قرآن» نام دارد و دیگری «خوانش روایی از متن قرآن».

## چرا عنوان «قرائت نبوی از جهان» را کنار گذاشتم؟<sup>۱</sup>

برای خوانندگان آثار این جانب این پرسش پیش آمده که چرا نگارنده مقالات «قرائت نبوی از جهان» این عنوان را کنار گذاشت؟ پاسخ کوتاه این پرسش این است که در آن عنوان دو مدعای تاریخی، مسلم گرفته شده بود: اول این که تمامی متن فعلی قرآن از نگاه تاریخی اثر یا آثار یک شخص است که «نبی» بوده است و جهان را وحیانی قرائت کرده است. دوم این که آن شخص همانا حضرت محمد پیامبر اسلام است. من متوجه شدم که مطالعات تاریخی که تا کنون در باره متن قرآن انجام شده برای مطمئن شدن از آن دو مدعای تاریخی کافی نیستند. در این صورت صداقت علمی ایجاد می‌کرد آن عنوان را گرچه بسیار جذاب می‌نمود رها سازم. پس از این توجه بود که دیدم آن چه از آن بحث‌ها برای من باقی می‌ماند همین است که بگویم ما می‌توانیم از متن فعلی قرآن «خوانش پدیدارشناسانه» و «خوانش روایی» ارائه کنیم و این ارائه تحت همین دو عنوان، فعلاً در همین وبسایت [کتاب] قابل خواندن است.

---

۱. تاریخ نشر اینترنتی: ۱ خرداد ۱۴۰۰

## خوانش پدیدارشناسانه از متن قرآن

می‌توانیم بگوییم قرآن به‌عنوان یک متن دینی خوانش فهمی-تفسیری-دینی از همهٔ حوادث طبیعی و تاریخ و سرنوشت انسان به‌صورت افعال خداوند است. این متن بیش از هر نقش دیگر، نقش ایجاد معنای دینی برای جهان را برای خوانندگان ایفاء می‌کند.

تجربه‌ای که در قرآن با آن مواجه هستیم تجربهٔ یک نسبت فهمی-تفسیری-دینی با جهان است. در این تجربه فهم جهان مقدم بر تفسیر جهان و یا عین آن است. متن قرآن نشان می‌دهد که متن با «چه چیز» سروکار دارد، نه اینکه متن دربارهٔ «چیزهایی» به مخاطبان آگاهی می‌دهد. در این متن خبر داده می‌شود که جهان چگونه دیده می‌شود، نه اینکه جهان چگونه است. یک بینش آشکار می‌شود و از جهان «قرائت» به‌عمل می‌آید. این قرائت که با زبان عربی انجام می‌شود آن‌گونه که در متن آمده تحت تأثیر وحی انجام می‌گیرد. آیات قرآن یک «خبر» می‌آورد و شنوندگان را به گوش دادن آن خبر فرا می‌خواند و از آنان هماهنگی با آن خبر را طلب می‌کند. آن خبر این است که همه پدیده‌ها و حوادث، افعال خدا (آیات او) هستند. در قرآن بیش از چهارصد بار واژه «آیه» یا «آیات» تکرار شده و غالباً به الله که بنا به بررسی اینجانب در بیش از ۲۵۰۰ مورد از قرآن آمده اضافه شده است. این قرائت فهمی-تفسیری از جهان گاهی چنان عمق پیدا می‌کند که از تفسیر جهان و مرحلهٔ آیات درمی‌گذرد و به توصیف ذات خداوند می‌رسد. در این مرحله است که خدا نور آسمان‌ها و زمین تجربه می‌شود: «اللّه نور السماوات و الارض...» (سورهٔ ۲۴ آیهٔ ۳۵)



برای تأیید این خوانش پیش از استشهادیه آیات قرآن لازم است فهم تفسیری و آیه‌ای را قدری توضیح دهیم. به نظر می‌رسد معنای آیه در قرآن همان است که در دائره‌المعارف‌های فلسفی تحت عنوان *Erscheinung* با آن برخورد می‌کنیم. تعریف *Erscheinung* در دائره‌المعارف تاریخی واژه‌های فلسفی چنین است:

«*Erscheinung* آن داده محسوس است که (داده) طبیعی نامیده می‌شود، آن چیزی که انسان در تجربه زمانمند و مکانمندش با آن روبه‌رو می‌شود ولی می‌داند که آن چیز واقعیت نهایی نیست، ولی به مقدار زیاد یا کم در وجود مشارکت دارد.» [۸]

محتوای این تعریف در زبان فارسی با واژه «نمود» و در زبان عربی با واژه «آیه» بیان می‌شود. اگر انسانی موجودات را آیات خدا ببیند او همه آن‌ها را نمودهایی از یک واقعیت نهانی می‌بیند که نمی‌توان به خود آن دسترسی پیدا کرد ولی آن واقعیت در نمودهایش خود را نشان می‌دهد. باید به این نکته ظریف توجه کنیم که «آیه دیده‌شدن» عین فهم تفسیری از موجودات است. انسانی که موجودات را نمودهای خدا تجربه می‌کند فهمش عین تفسیر است نه اینکه آنچه را می‌فهمد تفسیر می‌کند. در این مقام، فهم و تفسیر و نمود دیدن یک واقعیت بیشتر نیست. اینها تنها یک «نسبت واحد» است که با جهان برقرار می‌شود.

ریچارد م. شافلر (Richard M. Schaffler) فیلسوف کاتولیک معاصر، در مورد فهمی که عین تفسیر و عین نمود دیدن است، توضیح جالبی ارائه می‌کند که این توضیح ما را با معنای فهم آیه‌ای تفسیری جهان بیشتر آشنا می‌سازد. او می‌نویسد:

«تفسیر آنجا آغاز نمی‌شود که انسان از «معنای تجربه حاصل‌شده» پرسش می‌کند، تفسیر با چگونگی خود تجربه آغاز می‌شود. توجه ما به هر چیز، درک ما از هر چیز، آنچه با آن مدرک خود را تعبیر می‌کنیم، همه این‌ها به یک «نظرگاه» وابسته است که «نگاه» ما به جهان را هدایت می‌کند. اما (طرفه این است که) این نظرگاه همیشه، یک «پیش‌نگاه» است که به «مفهوم شدن» «چیزی» معطوف است و از این طریق تفسیر ممکن در هر مورد را به وجود می‌آورد (در واقع) این پیش‌نگاه است که «تأثر تجربی» (با همه ویژگی‌های آن) شکل می‌دهد. این قاعده عمومی

شامل تجربه انسان از جهان و تفسیر دینی آن هم می‌شود. تفسیر دینی جهان در لحظات بیان تعبیراتی شکل‌یافته از جهان رخ نمی‌دهد بلکه این نفس تجربه از جهان است که مشخصه دینی به خود می‌گیرد، آنگاه که این تجربه در پرتو امر قدسی صورت می‌گیرد. در چنین وضعیتی هر «امر واقعی» در جهان و جهان در «تمامیت خود» تحت یک اسپکت *Aspekt* دو رویه متناقض‌نما، خود را نشان می‌دهد: عدم ثبات بلاانقطاع و نوشدن لحظه‌به‌لحظه مستمر». [۲]

فکر می‌کنم پس از این اشارات اکنون می‌توانیم با استناد نسبتاً مفصل به متن قرآن نشان دهیم که چگونه نمود دیدن همه موجودات جهان (افعال خدا دیدن) تنها بینش حاکم بر سراسر این متن است. اما قبلاً لازم است به این نکته توجه کنیم که در قرآن یک جهان‌بینی سیستماتیک که جهان را در یک کلیت ببیند، دیده نمی‌شود. در قرآن تعبیر «کل شیء» هست. سخن از آسمان‌ها، زمین‌ها، آفتاب، ماه و ستارگان، عالم‌ها، حیوانات، انسان، کوه‌ها، گیاهان، آب، اقوام و اشخاص، بلایا و نعمت‌ها و اشیاء و صدها چیز دیگر است. اما همه چیز جدا جدا مطرح شده است. حال پس از توجه به این نکته، نخست نگاهی نسبتاً طولانی به نمود (افعال خدا) دیده شدن همه حوادث طبیعی در قرآن می‌اندازیم و سپس همین مسئله را در مورد انسان و سرنوشت اقوام و تاریخ و واقعیات اجتماعی بررسی می‌کنیم. برای اجتناب از تطویل زیاد، از هر آیه مورد استناد تقریباً مضمون مورد نظر را ذکر می‌کنم و نه همه آیه را. در عین حال استنادات آینده قدری طولانی و شاید در بعضی از موارد مکرر به نظر رسد. گریزی از این کار نداشته‌ام، چون لازم است خواننده این بحث را، درست در فضای آن جهان قرار دهیم که در قرآن منعکس شده است و این کار جز با استناد به آیات پرشماری از قرآن میسر نمی‌شود.

### پدیده‌های طبیعی نمودها و افعال خدا هستند

«آفرینش آسمان و زمین»، گردش شب و روز، حرکت کشتی‌ها در دریا، فروآمدن باران از آسمان و زنده شدن زمین با آن و پراکنده شدن جنبنده‌ها، وزش بادهای ابرهای مسخر در میان آسمان و زمین آیات خدا هستند» (سوره ۲ آیه ۱۶۴). «خداست که

انسان‌ها را از یک «نفس» آفریده و از آن مردان و زنان زیادی پدید آورده است) (سورهٔ ۴ آیه ۱). «خداست که شب‌ها انسان‌ها را می‌خواباند و روز بیدارشان می‌کند و بندگان در قوه قاهره او هستند، نگهبانان و فرستادگان او هستند که جان انسان‌ها را می‌گیرند، خداست که از تاریکی‌های صحرای دریا انسان‌ها را نجات می‌بخشد» (سورهٔ ۶ آیات ۶۰ تا ۶۵). «خداست که باغ‌های با داربست و بدون داربست و خرما و کشت‌ها با طعم‌های گوناگون و زیتون و انار را به وجود آورده، از چهارپایان بارکش و کرک و پشم‌دهنده پدید آورده از هر کدام گوسفند و بز، جفت پدید آورده از شتر جفت (نر و ماده) و از گاو (نر و ماده) پدید آورده» (سورهٔ ۶ آیه ۱۴۰). «خدا شکافندهٔ دانه و هسته است، زنده را از مرده بیرون می‌آورد و مرده را از زنده بیرون می‌آورد. خدا شکافنده صبح است، شب را مایه آرامش و آفتاب و ماه را وسیله حساب قرار داده است. ستارگان را وسیله راه‌یابی شما در تاریکی‌های صحرای دریا قرار داده است. از آسمان آب فرو فرستاده و با آن همه چیز را رویانده است و آسمان‌ها و زمین را از عدم پدید آورده و آفریننده همه چیز اوست» (سورهٔ ۶ آیه ۹۴ تا ۹۹). «پروردگار شمار آن خداست که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفریده. اوست آنکه آفتاب را روشنایی و ماه را نور قرار داده و برای آن منزل‌ها معین نموده تا شما حساب سال و ماه را داشته باشید. در گردش شب و روز و آنچه در آسمان‌ها و زمین آفریده مسلماً آیات برای پرهیزگاران وجود دارد. خداست که شما را در صحرای دریا سیر می‌دهد... شما را از طوفان‌های سهمناک دریاها نجات می‌بخشد. خدا از آسمان و زمین شما را روزی می‌دهد... زنده را از مرده و مرده را از زنده بیرون می‌آورد، و کار جهان را تدبیر می‌کند» (آیات ۳ تا ۱۰ و ۲۱ تا ۲۳ و ۳۱ تا ۳۲ سورهٔ ۱۰). «خدا آنکس است که کشتی را مسخر شما ساخت تا در دریا، با فرمان خدا راه رود. رودخانه را و آفتاب و ماه و شب و روز را مسخر شما قرار دارد و هر چه لازم داشتید به شما داد» (سورهٔ ۱۴ آیات ۳۰ تا ۳۳). «خدا در آسمان برج‌ها قرار داده و آنها را برای تماشاگران آراسته است. زمین را کشیده و در آن لنگرها انداخته و از آن از هر چیز رویانده است. بادهای تلقیح‌کننده می‌فرستد و با آن از آسمان آب می‌فرستد

و با آن انسان‌ها را سیراب می‌کند. او زنده می‌کند و می‌میراند» (سوره ۱۵ آیات ۱۷ تا ۲۳). «خدا انسان را از نطفه آفرید، چهارپایان را آفرید که برای شما سودها دارند و از آنها می‌خورید: برای شما در آنها زیبایی است، آنگاه که آنها را به چراگاه می‌برید و از چراگاه برمی‌گردانید. چهارپایان بارهای سنگین را که شما نمی‌توانید بردارید برمی‌دارند. اسبان و استران و خران را آفرید تا آنها را سوار شوید. با آب آسمان زیتون و خرما و انگور و هر میوه دیگر را برای شما می‌رویانند. شب، روز، آفتاب، ماه و ستارگان را مسخر شما قرار داد.... دریا را مسخر شما کرد که از آن گوشت تازه بخورید و زینت‌های پوشیدنی به دست آورید...» (سوره ۱۶ آیات ۴ تا ۱۸). «خدا انسان‌ها را از شکم‌های مادرانشان بیرون می‌آورد... پرنده‌گان را خدا در جو آسمان نگاه می‌دارد (تا پایین نیفتند) خدا خانه‌های انسان‌ها را مایه آرامش آنها قرار داد... از پوست چهارپایان، صراف آنها، اوبار و اشعار آنها برای شما وسایل و کالاهای زندگی فراهم کرد» (سوره ۱۶ آیه ۷۸ تا ۸۱). «خدا شب را در روز وارد می‌کند و روز را در شب. هر چه در زمین است مسخر انسان ساخت. آسمان را نگاه می‌دارد تا به زمین نیفتد. انسان‌ها را زنده کرده و سپس می‌میراند و سپس زنده می‌کند. از فرشتگان و انسان‌ها رسولان برمی‌گزینند» (سوره ۲۲ آیات ۶۰ تا ۶۶). «خدا انسان را از خاک آفرید، سپس از او نطفه‌ای ساخت، از نطفه علقه و از علقه مضنعه و از مضنعه استخوان آفرید، سپس بر استخوان گوشت پوشانید و در آخر او را یک آفریده دیگر ساخت. خدا زمین را نهاد استقرار انسان قرار داد» (سوره ۲۳ آیه ۱۴). «خدا زنده را از مرده و مرده را از زنده بیرون می‌آورد و زمین را پس از مرگ آن، زنده می‌کند و انسان‌ها را همین‌طور دوباره زنده می‌کند. انسان‌ها را از خاک آفرید. برای انسان‌ها از جنس خودشان همسر آفرید و میان آنها دوستی و رحمت قرار داد. خدا زبان‌ها و رنگ پوست انسان‌ها را گوناگون آفرید. خواب شبانه و کوشش روزانه انسان‌ها از آیات او است. برق را نشان انسان‌ها می‌دهد تا آنان هم بترسند و هم طمع کنند. آسمان و زمین با فرمان او سرپا است. خدا (هنگام حشر) انسان‌ها از زمین فرا می‌خواند و آنها بیرون می‌آیند، تمام آنان که در آسمان‌ها و زمین هستند مال او و تابع

اوست. خدا آفرینش را آغاز می‌کند و سپس آن را برمی‌گرداند» (همه اینها آیات خداست سوره ۳۰ آیه ۱۹ تا ۲۷). «خدا آسمان‌ها را بدون ستون آفرید و در زمین لنگرها قرار داد» (سوره ۳۱ آیه ۱۰). «کافران بدانند که اگر خدا بخواهد زمین را می‌شکافت و آنان را در زمین فرو می‌برد یا از آسمان قطعاتی بر سر آنها می‌اندازد» (سوره ۴ آیه ۹). «خدا بادها را می‌فرستد و به واسطه آنان ابرها را تکان می‌دهد از این راه زمین‌های مرده را زنده می‌کند» (سوره ۳۰ آیه ۴۸). خدا آسمان‌ها و زمین را نگه می‌دارد و نمی‌گذارد در هم بریزند (سوره ۲۲ آیه ۶۵). «همان خدا که انسان‌ها را اولین بار آفرید بار دیگر هم آنها را زنده می‌کند، همان خدا که از درخت آتش آفرید، او می‌گوید «باش» و همه چیز موجود می‌شود» (سوره ۳۶ آیات ۷۶ تا ۸۲). «خدا آسمان‌ها و زمین را به حق آفرید شب را به روز درمی‌پیچد و روز را به شب درمی‌پیچد آفتاب و ماه را مسخر کرد که هر کدام از آنها تا زمان معین شده گردش کنند. او انسان‌ها را از یک نفس آفرید. انسان‌ها را در شکم مادران در مراحل متوالی در ظلمت‌های سه‌گانه می‌آفریند» (سوره ۳۹ آیه ۵ و ۶).

این آیات قرآنی نمونه‌هایی از آیات بسیار بیشتری است که اصل و اساس «بینش از طبیعت» در قرآن را نشان می‌دهند. همه حوادث و تحولات طبیعی جهان «نمودهای» (آیات) واقعیت بنیادین (خدا) دیده می‌شوند که خودش بلاواسطه درک نمی‌شود. اما او «بود» همه این نمودهاست که بدون انقطاع فعال است و هر لحظه به گونه‌ای می‌آفریند (خلق مُدام). این بینش عین فهم و عین تفسیر (قرائت) است. آیاتی که آورده شد جملات اخباری یا فلسفی نیستند، آن‌ها جملات تفسیری‌اند؛ تفسیر پدیده‌های طبیعی شناخته‌شده جهان به‌مثابه نمودهای خدا و افعال او. این بینش در قرآن منحصر به پدیده‌های طبیعی نیست. در تمام مواردی که از انسان یا اقوام سخن به میان آمده، همه آنها هم مخلوقات خداوند فهمیده و تفسیر می‌شوند که سرنوشت شان چه در پیدایش و چه در چگونگی سپری کردن حیات دنیوی و چه در آنچه به حیات اخروی مربوط می‌شود همه و همه با اراده و فعل خدا معین می‌شود. در تمام مواردی که سخن از انسان یا اقوام می‌رود خدا به عنوان فعال

علی‌الاطلاق حضور دارد و سخن از افعال آن فاعل می‌رود. همه‌جا سخن از این است که خدا با انسان و اقوام چنین کرد یا چنین می‌کند یا چنان خواهد کرد یا چنان می‌تواند بکند. حتی در مواردی که سخن از ویژگی‌های طبیعی انسان در میان است هسته اصلی سخن چگونگی تعامل خدا با انسان است.

در اینجا چند نمونه از آیات کلیدی در این باب را نیز، نسبتاً با تفصیل می‌آورم و مطالعه سایر موارد را که بسیار زیاد است به خوانندگان گرامی واگذار می‌کنم.

### سرگذشت و سرنوشت انسان با افعال خدا معین می‌شود

«خدا، انسان را از گلی خشک از گلی سیاه و بدبو آفرید» (سوره ۱۵ آیه ۲۶) «انسان را از نطفه آفرید» (آیه ۴ سوره ۱۶). «خدا کارنامه هر انسانی را به گردن او بسته است و روز قیامت نامه او را بیرون می‌آورد و نشانش می‌دهد» (سوره ۱۷ آیات ۱۳ و ۱۴). «خدا امانت را به آسمان و زمین عرضه کرد... و انسان آن امانت را به دوش می‌کشید» (سوره ۲۳ آیه ۷۲). «خدا انسان را آفرید و به او بیان یاد داد» (سوره ۵۵ آیه ۳). «انسان با مشقت فراوان به سوی خدایش خواهد رفت و او را ملاقات خواهد کرد» (سوره ۸۴ آیه ۶). «خدا انسان را در زحمت (کید) آفرید (سوره ۹ آیه ۴) خدا انسان را از علق آفرید» (سوره ۹۶ آیه ۹). «آنچه را انسان نمی‌دانست خدا به او یاد داد» (سوره ۹۶ آیه ۵). از قول ابراهیم: «خدا مرا آفرید و هدایت می‌کند، به من طعام می‌دهد و مرا سیراب می‌کند...» (سوره ۲۶ آیه ۷۹). «خدا انسان را از نطفه آفرید، راه را نشانش داد و سپس او را میراند و در قبر گذاشت...» (سوره ۸۰ آیه ۲۱ به...).

«هیچ نفس انسانی جز با اذن خدا نمی‌میرد» (سوره ۳ آیه ۱۴۵). «هیچ نفس انسانی جز با اذن خدا ایمان نمی‌آورد» (سوره ۱۰ آیه ۱۰۰). «(در روز قیامت) خدا آنچه را هر نفسی (با اعمال خود) فرا می‌آورده به او پاداش خواهد داد» (سوره ۱۴ آیه ۱۵). «خدا نفس آدمی را آفریده و پلیدکاری و پرهیزکاری را به او الهام کرده است» (سوره ۹۱ آیه ۷). «خدا انسان‌ها را با ترس گرسنگی و از دست رفتن اموال و جان‌ها... آزمایش می‌کند. خدا مرگ و زندگی را برای آزمایش انسان‌ها آفرید» (سوره ۶۷ آیه

۲). «خدا به آنان که ایمان می‌آورند و کار شایسته می‌کنند زندگانی پاکیزه می‌بخشد» (سوره ۱۶ آیه ۹۷). «خدا مؤمنان را از تاریکی‌ها خارج می‌کند و به روشنایی وارد می‌کند» (سوره ۲ آیه ۲۵۷). «خدا انسان را به حال خود وا نمی‌گذارد» (سوره ۵۷ آیه ۳۶). «هر کس به خدا توکل کند خدا برای او کافی است» (سوره ۶۵ آیه ۳). «هر کس را خدا هدایت کند هدایت می‌شود و آنکه را خدا گمراه سازد راهنمایی پیدا نخواهد شد» (سوره ۱۸ آیه ۱۷). «خدا کافران را به گونه‌ای که خود آنها نمی‌فهمند استدراج می‌کند» (سوره ۷ آیه ۱۸۲). «آیا در امان هستید از اینکه (خدا)، آنها را در زمین فرو برد» (سوره ۱۶ آیه ۴۵).

این آیات و مشابهات آن‌ها اساس بینش فهمی-تفسیری از سرنوشت انسان را نشان می‌دهد. جملات این آیات هم جملات اخبار از داده‌ها یا فلسفی نیستند. آنها جملات تفسیری هستند، تفسیر سرنوشت و سرگذشت انسان؛ تعامل خدا با او. حتی مهم‌ترین آیات مربوط به اصل حشر و قیامت انسان‌ها هم در قرآن بازگو کننده یک تجربه فهمی-تفسیری از سرانجام انسان هستند. مثلاً در موارد متعددی از قرآن گفته می‌شود بیرون آوردن انسان‌های مرده از خاک مانند زنده کردن درختان و زمین پس از فصل زمستان است. در بینش تجربی قرآن انسان‌ها مانند درختان و گیاهان دیده می‌شوند که سرسبز می‌شوند و سپس می‌میرند (به اصطلاح قرآن) و سپس در فصل بهار دوباره زنده (به اصطلاح قرآن) می‌شوند. تعبیرات مکرر از آفریده شدن انسان از خاک و پیدایش انسان در زمین و تعبیر انتشار انسان‌ها در روی زمین و رفتن انسان‌ها دوباره به زمین و بیرون آمدن انسان‌ها دوباره از زمین در قرآن، مثلاً در سوره ۳۰ آیه ۱۹ جمله‌های اخباری نیستند جمله‌هایی هستند که یک تجربه فهمی-تفسیری از سرنوشت و سرانجام انسان را نشان می‌دهند. از حشر انسان‌ها از زمین در قرآن به بیرون آوردن زنده از مرده تعبیر شده است. مبنای این فهم تفسیری از انسان در آیات ۳۸ تا ۴۲ سوره ۴۴ چنین بیان شده است: «خدا آسمان‌ها و زمین را به بازی نیافریده، آنها به حق آفریده شده‌اند». در آیات ۱۶ تا ۱۸ سوره ۲۸ آمده: «خدا آسمان‌ها و زمین و آنچه در میانه آنها است را بازی‌کنان نیافریده است» (در روند

آفرینش) خدا باطلب را به وسیله «حق» از میان برمی‌دارد. «بندگان خدا در آفرینش آسمان‌ها و زمین می‌اندیشند و می‌فهمند که خدا آنها را (باطل) نیافریده است». تعبیرات «بازی نبودن (عبث نبودن) آفرینش جهان». حقانیت آفرینش جهان»، «باطل نبودن آفرینش جهان»، همه از یک فهم تفسیری از جهان حکایت می‌کنند. عبث نبودن، حقانیت داشتن، باطل نبودن بیش از آنکه بیان فلسفی از یک واقعیت باشند بیان فهمی-تفسیری از آن هستند.

اگر بگوییم فلان عمل یک شخص معین عبث یا باطل نیست یا حقانیت دارد در این موارد گونه‌ای تفسیر از آن عمل بیان کرده‌ایم. وقتی درباره خلق جهان چنین تعبیراتی به کار برده می‌شود یک فهم تفسیری از آن داده می‌شود. چون جهان، غیر عبث، حقانیت دار و غیر باطل دیده و فهمیده می‌شود و همه چیز «از خدا»، «مال خدا» و به «سوی خدا» است، پس انسان نمی‌تواند مشمول این فهم و بینش عمومی نباشد. خلقت انسان هم از خدا و سرنوشت و سرانجام او به سوی خدا است. اگر سرانجام انسان به سوی خدا نبود خلق انسان «عبث» می‌بود. پس انسان عاقبت در پیشگاه خدا حاضر خواهد شد و ممکن نیست از انسان فهمی جز این داشت. به آیات زیر (باز هم به صورت نقل مضمون) توجه کند:

«ای انسان تو با مشقت به سوی خدایت می‌روی و عافیت او را ملاقات می‌کنی» (سوره ۸۴ آیه ۶). «آیا محاسبه شما این است که خدا انسان را عبث آفریده است؟» (سوره ۲۳ آیه ۱۱۵). «آیا محاسبه انسان این است که به حال خود رها شود مگر نه این است که او در آغاز نطفه بود و سپس علقه... این خداست که آفرینش او را تمام کرد و از انسان نر و ماده پدید آورد. آیا این خدا قادر نیست مردگان را زنده کند؟» (سوره ۷۵ آیه ۳۶ تا ۴۰). «آیا کافران گمان می‌کنند در روزی که همه مردم در پیشگاه خدا خواهند ایستاد اینها مبعوث نخواهند شد؟» (سوره ۸۳ آیه ۵ و ۶). «در روز زلزال (قیامت و حشر) همه مردم به حرکت درخواهند آمد تا اعمال خود را ببینند. هر کس مثقال ذره‌ای شر مرتکب شده باشد آن را خواهد دید و هر کس مثقال ذره‌ای نیکوکاری کرده باشد آن را خواهد دید» (سوره ۹۹ آیه ۷ و ۸). «نهایت کار همه بازگشت به خداست» (سوره ۹۶ آیه ۸). «خدا مرگ و زندگی را آفریده تا



انسان‌ها را آزمایش کند، تا معلوم شود چه کسانی زیباترین کارها را می‌کنند» (سوره ۶۷ آیه ۲). «حیات دنیوی لهو لعب است، حیات دنیوی کالای غرور است» (سوره ۵۷ آیه ۲۰). «انسان تنها و تنها به نتیجه کوشش خود می‌رسد و آن را در آینده می‌بیند و در نهایت کامل‌ترین جزا به او داده خواهد شد و آخرین مرحله، حضور در پیشگاه پروردگار است» (سوره ۵۳ آیه ۴۲).

اینکه انسان با مشقت به سوی خدا می‌رود، اینکه خلقت انسان عبث نیست، اینکه انسان به حال خود رها نمی‌شود، اینکه خدا قادر است او را زنده کند، اینکه او در حیات اخروی «جزا» خواهد دید، اینکه او به وسیله خدا امتحان می‌شود، اینکه حیات دنیوی لهو و لعب و کالای غرور است، همه اینها فهم‌های تفسیری دینی از انسان هستند که بر مبنای یک «بینش و پیش‌نگاه تفسیری محوری»، یعنی عبث نبودن و حقانیت داشتن و غیرباطل بودن جهان، صورت می‌پذیرد. آن «پیش‌نگاه» این نگاه‌ها را هدایت می‌کند.

مؤید مهم دیگر این خوانش‌ها نام‌هایی است که در قرآن برای مرحله قیامت و حشر انسان به کار برده شده است: مثلاً «یوم الفصل» سوره ۴۴ آیه ۴۰، «یوم الحساب» سوره ۲۴ آیه ۳۵، «یوم التغابن» سوره ۶۴ آیه ۹، نام‌های روز قیامت‌اند. تعبیرات فصل به معنای جدا شدن حق از باطل، حساب‌کشی از انسان، آگاه شدن به مغبون بودگی و مانند اینها تعبیراتی‌اند فهمی-تفسیری از وضعیت آینده انسان در آخرت. با دقت بیشتر معلوم می‌شود که تعبیر بسیار مکرر «الیوم الآخر» که در ده‌ها مورد از قرآن درباره حشر و قیامت و آخرت به کار برده شده، خود یک تعبیر فهمی-تفسیری است. اینکه حیات دنیوی «روز اول» است و حیات اخروی «روز دیگر» است یک تفسیر فهمی-تفسیری از سرنوشت و سرگذشت انسان است. این تعبیرات اخبار از داده‌ها و یا فلسفه‌گویی یا اخبار از غیب نیستند.

**سرگذشت و سرنوشت اقوام با افعال خدا معین می‌شود**  
در صحنه تاریخ اقوام هم در قرآن مطلب چنان است که درباره طبیعت و انسان گفتیم. خدا فاعل علی‌الاطلاق در سرنوشت اقوام است. در این صحنه هم همه چیز

در تعامل خدا با انسان‌ها دیده می‌شود. به نمونه‌هایی از آیات مرتبط (باز هم تقریباً نقل به مضمون) توجه فرمایید:

«خداوند (در کتاب هستی) نوشته که (عاقبت) او و فرستادگانش پیروز خواهند شد. عاقبت بندگان صالح خدا وارث زمین خواهند شد» (سوره ۲۱ آیه ۱۰۵).  
«خدا پیش از ارسال رسولان (قومی) را عذاب نمی‌کند». «وقتی اراده کنیم اهل سرزمینی را هلاک سازیم به مترفان آنها هشدار می‌دهیم، اما آنان فسق پیشه می‌کنند آنگاه اهل آن سرزمین را هلاک می‌سازیم. خدا پس از نوح (اقوام) زیادی را به سبب گناهان آنها هلاک ساخت» (سوره ۷ آیات ۱۵ تا ۱۷). «چه سرزمین‌هایی که اهل آن ستمگر بودند و ما آن را از میان بردیم و اقوام دیگری به جای آنان آوردیم». «اگر خدا بخواهد شما را می‌برد و دیگران را می‌آورد» (سوره ۴ آیه ۱۳۳).

### واقعیات اجتماعی هم مقهور اراده خداوند است

در اینجا باید این موضوع مهم را هم مطرح کنم که علاوه بر پدیده‌های طبیعی و سرنوشت و سرگذشت انسان و تاریخ اقوام، متن قرآن یک تجربه فهمی-تفسیری هم از زندگی اجتماعی مردم حجاز نشان می‌دهد و اصول اخلاقی و احکام دینی (عبادی و معاملاتی) قرآن محصول همین تجربه است. خدا در متن و بطن واقعیات اجتماعی هم با انسان در حال تعامل است. آن گونه زندگی اجتماعی که با اراده فعال خدا در بطن و متن جامعه هماهنگ نیست، زندگی نامطلوب فهمیده می‌شود. چون سرنوشت و سرانجام زندگی انسان حتی در بطن و متن واقعیات و تحولات اجتماعی مقهور اراده خداست، پس باید «واقعیات اجتماعی» با آن سازگار شوند. اینجاست که قرآن از مردم حجاز می‌خواهد واقعیات اجتماعی - چه مربوط به عبادات و چه مربوط به معاملات - خود را تغییر دهند. این تغییر باید بر مبنای توحید در عبادات، مراعات تقوی، عدالت، احسان، انصاف، ایثار و ... معروف، خیر، بر، عفو و مانند اینها که سازگار با فعالیت علی‌الاطلاق خدا در جهان هستند و اجتناب از فسق، ظلم، منکر، شر، اعتداء و مانند این‌ها که با آن ناسازگارند باید انجام شود. در حقیقت از انسان‌ها خواسته می‌شود نه تنها در مقام نگاه به جهان و تفسیر آن بلکه در

مقام عمل در جهان هم تسلیم فاعلیت مطلق خداوند شوند. عنوان جامع این گونه زندگی کردن در قرآن «عبودیت» است. در قرآن بسیاری از اعمال و روابط اجتماعی موجود مصداق ظلم، شر، اعتداء، فسق و ... فهمیده می‌شود و از آنها نهی می‌شود و به جای آنها روابط و اعمال دیگری که مصداق عدالت، احسان، انصاف و مانند آن هستند پیشنهاد و به آن‌ها امر می‌شود. تقریباً در تمام مواردی که حکمی مربوط به روابط انسانی و واقعیات اجتماعی در قرآن آمده به گونه‌ای تعلیل اخلاقی دارد که آن تعلیل به اصول اخلاقی یاد شده مربوط است. در بینش قرآن اگر این ارتباطات و نرم‌ها از صورت غیر اخلاقی به صورت اخلاقی، مثلاً از صورت ظالمانه به صورت عادلانه درآید، از اراده خداوند تبعیت شده است.

تمام احکام مربوط به عبادات و معاملات در قرآن از این موضع صادر شده و بر فهمی تفسیری از روابط و واقعیات اجتماعی سازگار و ناسازگار با اراده خدا مبتنی شده است.

آنچه در این باب مهم و راهگشا است توجه کردن به این نکته اساسی می‌باشد که داوری درباره روابط موجود انسان‌ها با یکدیگر یا با خدا همیشه در یک جامعه مشخص و معین (و در مورد با جامعه حجاز) می‌تواند معنا پیدا کند و همیشه یک ماهیت فهمی، تفسیری دارد. مثلاً یک گونه عبادت معین رایج در جامعه شرک‌آمیز دیده می‌شود و به تغییر آن به صورت توحیدی دعوت می‌شود، یا مثلاً یک رابطه معین انسانی آن جامعه مانند نظام خانواده ظالمانه دیده می‌شود و از آن نهی می‌شود و به عادلانه شدن آن دعوت می‌شود. این قضاوت‌ها دربار، ظالمانه بودن با عادلانه بودن ناظر به واقعیت اجتماعی مشخص در جامعه‌ای معین‌اند و می‌خواهند تکلیف آنها را مشخص کنند. این قضاوت‌ها، مانند قضاوت قاضی در دادگاه است که ناظر به حادثه معینی است که در زمان و مکان معین انجام شده است. همان‌طور که قضاوت قاضی در این موارد بر اساس تفسیر او از قانون انجام می‌شود، ظالمانه خواندن یا عادلانه خواندن رابطه اجتماعی معینی هم در یک جامعه بر یک تفسیر از ظلم و عدالت مبتنی می‌شود و تنها تکلیف آن موارد معین را در آن جامعه مورد نظر مشخص

می‌کند و حداکثر، هر مورد دیگری را که با تمام مشخصات مانند آن مورد اول باشد شامل می‌شود و نه بیشتر. پیشنهاد یک «باید» در روابط انسانی یا رابطه انسان با خدا همیشه در مقابل یک «آنچه هست» قرار دارد. «باید» می‌خواهد آنچه هست را تغییر دهد و معطوف به یک واقعیت مشخص است. پیشنهاد یک «باید» اجتماعی به جای یک «است» اجتماعی ممکن نمی‌شود مگر در شرایط تاریخی معین؛ یعنی مثلاً تفسیر اوضاع و احوال معین اجتماعی به ظلم و جان‌شین کردن وضعیت معین دیگر اجتماعی به جای آن، که به عنوان عدل تفسیر شده است. همه این داورها ماهیت فهمی-تفسیری دارد. در اینجا به قسمتی از این موارد در قرآن به عنوان نمونه اشاره می‌کنم.

احکام قصاص در آیات ۱۷۸ و ۱۷۹ از سوره بر مبنای فهمی-تفسیری از «عفو» «معروف»، «احسان»، «اعتداء» و «حیات» و تعیین مصداق برای آنها تنظیم شده است. پس از این آیات، آیات مربوط به احکام وصیت اموال قرار دارد که بر مبنای فهمی تفسیری از «خیر» «معروف» و تقوی «اثم»، اصلاح میان مردم، و تعیین مصداق آنها تنظیم شده است. آیات ۲۲ تا ۴۲ سوره ۲ که در آنها احکام آمیزش جنسی، نکاح، نفقه همسر و اولاد و طلاق بیان شده، بر مبنای فهمی تفسیری از «توبه»، «پاکیزه‌خویی»، «تقوی»، «اصطلاح میان مردم»، «حق یک انسان در برابر انسان دیگر»، «معروف»، «احسان»، «مراعات حدود خدا»، «ظلم به نفس نکردن»، «ترازی دو طرفه»، «وعظ»، «عمل خالص‌تر و پاک‌تر» «ضرر رساندن به دیگری»، «مشاوره با یکدیگر»، «تقوی» «عفو» و مانند اینها بیان شده است و این احکام مصداق این فضایل به شمار آمده است. در آیات ۲۷۸ تا ۲۸۳ که احکام ربا، قرض و شهادت بیان شده، این احکام بر مبنای فهمی-تفسیری از «عدالت»، «تقوی»، «انتخاب شاهد با رضایت»، «قسط»، «استواری شهادت» اجتناب از ضرر رساندن به دیگری و بیان مصداق بر آنها تنظیم شده است. در آیات ۱ تا ۶ سوره مانده که احکام متفاوتی درباره «عقود»، ماکولات حرام و حلال و روابط جنسی زن و مرد آمده، همه آنها فهمی تفسیری از «وفا به پیمان»، «عدم اعتداء»، «تعاون بر

تقوی) و «عدم تعاون بر اثم و عدوان»، «اجتناب»، «فسق»، «نعمت»، «اضطرار در مخمصه»، «طبیات»، «روابط جنسی پاکیزه و حریم‌دار» زنان با مردان، «محصنین و محصنات» تنظیم شده است. در آیات ۲۷۵ تا ۲۸۰ حکم تحریم ربا بر فهمی-تفسیری از «شیطان زدگی» «نفی تشبیه ربا به بیع»، «تقوی»، «ظلم نکردن و مظلوم واقع نشدن»، «در تنگدستی بدهکار به او فشار نیاوردن» و مانند اینها تنظیم شده و مصداق بیان شده است. در آیات مربوط به قتال (جنگ) که در سوره‌های مختلف قرآن دیده می‌شود، احکام قتال بر فهمی تفسیری از «عدم اعتداء» «سلم» (صلح) «جنگ تا از میان رفتن فتنه» و... تنظیم شده است. شاید سبب اینکه همه این احکام «حکم» نامیده شده همین است که همه اینها ماهیت قضاوت در موارد معین داشته است. حکم کلمه‌ای است که عمدتاً در قضاوت به کار برده می‌شود. در این صورت معنای «من لم یحکم بما انزل الله» هم روشن می‌شود.

اینها شاهدهای واضحی برای این خوانش است که احکام شرعی قرآن بر فهمی-تفسیری از واقعیات و روابط موجود اجتماعی جامعه حجاز و بر روابط عبادی انسان‌ها با خدا در آن جامعه مبتنی بوده و هدف آن تفسیر واقعیات اجتماعی به صورتی که با اراده خدا سازگار باشد بوده است. صدور این احکام به معنای وضع احکام برای همه جامعه‌ها و همه عصرها نیست. اینکه در قرن نخستین اسلام مسلمانان علم فقه را به وجود آوردند و با آن نیازهای خود و حکومتشان را برطرف کردند به کلی مطلب دیگری است.

قرآن و احوال وجودی انسان: در بخش عمده‌ای از قرآن نیز که به ظرایف چگونگی رویکردهای هر فرد انسانی در برابر خدا پرداخته شده است، آنجا که سخن از «دعاء»، «ابتهاال»، «شکر»، «صبر»، «رضا»، «توکل»، «انابه»، «توبه»، «استغفار»، «استغاثه»، «تسبیح و تترتبه»، «قتوت»، «تضرع»، «صلوه»، «رکوع»، «سجود»، «صوم»، «انفاق»، «رجاء»، «خوف»، «اطمینان نفس»، «ایمان»، «غم»، «یأس»، «عجله» و مانند اینها به میان آمده، همه اینها بر مبنای ضرورت

هماهنگ شدن انسان با فعالیت علی‌الاطلاق خدا در جهان فهمیده و تفسیر شده است. این رویکردهای انسان در برابر خدا همه، توحید عملی فهمیده شده‌اند. عرفای مسلمان با تامل و موشکافی در آن دسته از تعبیرات قرآن که به این رویکردها مرتبط می‌شود. «حالات» و «مقامات» سیر و سلوک انسان را تنظیم کرده‌اند و به شرح و تفسیر «طریقت» پرداخته‌اند. این تعبیرات اگر سیستمیال Existentia از اضطراب بنیادین انسانی خبر می‌دهند. «ایمان بالله» که اصلی‌ترین دعوت قرآن است از ماده «امن» است و «امن» همان «امنیت وجودی» آدمی است. این امنیت در برابر اضطراب وجودی قرار دارد. تکرار شدن پرشمار تعبیرات «ایمان بالله» (امنیت پیدا کردن با خدا) در آیات بسیار زیادی از قرآن یک زیست‌جهان متلاطم و طوفانی از تجربه‌های اگر سیستمیال را نشان می‌دهند.

زیست‌جهان قرآن تمامی پدیده‌های طبیعی و چگونگی رقم خوردن سرنوشت و سرانجام انسان و تاریخ اقوام، افعال و نمودهای یک فاعل (خدا) دیده می‌شوند که آن فاعل، خود از میانه غایب است ولی افعال او به‌مثابه نمودها او را نشان می‌دهند در قرآن با اظهار آیه بودن همه موجودات به فاعلیت علی‌الاطلاق خدا و در نتیجه به الوهیت نامشروط او اعتراف می‌شود. با آن فاعل علی‌الاطلاق سخن گفته می‌شود، او مدح می‌شود، از او استمداد طلبیده می‌شود، به او بشارت داده می‌شود، از او بیم داده می‌شود، از انسان‌ها خواسته می‌شود واقعیات زندگی اجتماعی خود را با اراده آن فاعل علی‌الاطلاق هماهنگ سازند. او را همیشه بیاد آورند و ستایش و پرستش کنند. در قرآن بارها اعتراف می‌شود که خدایا تو در همه جا حضور دارد و این اعتراف هویت گواهی دارد.

در قرآن حضور خدا عبارتست از فعالیت بلاانقطاع او. خدا حاضر است چون هر لحظه واقعیت را ممکن می‌سازد. در این متن صفات مربوط به فعالیت مستمر خدا (صفات افعال) و نه صفات ذات او نخستین و آغازین صفات وی هستند. خدا حضور دارد. چون مستمراً و بلاانقطاع جهان را تأسیس و نابود می‌کند (خلق مدام) جهان نمودی است که با آن خدا خود را نشان می‌دهد. این نمود قدرت خدا را

همزمان هم آشکار می‌سازد و هم پنهان می‌کند (هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن). این تجربه گاهی چنان اوج می‌گیرد که صاحب تجربه از جهان درمی‌گذرد و ذات الهی را به صورت نور تجربه می‌کند. در سوره ۲۴ آیه ۳۵ چنین آمده: «خدا نور آسمان‌ها و زمین است، مثل نور او چون چراغدانی است که در آن چراغی و آن چراغ در شیشه‌ای است، آن شیشه‌گویی اختری درخشان است که از درخت مبارک زیتونی که نه شرقی است و نه غربی افروخته می‌شود (گویی که) روغن آن چراغ بدون آتش روشنی می‌بخشد، روشنی بر روی روشنی است. خدا هر که را بخواهد با نور خویش هدایت می‌کند».

در این بینش و خوانش فهمی-تفسیری-دینی از جهان که در قرآن دیده می‌شود از انواع مثل‌ها، تصویرها و حکایت‌ها و حکمت‌ها، سبک‌هایی گوناگون از انداز و تبشیر استفاده شده است. در عین حال قرآن از زمره تألیف مؤلفان نیست. نظم تألیفی ندارد، قرآن به نثر است و نه نظم. قرآن یک قرائت (خواندن) از جهان است. البته در سراسر این بینش و در همه بخش‌های قرآن انسان‌وار بودن این بنیاد و اعتراف و گواهی واضح است و نباید در آن تردید کرد.

### پاره‌ای از پیامدهای نظریات ابراز شده

در خاتمه کلام به پاره‌ای نتایج عمده‌ای که از خوانش یاد شده به دست می‌آید، اشاره می‌کنم:

آنچه در این مقاله در میان آوردم درآمدی است بر یک قرائت عقلانی (پدیدارشناسانه، آزاد و غیردگماتیک) از متن قرآن به عنوان کتاب دینی اصلی مسلمانان. این قرائت عقلانی، گرچه مبتنی بر ایمان نیست اما پیام «دینی» این متن را که در یک جمله می‌توان از آن به «توحید» (موحدانه نگریستن و موحدانه زیستن، و نه عقیده به وجودی خدای یکتا) تعبیر کرد، به خوبی می‌رساند.

حقیقت این است که عرفای مسلمان روی محتوای توحیدی قرآن بیش از دیگران کار کردند. آنان تعبیراتی را در آیات قرآن مورد توجه خاص قرار دادند و نظامی از

تجربه‌های عرفانی را تحت عنوان «حالات» و «مقامات» به تصویر کشیدند که شاید منظم‌ترین آنها قبل از منابع دیگر در کتاب *اللمع فی التصوف* ابن نصر سراج آمده است. آنها راهی را رفتند که می‌توان ترسیمی از آن را در کتاب *سودمند تفسیر قرآنی* و زبان عرفانی از پل نوینا، ترجمه اسماعیل سعادت مطالعه کرد. در هر حال، قرائت عارفان تراز اول مسلمان از قرائت توحیدی قرآن فهم قرآن را وارد مرحله کاملاً جدیدی کرد

پرسش امروزی که متفکران مسلمان با آن مواجهند این است که خوانش توحیدی قرآن از جهان را در عصر حاضر چگونه می‌توان فهم و تفسیر کرد و چگونه می‌توان در عصر حاضر فهمی توحیدی از جهان داشت و چگونه می‌توان موحدانه زیست. در جهانی که انسان در طبیعت تصرف‌های کلان می‌کند و تاریخ را تا حدود زیادی با اراده آگاهانه خود می‌سازد فهم توحیدی از جهان چگونه ممکن است؟ خلاصه اینکه برای متفکران مسلمان معاصر هم مانند همه معتقدان دیگر به خدا مسأله اصلی و اساسی در عصر حاضر «مسأله خدا» است و نه چیز دیگر. در بینش قرآن از جهان، نبی اسلام یک مشارکت‌کننده بزرگ در قرائت توحیدی از جهان است که انبیاء پیشین مؤسس آن بودند. اگر بخواهم در اینجا داوری کلامی (الهیاتی) بکنم باید بگویم معنای مسلمانی در عصر حاضر مشارکت در این قرائت توحیدی است. همه آنچه در این ۱۴ قرن گذشته به نام دین اسلام شکل گرفته باید با قرائت توحیدی از جهان در عصر حاضر، مورد ارزیابی قرار گیرد و به نظر من معنای اصلاح دین اسلام در عصر حاضر جز این نمی‌تواند باشد و چون حقیقت هیچ‌گاه تمام و کمال در چنگ انسان نمی‌افتد، هیچ سخنی در این گفت و گوی توحیدی سخنی نهایی نیست و این گفت‌وگو هیچ متولی‌ای نمی‌تواند داشته باشد. کار ما یک تفسیر‌گری دائمی است. این نکته را نیز اضافه کنم که برای مسلمانان بسیار مفید خواهد بود علاوه بر فهم و تفسیرهای عمیقی که در فلسفه و عرفان اسلامی درباره موضوع خدا وجود دارد به فهم و تفسیرهای جدید دیگر که در جهان معاصر از این موضوع داده می‌شود توجه کنند. خدا به عنوان «معنای همه معناها» و جهان به مثابه یک مجموعه



معنایی که معنای آن خداست، یا خدا «به‌مثابه راز جهان» یا خدا آن «تو» یا «دیگری» که انسان یا آن «خود را» می‌یابد. نمونه‌های بسیار جذاب از این فهم‌های تفسیری جدید هستند

چون معنای واژه‌ها و جملات، حتی صرف و نحو یک زبان معین در طول تاریخ تحول پیدا می‌کند. هیچ جمله‌ای وجود ندارد که فهم آن به اطلاعات بیرون از آن جمله نیازمند نباشد. این طور نیست که مثلاً یک واژه معین فارسی یا عربی در تمام طول تاریخ این زبان‌ها و در همه جامه‌هایی که با این زبان حرف می‌زنند همیشه یک معنا داشته باشد. بر اساس این اصل کلی مورد قبول در فلسفه زبان معاصر باید بپذیریم که معنای واژه‌ها و جملات در متن قرآن همان معناها هستند که در آغاز تکون این متن از آنها فهمیده می‌شد. گرچه به دست آوردن این معناها کار پیچیده و مشکلی است ولی اصل این مطلب را باید بپذیریم که نمی‌توانیم بگوییم معنای فلان واژه یا جمله قرآن الزاماً همان است که امروز از آن فهمیده می‌شود. در این صورت معنای واژه‌هایی چون آسمان‌ها، زمین، جن، فرشته، حشر و بعث مردگان از زمین یا بیعت، شوری، عدل و ... در متن قرآن همان است که در عصر پیدایش این متن از آن فهمیده می‌شد. نمی‌توان به منظور سازگار کردن معنای متن قرآن با دانش یا فلسفه‌های این عصر برای این واژه‌ها و جملات معناهای دیگر فرض کرد. آن تجربه هرمنوتیکی (فهمی-تفسیری) از جهان که در قرآن دیده می‌شود با زبان عربی صورت گرفته و بیان شده است. این زبان محدودیت‌های خود را دارد. قرائت قرآن از جهان بر تصویری از جهان مبتنی است که در عصر پیدایش متن وجود داشته ولی در قرآن همه این جزئیات به همان معنا که در زبان و فرهنگ عرب داشتند در خدمت آن فهم تفسیری از جهان و بیان آن قرار گرفته‌اند. آنها آن گونه بیان شده‌اند که در فرهنگ عرب آن روز بوده‌اند. ولی برای رساندن پیامی به کار گرفته شده‌اند که در فرهنگ آن روز عرب نبود و آن پیام، پیام «توحید» است. قطعاً جهان قرآن با جهان ما متفاوت است. آن جهان بسیار ساده و بسیط است. در آن جهان نه «اتم» وجود

دارد و نه کهکشان و نه سال نوری و نه شبیه‌سازی و نه سفینه‌های فضایی و نه دموکراسی و نه حقوق بشر و نه خیلی چیزهای دیگر. آنچه تا اینجا گفتیم نشان می‌دهد که متن فعلی قرآن یک «وحدت قرائتی» دارد. معنای این وحدت قرائتی این است که می‌توانیم آن را حداقل، آن‌گونه که تا اینجا تحلیل کرده‌ایم، پدیدارشناسانه قرائت کنیم. این متن گرچه از زمره تألیف مؤلفان نیست و وحدت تألیفی ندارد، ولی به عنوان یک متن دینی وحدت قابل قرائت دارد. البته اگر نقد تاریخی روی این متن انجام شود ما به قرائت دقیق‌تری از آن خواهیم رسید. اما این‌گونه نیست که بدون آن نتوان این متن را قرائت کرد و ما این متن را پدیدارشناسانه قرائت کرده‌ایم.

#### منابع

- [۱] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Herausgegeben von Joachim Ritter Band 2 Erscheinung.
- [۲] Richard Schaeffler (1973). *Religion und Kritisches Bewusstsein*, Verlag Karl Alber, S, 166-167

## خوانش روایی از متن قرآن

هدف اصلی از نگاشتن این مقاله ارائه یک خوانش روایی از متن قرآن است.

متن را می‌توان چنین تعریف کرد:

متن از جمله‌های متوالی تشکیل می‌شود که از منظر دستور زبان و یا تشکیل یک تفکر با یکدیگر مربوط اند. یک متن، پیوندهای مرتبط با هم یک افق ذهنی و پیوندهای یک «پارادایم» را نشان می‌دهد (متن یک ساختار دارد). متن آن «چنانکه هست»ها را گزارش می‌کند (متن معنا دارد). متن از یک قصد بیان کردن تبعیت می‌کند و حیث التفاتی دارد.

متن «چیزی» را از طرف گوینده به شنونده یا خواننده خبر می‌دهد (متن یک کنش ارتباطی و در نتیجه یک داده اجتماعی است). متن از «تداوم» برخوردار است و در طول زمان استمرار پیدا می‌کند. متن‌ها برای فهمیده شدن سامان یافته‌اند. متن‌ها افق‌های فهمیدن و تفسیر باز می‌کنند. متن‌ها یک «فکر» را نشان می‌دهند. جمله‌هایی که صرفاً با «تداعی معانی» در کنار هم پیدا شوند متن نیستند چون یک فکر را نشان نمی‌دهند.

متن، چون آینه یک فکر است. «وحدت موضوعی» و نیز وحدت قصدی دارد (به موضوع واحد مربوط است و از قصد واحد ناشی می‌شود). متن قاعدتاً یک موضوع اصلی و چند موضوع فرعی دارد. موضوع اصلی، هسته مرکزی متن است. موضوعات فرعی در یک ارتباط درجه‌بندی شده با موضوع اصلی قرار دارند. موضوع اصلی متن، آن است که بتوان سایر موضوعات متن را با تحلیل هرچه بیشتر قانع کننده به آن موضوع بازگرداند.

موضوع اصلی متن، در واقع همان است که مابین متن آن را هم و غم خود قرار داده است. مابین متن ممکن است خودگویی، دگرگویی یا جهان‌گویی کند. [۱]

### روایت چیست؟

روایت عبارت است از بازنمایی دست‌کم دو رویداد یا موقعیت در یک گستره زمانی معین که هیچ‌کدام پیش‌فرض یا پیامد دیگری نباشد (پیش‌فرض یا پیامد طبیعی یا منطقی). روایت بر پایه فعالیت انسانی یا جهانی انسان‌گونه معنا دارد. [۲]

روایت آن است که شنونده یا خواننده آن، تجربه می‌کند گوینده یا نویسنده‌ای آنچه را در گذر زمان به تدریج هویدا می‌شود - چون برای او مهم است - دنبال می‌کند و حکایت می‌کند. در فعل گفتاری روایت، آنچه به تدریج هویدا می‌شود به حال خود گذاشته می‌شود تا اتفاق بیافتد. خواننده یا شنونده روایت نیز به حال خود گذاشته می‌شود که اتفاقات را تعقیب کند یا نکند. آنچه روایت می‌شود همیشه یک «تاریخ» است که کسی قبلاً از آن آگاه نبوده و قبلاً آن را نشنیده است. روایت برای خواننده یا شنونده «به کلی» تازه است و به همین جهت او را مخاطب می‌سازد و برای او مهم جلوه می‌کند. حادثه‌هایی که از هرگونه «جبر» آزاد هستند چون افعال الهی تنها با زبان روایت قابل بیان هستند.

روایت، تجربه بی‌زبان و خاموش راوی از زمان را بر ملاء می‌سازد و آن را در صورتی مشخص و معین درمی‌آورد و جلو چشمان خواننده قرار می‌دهد.

پشت‌صحنه زمانی بودن انسان، «فهمیدن روایت‌گونه» Narrative Verstehen انسان از خود قرار دارد؛ هر گونه «درجهان بودن» Dasein یک فهم روایی بنیادین است که ریشه همه روایت‌ها است. روایت تنها یک «پدیده زبانی» نیست. روایت بنیاد ممکن شدن «فهمیدن» است. «فهمیدن روایت‌گونه» در لحظاتی اتفاق می‌افتد که کسی روایت کردن را آغاز می‌کند. آنچه روایت می‌شود، با پیدایی و ناپیدایی لحظات گذران زمان پیدا و ناپیدا می‌شود. تنها آنچه وقوع آن چنین

است قابل روایت کردن است. بنابراین تمام روایت‌ها چه تاریخی و چه تخیلی، خود را امری در گذر زمان نشان می‌دهند و بدین ترتیب روایت کردن و تجربهٔ زمان دو رویهٔ یک واقعیت‌اند. راوی همان هنگام که روایت می‌کند، زمان را تجربه می‌کند.

آنچه یک متن روایی نشان می‌دهد «کنش»هایی است که هدف‌هایی دارند که از انگیزه‌های یک ذهن کنشگر ناشی می‌شوند. آن‌ها در «وضعیت»ها و «شرایط» مشخص و معین پدید می‌آیند و در تبادل با کنش‌های دیگر شکل می‌گیرند. زیرا کنشگری تنها در ارتباط با کنش‌های دیگران میسر می‌شود.

این کنش‌ها که متن روایی آن‌ها را نشان می‌دهد، یا به موفقیت می‌رسند یا به شکست می‌انجامند. سامان‌یابی آن‌ها به گونه‌ای است که پاسخ چنین پرسش‌هایی را می‌دهند: چه کسی؟ چگونه؟ چه؟ چرا؟ با چه کسی؟ علیه چه کسی؟ ...

تعیین‌کنندهٔ این است که در روایت تنها کنش‌هایی به چشم می‌خورند که با مجموعهٔ روایت قابل پیوند خوردن‌اند. اگر راوی آن «نخ» را که همهٔ آن کنش‌ها را به هم پیوند می‌دهد با کمال تسلط در دست داشته باشد و هنرمندانه آن را بکشد، خود نیز ماهرانه دنبال آن حرکت خواهد کرد.

آنچه روایت می‌شود ممکن است یک تاریخ واقعی باشد و ممکن است تاریخ خیالی باشد که راوی آن را می‌سازد. در هر دو صورت مقوم روایت، تحرک راوی در زمان حال است با فهمی روایی از روایت خود. راوی همیشه یک «زیست‌جهان» دارد که خود را در آن می‌فهمد. این زیست‌جهان، فهم بنیادین و پیشاپیش راوی از در جهان بودن Dasein خود است. نگاه راوی در روایت از این زیست‌جهان آغاز می‌شود و چشم‌های او به رنگ این جهان است.

متن روایی تخیلی چنان متنی است که یک «جهان» را از خود بیرون می‌فرستد که می‌توان آن را «جهان متن» نامید و در آن زیست.

اما روایت‌های متون دینی که یکی از اقسام روایت است ویژگی‌های مخصوص به خود دارند. کنش‌هایی که در این روایت‌ها دیده می‌شوند برای راوی اهمیت «وجودی» (Existential) دارند. این روایت‌ها در عین روایت‌بودن، «اعتراف» و

«گواهی دادن» هم هستند. در این روایت‌ها Existenz راوی یک «گواه» است که معترفانه شهادت می‌دهد و به Existenz مخاطب «اخطار» می‌کند! این روایت‌ها نشان می‌دهند راوی برای آن‌کس‌ها که ابداع خیال خود او است «حقیقت» تجربه می‌کند و خود را تسلیم آن‌ها کرده است و خود را از آن‌ها و با آن‌ها باز می‌فهمد. این ویژگی در روایت‌های کتاب‌های مقدّس کاملاً مشهود است. در این‌گونه روایت‌ها چیزی واقعاً اتفاق می‌افتد که بیش از «خیال» است.

پس از این توضیحات به سخن اصلی خود باز می‌گردم: قرآن یک متن است و می‌توان از این متن یک خوانش روایی ارائه کرد

نخست باید پرسیم: محتوای مجموعه قرآنی بیش از هر چیز چیست؟ اخبارهایی از واقعیت خارجی؟ استدلال‌هایی برای اثبات مدعاهایی؟ موعظه‌ها و نصیحت‌هایی برای پندگیرندگان؟ اندازها و تبشیرهایی برای مؤمنان؟ امر و نهی‌هایی برای بندگان؟ نقل حالات و رویاهای پیامبران؟ نداعی معنایی بی‌هدف که آن‌ها را نه متن می‌توان نامید و نه روایت؟ تجربه‌هایی از تسبیح موجودات؟ دعاهایی از پاکان و صالحان؟ صحنه‌هایی تخیلی و در عین حال مشهود؟ یا مخلوطی از همه این‌ها که متن واحدی از آن‌ها به وجود نیامده است؟

یا اینکه: این مجموعه، گرچه همه آنچه را گفتیم دارد اما بیش از آن‌هاست. می‌توان این متن را اینگونه خواند که این متن یک موضوع اصلی دارد که غیر از آن‌هاست که برشمرديم و آن موضوع اصلی خداوند است. این مجموعه بیش از هر چیز یک سلسله کنش‌ها و واکنش‌ها میان خدای قادر و متعال و انسان جدال‌گر و خطاکار را در وضعیت‌های متفاوت نشان می‌دهد که از آن‌ها یک تاریخ تخیلی به وجود می‌آید، تاریخی که در آن خداوند و مؤمنان پیروز می‌شوند و کافران و معاندان شکست می‌خورند. در این مجموعه از چه کسی، چه و چرا، و با چه کسی و علیه چه کسی سخن می‌رود؟ می‌توان گفت این مجموعه یک «فهمیدن روایت‌گونه» است.

برای رسیدن به این امکان این خوانش حداقل یک‌بار مرور با دقت در سراسر قرآن ضروری است. در این مقال مجال این کار نیست اما سعی می‌کنم به اختصار، مضمون‌هایی از قرآن را که در سراسر آن پخش شده در اینجا بیاورم، که این را اثبات می‌کند.

مجموعه قرآنی بیش از شش هزار و شصت و اندی «آیه» است. در این مجموعه آن نام که بیش از هر واژه دیگری تکرار شده است نام «الله» است، تقریباً ۲۵۰۰ بار. در ۱۰۰۰ مورد دیگر هم واژه «رب» تکرار شده که منظور از آن هم «خداوند» است. وقتی صفحات یک قرآن ۵۰۰ صفحه‌ای را ورق می‌زنیم به‌طور متوسط در هر صفحه ۷ بار واژه «الله» یا «رب» را می‌بینیم. این وضعیت به ما اجازه می‌دهد با معیارهای تحلیل متن، «الله» را محور اصلی این مجموعه به‌ظاهر ناهمگون بدانیم و آن را «خدانامه» نام نهمیم و بگوییم این متن که مجموعه‌ای از متن‌های کوچک‌تر است موضوع واحد پیدا کرده و به شکل‌های مختلف از خداوند سخن می‌گوید و موضوع واحد دارد.

اما بلافاصله این پرسش مهم پیش می‌آید که سخن گفتن از خدا در این متن چگونه شکل می‌گیرد؟ ما پاسخ این پرسش را در آیه‌هایی از قرآن جستجو می‌کنیم که نام «الله» در آن‌ها هست. دقت کافی در این آیات نشان می‌دهد در آن‌ها از خداوند توصیف به عمل نمی‌آید بلکه از خدا روایت می‌شود. این افعال گوناگون خدا است که هزارها بار در این آیات از آن سخن می‌رود و این کار، روایت است. سخن از این است که خداوند چنین و چنان کرد و می‌کند و چنین و چنان گفت و می‌گوید و چنین و چنان خواست و می‌خواهد. این کنش‌های خداوندی یک نقطه مقابل دارد و آن واکنش‌های انسان است. در این کنش‌ها و واکنش‌ها یک تاریخ پرداخته می‌شود که در آن خداوند و مؤمنان پیروز می‌شوند و انسان‌های معاند شکست می‌خورند! نگارنده این‌طور چنین می‌فهمد که می‌توان این خوانش را ارائه کرد که این تاریخ، با آفرینش آدم آغاز می‌شود و با کنش‌ها و واکنش‌های خدا با انسان در دنیا ادامه می‌یابد و با برپاشدن دادگاه الهی در صحنه قیامت، نزول شکوهمند مؤمنان در

بهشت و دخول حسرت‌بار و شرم‌گینانه معاندان در دوزخ پایان می‌یابد! نگارنده این سه بخش از روایت قرآنی را زیر سه عنوان در این مقاله بررسی می‌کند: (۱) روایت (تاریخ) آغاز می‌شود، (۲) روایت (تاریخ) ادامه می‌یابد و (۳) روایت (تاریخ) پایان می‌پذیرد.

## روایت (تاریخ) آغاز می‌شود

### تصویر اول از آفرینش آدم

«و چون پروردگارت به فرشتگان گفت: من گمارنده‌ جانشینی در زمینم، گفتند: آیا کسی را در آن می‌گماری که در آن فساد می‌کند و خون‌ها می‌ریزد؟ حال آنکه ما شاکرانه تو را نیایش می‌کنیم و تو را به پاکی یاد می‌کنیم. فرمود: من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید. و همه نام‌ها را به آدم آموخت، سپس آن‌ها را به فرشتگان عرضه داشت و گفت اگر راست می‌گویید به من از نام‌های ایشان خبر دهید. گفتند: پاکی که تویی، ما دانشی نداریم جز آنچه به ما آموخته‌ای، تو دانای فرزانه‌ای. فرمود: ای آدم آنان را از نام‌هایشان خبر ده و چون از نام‌هایشان خبرشان داد، فرمود: آیا به شما نگفتم که من ناپیدای آسمان‌ها و زمین را می‌دانم و آنچه را آشکار می‌دارید و آنچه را پنهان می‌داشتید می‌دانم؟ و چون به فرشتگان گفتیم بر آدم سجده برید، همه سجده بردند جز ابلیس که سرکشید و کبر ورزید و از کافران شد. و گفتیم: ای آدم! تو و همسرت در بهشت بیارامید و از (نعمت‌های) آن از هر جا که خواستید به خوشی و فراوانی بخورید، ولی به این درخت نزدیک نشوید که از ستمکاران خواهید شد. سپس شیطان آنان را به لغزش کشانید و از جایی که بودند آواره کرد و گفتیم پایین روید؛ برخی دشمن برخی دیگر و در روی زمین تا وقت معین آرامشگاه و بهره‌مندی دارید. آنگاه آدم کلماتی را از پروردگارش فراگرفت. (خداوند) از او درگذشت، چه او توبه‌پذیر و مهربان است. گفتیم همه از آن بهشت بیرون روید. آنگاه اگر رهنمودی از من برای شما آمد کسانی که از رهنمودم پیروی می‌کنند بیمی برایشان نیست و



کسانی که کفر ورزیدند و آیات ما را دورغ انگاشتند دوزخی هستند و جاودانه در آند.» (۲۹-۳۹/۲)

### تصویر دوم از آفرینش آدم

«و شما را آفریدیم و آنگاه که به صورت کامل آراستیم به فرشتگان گفتیم به آدم سجده برید، همه سجده کردند جز شیطان، خداوند به شیطان گفت و وقتی فرمان سجده دادم، چه چیز مانع از سجده تو شد؟ شیطان پاسخ داد که من از آدم بهترم، مرا از آتش آفریده ای و او را از خاک. خداوند به شیطان گفت: از مقام خود فرو آی! ترا نرسد که کبر و نخوت ورزی، بیرون شو که تو دیگر از فرومایگان شدی. شیطان گفت پس مرا تا روزی که خلائق برانگیخته شوند مهلت ده. خداوند فرمود که مهلت خواهی داشت. شیطان گفت چون تو مرا گمراه کردی، من نیز بندگان تو را از راه راست گمراه گردانم. من از پیش روی و پشت سر و از طرف چپ و راست آنان در می آیم و تو بیشتر آنان را شکرگزار نخواهی یافت. خداوند گفت بیرون شو که تو رانده درگاه مایی. من همه فرزندان آدم را که پیروی تو کنند به دوزخ می برم و آنجا را از آنان پر می سازم. و ای آدم! تو و همسرت در بهشت مسکن گزینید و از آنچه در آن است، هرچه می خواهید، بخورید، اما به این درخت نزدیک نشوید وگرنه ستمگر می گردید. پس از آن شیطان به وسوسه، آدم و همسرش را فریب داد تا زشتی های پنهانی آنان آشکار شود. شیطان به آنان گفت پروردگارتان به این سبب شما را از نزدیک شدن به این درخت نهی کرد که مبادا دو فرشته شوید یا عمر جاودان یابید! او برای آنان سوگند یاد کرد که خیرخواه آنهاست. پس با این دروغ آن دو را فریب داد تا که آدم و همسرش از آن درخت چشیدند و زشتی های آنها آشکار شد. آنان بر آن شدند با برگ درختان بهشت آن زشتی ها را بیوشانند. در این هنگام، پروردگار، آدم و همسرش را صدا کرد و گفت آیا شما را از نزدیک شدن به این درخت نهی نکردم و به شما نگفتم که شیطان دشمن آشکار شماست؟! آدم و همسرش گفتند پروردگارا! ما بر خویش ستم کردیم، اگر تو ما را نیامرزی و بر ما رحم نکنی ما برای ابد از زیانکاران خواهیم شد. خداوند

گفت از بهشت فرود آید، برخی دشمن برخی دیگر، شما تا زمانی معین در زمین مستقر می‌شوید و از آن بهره می‌برید، در آن می‌زیید و در آن می‌میرید، و از آن بیرون آورده می‌شوید... ای فرزندان آدم! مبادا شیطان شما را فریب دهد چنانکه پدر و مادران را از بهشت بیرون کرد و پوشش آن‌ها را از تن آن‌ها درآورد و زشتیهای آن‌ها را نشانشان داد، شیطان و وابستگی‌اش شما را می‌بیند به گونه‌ای که شما آن‌ها را نمی‌بینید. ما شیطانها را دوستداران ایمان نیاوران قرار داده ایم. هنگامی که کار زشت می‌کنند می‌گویند ما پدرانمان را اهل این کار یافته‌ایم و خداوند ما را به آن امر کرده است. بگو خداوند به اعمال زشت امر نمی‌کند، آیا عمل و نادانی خود را به خدا نسبت می‌دهید؟ بگو پروردگار من به عدل فرمان داده است. فرمان داده که هنگام عبادت به محضر او روی آورید و او را از سر اخلاص بخوانید. شما چنانکه خداوند در روز اول شما را آفرید به محضر او باز می‌گردید، گروهی هدایت یافته و گروهی گمراه گشته. گمراهان از خدا اعراض کردند و شیطانها را دوست خود گرفتند و می‌پندارند که هدایت یافته اند!» (۱۱-۷/۳۰)

### روایت (تاریخ) ادامه می‌یابد

«خداوند پیامبران را برانگیخت و مؤمنان را هدایت کرد» (۲/۲۱۳)

«خدا ولی مؤمنان است و آنان را از تاریکی‌ها به روشنایی می‌رساند. خدا آیات

خود را آشکار می‌کند شاید شما تفکر کنید.» (۲/۲۲۶)

«آدمیان یک گروه بودند، خداوند پیامبران را برانگیخت تا مژده دهند و بیم

رسانند. با آنان کتاب حق فرورستاد تا در اختلاف آدمیان داوری کند. اما آنانکه

کتاب دریافت کردند از روی تمرد درباره کتاب اختلاف افکندند، خداوند در آن

اختلاف، مؤمنان را به آنچه حق بود هدایت کرد. خداوند هرکس را که خواهد به

صراط مستقیم هدایت می‌کند» (۲/۲۱۳)

«خداوند کسی را به بیش از توان و طاقت او مکلف نمی‌کند.» (۲/۲۸۶)

«خداوند بر مؤمنان مَنّت گذاشت و از میان آنان رسولی از خود آنان برانگیخت»  
(۳/۱۶۴)

«خداوند به آنانکه ایمان آوردند و نکوکار گردند آمرزش وعده داده است.»  
(۵/۹)

«خداوند آنچه را بخواهد می‌آفریند او بر همه چیزی تواناست.» (۵/۱۷)  
«خداوند هر که را بخواهد گمراه می‌سازد و هر که را بخواهد در صراط مستقیم قرار می‌دهد.» (۶/۳۹)  
«خداوند با کلمات خود حقایقت حق را تثبیت می‌کند و نسل کافران را بر می‌اندازد.» (۸/۷)

«خداوند اصرار می‌کند که کار خود را به اتمام رساند گرچه کافران نخواهند.»  
(۹/۲۲)

«خداوند آفرینش را آغاز می‌کند و بار دیگر آن را باز می‌آفریند.» (۱۰/۳۱)  
«خداوند همواره و همیشه برنامه‌های خود را پیش می‌برد اما بیشتر انسان‌ها این را نمی‌دانند.» (۱۲/۲۱)

«خداوند حق و باطل را با هم درگیر می‌کند.» (۱۷/۳)  
«خداوند آنچه را نخواهد محو می‌سازد و آنچه را بخواهد برقرار نگاه می‌دارد  
خداوند برای انسان‌ها مثال می‌آورد، باشد که آنان (حقیقت را) به یاد آورند.»  
(۱۴/۲۵)

«آیا آن کسان که مگاران زشت کاری می‌کنند از اینکه خدا آن‌ها را در زمین فرو  
برد در امان هستند؟» (۱۶/۴۵)

«خداوند گفته است (هرگز) دو معبود نگیرید، قطعاً معبود (واقعی) فقط یک  
معبود است.» (۱۶/۵۱)

«اگر خداوند می‌خواست تمام انسان‌ها را یک اَمت قرار می‌داد ولی...»  
(۱۶/۱۰۱)

«خداوند پیامبران نسل آدم را مشمول انعام خود ساخت.» (۱۹/۵۸)

«خداوند کسانی را که به یاری او می‌شتابند قطعاً یاری می‌دهد.» (۲۲/۴۰)

«خداوند از فرشتگان و انسان‌ها رسولان می‌گزیند.» (۲۲/۲۷۵)

«آن کس که خداوند به او روشنایی نمی‌دهد روشنایی دیگری ندارد.» (۲۴/۴۰)

«آیا نمی‌بینید خداوند چگونه آفرینش را آغاز می‌کند و سپس آن را باز می‌گرداند؟

او سپس نشأه آخرت را ایجاد می‌کند. قطعاً خداوند بر هر آفرینشی توانا است.»

(۲۹/۲۰)

«خداوند از همه موجودات مراقبت می‌کند.» (۳۳/۵۲)

«خدا از آسمان و زمین به شما روزی می‌رساند.» (۳۴/۲۴)

«خداوند شما را از خاک سپس از نطفه آفرید و آنگاه شما را زوج‌های یکدیگر

ساخت.» (۳۵/۱۱)

«هیچ چیز در آسمان‌ها و زمین، خدا را ناتوان نمی‌سازد.» (۳۵/۴۴)

«خداوند هنگام مرگ انسان‌ها، نفس‌های آن‌ها را تحویل می‌گیرد.» (۳۹/۴۲)

«خداوند آن کسی است که زمین را قرارگاه شما قرار داد و آسمان را برافراشت،

صورت‌های شما را پرداخت و آن‌ها را زیبا پرداخت و شما را از مواد پاکیزه روزی

داد...» (۴۰/۶۴)

«پس از آن شما را می‌میراند و سپس زنده می‌کند.» (۳۰/۴۰)

«خداوند آن کس است که براساس حق کتاب و میزان را نازل کرد.» (۴۲/۱۷)

«خداوند باطل را محو می‌سازد و با کلمات خود، حق را سرپا نگاه می‌دارد.»

(۴۲/۲۴)

«خداوند از سه طریق با بشر سخن می‌گوید: از طریق وحی یا از پشت حجاب،

یا فرستادن فرستاده‌ای که آنچه را که خدا می‌خواهد با اذن او به آن بشر وحی

می‌کند.» (۴۲/۵۱)

«خداوند به شما حیات می‌بخشد، سپس شما را می‌میراند و پس از آن همه شما

را در روز قیامت گرد می‌آورد.» (۴۵/۶۱)

- «خداوند نوشته است من (خدا) و رسولان من پیروز خواهیم شد. قطعاً خدا با قوّت و با عزّت است.» (۵۸/۲۱)
- «خدا روشنایی بخشی خود را اتمام می‌کند گرچه کافران نپسندند.» (۶۱/۸)
- «هرچه را پنهان سازید و یا آشکار کنید خدا می‌داند. او از درون سینه‌های بسیار آگاه است.» (۶۴/۴)
- «خداوند آدم و نوح و آل ابراهیم و آل عمران را بر جهانیان برگزید.» (۳/۳۳)
- «خداوند در حق بندگان ستمگری نمی‌کند. خدا مشرک را نمی‌آمزد اما جز آن همه گناهان را برای آنانکه نخواهد می‌آمزد.» (۴/۱۱۶)
- «بدانید که خدا میان انسان و قلب او حائل می‌شود.» (۸/۲۴)
- «اگر در پیشگاه خداوند پارسایی کنید، او معیار تشخیص حق از باطل را به شما می‌دهد و زشت کاری‌های شما را می‌پوشاند و شما را می‌آمزد خدا صاحب فضل با عظمت است.» (۸/۲۹)
- «خداوند وضعیت هیچ قومی را پیش از آنکه خود آن را تغییر دهند تغییر نمی‌دهد.» (۱۱/۱۳)
- «خداوند هیچ ستمی به مردمان روا نمی‌دارد. آنان خود به نفس‌های خود ستم می‌کنند.» (۱۰/۴۴)
- «خداوند به عدل و احسان و رسیدگی به نزدیکان فرمان می‌دهد و از فحشاء و منکر نهی می‌کند. (خدا) شما را پند می‌دهد باشد که حقیقت را به یاد آورید.» (۱۶/۹)
- «خدا (بدون وقفه) کار خود را به سامان می‌رساند، او برای هر چیزی قدر و اندازه ای قرار داده است.» (۶۵/۳)
- «خدا با دانش خود هر چیزی را احاطه کرده است.» (۶۵/۱۲)
- «ما هم به مؤمنان مدد می‌رسانیم و هم به کافران، بخشش پروردگار تو مرز ندارد. کافران گمان نکنند آنچه با آنان می‌کنیم به سود آنان است. ما آن چنان می‌کنیم تا پلیدی آنان بیشتر شود.» (۳/۱۷۸)

«آیا نمی‌بینید که خداوند آنچه را در آسمان‌ها و زمین است را بر شما مستخّر گردانیده و نعمت‌های ظاهری و باطنی اش را برای شما گسترده است؟» (۳۱/۲۰)  
«همه‌تان پیش خداوند می‌روید و آنگاه او شما را از حقیقت اختلاف هایتان آگاه می‌کند.» (۵/۴۸)

«همه‌تان پیش خداوند می‌روید، و آنگاه او شما را از حقیقت آنچه عمل می‌کردید، آگاه می‌کند.» (۵/۱۰۵)

«کسانی را که برای ما جهاد کردند به راه خودمان هدایت می‌کنیم.» (۲۹/۶۹)

«فرمان راندن در آسمان‌ها و زمین مخصوص خداست.» (۲۴/۴۲)

«خدا مردمان را بر فطرت دین سرشته است.» (۳۰/۳۰)

«ما امانت خود را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه کردیم. آن‌ها نتوانستند بار این امانت بکشند و از آن اندیشه کردند (اما) انسان آن بار را برداشت. او چه ستمگر و نادان است!» (۳۳/۷۲)

«بگو ای خدای معبودی من! تو مالک همه فرمانروایی هستی. هر که را خواستی فرمانروایی می‌بخشی و از هر که خواستی فرمانروایی را می‌گیری، هر که را خواستی عزّت می‌بخشی و هر که را خواستی ذلیل می‌گردانی. تمام خیر در دست تو است تو به آن کس که می‌خواهی روزی بی حساب می‌رسانی.» (۳/۲۷)

«همه به سوی خداوند باز می‌گردند. این وعده حق خدا است. او آفرینش را آغاز می‌کند و سپس آن را برمی‌گرداند تا آن کسان را که ایمان آوردند و نکوکار گشتند بر اساس عدل پاداش دهد. اما آنان که کفر ورزیدند...» (۱۱۰/۴)

«ما آسمان‌ها و زمین و ما بین آن‌ها را به بازیچه نیافریده ایم... بلکه حق را بر باطل می‌کویم و آن را فرو می‌شکافد، آنگاه نابود می‌گردد...» (۱۳/۲۱)

«هر مرد و زن که مؤمن باشد و نکوکاری کند ما او را با زیستن پاکیزه زنده می‌گردانیم...» (نحل/۹۷)

«و سرنوشت هر انسانی را به گردن خود او پیوسته‌ایم، و روز قیامت کارنامه‌ای برای او بیرون می‌آوریم که آن را بار گشوده می‌یابد. او را گوییم کارنامه ات را بخوان که امروز حسابگری خود تو برای خودت کافی است.» (۱۷/۱۳)

«ای انسان چه باعث شد که در برابر پروردگار کریم خود مغرور گشتی و نافرمانی او کردی» (۸۲/۶)

«خدا مؤمنان را در زندگانی دنیا و نیز در آخرت به سخن استوار، پایدار می‌دارد و خداوند ستمکاران را بیراه می‌گذارد و خداوند هر چه خواهد همان تواند کرد.» (۱۴/۲۷)

### روایت (تاریخ) پایان می‌یابد

«آدمیان، عظمت و حرمت خداوند را آن چنانکه هست، نشناختند، در روز قیامت سراسر زمین در چنبر قدرت بی انتهای اوست. آسمان‌ها در دست او در هم پیچیده اند. او منزّه و متعالی است از پندارهای مشرکان! در شیپور دمیدند و هر که در آسمان‌ها و زمین است جز آنکه خدا خواست، فریادزنان از خود بی خبر گشت. سپس یک بار دیگر در آن دمیدند که ناگهان همه به پا خاستند و نظاره کردند. زمین با نور خداوند روشن گردید. کتاب‌ها (نامه‌های اعمال) را در پیشگاه عدل الهی نهادند و پیامبران و گواهان را آوردند. آنگاه بر اساس حق، داوری به عمل آمد و هیچ کس مورد ستم قرار نگرفت. هر نفسی نتیجه اعمال خود را باز یافت که خدا بیش از هر کس از اعمال آدمیان آگاه است.

کافران فوج فوج به دوزخ رانده شدند. وقتی به آن رسیدند درهای جهنم باز شد و نگهبانان آن به کافران گفتند: آیا رسولانی از جنس خود شما به سوی شما نیامدند و آیات پروردگارتان را بر شما نخواندند و از چنین روزی شما را بیم ندادند؟! کافران گفتند: آری آمدند! اما ما کافر بودیم و عذاب بر کافران قطعی شده بود. به آن‌ها گفته شد از درهای دوزخ به دورن آن روید و جاودانه در آن بمانید، منزلگاهی زشت برای کبرورزان!

(اما) پارسایان خداوند، فوج فوج به سوی بهشت رانده شدند، وقتی به آن رسیدند درهای بهشت باز شد و نگهبانان آن به پارسایان گفتند: سلام ما بر شما باد! شما پاکیزه شدید، در بهشت اندر آید و جاودان در آن بمانید! پارسایان گفتند ستایش آن خدای را است که به وعده خود (در حق ما) عمل کرد و ما را وارث زمین گردانید تا در هر جا از بهشت که خواهیم منزل گزینیم، چه نیکوست پاداش اهل عمل! فرشتگان را می بینی که گرداگرد عرش الهی درآمده اند و با ستایش خدا او را تسبیح می کنند. داوری نهایی در میان آدمیان به پایان رسید و این گفتار همه جا را فراگرفت که ستایش فقط آن خدای را راست که پروردگار همه جهانها است» (۶۷-۷۵/۴۰)

این صحنه را که با زیبایی هر چه تمام به تصویر کشیده شده می توان پایان روایت قرآنی اعلام کرد.

این آیات که از سراسر قرآن در اینجا آوردم، بخشی از استخوان بندی های اصلی متن قرآن است که اعضاء گوناگون پیکر متن را از نظر مفهومی به یکدیگر وصل می کنند. بخش اعظم قرآن، خصوصاً تفصیلات رسالات پیامبران و سرنوشت اقوام آنها که بخش عظیمی از قرآن به آنها اختصاص یافته، شرح و بسط موردی مضمون های کلی آن آیات است که در بالا آورده شد.

در خوانش روایی از قرآن این وضعیت را نشان سه موضوع می توان دید: اولاً؛ نشان موضوع و محور قرآن بیان فعالیت علی الاطلاق خدا در صحنه هستی است. (لا مؤثر فی الوجود الا الله) آن آیات به شنونده و خواننده می فهمانند موضوع اصلی قرآن «خدا و افعال او» است. آنها یک فکر واحد و قصد واحد و هم و غم واحد القاء می کنند. پس آنها یک متن تشکیل داده اند.

ثانیاً نشان اینکه آن آیات یک تاریخ روایت می کنند. تاریخی که با خود روایت پرداخته می شود. تاریخی که در آن، خدا کنشگر علی الاطلاق و دائماً پیروز صحنه است و انسان جدالگر و خطاکار، کنشگر دائماً بازنده و ناتوان آن صحنه! «والله غالب علی امره، کتب الله لاغلبن انا و رسلی»



گویی این تاریخ با آفریدن انسان آغاز می‌شود و با گذر از دوران‌های فراوان کنش‌های خداوند و واکنش‌های انسان، عاقبت با حضور شرمسارانه انسان در پیشگاه خدا در صحنه قیامت و حساب‌کشی بسیار دقیق خدا از وی، با ورود مؤمنان به بهشت جاودان، و دخول معاندان در دوزخ جاودان پایان می‌یابد و پس از آن دیگر تاریخی در کار نیست که «و اخر دعویهم ان الحمد لله رب العالمین»

در خوانش روایی از قرآن این تاریخ که در قرآن روایت می‌شود فهمیدن روایت‌گونه راوی از روایت خود است. راوی با پدیدآوردن این روایت در زمان حال، یک «فهمیدن» پدید می‌آورد که فیلسوفان هرمنوتیک آن را فهمیدن روایت‌گونه Narrative Verstehen نامیده‌اند. این فهمیدن متعلقی در جهان خارج ندارد و همه آن در تخیل راوی صورت می‌بندد.

ثالثاً آن آیات، آهنگ اعتراف و گواهی دارند. راوی خاضعانه در مقام اعتراف و گواهی دادن به مضمون روایت است. او در Existenz خود اسیر و گرفتار یا عاشق و دل‌داده پدیدارهای روایت است. در اینجا واقعاً چیزی اتفاق می‌افتد که بیش از تخیل است. راوی خود را تسلیم کرده و از دیگران تسلیم می‌طلبد. گویی از افق خیال راوی حقیقتی سربرآورده که بیش از خیال است.

این مهمان تازه همان «حقیقت» است. حقیقت آنچه در خیال راوی پدید آمده است. راوی به این حقیقت اعتراف می‌کند و گواهی می‌دهد که این حقیقت آشکار شده است و او شاهد آن است.

این آهنگ گواهی دادن که از سراسر آیات مورد نظر شنیده می‌شود در آیه ۱۸ از سوره ۳ خود چنین به روایت در آمده است: «خداوند گواهی داد که جز او معبود دیگری نیست. فرشتگان و دانایان نیز چنین گواهی دادند. این گواهی‌ها بر اساس عدل است. معبودی جز او نیست، او که با عزت است و با حکمت»

این گواهی‌دادن‌ها از صحنه‌های بسیار زیبای روایت قرآنی است. روایتی که محتوای تاریخیش کنش‌های خداوند و واکنش‌های انسان است. این روایت صحنه بروز و ظهور این گواهی‌هاست. این روایت قرآنی در جای دیگر چنین می‌گوید: «این

چنین شما را امت میانه قرار دادیم تا برای آدمیان گواه باشید و هم رسول خدا گواه شما باشد.» (۱۴۳/۲)

این اعتراف و گواهی همان است که در میان مسلمانان به شکل دو جمله شهادتین در آمد: «اشهد ان لا اله الا الله» و «اشهد ان محمداً رسول الله» دو جمله‌ای که نماد مسلمان بودن شناخته شد.

فکر می‌کنم می‌توانیم قرآن را این چنین بخوانیم: قرآن یک متن است و این متن «فهم‌نامه‌ای» است تخیلی و روایت‌گونه Narrative Verstehen از فعالیت علی‌الاطلاق و دائماً پیروز خدا و مؤمنان و شکست دائمی انسان‌های متمرد و معاند در تاریخ کنش و واکنش‌های خدا و انسان با آهنگ اعتراف و گواهی.

### آنچه نمی‌توانیم بگوییم!

قرآن را تنها در صورتی می‌توانیم روایت بخوانیم که آن را ناظر به کنش و واکنش‌های ذهن‌های صاحب قصد و هدف بدانیم (مثلاً خدا و انسان). طبق تحقیقات پاول ریکور در کتاب زمان و روایت، محاکات سه‌گانه mimesis اساس یک متن روایی است و این محاکات در گرو کنش‌ها و واکنش‌های قصد شده و با هدف است که در تخیل راوی، یک تاریخ پدید می‌آورد. اگر کسی تحولات یک صحنه آتشفشان را که ناظر آن‌ها است نقل کند، این شخص روایت نمی‌کند، او خبر می‌دهد. اگر بگوییم قرآن بازتاب سلسله صحنه‌هایی مشهود و غیرمتعارف است که در آن‌ها از کنش‌ها و واکنش‌های قصد شده و با هدف خبری نیست نمی‌توانیم قرآن را روایت بنامیم.

### قرآن خود را چگونه می‌فهمد؟

قرآن جنس مضمون خود را از جنس امور Existential دینی معرفی می‌کند. این متن درباره خود این تعبیرات را به کار می‌برد: «آیات خدا برای آدمیان» (۲۴/۴۳)، «هدایت آدمیان» (۲/۱۸۵)، «نور» (۴/۱۷۴)، «ذکر برای آدمیان» (۷۳/۹)، «مژده برای مؤمنان» (۲/۹۷)، «شفاء و رحمت برای مؤمنان» (۷۱/۸۳)، «وسيله

رسیدن به روشنایی‌ها» (۵۱/۵)، «شفاء بیماری‌های درونی» (۷۱/۸۲)، «معیار تشخیص حق از باطل» (۲/۱۸۵) کتابی که با شرح و تفصیل و به زبان عربی برای خردمندان آمده است، برای کسانی آمده که گوش می‌کنند (۷/۲۲۴)، برای کسانی آمده که فکر می‌کنند. (۲۷/۴۴) آیات «محکمات» و آیات «متشابهاً» دارد. (۳/۷) اگر قفل‌ها از دل‌ها برداشته شود می‌توانند در قرآن تدبّر کنند (۴۵/۲۴)، با شنیدن قرآن اشک از چشم‌ها سرازیر می‌شود چون شنوندگان با «حق» روبه‌رو می‌شوند. (۵/۸۳) در این متن از هر سو، مثال‌های فراوان آورده شده تا مخاطبان، خدا را یاد آورند. «تورات» و «انجیل» را که پیش از آن آمده‌اند تصدیق می‌کند. کتابی مفهوم و روشن است که پیروان را به راه‌های امن و آرامش می‌رساند و از تاریکی‌ها به روشنایی‌ها می‌برد. (۵/۱۶ و ۱۴/۱) نزاع‌های بی‌پایان آدمیان را حل و فصل می‌کند. (۱۶/۶۴) کتابی است که می‌درخشد، برهان است (۴/۱۷۴).

وصف‌هایی که در قرآن برای قرآن آمده مفهوم‌هایی Existential هستند. در آن‌ها از پدیدارهایی Existential آدمی سخن به میان می‌آید. قرآن، خود را متنی معرفی می‌کند که با Existenz انسان سروکار دارد یعنی با «فهمیدن انسان از خود بر اساس فهم او از خداوند» و نه چیز دیگر. چنین متنی را فقط می‌توان فهم و تفسیر کرد؛ فهم و تفسیر Existential. زبان این متن، زبان Existenz انسان است. روایت قرآنی از Existenz انسان می‌آید و Existenz مخاطبان را نشانه رفته است!

این فهم روایت‌گونه در زیست‌جهان و حیانی پدید آمده است. پاول ریکور در توضیح چگونگی روایت، از ساختار پیش‌روایتی تجربه‌های راوی سخن به میان آورده است. شارحان ریکور می‌نویسند: «ساختار پیش‌روایتی» تجربه‌های یک راوی، در آن زیست‌جهان قرار دارد که راوی در آن می‌زید. این زیست‌جهان، آن فهم‌ها و دریافت‌های Existential نخستین و بنیادین است که راوی با آن‌ها در Dasein (درجهان بودن) خود جهت‌یابی و عمل می‌کند.

به عقیده ریکور این زیست جهان که هم «فهم از خود» است و هم بستر فهم از خود، با وساطت نشانه‌ها، سمبل‌ها و متن‌ها پیدا می‌شود. او می‌گوید فهم هر انسان از خود محصول برخورد و رویارویی او با نشانه‌ها، سمبل‌ها و متن‌ها است و گرنه هیچ فهمی از خود، پدیدار نمی‌شود.

حال با استفاده از آرای ریکور می‌پرسم، ساختار آن زیست جهان که روایت قرآنی در آن شکل گرفته کدام است؟ بیشتر در مقاله خوانش پدیدارشناسانه قرآن با استناد به آیات زیادی از قرآن آورده‌ام که در قرآن همه موجودات جهان نموده‌ها و افعال خدا دیده می‌شوند. حال می‌گویم این وضعیت یک زیست جهان و حیانی است. و حیانی به این معنا که در آن فهم راوی از خود، از فهم وی از نموده‌ها و سخنان خدا جدا نیست. او با یک فهم Existential از نموده‌ها و افعال خدا فهمی از خود می‌یابد، و او آن راوی می‌شود که هست. این وضعیت برای او یک داستان بی‌پایان است با ماجراهایی سنگین و مسئولیت‌هایی بسیار دشوار. این وضعیت وجودی «فهمی» او را به روایت ابلاغی فعالیت علی‌الاطلاق خدا در جهان می‌کشاند. وی در این جهان، فهم‌نامه‌ای روایت سرشت پدید می‌آورد که نام آن قرآن است. او با روایت خود هشدار می‌دهد که «ای انسان! بیدار شو و دست از طغیان و سرکشی و جدال بردار که در این درام جهانی، آن که عاقبت پیروز می‌شود خدا است و نه تو! با اراده شکست‌ناپذیر خدا در صحنه نمایش جهانی همراه شو تا به آرامش جاودانه برسی!»

### زبان این فهم نامه «استعاره» Metapher است

اکنون باید به این مهم بپردازم که زبان این فهم‌نامه روایت‌گونه، استعاره است. قبل از هر سخنی می‌گویم که معنای استعاره در اینجا استعمال لفظ در معنای مجازی نیست.

ارسطو گفته بود استعاره، استعمال یک لفظ در معنای غیرحقیقی است و معناها دوگونه‌اند: حقیقی و مجازی. او معتقد بود استعاره فقط به زیباسازی (بدیع) کلام

مربوط است و بحث فلسفی درباره آن ممکن نیست. استفاده از استعاره در بحث‌های فلسفی هم جز ابهام نمی‌آفریند. در عصر جدید وقتی تفکر متدلوژیک، بر اروپا غلبه می‌یافت، «فرانسیس بیکن» و «هابز» و کسان دیگری کوشش کردند تفکر روشمند را به کلی از استعاره پاک کنند اما وقتی تحقیقات بیولوژیک «هردر» Herder در باب زبان منتشر شد و پس از آن هومبولد Hombuld نشان داد که زبان در ساختاریخشی واقعیت نقش دارد و بدون زبان، واقعیتی در کار نیست. وقتی نقدهای هامان Hamann بر کانت نشان داد که زبان در مرحله‌ای قبل از مقولات پیشینی کانت قرار دارد و ساختار یافتن جهان با زبان تابع هیچ قاعده و قانون پیشینی نیست، نظرها درباره ماهیت زبان انسانی دگرگون شد. دگرگونی عمده این بود که دیگر زبان در مقابل «واقعیت» قرار نمی‌گرفت و ابزار بیان آن تلقی نمی‌شد. واقعیت همان بود که زبان آن را تأسیس می‌کرد. بر اساس این دگرگونی، تقسیم معنا به حقیقی و مجازی دچار مشکل گردید. این بحث در قرن بیستم به شکل‌های مختلف و در فلسفه‌های زبانی گوناگون پی‌گیری شد و بحث استعاره وارد فلسفه زبان شد و مورد توجه شدید فیلسوفان قرار گرفت. عده‌ای بر این نظر شدند که استعاره صفت و اژه‌ها نیست، صفت جمله‌ها است. این نظر قوت گرفت که جمله‌های استعاره‌ای از چنان امری سخن می‌گویند که با جمله‌های غیراستعاری نمی‌توان از آن سخن گفت. جملات استعاری معنای حقیقی دارند و استعاره بیش از هر چیز مقوله‌ای Semantik است نه مقوله‌ای Retorik. فردریش نیچه Friedrich Nietzsche در توصیف استعاره تا آنجا پیش رفت که گفت زبان انسانی مطلقاً استعاره است و تمامی مفهومی‌های سفت و سخت روشن موجود در زبان‌های دنیا، بیشتر سایه روشن‌های استعاره‌ای بوده‌اند.

در حال حاضر در باب حقیقت استعاره در بین فیلسوفان دو نظر متفاوت وجود دارد: جمعی هنوز استعاره را استعمال لفظ در معنای غیرحقیقی می‌دانند، اما جمع نیرومند دیگری استعاره را یک زبان جدید که غیر از زبان متعارف است می‌دانند و می‌گویند استعاره معنایی را بیان می‌کند که آن معنا با زبان غیراستعاره قابل بیان کردن

نیست. پاره‌ای از فیلسوفان، استعاره را به «استعاره معمولی» و «استعاره قوی» تقسیم می‌کنند. استعاره معمولی همان استعمال لفظ در معنای مجازی است که مضمون آن را با زبان‌های غیراستعاری هم می‌توان بیان کرد ولی استعاره قوی زبانی جدید است برای بیان واقعیتهای جدید، واقعیتهای که تاکنون کسی از آن آگاه نشده و به آن راه نبرده است. استعاره‌های قوی فرهنگ‌ساز هستند. افق جدیدی را در تفکرات و تأملات انسان باز می‌کنند. مضمون استعاره قوی با زبان غیر استعاری قابل بیان شدن نیست.

فیلسوفانی چون پاول ریکور و هانس بلومنبرگ Hans Blumenberg که از پیشتازان این بحث‌ها هستند میان فهمیدن روایت‌گونه (روایت) و استعاره و «مثال آوردن» پیوندی وثیق یافته‌اند. ریکور معتقد است استعاره، درست‌ترین شکل خود را در روایت می‌یابد. بلومنبرگ می‌گوید استعاره «مفهوم ساختن» آن است که چارچوب مفهومی ندارد. «در تقسیم‌بندی استعاره، بلومنبرگ از «استعاره‌های مطلق» سخن می‌گوید و آن را چنین تعریف می‌کند: «استعاره‌های مطلق، آن پرسش‌های دست اول و ابتدایی را پاسخ می‌دهند که قاعده‌تاً قابل پاسخ دادن نیستند. اهمیت این پرسش‌ها در این است که به هیچ وجه قابل «حذف کردن» نیستند. آن پرسش‌ها را ما مطرح نمی‌کنیم بلکه آن‌ها را (به طور پیشینی) در اساس Dasein خود «حاضر و آماده» می‌یابیم

استعاره‌های مطلق، به این معنا مطلق هستند که پدیدارهای حاصل از نظاره‌های محدود و مشخص را توصیف نمی‌کنند بل متهوّرانه به توصیف «بی‌نهایت» می‌پردازند. آن‌ها (خود) یک «جهان ساختار» می‌دهند. نمایندگی می‌کنند آن چه را که هیچ‌گاه تجربه نمی‌شود، آن «واقعیت کلّ» را که هیچ‌گاه نمی‌توان به آن احاطه پیدا کرد».

شارح بلومنبرگ پس از نقل جملات وی چنین می‌نویسد: «از آنجا که انسان می‌خواهد با وسائل محدود و پایان‌پذیر خود «بی‌نهایت و نامحدود» را بشناسد به

استعاره نیاز پیدا می‌کند. استعاره مطلق را می‌توان از میان‌برنده مشکل («جدلی الطرفین»)ها (Antiomien فهمید).

در این میان پاره‌ای از الهی‌دانان مسیحی چون Eberhard Jungel که سخت بر روایت‌های کتاب مقدس تکیه می‌کنند به این نتیجه رسیده‌اند که زبان کتاب مقدس زبان استعاره است. کتاب مقدس از خدا سخن می‌گوید. واژه «خدا» یک استعاره قوی است. آن چه با واژه «خدا» مفهوم می‌شود با هیچ واژه یا جمله دیگر قابل‌افهام نیست. واژه «خدا» افق جدیدی برای انسان‌ها باز می‌کند، فرهنگ می‌سازد و از آن کس که کسی او را ندیده و نشانی از او ندارد سخن می‌گوید. واژه «خدا» نظام مفهومی زبان انسانی را در هم می‌شکند، چون بر آن است که واقعیتی را نشان دهد که فراتر از مفهوم‌هاست. از این رو نه تنها واژه خدا بلکه هر آنچه از او گفته می‌شود، استعاره است. از خدا جز به زبان استعاره سخن نمی‌توان گفت.

صاحب این قلم آنچه را در باب «استعاره قوی» نقل کردم، می‌پذیرد. تجربه می‌کنم واژه خدا استعاره است، هرچه درباره او و از او می‌گوییم، مفهومی («سایه‌روشن») است. درست است که گفته‌اند «عنقا شکار کس نشود دام باز گیر!» اما با سخن گفتن از خدا به شکار عنقا می‌رویم!

اگر در قرآن هزاران بار واژه «الله» آمده و سایه سنگین او در سراسر قرآن قدم به قدم حس می‌شود، اگر آغاز، وسط و پایان روایت قرآنی همه‌جا از حضور غیر قابل مقاومت خداوند پر شده است، اگر استخوان‌بندی‌های اصلی این متن، چنین و چنان کردن‌ها و چنین و چنان گفتن‌ها و چنین و چنان خواستن‌های خداوند است، اگر در روایت قرآنی عاقبت، خداوند و مؤمنان پیروز می‌شوند و کافران و معاندان شکست می‌خورند، همه این‌ها استعاره‌هایی هستند برای صورت بخشیدن به «بی‌صورت»ها، شکار کردن عنقا. بیرون کشیدن «وجود» از «عدم». خبر دادن از آنکه هیچ خبری از او نیست، نشان دادن آنکه قابل نشان دادن نیست، فهمیدن آن که قابل فهمیدن نیست و ... و این‌ها همه، یعنی استعاره!

این استعاره‌ها استعمال لفظ در معنای مجازی نیست. این استعاره‌ها پایه‌های انسانیت انسان است که گرچه مدتی به کُمون رفته بودند اما ظاهراً بار دیگر درخشیدن آغاز کرده‌اند. آنان که این استعاره‌ها را پدید می‌آورند، انسان‌هایی‌اند که با یافتن تولدی جدید، از نو زبان می‌گشایند و با زبان جدید سخن می‌گویند.

آنچه در مقاله خوانش روایی از متن قرآن آمده تنها یک مُدل است. این مدل را می‌توان کامل کرد. می‌توان آیات دیگری از قرآن را به بخش «آغاز شدن» و «ادامه یافتن» و «پایان یافتن» روایت قرآنی اضافه کرد و تصویر را روشن‌تر ساخت. می‌توان با تأمل و دقت بیشتر به جای پاره‌ای از آن آیات که مورد استناد من بوده آیات مناسب‌تر دیگری را گذاشت. می‌توان روایت قرآنی را با مدل‌هایی غیر از آنچه من آورده‌ام قرائت کرد. کنش‌ها و واکنش‌ها، صحنه‌ها و تصویرهای متفاوتی را به نمایش گذاشت و آغاز و ادامه و انجام آن را به صورتی متفاوت از آنچه گفته‌ام توضیح داد.

می‌توان روایت‌های کوچک‌تر را که در آن روایت بلند در پیچیده‌اند و آن را روایت اندر روایت ساخته‌اند زیر ذره بین گذاشت و هر کدام از آنها را تک تک قرائت کرد و جایگاه هر کدام را در ساختار کلی روایت بلند مشخص ساخت. کوتاه سخن این که آنچه در آن مقاله آمده جز درآمدی کوتاه و ابتدایی برای فهم و تفسیر قرآن به‌مثابه یک فهم‌نامه روایت‌گون (Narrativ Verstehen) نیست. ادامه این راه فرصت و کوشش فراوان می‌طلبد. وقتی این راه هموار شود می‌توان با اطمینان بیشتر به «تفسیر روایی» قرآن پرداخت و آفاق نوینی در ادبیات دینی اسلام گشود.

یادداشت‌ها



[۲] جرالده پرنس، روایت‌شناسی، ترجمه محمد شهباء، تهران: انتشارات مینوی خرد، ص ۱۰ و ۱۵۴.

\* در این مقاله تمام اظهارات من در باب روایت بر آراء فیلسوف فرانسوی پاول ریکور Paul Ricoeur در کتاب زمان و روایت متگی است. او یک فیلسوف هرمنوتیکی بزرگ قرن بیستم است که معروف‌ترین نظریه را در باب روایت پدید آورده است. چون متن آلمانی این کتاب را در ایران در دسترس ندارم به شرح آراء او در کتاب *Kon Krationen des narrative* نوشته Frank Fuchs از انتشارات Litverlag سال ۲۰۰۳ صفحه ۱۰۷ تا ۱۴۴ مراجعه کرده‌ام. در آن کتاب، مقایسه‌ای جذاب میان آرای ریکور و آرای الهی‌دان معروف پروتستان Jü ngel به عمل آمده است. این دو دانشمند طرفداران سرسخت موضوع «فهم روایت‌گونه» Narrative Verstehen هستند.

Casper Sprache und theologie Herder 1975 S 178-186.

\*\* در تحلیل فلسفی استعاره از منابع زیر استفاده کرده‌ام:

*Die Lebendige Metapher*, Paul Ricoeur

*Metaphorische Wahrheit*. Eberhard Jü ngel, Keiser Verlag  
Munschen-1974

*Konnatiene Des Narrative*. Frank Fuchs Lit-Verlag 2004 S  
113-145

*Mensch und Moderne Bei Hans Blumenberg*. Felix  
Heidenreich Wilhelm Verlag-2005 S89-106

\*\*\* در فرهنگ ادبی مسلمانان سکاکی دانشمندی است که از معنای عمیق استعاره که از فیلسوفان جدید در اینجا آوردم، آگاه بوده است. نگاه کنید بد: مدخل Historische Worterbuch der Retorik بخش مربوط به اعراب و اسلام

\*\*\*\* در ترجمه آیات قرآن در پاره‌ای از موارد از ترجمه الهی قمشه‌ای و بهاء‌الدین خرمشاهی استفاده شده است.

## ضمیمه ۱

۱- در روایت، همه چیز در زمان حال ساخته و پرداخته می‌شود. کنش‌ها و واکنش‌های مضمون روایت گرچه به صورت یک تاریخ فهمیده می‌شوند ولی به صورت یک تاریخ واقعی پدید نمی‌آیند، آن‌ها همه در زمان حال روایت می‌شوند. گذشته و آینده آنها را راوی در زمان حال خود می‌سازد، آنها گذشته و آینده زمان حال راوی‌اند.

روایت قرآنی هم مشمول همین قاعده است. آغاز شدن آفرینش انسان، زیستن او در دنیا و حاضر شدن او در پیشگاه عدل الهی در صحنه قیامت آنطور که در متن مقاله تصویر کردیم در زمان گذشته و حال و آینده اتفاق نمی‌افتد، گذشته و آینده آنها، گذشته و آینده زمان حال راوی است. در قرآن معنای «خداوند آدم را آفرید»، این نیست که او را مثلاً در هزارها سال پیش آفرید یا معنای «صحنه قیامت پیا می‌شود و انسان‌ها می‌آیند»، این نیست که در پایان زمان دنیا این اتفاق خواهد افتاد.

۲- در متن مقاله آیات پرشماری از قرآن را آوردم و گفتم آنها کلیات عمده کنش‌های خداوند در ارتباط با انسان را نشان می‌دهند. گفتم بخش اعظم قرآن شرح و بسط موردی آن کلیات است: شرح و بسط آنچه خدا با آدمیان می‌کند، آنچه با پیامبران و اقوام آنها می‌کند، آنچه با مؤمنان و صالحان یا کافران و معاندان می‌کند، شرح و بسط نعمت‌هایی که از آسمان و زمین به انسان‌ها می‌دهد و اگر کفران نعمت کردند آنها را بازپس می‌گیرد، شرح و بسط اینکه در صحنه تمردها و عصیان‌های انسان چگونه خدا پیروز می‌شود و انسان‌ها پشیمان و حسرت‌بار! شرح و بسط اینکه زندگی دنیوی چگونه انسان‌ها را می‌فریبد و آن‌ها از خداوند دور می‌شوند اما او

دوباره آن‌ها را مشمول رحمت و هدایت خود قرار می‌دهد، شرح و بسط امرها و نهی‌های خداوند، آنچه او می‌خواهد و آنچه او نمی‌خواهد، شرح و بسط فواید و عواقب شیرین و تلخ اطاعت یا سرپیچی از آن‌ها، شرح و بسط اینکه چگونه خداوند در روند همه این کنش‌ها به اساس عدل عمل می‌کند نه ستم و ...

۳- اکنون برای تکمیل بحث‌های پیشین می‌گوییم همه آنچه در قرآن ظاهراً به صورت اسماء خداوند بیان شده از کنش‌های پویای او خبر می‌دهند نه از صفات ثابت او. خدای قرآن واجب الوجود من جمیع الجهات والحيثيات نیست. خدای قرآن آن آفریننده توانا است که لحظه‌ای از آفرینش باز نمی‌ایستد و جاودانه کنشگر است. برای ترسیم این مدعا در اینجا دو کار انجام می‌دهم نخست اسماء الهی را که در قرآن ذکر شده می‌آورم و سپس کنش‌هایی را می‌آورم که در قرآن به صورت افعال به خدا نسبت داده شده است.

برای انجام این دو کار از فرهنگ موضوعی قرآن اثر کامران فانی و بهاء‌الدین خرمشاهی استفاده کرده‌ام اما ترجمه‌های فارسی آن اسماء و افعال که در ذیل آن‌ها را می‌خوانید از صاحب این قلم است.

### *اسماء خداوند*

احسن الخالقین آنکه بهتر از هر آفریننده‌ای می‌آفریند. احکم الحاکمین آنکه استوارتر از همه داورها دآوری می‌کند. ارحم الراحمین آنکه شفیق‌تر از همه شفقت می‌ورزد. البصیر آنکه بسیار می‌بیند التواب آنکه بسیار توبه می‌پذیرد الحکیم آنکه بسیار با حکمت عمل می‌کند. الحلیم آنکه بسیار بردباری می‌کند. الخالق آنکه بسیار می‌آفریند. الخبیر آنکه بسیار با خبر می‌شود خیرالرازقین آنکه بهتر از همه روزی می‌دهد. الثّرب آنکه موجودات را پدید می‌آورد و آنها را می‌پروراند. رب العالمین آنکه جهان‌ها را پدید می‌آورد و به کمال میرساند. الرّحمان آنکه از روی شفقت احسان می‌کند. الرّحیم آنکه از روی شفقت بسیار احسان می‌کند. الرقیب آنکه موجودات را مراقبت می‌کند. سریع الحساب آنکه با سرعت بسیار از انسان‌ها

حساب می‌کشد. السميع آنکه گفتارها را بسیار می‌شنود. شديد العقاب آنکه با شدت کیفر می‌دهد. الشهيد آنکه در همه جا و همه صحنه‌ها حاضر است و گواهی می‌دهد. عالم الغیب والشهادة آنکه هم جهان پنهان را می‌داند و هم جهان آشکار را. العليم آنکه بسیار می‌داند. علام الغیوب آنکه غیب‌ها را بسیار بسیار می‌داند. علیم بذات الصدور آنکه از اسرار دورنی انسان‌ها بسیار آگاه است. الغفار آنکه بسیار بسیار می‌آمرزد. الفاطر آنکه موجودات را از عدم پدید می‌آورد. القدير آنکه با توانایی بسیار می‌آفریند و اداره می‌کند. المحيط آنکه همیشه موجودات را احاطه کرده است. المحیی آنکه حیات می‌بخشد. محیی الموتی آنکه مردگان را زنده می‌کند. مخرج الحی من المیت آنکه زنده را از مرده بیرون می‌آورد. مخرج المیت من الحی آنکه مرده را از زنده بیرون می‌آورد. المصوّر آنکه به موجودات صورت می‌بخشد. الممیت آنکه می‌میراند. الوکیل آنکه وکالت بندگان را برعهده می‌گیرد. المجیب آنکه به خوانندگان او پاسخ می‌دهد.

### افعال خداوند

خداوند نعمت‌های فراوان و گوناگون می‌دهد، انسان‌ها را امتحان می‌کند، به دعای انسان‌ها پاسخ می‌دهد، انسان‌هایی را برای هدایت دیگران بر می‌گزیند، به انسان‌ها پاداش اعمال می‌دهد، حق را زنده نگاه می‌دارد به زندگان حیات می‌بخشد، خطا کاران را رها نمی‌کند، اذن صادر می‌کند، اراده می‌کند که چنین یا چنان کند، حقیقت‌ها را به انسان‌ها نشان می‌دهد، از اعمال انسان‌ها راضی می‌شود، به کافران و معاندان بلاهای آسمانی می‌فرستد، صاعقه و صیحه می‌فرستد، بادها را برای تلقیح گیاهان و نزول باران می‌فرستد، کافران و معاندان را به هلاکت می‌رساند، جان و مال مؤمنان را به بهای بهشت خریداری می‌کند، نواقص اعمال انسان‌ها را اصلاح می‌کند، کافران و منافقان را گمراه می‌سازد، اطعام می‌کند، آفرینش را آغاز می‌کند و دوباره آن را برمی‌گرداند، برای کافران و معاندان دوزخ و برای مؤمنان بهشت آماده می‌کند، می‌میراند، به همه موجودات مدد می‌رساند، هم به کافران مدد می‌رساند و

هم به مؤمنان، فرمانروایی مطلق می‌کند، آسمان وزمین را سرپا نگاه می‌دارد، به کافران و معاندان باران‌های عذاب می‌فرستد، نباتات را می‌رویاند از دشمنان انتقام می‌کشد، گرفتاران را نجات می‌دهد نعمت‌های فراوان به انسان‌ها می‌بخشد، در کنار شکیبیان قرار می‌گیرد، در کنار نکوکاران قرار می‌گیرد و در کنار پارسایان قرار می‌گیرد، در کنار مؤمنان قرار می‌گیرد، ترسها را به امنیت مبدل می‌کند، زشتی را به نکویی مبدل می‌سازد، به مؤمنان مژده می‌دهد، روزی انسان‌ها را فراخ یا تنگ می‌گرداند، حقیقت‌ها را برای انسان‌ها بیان می‌کند، مؤمنان را در راه حق استوار می‌سازد، دل‌ها را با یکدیگر الفت می‌بخشد، پیامبران و صالحان را تأیید می‌کند، از عواقب اعمال هشدار می‌دهد، احکام سخت را تخفیف می‌دهد، زندگی معاندان و کافران را ویران می‌سازد انسان‌ها را پاکیزه می‌گرداند، اعمال انسان‌ها را در نظر آن‌ها آرایش می‌دهد، موجودات را مسخر انسان می‌سازد، آدمیان را آموزش می‌دهد، چشمه سارها را می‌شکافد، انسان‌ها را مکلف می‌سازد، با انسان‌ها سخن می‌گوید، انسان‌ها را از نعمت‌ها بهره مند می‌سازد، آدمیان را در زمین مستقر می‌گرداند، آدمیان را از عواقب اعمال آگاه می‌سازد، انسان‌ها را از مهلکه‌ها نجات می‌دهد، کافران و معاندان را با عذاب تهدید می‌کند، توبه بندگان را می‌پذیرد، به مراعات حقوق سفارش می‌کند پاداش و کیفر انسان‌ها را بی‌کم و کاست به آن‌ها می‌رساند، نفوس آدمیان را در قبضه خود می‌گیرد، انجام وظایف را بر انسانها آسان می‌گرداند، به اعمال انسان‌ها جزا می‌دهد، نقش هر موجود را در جهان معین می‌کند، مؤمنان و گنهکاران را در قیامت گرد می‌آورد، بر دل‌ها و گوش‌ها مهر می‌زند، معاندان را در زمین فرو می‌برد او می‌آفریند از مؤمنان دفاع می‌کند، آدمیان را با یکدیگر کنترل می‌کند، از خطاهای انسان‌ها در می‌گذرد، دادگری می‌کند، با آدمیان عهد می‌بندد، درهای رحمت می‌گشاید، خشم می‌گیرد، از خود می‌بخشد، حق را بر باطل می‌کوبد و آن را نابود می‌سازد، بندگان خود را از دیگران بی‌نیاز می‌سازد، گره‌ها را از کارها می‌گشاید، جنایتکاران، ستمکاران، خوشگذرانان، کافران، فخر فروشان، کبرورزان، فسادگران را دوست نمی‌دارد، از وعده‌های خود تخلف نمی‌کند، از فاسقان راضی نمی‌شود،

ستمکاران را هدایت نمی‌کند، او کسانی را لعن می‌کند، فرزند اختیار نمی‌کند، از اعمال انسان‌ها غفلت نمی‌کند، او می‌خواهد و نمی‌خواهد، بر مؤمنان منت می‌گذارد، به آنانکه بخواهد یاری می‌رساند، آدمیان را به راه راست هدایت می‌کند، وعده وعید می‌دهد، وحی می‌کند، احسان گران، توکل کنندگان، پارسایان، پاکیزگان، دادگران را دوست می‌دارد و ... .

هر کدام از این نام‌ها و کنش‌های خداوند در چند آیه قرآن و یا ده‌ها آیه آن و گاهی در صدها آیه قرآن در سیاق‌های مختلف و در ارتباط با کنش‌های گوناگون خداوند با آدمیان و اقوام متفاوت بکار رفته است.

در فرهنگ موضوعی قرآن، آدرس کامل آن آیات که این اسم‌ها و فعل‌ها در آن‌ها ذکر شده آمده است. می‌توان با استفاده از آن آدرس‌ها آن آیات را با دقت بررسی کرد. جا دارد از من بپرسید چرا نام‌ها را به صورت افعال ترجمه کرده‌ام؟ چرا مثلاً العلیم، السميع، البصیر، را آنکه بسیار می‌داند و بسیار می‌شنود و بسیار می‌بیند ترجمه کرده‌ام و نه دانا، شنوا و بینا؟ این پرسش دو پاسخ دارد: اولاً بخش عظیمی از آنها صیغه مبالغه است و صیغه مبالغه به کرات مرّات (دفعات زیاد) دلالت می‌کند و این معنا با واژه دانا و شنوا و بینا قابل افاده نیست. ثانیاً این نام‌ها در مقام تحذیر و هشدار یا امیدوار سازی و مانند اینها به کار رفته است. منظور این بوده که اگر آدمیان فلان سخن را می‌گویند یا فلان عمل را انجام می‌دهند باید مواظب سخن و عمل خود باشند چون خداوند همه سخنان را می‌شنود و همه اعمال را می‌بیند و قس علیهذا.

در این موارد این نام‌ها به کنشگری‌های خداوند یعنی «می‌شنود»، «می‌بیند» و «یاری می‌رساند» اشاره می‌کنند و نه به صفات او چون «دانا»، «شنوا» و «بینا». آنها می‌گویند همان لحظه که انسان سخن می‌گوید خدا می‌شنود و همان لحظه که عمل می‌کند خدا می‌بیند و همان لحظه که بیچاره می‌شود خدا به او یاری می‌رساند و ... .

۴- در مورد انسان هم مطلب از همین قرار است. در قرآن آمده خداوند انسان را «هلوع» (حریص و ناشکیبا) و «جزوع» (بیقرار و عجول) آفرید. (۱۹/۷-۲۰)

مقصود از این دو آیه بیان دو خصلت هلوع و جزوع نیست مقصود به رخ کشیدن کنش‌های حرص ورزانه و ناشکیبایانه و کنش‌های ناشی از بیقراری و عجله انسان است که زندگی او را تباه می‌سازد. در تمام موارد که صفات و خصلت‌ها و حالات انسان در قرآن بیان شده کنش‌های او است که مورد توجه قرار گرفته است و این کار بر اساس این قاعده صورت گرفته که سرنوشت انسان محصول کنش‌های اوست و «ان لیس للانسان الا ما سعی» و «من يعمل مثقال ذره خیراً یره، و من يعمل مثقال ذره شراً یره.»

۵- نتیجه می‌گیریم که بخش عظیمی از قرآن که مفسران، آن‌ها را توصیفات خداوند یا انسان دانسته اند نه توصیفات، بلکه بیان کنش‌هایی از خداوند و از انسان است که روایت قرآنی از آن‌ها شکل گرفته است.

صاحب این قلم نگاه کردن به قرآن از منظر (perspektiv) کنش‌های خدا و انسان را رمز فهم روایی (narrative) قرآن می‌داند. مدعای من این نیست که قرآن را نمی‌توان طور دیگری فهمید و تفسیر کرد. مدعا این است که با توجه به فلسفه زبان‌های جدید و هرمنوتیک جدید، فهم روایی قرآن را قابل دفاع‌ترین فهم و تفسیرها می‌یابم.

۶- در متن مقاله گفتم میان «روایت» و «استعاره» ارتباط وثیق برقرار است. استعاره بهترین شکل زبانی خود را در روایت می‌یابد. در اینجا در یغم می‌آید نکته بسیار ظریفی را Jünger که در این باب آورده به اطلاع خوانندگان این مقاله نرسانم. در مقاله استعاره metaphor می‌نویسد: اگر شما بگویید «احمد شیر است» لازم نیست برای شنوندگان توضیح دهید که شیر چگونه است و چه می‌کند چون مفروض این است که شنوندگان می‌دانند شیر چگونه است و چه می‌کند، آنچه لازم است توضیح دهید این است که احمد چگونه است و چه می‌کند. باید کنش‌های او را شرح دهید و این کار یعنی روایت کردن بدین ترتیب توضیح استعاره احمد شیر است بهترین شکل خود را در روایت از احمد پیدا می‌کند. به این جهت روایت «مفصل» استعاره و استعاره «مختصر» روایت است.

حال من با استفاده از این نکته ظریف می‌گویم قرآن به این جهت شکل روایت به خود گرفته که یک استعاره قوی بنیادین را وارد فرهنگ اعراب کرده است. آن استعاره این است: «انما الهکم الہ واحد». در بخش اول مقاله گفتم نام خدا یکی از قوی‌ترین استعاره‌های فرهنگ انسان یا قوی‌ترین همه آن‌ها است و سخن گفتن از خدا همیشه استعاره است. بنابر آن مدعا «انما الهکم الہ واحد» یک استعاره بسیار قوی است این استعاره به اعراب حجاز می‌گفت: معبود صاحب اختیار واقعی شما یکی بیش نیست و او فقط و فقط آن کس است که «یگانه و بی‌همتا» است (الله). مخاطبان قرآن می‌دانستند معنای معبود صاحب اختیار چیست و معبود صاحب اختیار چه‌ها می‌کند و در برابر او چکارها باید کرد. آن‌ها شمار زیادی از آن معبودها را در داخل خانه کعبه در مکه آویزان کرده بودند و آن‌ها را می‌پرستیدند شمار دیگری از آن‌ها هم در نقاط دیگر حجاز قرار داشتند که پرستیده می‌شدند.

آن‌گونه که از قرآن به دست می‌آید اعراب حجاز الله را هم می‌شناختند و برای او هم پاره‌ای از الوهیت قائل بودند اما آنچه آن‌ها نمی‌دانستند آن معنای استعاری جدید بود که قرآن به الله داده است. در قرآن «الله» یگانه و بی‌همتا است و تنها صاحب اختیار مطلق انسان است و هیچ معبود و صاحب اختیار غیر از او وجود ندارد و از فرمان هیچ کس جز او نباید اطاعت کرد. این تصویر جدید چنانکه پیشتر گفته‌ام در مفهوم آوردن نامفهوم و به شکار عنقا رفتن بود. این یک استعاره قوی بود.

الله کیست چه‌ها می‌کند و چه می‌گوید؟ چه‌ها می‌خواهد و چه‌ها نمی‌خواهد؟ کنش‌های او چیست و چگونه است و با او چه کار باید کرد؟ شرح و بسط این کنش‌ها و واکنش‌ها همان است که در شکل روایت قرآنی ظاهر شده است والسلام.



## ضمیمه ۲

- ۱- آن تصویر که از روایت بلند قرآنی در مقاله «خوانش روایی از قرآن» داده‌ام تنها یک مُدل است. این مدل را می‌توان کامل کرد. می‌توان آیات دیگری از قرآن را به بخش «آغاز شدن» و «ادامه یافتن» و «پایان یافتن» روایت قرآنی اضافه کرد و تصویر را روشن‌تر ساخت. می‌توان با تأمل و دقت بیشتر به جای پاره‌ای از آن آیات که مورد استناد من بوده آیات مناسب‌تر دیگری را گذاشت.
- ۲- می‌توان روایت قرآنی را با مدل‌هایی غیر از آنچه من آورده‌ام قرائت کرد. کنش‌ها و واکنش‌ها، صحنه‌ها و تصویرهای متفاوتی را به نمایش گذاشت و آغاز و ادامه و انجام آن را به صورتی متفاوت از آنچه گفته‌ام توضیح داد.
- ۳- می‌توان روایت‌های کوچکتر را که در آن روایت بلند در پیچیده‌اند و آن را روایت اندر روایت ساخته‌اند زیر ذره بین گذاشت و هر کدام از آنها را تک تک قرائت کرد و جایگاه هر کدام را در ساختار کلی روایت بلند مشخص ساخت.
- ۴- کوتاه سخن این که آنچه در مقاله «خوانش روایی از قرآن» آمده جز درآمدی کوتاه و ابتدایی برای فهم و تفسیر قرآن به مثابه یک فهم نامه روایی (Narrative Verstehen) نیست. ادامه این راه فرصت و کوشش فراوان می‌طلبد. وقتی این راه هموار شود می‌توان با اطمینان بیشتر به «تفسیر روایی» قرآن پرداخت و آفاق نوینی در ادبیات دینی اسلام گشود.
- ۵- به اعتقاد بسیاری از مسلمانان، قرآن تنها در صورتی اهمیت تعیین کننده خواهد داشت که محتوای آن، مجموعه‌ای از اخبارهای غیبی از مبدء و معاد و احکام دائمی خداوند باشد. می‌گویند اگر قرآن چنین نباشد نمی‌توان از آن، حقیقتی را آموخت؛ نمی‌توان فهم آن را امری سرنوشت‌ساز برای انسان دانست؛ اگر قرآن اخبار از واقعیات بالاتر از فهم و عقل بشر نیست بلکه قرائت وحیانی یک پیامبر از جهان و فهم روایی او از کنش‌ها و واکنش‌های متبادل خداوند و انسان و فهم او از

ظلم زمانه و عدل زمانه و امر و نهی‌های مربوط به آن است، این کتاب به چه درد انسان می‌خورد؟ چگونه می‌تواند کتاب هدایت باشد؟ چگونه ممکن است شفای بیماری‌های درونی انسان‌ها، حل‌کننده اختلافات تاریخی آنان، روشنایی بخش دل‌ها و مانند این‌ها باشد، آن‌طور که در خود این کتاب ادعا شده است؟

پاسخ کوتاه من به این اشکال چنین است:

آنچه بیش از هر چیز در جهت‌گیری‌های معنوی و درونی انسان‌ها در طول تاریخ اثر گذاشته و آن‌ها را شکل بخشیده روایت‌ها هستند و نه اخبارها از واقعیات عالم هستی. پرجاذبه‌ترین کلان روایت‌ها هم روایت‌های دینی است که در متون مقدس ادیان بزرگ دنیا آمده است. این روایت‌ها با «خداوند» که «راز جهان» است، انسانیت انسان و معنای زیستن و مردن او سروکار دارند. این موضوعات بسیار بسیار مهم به صورت اخبار از واقعیات قابل بیان نیستند و تنها با روایت می‌توان از آن‌ها سخن گفت.

علاوه بر آن معنای «واقع»، «واقعی»، «واقعیات هستی» که این همه روی آن‌ها تکیه می‌کنیم چیست؟ مگر جز این است که ما انسان‌ها، خود، معنای این‌ها را تعیین می‌کنیم و سپس به آن پای بندی نشان می‌دهیم؟ مگر جز این است که پس از انباشتن خروارها بار از به اصطلاح «دانسته‌های واقعی» بردوش خود، ناگهان در یک لحظه چشم‌مان باز می‌شود و می‌فهمیم که هیچ نمی‌دانیم و همه سراب بوده است؟ ظاهراً نصیب ما انسان‌ها از هستی، فقط اندکی «فهمیدن» است و نه «دانستن»! فهمیدن‌های ما انسان‌ها هم با روایت‌ها شکل می‌گیرند و با آن‌ها سیراب می‌شوند.

۶- تحقیقات فلسفی و ادبی بسیار جذاب که پاره‌ای از فیلسوفان و ادیبان و الهی‌دانان عصر حاضر درباره «استعاره» انجام داده‌اند متأسفانه هنوز به طور شایسته مورد توجه و بررسی دانشمندان مسلمان قرار نگرفته است.

استفاده از این تحقیقات در فهم و تفسیر متون دینی مسیحیت بسیار نتیجه بخش و رهگشا بوده است. این تصور که اگر بگویم زبان قرآن استعاره است شأن و مقام این کتاب را پایین آورده‌ایم، از چنان تفکری ناشی است که انتظار می‌کشد قرآن

واقعیات هستی را بیان کند و از معنای جدید استعاره هم غافل است. اگر این انتظار عوض شود و قدر و قیمت بسیار پر ارزش معنای جدیدی که از «استعاره» کشف شده (و مختصر آن را در مقاله حاضر آمده) معلوم گردد نه تنها نخواهیم گفت مگر ممکن است هزاران آیه قرآن استعاره باشد، بلکه جهد وافر خواهیم کرد تا زبان قرآنی را استعاره بفهمیم

### ضمیمه ۳

#### از خدای متشخص تا الوهیت نامتشخص

گفته‌ام می‌توان متن قرآن را به‌مثابه یک فهم‌نامه‌ی روایی (Narrative Verstehen) خواند. به آن گفته می‌افزایم که فهمیدن این فهم‌نامه هم ممکن است فهم روایی گردد. خواننده‌ای که فهم‌نامه‌ای روایی را می‌فهمد ممکن است در روند فهمیدن، خود را یک روایتگر تجربه می‌کند.

این خوانش روایی قرآن گر چه در آغاز، تجربه فهم کنش‌های یک خدای متشخص در قرآن است، اما به تدریج ممکن است فهمنده قرآن خود را روایت‌گر تجربه کند و در این تجربه خدای متشخص از افق فهم او ناپدید شود و فهمی مه‌آلود و سپس سراسر روشنایی از الوهیت نامتشخص بی‌کنش به جای آن نشیند. این وضع از آنجا پیدا می‌شود که هم در موقعیت راوی بودن و هم در موقعیت فهم روایی یک کلان روایت، زمان به تدریج مغلوب می‌شود. در این موقعیت‌ها تجربه «فهمیدن زمان» اتفاق می‌افتد و نه تجربه حدوث رخدادی در ظرف زمان. روای با روایت، زمان را در می‌نوردد و آن را پشت سر می‌گذارد و بدین ترتیب روایت جاودانه می‌شود، روایت همه انسان‌ها در همه عصرها.

ظهور خدای متشخص چون ظهور زمانی است با جاودانه شدن روایت از افق فهم ناپدید می‌شود. از این پس این افق الوهیت نامتشخص است که خواننده قرآن را احاطه می‌کند. به گمان من این تحلیل به این پرسش مهم که خدای قرآن متشخص

است یا نامتشخص پاسخ می‌دهد. در آغاز فهمِ رواییِ قرآن، خواننده آن، با خدای متشخص سروکار دارد، اما وقتی این فهم پیش می‌رود ممکن است الوهیت نامتشخص جای خدای متشخص را بگیرد. در متن قرآن یک افق فهمی بالاتر از کنش‌های خدای متشخص هم دیده می‌شود و این آنجاست که دیگر از کنش‌ها سخن نمی‌گوید، از نور آسمان‌ها و زمین سخن می‌گوید: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (قرآن/سوره نور/ آیه ۳۵)

#### ضمیمه ۴

#### از «قیامتِ زمانی» تا «قیامت در همین لحظه»!

پیشتر گفتم که مؤمنان به قرآن، ممکن است روایت قرآنی را تکرار کنند [۶] و ممکن است در روند تکرار روایت با «جاودانه شدن روایت» از «اسارتِ زمان» رها شوند و از فهم خدایی متشخص به حضور الوهیت نامتشخص برسند. اکنون اضافه می‌کنم که در آن تجربه که زمان و خدای متشخص ناپدید می‌شود، دنیا و آخرت، حشر و قیامت و حساب و کتاب و بهشت و جهنم و صراطِ زمانی و متشخص پس از دنیا هم ناپدید می‌شود. در آن تجربه، هر لحظه قاری قرآن، لحظه حشر و قیامت و حساب و کتاب و بهشت و جهنم .... است. هر لحظه، هم اول و هم وسط و هم آخر است. در آن لحظه فقط «الوهیت» هست و «انسان».

اما ممکن است این دوگانگی هم به کلی ناپدید شود، الوهیت و انسان قاری یکی شوند، قاری عینِ روایت گردد، روایت عین الوهیت و الوهیت عین روایت! در آنجا «حاقِ روایت» حضور است و بس روایت ناپدید شده است! در ادبیات عرفانی اسلامی به این تجربه اشارات فراوان رفته است. شاید جلال‌الدین رومی هم همین را می‌گوید:

مثنوی دکان فقر است ای پسر

هر دکانی راست سودایی دگر

غیر واحد هر چه بینی آن بت است

مثنوی ما دکان وحدت است

روح نو بین در تن حرف کهن	آب حیوان خوان مخوان این را سخن
تا که از زر سازمت من گوشوار	قابل این گفته‌ها شو گوش وار
کز حکایت ما حکایت گشته‌ایم	ما چه خود را در سخن آغشته‌ایم
وصف حال است و حضور یار غار	این حکایت نیست پیش مرد کار
مردم اندر حسرت فهم درست	این چه می‌گویم به قدر فهم توست
نزد من عمر مکرر بردن است	بر ملولان این مکرر کردن است
میوه‌های رُسته زآب جان ببین	شاخ‌های تازه‌ی مرجان ببین

در حدیث آمده انسان ممکن است به تجربه‌ای دست یابد که در آن، نه انسان که خدا خود را حمد و ستایش می‌کند. ظاهراً این همان واحد شدن روایت و الوهیت است. در عصر ما پاره‌ای از فیلسوفان هرمنوتیک می‌گویند: (Die Sprache Spricht) فقط و فقط «زبان سخن می‌گوید» و دیگر هیچ! هانس گئورگ گادامر (Hans-Georg Gadamer) که چنین سخنی را می‌گوید معتقد است شناخت انسان از وجود همان شناخت او از زبان است و هستی مساوی است با زبان. این سخن گادامری شباهت به ایده‌ی وحدت الوهیت و روایت نیست.

باری، در باب راوی گشتن قاری قرآن، سخنان بزرگانی چون ابوحامد غزالی، در کتاب احیاء علوم الدین باب «آداب تلاوه القرآن» بسیار خواندنی است. به نظر من او این صحنه را که خواننده قرآن چگونه، خود راوی قرآن می‌گردد، بدون این که از روایت سخن گوید، در آن باب مجسم کرده است.

در پاره‌ای از کشورهای اسلامی هنوز حلقه‌های تلاوت قرآن که در آنها خوانندگان به صورت دسته جمعی، قرآن را تلاوت (روایت) می‌کنند سنتی پابرجا و زنده است. حرکات بدنی این قاریان جمعی و آهنگ متوازن آن‌ها و چگونگی نشستن دایره‌وار آن‌ها و سایر آدابشان بی‌کم و کاست یک صحنه روایت جذاب به وجود می‌آورد. دو سال پیش نمونه‌ای از این حلقه‌ها را در مسجد جامع قیروان (تونس) که پس از اقامه نماز جماعت مغرب به پا شده بود دریافتیم. برای ما ایرانیان که از این حلقه‌ها دور

هستیم حضور در آنها یک تجربه کاملاً جدید و زنده است. شاید یک ساعت بیشتر از شب نگذشته بود که با همراه خود، که یک استاد الهیات مسیحی اتریشی بود باهم از مسجد قیروان خارج شدیم. وقتی در کوچه‌های قدیمی اطراف مسجد جامع راه می‌رفتیم احساس کردم که فضا آکنده از گونه‌ای پیام است که مرا به صدها سال پیش آن محله و مسجد قدیمی می‌برد. به درستی می‌توانم بگویم که در آن دقیقه‌ها نه در قرن بیست و یکم بل در چند صد سال پیش، در سال‌های بنا شدن آن محله‌ها و آن مسجد می‌زیستیم. به همراه اتریشی خود گفتم در اینجا فضا کاملاً به گونه‌ای دیگر است و من یک (Stimmung حال و هوا) کاملاً جدید تجربه می‌کنم. او به من گفت آری! این (Stimmung) بسیار هم قویست! فهمیدم که در آن ساعت، هر دوی ما در صدها سال پیش زندگی کرده‌ایم. وقتی از آن محله قدیمی خارج شدیم و پا در خیابان‌های جدید قیروان گذاشتیم و با اتومبیل‌ها روبه‌رو شدیم آن (Stimmung) ناپدید شد. وه که چه معنا دار بود آن حال و هوا!

## ضمیمه ۵

### زبان مخدوم و زبان خادم

گفته‌ام زبان «فهم نامۀ قرآنی» «استعاره» (Metapher) است. این مدعای جدید را در آینده باید بسیار شرح کنم. اما اشاره به دو نکته مهم زیر را نمی‌توانم به آینده موکول کنم:

۱- متن قرآن مانند بسیاری از متن‌های دیگر، هم زبان اصلی دارد و هم زبان‌های فرعی. زبان اصلی این متن آن است که موضوع اصلی قرآن (روایت از خداوند) با آن بیان شده است. این زبان «استعاره» است. بخش اعظم آیات قرآن که روایت از افعال خداوند است با این زبان بیان شده است.

اما متن قرآن زبان‌های فرعی دیگر هم دارد، چون گفتگوی پیامبران با اقوام خود، تصویر پاره‌ای از صحنه‌های مشهود با چشم باطن، توصیف پاره‌ای از ویژگی‌های

انسانیت انسان، احکام اخلاقی و شرعی و... این زبان‌های فرعی استعاره نیستند، اما در خدمت آن زبان اصلی یعنی استعاره قرار دارند، مایه قوام گرفتن آن زبان اصلی اند. من آن زبان اصلی را «زبان مخدوم» و این زبان‌های فرعی را «زبان خادم» می‌نامم. واضح است اگر در یک رمان چند جمله ریاضی نقل شده باشد، قطعاً آن جمله‌ها را فقط با زبان ریاضی می‌توان فهمید، اما زبان رمان زبان روایت است و آن زبان ریاضی در خدمت آن زبان روایت قرار دارد. زبان‌های فرعی قرآن نه استعاره بلکه قطعاً باید معطوف به «زمینه متن» (kontextuelle) فهمیده شوند.

۲- این حقیقت که زبان حکایت از افعال خداوند در قرآن، استعاره است با تبحر در علوم ادبی به دست نمی‌آید. این حقیقت به چنان انسانی آشکار می‌شود که خود با این تجربه اگزیستنیال (Existentielle) درگیر باشد که وقتی از خداوند سخن می‌گوید، کوشش می‌کند آن «به کلی دیگر» را که خارج از مفهوم‌ها است، مفهوم سازد، بی صورت را صورت بخشد، از بی نام و نشان خبر دهد، عنقا شکار کند و... چنین انسانی می‌فهمد که چگونه زبان جدید در کار می‌آورد، زبانی که غیر از زبان متعارف است و در عین حال واقعی است و نه مجازی. آن کس که خود، با این تجربه آشناست، می‌فهمد وقتی ماتن قرآن که در یک «زیست جهان و حیانی» می‌زید از خدای «لیس کمله شیء» (شوری، ۱۱) «(به کلی دیگر) روایت می‌کند نامفهوم را در قالب مفهوم می‌ریزد، بی صورت را صورت می‌بخشد، از بی نام و نشان خبر می‌دهد و هکذا. او صنایع ادبی به کار نمی‌گیرد، بل یک تلاش وجودی همه جانبه‌ای تجربه می‌کند تا از «لیس کمله شیء» سخنی گوید.

آن کس که خود با تجربه دریافته که وقتی می‌گوید: خدا می‌شنود، خدا می‌بیند، خدا می‌گوید، خدا نعمت می‌دهد و... به چه کوششی دست می‌یازد و چه معناهایی واقعی و نه مجازی به چنگ او می‌افتد، او هزارها آیه قرآن را که حکایت از افعال خدا می‌کنند استعاره می‌فهمد.

## ضمیمه ۶

- ۱- متن قرآن مجموعه‌ای از روایت‌های بلند و کوتاه است و چنان که پیشتر گفته‌ام تقریباً محور تمام این روایت‌ها «افعال خدواند» است.
- ۲- آنچه در مقاله «خوانش روایی از قرآن» به صورت «آغاز روایت»، «ادامه روایت» و «پایان روایت» آورده‌ام، «خوانش» من است از مجموعه آن روایت‌های بلند و کوتاه. خواسته‌ام بگویم وقتی مجموع آن روایت‌ها را می‌خوانم آنچه را می‌فهمم می‌توانم به صورت یک کلان روایت سه مرحله‌ای بیان کنم. آگاه بودن راوی از روایتگری خود شرط پیدایش روایت نیست. آنچه در این مقاله ارائه شد این است که ما می‌توان متن قرآن را به‌مثابه روایت بخوانیم.
- ۳- این مدعا که زبان قرآن استعاره است (استعاره به معنایی که متن مقاله توضیح داده شده) بر این مفروض استوار است که تعبیر محوری از خدا در قرآن «لیس کمثله شیء» (به کلی دیگر) است. این خدا شخص است، چون از او مکرراً با تعبیراتی چون «هو» (او)، «انت» (تو) «الذی» (آن کس) و مانند این‌ها یاد شده است. در گزاره «لیس کمثله شیء» هم ضمیر غایب (ه) به او برگردانده شده است که باز حکایت از شخص بودن دارد. اما چنان که گفتم این شخص شخصی «به کلی دیگر» است.
- وقتی افعال معینی چون هدایت کردن، گمراه کردن، رسول فرستادن، هلاک کردن، نعمت دادن، آفریدن، شنیدن، دیدن، امر کردن و نهی کردن و مانند این‌ها به یک شخص «به کلی دیگر» نسبت داده شود، این نسبت‌ها هم «نسبت‌های به کلی دیگر» خواهند بود. و درست در همین جاست که زبان استعاری زاییده می‌شود که خود یک زبان حقیقی است. با این زبان آن‌چنان حقیقتی بیان می‌شود که با زبان اخبار قابل بیان شدن نیست. در زبان استعاره این نسبت‌ها هستند که استعاره‌اند و نه



واژه‌ها. سخن گفتن با این زبان، پرواز در ابرهای ندانستن است! اما چنان که گفتم حقیقتی در این زبان نهفته است. امیدوارم در آینده معنای «صدق و حقیقت» در زبان استعاره را بتوانم توضیح دهم.

## کلام خداوند تعالی منزّه است از اینکه اصوات و حروف باشد<sup>۱</sup>

غزالی در مشکوٰۃ الانوار (فصل دوم) چنین نوشته است: خداوند آدم را مشمول نعمت خود قرار داد و به او چنان صورتی بخشید که جامع همه اصناف عالم است، چنانکه گویی آدم همه آن چیزی است که در عالم هست و یا گویی او نسخه مختصر عالم است.

صورت آدم با خط خداوند تعالی نوشته شده است، این خط از رقم و حروف تشکیل نشده؛ زیرا خط خداوند منزّه است از اینکه رقم و حروف باشد، چنانکه کلام خداوند منزّه است از اینکه اصوات و حروف باشد.

---

۱. تاریخ نشر اینترنتی: ۴ تیر ۱۳۹۸

## حق تعالی با حرف و صوت سخن نمی گوید<sup>۱</sup>

### فصل چهل و یکم از کتاب فیہ مافیہ مولانا جلال الدین رومی

این کسانی که تحصیل‌ها کرده‌اند (۱۴۰۲) می‌پندارند که اگر اینجا ملازمت کنند علم را فراموش کنند (۱۴۰۳) بل چون این‌جا می‌آیند علم‌هاشان همه جان می‌گیرد چون علم‌ها همه نقش‌ند چون جان گیرند چنان باشد که قالب بی‌جان پذیرفته باشد اصل همه علم‌ها از عالم بی‌حرف و صوت‌ند (۱۴۰۴) «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا»<sup>۲</sup> حق تعالی با موسی با حرف و صوت سخن نگفت (۱۴۰۵) زیرا حرف و صوت باکام و لب می‌باید او منزه است (۱۴۰۶) پس انبیاء را در عالم بی‌حرف و صوت گفت و شنود است که اوهم این عقول جز وی آنجا نرسد و نتوانند پی بدانجا بردن اما انبیاء صلوات الله علیهم از عالم بی‌حرف در عالم صوت و حرف درمی‌آیند و طفل می‌شوند برای آن طفلان قال صلی الله علیه و آله «بُعِثْتُ مُعَلِّمًا»<sup>۳</sup> اکنون اگرچه این جماعت که در حرف و صوت مانده‌اند به احوال ایشان نرسد (۱۴۰۷) اما از ایشان قوت گیرند و نشو و نما یابند و به وی بیارامند.

---

۱. تاریخ نشر اینترنتی: ۱۱ مهر ۱۳۹۷

۲. نساء: ۱۶۴

۳. در احیاء علوم‌الدین غزالی ج ۸ ص ۸ چنین آمده است: «خرج رسول الله ذات يوم فرأى مجلسين أحدهما يدعون الله عزوجل ويرغبون إليه والثاني يعلمون الناس فقال اما هؤلاء فيسألون الله تعالى فان شاء اعطاهم و ان شاء منعهم و اما هؤلاء فيعلمون الناس و انما بعثت معلما»

نظیر: همچنان که طفل اگرچه مادر را نمی شناسد اما به وی می آرامد و قوت می گیرد و همچنین میوه بر شاخ می آرامد و شیرین می شود و از درخت خبر ندارد و همچنین ایشان را از انبیاء و اولیا مردم اگرچه ایشان را ندانند و شناسند اما (۱۴۰۸) قوت گیرند و پرورده شوند چون کمال یابند بشناسند و در جمله نفوس آن هست که ورای عقل و حرف و صوت چیزی هست و عالمی عظیم است.

## ابن عربی وحی را چگونه تعریف می‌کند؟<sup>۱</sup>

ابن عربی در موارد مختلفی از کتاب الفتوحات المکیه وحی را تعریف کرده و ما یک مورد را در اینجا نقل می‌کنیم. مطلب او با اختصار و تا حدودی نقل به‌مضمون چنین است:

«وحی چیست؟» وحی «اشاره‌ای» است که قائم‌مقام «عبارت» می‌شود. از عبارت به‌معنای مقصود عبور می‌کنند و به‌همین جهت عبارت نامیده می‌شود ولی در وحی عبور از چیزی به‌چیزی واقع نمی‌شود. در وحی اشاره عین مشارالیه است.

«در وحی افهام و مفهوم و فهم یک حقیقت است و وحی این قدر سریع واقع می‌شود. اگر تو اتحاد این سه حقیقت را در وحی درنیابی پذیرنده وحی نیستی... کلام و حیانی آن کلامی است که چنین ویژگی‌ای داشته باشد... بدین جهت وقتی خدا با وحی سخن می‌گوید فرشتگان مدهوش می‌شوند. چنان‌که وقتی با موسی سخن گفت موسی مدهوش شد... اثر کلام و حیانی خدا در جان شنونده آن بسیار سریع و نافذ است و این را جز عارفان به‌شئون الوهیت نمی‌دانند... از این روی وقتی سخن و حیانی در میان باشد برای آن مخالفتی نمی‌توان تصور کرد زیرا سلطه معنوی وحی قوی‌تر از آن است که بتوان در برابر آن مقاومت کرد.

تسلط وحی بر مخاطب آن بسیار قوی‌تر از تسلط مخاطب بر نفس خویش است. خداوند فرموده «من به‌وی از رگ گردن نزدیک‌تر هستم» (سوره ق، آیه ۱۶). پس تو ای ولی: هرگاه گمان کردی خدا به‌تو وحی کرده نگاه در نفس خود کن. ببین

ابن عربی وحی را چگونه تعریف می کند؟ | ۷۰

حالتی از تردید یا مخالفت در درون خود داری یا نه؟ اگر هنوز برای تو تدبیر و تفکر و تحلیل باقی مانده است بدان که صاحب وحی نیستی و به تو وحی نرسیده است. ولی هرگاه آنچه به تو می رسد تو را به کلی از میان برداشته و تو را نایبنا و ناشنوا گردانده و میان تو و فکر و تدبیرت حائل گشته و فرمانش را تمام و کمال بر تو می راند در این صورت بدان که به تو وحی رسیده است. (الفتوحات المکیه، ج ۲، مصر: چاپ دار العربیه الکبری، ص ۷۸)

## یادداشت‌های فلسفی (۱)<sup>۱</sup>

۱- معنای بین‌الادّهانی بودن زبان در فلسفهٔ زبان این است که بنا به تجربهٔ ما، اولاً زبان از ساختار ذهنی و فیزیکی انسان یا شبیه آن (هوش مصنوعی) نشأت می‌گیرد و پدید می‌آید. و ثانیاً در قلمرو تلاقی اذهان انسان‌ها و شبیه آن به سبب شباهتی که میان آن‌ها هست به گونه‌ای مفهوم می‌شود و تفسیر می‌گردد.

۲- بعضی از صاحب‌نظران می‌گویند جملات قرآن گرچه از یک ساختار ذهنی انسانی و یا شبیه آن نشأت نگرفته و با واسطه یا بلاواسطه مخلوق خداوند است، در آن هنگام که آن جملات به وسیلهٔ پیامبر در برابر مخاطبان تلفظ شده، آن‌ها بین‌الادّهانی گشته‌اند و مفهوم و قابل تفسیر شده‌اند.

۳- در این سخن که نقل شد معنای بین‌الادّهانی بودن تحریف گردیده؛ زیرا بخش اول معنای این اصطلاح که نشأت‌گرفتنی و پدیدآمدگی زبان از ساختار ذهنی و فیزیکی انسان یا شبیه انسان است نادیده گرفته شده است.

۴- نتیجه این است که اگر معتقد باشیم جملات قرآن مخلوق خداوند است، در این صورت آن‌ها بین‌الادّهانی نیستند و مخاطبان نمی‌توانند از آن‌ها به مراد خداوند دست پیدا کنند.

## یادداشت‌های فلسفی (۲): هرمنوتیک جدید چیست؟ (۱)<sup>۱</sup>

۱- هرمنوتیک عبارت است از آموزه‌های فهمیدن. فهمیدن چیزی معنایش این است که انسان پاسخ یک پرسش را می‌فهمد. اگر شخص پرسش خود را به‌درستی نشناسد و نفهمد، آنچه وی در مقام فهم دنبال آن است به‌کلی نامفهوم خواهد ماند. هرمنوتیک به این جهت ضرورت دارد که فهمیدن خودبه‌خود حاصل نمی‌شود.

۲- در زندگی روزانه ما با بسیاری از اشیاء روبه‌رو می‌شویم، در حالی که هیچ‌گونه فهمی از آن‌ها نداریم. چنانچه فریدریش شلایرماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴) به‌درستی بیان کرده، در بیشتر اوقات این «سوء فهم» است که خودبه‌خود حاصل می‌آید، در حالی که فهمیدن را باید با اراده، طلب و جست‌وجو کرد و به‌دست آورد

۳- فهمیدن این است که ما معنا و مصداق چیزی را به‌دست می‌آوریم. معنا و مصداق دو مقوله پایه‌گذار هرگونه هرمنوتیک هستند. از نظر آتروپولوژی نیاز انسان به معنا از عناصر اساسی انسانیت است. این نیاز از فهمیدن معنای یک اظهار معین یا نمود معین فراتر می‌رود؛ زیرا معنایی که در یک مورد خاص به‌دست می‌آید یا کشف می‌شود همواره به مجموعه‌ای از سلسله معنای با هم مرتبط بزرگ‌تر اشاره می‌کند

۴- در هرگونه فهمیدن همواره یک عنصر منفعل و پذیرنده وجود دارد و یک عنصر بنیادی‌تر سازنده و فعال. دریافتن معنا این است که شخصی آنچه را در ابتدا نامفهوم و یا غیر قابل فهم بوده شرح می‌کند. اشیاء از این طریق معنادار می‌شوند که



شخصی با شرح کردن آن‌ها به آن‌ها معنا می‌دهد. بنابراین معنا و مصداق خودبه‌خود و فی‌نفسه وجود ندارند، بلکه معنا و مصداق همیشه معنا و مصداق برای کسی است، و در این صورت فهمیدن این است که چیزی به وسیله شخصی به مثابه (als) چیزی فهمیده می‌شود (۱).

۵- علاوه بر آنچه گفتیم پرسش درباره شخصی که در مقام فهمیدن برآمده از اجزاء تشکیل‌دهنده پرسش هرمنوتیکی از معنا و مصداق است، زیرا آن کس که در حال فهمیدن چیزی است همیشه این وضع را دارد که خودش را نیز به‌گونه‌ای جدید می‌فهمد.

(۱) به این مثال ساده توجه کنید: من این رشته آواها را می‌شنوم که «هوا / سرد / است» و من این را این‌گونه شرح می‌کنم (می‌فهمم) که کسی به زبان فارسی این جمله را اظهار می‌کند که هوا سرد است

ترجمه از کتاب:

Darmstadt. J. (2006). *Einführung in die theologische Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG)

## یادداشت‌های فلسفی (۳): هرمنوتیک جدید چیست (۲)<sup>۱</sup>

آن کس که در طلب فهمیدن است باید پرسش مطرح کند. حتی شخصی که معتقد است یک چیز یا یک شخص را فهمیده است در صورتی که بخواهد از استواری فهم خود مطمئن گردد تنها از این راه می‌تواند به این هدف برسد که باز پرسد. بدین ترتیب پرسیدن در آغاز هرگونه هرمنوتیک قرار دارد. توانایی طرح پرسش مقدمه ضروری هرگونه فهمیدن است و این هرمنوتیک است که نشان می‌دهد چگونه می‌توان هنر پرسیدن را به کار برد. پرسیدن وقتی آغاز شد دیگر قابل متوقف کردن نیست؛ زیرا پرسش‌ها همیشه با پرسش‌های مربوط و یا پرسش‌های مخالف جواب داده می‌شوند. هم مسئله‌ها تاریخ دارند و هم پرسش‌هایی که درباره آن‌ها مطرح شده تاریخ دارند. این حقیقت که تمام پرسیدن‌ها از یک منظر تاریخی انجام می‌شوند شامل خود مسئله هرمنوتیک هم هست. مدل پرسش و پاسخ تنها یک ابزار روش‌شناسی تعیین‌کننده برای هنر فهمیدن نیست، بلکه آن را درباره خود هرمنوتیک هم می‌توان به کار برد. علاوه بر اینکه هر کدام از موضوعات هرمنوتیک تاریخ تکون و استمرار دارد، معضلات هرمنوتیک هم در طول تاریخ این دانش تغییر یافته‌اند.

ترجمه از کتاب:

Darmstadt. J. (2006). *Einführung in die theologische Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG)

## یادداشت‌های فلسفی (۴): هرمنوتیک جدید چیست (۳)<sup>۱</sup>

بنیان‌گذاران دانش هرمنوتیک جدید از آنجا به مسائل و موضوعات این دانش توجه پیدا کرده‌اند که «زبان انسانی» را یک «پدیدار» دیده‌اند که همواره با ابهامات همراه است و باید با تفسیر (Interpretation) به قدر امکان آن ابهام‌ها را برطرف کرد. درباره‌ی اینکه این دانش باید چه چیز را دنبال کند و چگونه انجام گیرد نظرهای کاملاً متفاوتی وجود دارد که شاید در آینده به آن‌ها بپردازیم.

در اینجا به اجمال از شلایرماخر سخن می‌گوییم. او می‌گفت سخن گفتن یک عمل انسانی است. این عمل در فضای تبادل ارتباطات میان گویندگان و مخاطبان (Kommunikation) صورت می‌گیرد. عمل سخن گفتن اظهار زنده‌ی مافی‌الضمیر است؛ به این معنا که هر سخنگو با سخن گفتن در واقع تفکر درونی و وضع روانی و ذهنی خود را آشکار می‌کند، آن هم در وضعیتی خاص. سخن گفتن لحظه‌هایی از زیستن گوینده‌ی سخن است که پدیدار می‌شود. فهمیدن سخن دیگری این است که از طریق پنجره‌ی گفتار او به تفکر درونی و وضع روانی و ذهنی یعنی زیستن او راه پیدا کنیم. و این مقصود حاصل نمی‌شود مگر با تفسیر سخن او.

فهمیدن گفتار دیگری تنها این نیست که بفهمیم معنای دستور زبانی گفتار او چیست (چون در اغلب اوقات این معنا به سهولت در دسترس است). مقصود اصلی از فهمیدن گفتارها باید این باشد که بفهمیم صاحب گفتار واقعاً چه می‌خواسته

---

۱. تاریخ نشر اینترنتی: ۱۵ شهریور ماه ۱۳۹۹

بگویند و آنچه در اغلب اوقات بد فهمیده می‌شود همین است که او واقعاً چه می‌خواسته بگوید.

رسیدن به آنچه او واقعاً چه می‌خواسته بگوید جز از طریق تفسیر گفتار او و عبور از ظاهر سخن او به پشت‌صحنه سخن او، یعنی همان تفکر درونی و وضع روانی و ذهنی، و وضعیت خاص سخنگو و ناگفته‌های او میسر نیست.

شلایرماخر می‌گفت اینطور نیست که ضرورت تفسیر گفتارها اختصاص مواردی در گفتار داشته باشد که ظاهراً معنای آن‌ها روشن نیست. بلکه تفسیر برای تمامی هر گفتار مطرح است؛ زیرا هر گفتار یک پدیدار زبانی است و زبان بدون آنکه ظاهر آن شکافته شود و تحلیل گردد و باطن آن آشکار شود (Interpretation) فهمیده نمی‌شود.

ما وقتی یک گفتار را با تفسیر می‌فهمیم و می‌گوییم مقصود صاحب گفتار این یا آن است، در این صورت ما گفتار او را که چیزی جز یک سلسله کلمات و حروف و آوا نیست «به‌مثابه» (Als) این مقصود یا آن مقصود به تفسیر آورده‌ایم و فهمیده‌ایم. شلایرماخر وقتی به این نظریه جدید روی آورد که متوجه شد نگاه قدیمی و سنتی به زبان درست نیست. آن نگاه سنتی این بود که زبان ترکیباتی از نشانه‌ها است که به اشیاء و موجودات و چگونگی‌های عالم خارج از ذهن ناظر است و به آنها دلالت می‌کند و معنای کلمات و جملات عبات است از همان اشیاء و موجودات و چگونگی‌های عالم خارج. شلایرماخر می‌گفت این تنها موارد نامفهوم و مبهم از یک گفتار نیست که باید تفسیر شود، بلکه هر گفتار تنها در پرتو تفسیر (این آن است) فهمیده می‌شود.

### منابع

Jung, Matthias (2002). *Hermeneutik zur Einführung*, Junius Verlag.

Grondin, Jean (1991). *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, wbg Academic

## یادداشت‌های فلسفی (۵)<sup>۱</sup>

انسان یک حیوان فهمنده است. فهم او چگونه پیدا می‌شود؟ اولین مرحله فهم او هنگامی پیدا می‌شود که انسان در دنیایی با واقعیت‌های پراکنده و آشوبناک قرار می‌گیرد و سمبل‌ها را می‌سازد و از طریق ساختن سمبل‌های او جهان پدید می‌آید و تثبیت می‌شود و زبان شکل می‌گیرد و ادامه پیدا می‌کند و فهمیدن انسان از طریق زبان بین‌الذهانی می‌شود.

## یادداشت‌های فلسفی (۶)<sup>۱</sup>

اگر شخصی ادعا کند که خداوند با او سخن می‌گوید هیچ راه عقلانی برای احراز صحت و یا اثبات این مدعا وجود ندارد به چنان مدعایی فقط می‌توان ایمان آورد، و نیز اگر شخصی ادعا کند خداوند با کلمات و جملات سخن می‌گوید و آن کلمات و جملات را برای دیگران بخواند هیچ راه عقلانی برای احراز و یا اثبات این مطلب که غرض خدا از سخن گفتن با آن کلمات و جملات چیست وجود ندارد و تنها خود آن مدعی است که باید بگوید غرض خدا از گفتن آن کلمات و جملات چیست و پاسخ او هر چه باشد به آن پاسخ فقط می‌توان ایمان آورد و بس. بنا بر آنچه گفتم ادیان ابراهیمی که بر اساس سخن گفتن خدا با انسان استوار شده‌اند صرفاً با ایمان قائم و زنده هستند و تحلیل‌های عقلانی به هیچ وجه نمی‌تواند جایگزین آن ایمان شود. تحلیل‌های عقلانی تنها می‌توانند محتویات ایمان را بهتر قابل فهم سازند. مقصود اصلی من از تأکیدهای گوناگون در نوشته‌های مختلف در باب نامفهوم بودن اظهارات زبانی که به خدا نسبت داده می‌شود همین بوده که در اینجا گفتم. منظور امتناع به دست آوردن عقلانی (فهم) غرض خدا از بیان کلمات و جملات بوده است (امتناع تشخیص عقلانی آن فعل ضمن گفتاری که خدا انجام داده است) [۱]. در مقاله «آن فهم که ممتنع است» که در کتاب نقد بنیادهای فقه و کلام منتشر شده به مطلبی که اینجا گفتم تصریح کرده‌ام. در آنجا هم حساب فهم عقلانی را از حساب ایمان جدا کرده‌ام. حال اگر این امتناع عقلانی پذیرفته شود همه استظهارات عقلانی-عرفی

مفسران قرآن که درصدد بیان اغراض خداوند از اظهار کلمات و جملات قرآن برمی‌آیند و نوع فعل ضمن گفتاری خدا را به صورت قطعی یا ظنی تعیین می‌کنند یک سره زیر سوال نمی‌رود؟!]

[۸] بنا بر نظر آستین Austin نظریه پرداز فعل گفتاری Esperchakt هر انسان که سخن می‌گوید یک فعل «اظهار» از او صادر می‌شود که آستین آن را «فعل گفتاری» نام نهاده است. انسان سخنگو در هر فعل گفتاری سه فعل انجام می‌دهد: اول: در اظهار خود جمله یا جملات معناداری (معنای سمانتیکی) را بیان می‌کند (Lokalionäre Akt). دوم: اظهار خود را ابزار یک عمل قرار می‌دهد مانند امر کردن، ادعا کردن، قول دادن و ... اینگونه از اظهار ممکن است بدون اداء جملات هم صورت گیرد مانند اشاره، حرکات صورت و مانند آن (Illokutionäre Akt). سوم: به وسیله اظهار اثری را ایجاد می‌کند مثلاً عقیده‌ای در فردی به وجود می‌آورد، فردی را آرام یا غمگین یا شاد، امیدوار یا مأیوس می‌سازد (Perlokutioaräer Akt). بنا بر این نظریه هر فعل گفتاری بخشی از مجموعه‌ای از افعال و واقعیتها است که در زندگی فاعل هر گفتار و زمینه تاریخی و اجتماعی آن گفتار رخ می‌دهد. هر فعل گفتاری تنها با آگاه شدن از زمینه تاریخی و اجتماعی آن قابل فهمیده شدن می‌گردد. دلالت سمانتیکی (لغوی و تصویری) الفاظ و جملات به کار برده شده در یک فعل گفتاری برای فهم معنای ویژه آن‌ها و معنای فعل گفتاری کافی نیست. معانی با تغییر زمینه و وضعیت که فعل گفتاری در آن رخ می‌دهد تغییر پیدا می‌کند. مفهوم شدن یا نشدن یک فعل گفتاری از تأثیر یا عدم تأثیر آن فعل در مخاطبان معلوم می‌شود (نه از مطابقت فهم با معنای لغوی و مانند آن).  
نگاه کنید به:

John Langshaw Austin, *Zur Theorie der Sprechakte*.

همه کتاب، به ویژه مقدمه ارزشمند و دقیقی که بر چاپ هشتم ترجمه آلمانی کتاب نوشته شده است.

(پاورقی به نقل از مقاله «قرانت نبوی از جهان (۸)»)

## یادداشت‌های فلسفی (۷):

### هرمنوتیک جدید یک دانش تجربی است و نه نظری<sup>۱</sup>

۱- بیست و چهار سال از انتشار کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت می‌گذرد. در آن کتاب بعضی از مسایل و موضوعات هرمنوتیک جدید (هرمنوتیک فلسفی به معنای اعم) بیان شده بود و با نظر به آن‌ها در باره تفسیرهای سنتی کتاب و سنت نزد فقیهان و مفسران مسلمان پاره‌ای بحث‌های تحلیلی انتقادی طرح کرده بودم. این کتاب در این مقام نبود که یک نظریه جامع هرمنوتیکی ارائه کند. وقتی به سایر نوشته‌ها و گفته‌های خودم در باب هرمنوتیک جدید نگاه می‌کنم می‌بینم همه آن‌ها همین‌طور بوده‌اند. آن‌ها فقط طرح این یا آن مسئله هرمنوتیکی بوده و نه ارائه یک مکتب جامع هرمنوتیکی. در این میان تنها درسگفتارهای پنجاه و چند جلسه‌ای شفاهی من در باب هرمنوتیک جدید که در حسینیه ارشاد القا شده و در وبسایت من قابل شنیدن است، یک استثنا بوده؛ چون قسمت عمده آن در صدد بیان کلیات نظریه گادامر به صورت اختصار بوده است.

۲- حقیقت این است که صاحب این قلم در ۲۴ سال گذشته با همه کوشش‌هایی که نموده و با تمامی بحث‌های مفید و غیر مفید و جدل‌ها و رد و قبول‌هایی که به وجود آورده شاید تنها توانسته باشد اجمالاً به مفسران کتاب و سنت در قلمرو زبان فارسی (به ویژه در حوزه‌های علمیه) این آگاهی را منتقل کند که در عصر حاضر دانشی وجود دارد که «هرمنوتیک جدید» نامیده می‌شود و بر کلیه اهل تفسیر متون فرض



است به این دانش عمیق و گسترده اهتمام ورزند. در حال حاضر معتقدم این انتقال تا حدود زیادی صورت گرفته است و البته دانش‌ورزان و صاحب‌نظران و ناقدان بسیاری در این اتفاق میمون مؤثر بوده‌اند. اما هنوز راه درازی در پیش است.

۳- مسایل و موضوعات اصلی هرمنوتیک جدید هنوز به صورت منقح و کامل در حوزه زبان فارسی بیان نشده‌اند. مفسران متون دینی هنوز از سرگیجه‌ای که این انتقال برای آن‌ها به وجود آورده کاملاً به خود نیامده‌اند و مواضع صریح و روشن و مستدل از سوی آن‌ها دیده نمی‌شود. گویی همه ما وقتی با مسائل و موضوعات هرمنوتیک جدید درگیر می‌شویم مانند خوابگردها سخن می‌گوییم و این وضعیت در تاریخ علم سابقه دارد و کاملاً طبیعی است.

۴- هرمنوتیک جدید (هرمنوتیک فلسفی به معنای اعم) زمانی در اروپا مطرح شد که دوران تاریخ‌ساز «رفورماسیون» مسیحیت و پیدایش اختلافات اساسی در چگونگی فهم کتاب مقدس این پرسش اساسی فلسفی مطرح شد که اساساً فهمیدن متون چیست.

اما حادثه و مسئله‌ای که پیش از همه در پیدایش این رشته فلسفی تأثیر گذاشت این بود که این بود که اروپایی‌ها پس از رنسانس متوجه شدند که آن‌ها علاوه بر علوم طبیعی که با طبیعت سروکار داشت، در حال تجربه کردن یک «عالم جدید» هستند که عبارت است از «عالم انسانی». وقتی این تجربه شدت پیدا کرد این پرسش فلسفی سترگ پدید آمد که این تجربه جدید چگونه قابل فهمیده شدن است. هرمنوتیک فلسفی به معنای اعم درحقیقت، تحلیل فلسفی تجربه جدید اروپاییان به وسیله خود آن‌ها بود. بنابراین باید گفت هرمنوتیک جدید در حقیقت یک «دانش تجربی» است و نه یک «دانش نظری».

۵- اگر تحلیل فوق را بپذیریم به درستی می‌فهمیم چرا جهان اسلام هنوز قادر نشده هرمنوتیک جدید خود را پدید آورد! علت این است که عالمان دینی مسلمانان چنان در داخل سنت‌های برساخته خود مغروق هستند که هنوز تجربه‌ای از عالم انسانی که غیر از عالم طبیعت است برای آن‌ها پدید نیامده است.

یادداشت‌های فلسفی (۷): هرمنوتیک جدید یک دانش تجربی است و نه نظری | ۸۲

این است معضل اصلی فرهنگی مسلمانان در مواجهه با جهان حاضر و پذیرفتن واقعیت‌های اجتناب‌ناپذیر آن.

## یادداشت‌های فلسفی (۸):

### معیار تفسیر متون مقدس و حیانی از نظر اسپینوزا<sup>۱</sup>

اسپینوزا در مقالات الهیاتی سیاسی می‌نویسد «متون مقدس را باید به گونه‌ای تفسیر کرد که مخاطبان را به خداوند نزدیک کند».

به نظر می‌رسد این معیار بسیار کارساز است. امروز آنان که در عالم اسلام (خصوصاً ایران) می‌کوشند از کتاب و سنت تفسیر جدید بدهند، برای محک زدن تفسیرهای خود معیاری بهتر از آنچه اسپینوزا می‌گوید پیدا نمی‌کنند. این جماعت باید در یک مطالعه جدید بررسی کنند که تفسیرهای آنها تا چه اندازه مخاطبان آنها را به خداوند نزدیک کرده است. و نیز باید نشان دهند که چگونه تفسیرهای رسمی حکومتی مسلمانان را از خداوند دور می‌کنند. در حال حاضر به صورت جدی به اهل بحث و نظر صمیمانه پیشنهاد می‌کنم کارنامهٔ چهل سالهٔ نواندیشان در دین را در ایران از یک طرف و کارنامهٔ مفسران حکومتی رسمی را از طرف دیگر با معیار اسپینوزایی مورد بررسی عمیق قرار دهند. تردید ندارم که این برنامه می‌تواند در فضای تیره و تاریک اندیشهٔ دینی در ایران کنونی افق جدید بگشاید و چه بسا منشأ موج جدیدی از تفکر دینی در جامعهٔ ما گردد.

## یادداشت‌های فلسفی (۹):

### حقوق بشر یگانه پادزهر هرگونه خشونت است<sup>۱</sup>

فیلم‌هایی که از خشونت جاری در زندان اوین پخش شد عواطف ملت ایران را جریحه‌دار کرد. عذرخواهی مسئولان، این دردهای جان‌کاه را دوا نمی‌کند. سال‌ها است که انواع گوناگون اعمال خشونت چه آشکارا و چه پنهانی در جامعه ما رواج دارد و چه بسیارند قربانیان خشونت! و چه عادی شده است این وضعیت ضدانسانیت!

چاره کار تغییر فرهنگ سیاسی استبدادی به فرهنگ سیاسی حقوق بشر است. این فرهنگ می‌گوید انسان صرفاً از آن نظر که انسان است با قطع نظر از دین و مذهبش و قطع نظر از نژاد و ملیت و قطع نظر از اینکه مجرم و زندانی است یا نه و قطع نظر از جنسیتش و خلاصه قطع نظر از تمام عوارض انسانیت اصالتاً محترم است و این حرمت موقعی حفظ می‌شود که حقوق مشخصی را که در ۳۰ ماده اعلامیه حقوق بشر آمده برای هر فرد انسان در هر کجا که هست به صورت مسلم و بدون هیچ‌گونه چون و چرا قابل شویم.

## خدا و انسان زبان مشترک (لفظی و بین‌الذهانی) ندارند<sup>۱</sup>

اکنون که کسالت یک ساله اجازه نمی‌دهد به صورت مشروح به دو مقاله انتقادی دکتر واله<sup>۲</sup> و دکتر واعظی<sup>۳</sup> که هر دو متن در این وبسایت نیز منتشر شده‌اند، بپردازم به بیان یک نکته اساسی بسنده می‌کنم.

ریشه اصلی اختلاف نظر میان صاحب این قلم و آن دو نویسنده محترم و همفکرانشان این است که به زعم من خدا و انسان زبان مشترک بین‌الذهانی لفظی ندارند تا با آن زبان مشترک خدا به صورت بین‌الذهانی و با الفاظ انسان‌ها را مورد خطاب قرار دهد. اما آقایان معتقدند چنان‌که زبانی وجود دارد. پیشنهاد می‌کنم علاقمندان به این مبحث (مفاهمه الهی-انسانی به قول دکتر واله) مشخصاً این پرسش را بکاوند و تحلیل کنند و در مقام پاسخ برای آن برآیند که آیا خدا و انسان زبان مشترک بین‌الذهانی دارند تا بتوان گفت قرآن مجید مصداق آن است؟

---

۱. تاریخ نشر اینترنتی: ۱۸ تیر ۱۳۹۷

۲. واله، حسین (۱۳۹۶). «دو راهبرد به احکام اجتماعی شریعت»، مجله حوزه (دوره جدید) زمستان ۱۳۹۶، شماره ۱، صص. ۶۴ - ۸۱

۳. واعظی، احمد (۱۳۹۶). «مروری انتقادی بر قرآن‌شناسی مجتهد شبستری»، مجله حوزه (دوره جدید) زمستان ۱۳۹۶، شماره ۱، صص. ۸۲ - ۹۴

## ایمان به فهم محمد (ص)<sup>۱</sup>

می‌پرسند اگر این مدعا صحیح است که انسان‌ها نمی‌توانند به صورت بین‌الذّهانی از متن قرآن به آنچه مراد خداوند نامیده می‌شود دست یابید، چگونه علمای اسلام در طول هزار و چهار صدسال با تفسیر قرآن در مقام بیان مرادهای خداوند از آیات قرآن برآمده‌اند؟

به نظر می‌رسد پاسخ این پرسش مهم این است که آن دانشمندان چنین عقیده داشتند که حضرت محمد (ص) نه تنها آیات قرآن را کلام لفظ‌به‌لفظ خداوند معرفی کرده که به وی نازل می‌شود، بلکه این موضوع مهم را هم بیان و تثبیت نموده که او در تجربه و حیوانی‌اش این آیات را به همان معانی می‌فهمد که اگر یک انسان عاقل آن‌ها را می‌گفت آن معناها از آن‌ها فهمیده می‌شدند و به عبارت دیگر خدا به او می‌فهماند که مرادش آن معناها است.<sup>۲</sup>

بدین‌سان در نظر مفسران قرآن پیامبر دو مدعا داشت و ایمان مفسران به قرآن هم دو بخش داشت؛ ایمان به اینکه قرآن کلام لفظ‌به‌لفظ خداوند است و ایمان به اینکه فهم محمد (ص) از آیات قرآن صحیح است و باید قرآن را آن‌گونه فهمید که او می‌فهمد. در واقع آن مفسران در مقام تفسیر قرآن دو پیش‌فهم داشتند که هر دوی

---

۱. تاریخ نشر اینترنتی: ۴ مهر ۱۳۹۷

۲. اگر بپذیریم که حضرت رسول (ص) آیات قرآن را کلام لفظ‌به‌لفظ خداوند اعلام نموده از پذیرش این موضوع گریز نخواهیم داشت که فهم او از آیات از سنخ فهم بین‌الذّهانی انسان‌ها نبوده چون تجربه‌اش از دریافت آیات تجربه‌ای غیرعادی و خارج از قلمرو بین‌الذّهانی بوده است. و به قول ابن عربی در تجربه او، فهم و اِفهام و مفهوم یک حقیقت بیشتر نبوده است. (نگاه کنید به مقاله «معناهای متفاوت سخن و حیوانی» در کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت از صاحب این قلم)

آن‌ها ایمانی و تعبدی بود و نه عقلانی. پس آنان هرگز با تأمل عقلانی و فهم بین‌الذنهانی درک نمی‌کردند که معانی مراد خداوند از آیات چیست بلکه تعبداً به پیروی از محمد (ص) پذیرفته بودند که معانی مراد خدا همان‌ها است که اگر یک انسان آن آیات را می‌گفت آن معانی را مراد می‌کرد. بدین ترتیب تمامی آن تفسیرها که معانی مراد خداوند از آیات قرآن را بیان می‌کنند تعبدی هستند و بهره‌ای از عقلانیت ندارند.

## ایمان من<sup>۱</sup>

ایمان من چیزی بود که در کف دستم بود و من محکم به آن چسبیده بودم تا از کفم نرود، اما در لحظه ای دستانم از هم باز شد... و اکنون چیزی در آن نیست اما دستانم همچنان به نشانه طلب گشوده است و ایمان برای من در طلب دائمی معنا می شود.

---

۱. توکلیان، جلال (۱۳۸۶). «زیست جهان مجتهد شبستری»، مجله مدرسه، شماره ۶، تیر ماه، ص ۶۱.



## تکلیف در عبادات؟ (۱)

در یک گفت‌وگوی مجازی که چندی پیش به اهتمام «حلقه دیدگاه نو» درباره «فقه، روشنفکری دینی و مسئله ایران» برگزار گردید دو تن از اساتید حاضر در آن گفت‌وگو مخالفت صاحب این قلم با مفهوم تکلیف (وجوب) را در عبادات که در کتاب نقد بنیان‌های فقه و کلام آورده‌ام مورد انتقاد قرار داده‌اند و آن را نادرست و مضر خوانده‌اند.

در پاسخ به آن دوستان مکرم عرض می‌کنم: تقریباً تمام آنچه در قرآن در باب ماهیت عبادات و به‌طور کلی در رابطه خدا با انسان آمده با مفهوم تکلیف (وارد کردن مشقت از سوی خدا به انسان و وجوب تحمل آن مشقت بر انسان به‌منظور رسیدن به پاداش) بیگانه است. در قرآن آمده «اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ»؛ از صبر و نماز (برای تعالی روحی) کمک بگیرید. ما در حال نماز می‌گوییم «خدایا تنها در برابر تو نیازوری می‌کنیم و در سراسر زندگی تنها از تو طلب می‌جوئیم» «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ». در قرآن آمده روزه بگیرد تا به مقام پارسایی برسد «كُنِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ... لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ».

نیازوری در پیشگاه خدا و یاری‌طلبی از او (نماز) و تمرین پارسا گشتن (روزه گرفتن) عمل‌هایی هستند بسیار لذت‌بخش و شکوفاساز. انسان در حال نمازگزاری واقعی و نه اعتیادی (لا صلاه الا بحضور القلب) وجد و سرور می‌یابد و در ساعات روزه‌داری واقعی و نه فقط دهان بستن، تجربه پاک‌شدن درونی و تطهیر نفس از

آلودگی‌ها به او دست می‌دهد که بسیار لذت‌بخش است. انفاق در راه خدا هم که یکی دیگر از عبادت‌های اصلی است در صورتی که مخلصانه باشد عملی است کاملاً لذت‌بخش، چون وجدان انسان را راضی می‌سازد و زندگی را معنادار می‌کند. پس عبادت‌ها نه تنها اعمال مشقت‌آمیز نیستند تا تکلیف به آن‌ها اطلاق شود بلکه مایه التذاذ معنوی انسان می‌باشند.

همچنین در قرآن، رابطه خدا با انسان به صورت بعضی از مفاهیم بیان شده که نه تنها ربطی به مفهوم تکلیف یعنی امر کردن به اعمال مشقت‌آمیز ندارند بلکه کاملاً در نقطه مقابل آن قرار می‌گیرند.

در قرآن آمده خداوند به انسان‌ها «حیات طیبه» (زندگی پاک و گوارا) می‌بخشد (فَلْيَكْفُرُوا حَيَاةً طَيِّبَةً). انسان‌ها را از تاریکی‌ها بیرون می‌آورد و وارد روشنایی می‌کند «يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ». محبت خود را به انسان‌ها می‌چشاند «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ». به انسان نزدیک‌تر از خود انسان است «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ». در قرآن آمده خداوند مبدأ و منتهای انسان‌هاست «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ». توصیه مؤکد به تکرار و مداومت یاد کردن خداوند (ذکر) که بارها در قرآن بیان شده و عبادت بزرگی به‌شمار می‌رود برای این است که انسان به مقام عالی اطمینان قلبی برسد «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ». در قرآن آمده اولیاء خدا از ترس و غم آزاد می‌شوند «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ». در قرآن آمده هدف از رسالت پیامبر دعوت انسان‌ها به تولد جدید و حیات جدید و برداشتن زنجیرها از روح آن‌هاست «اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ»، «يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ».

تمام آن حالات و وضعیت‌های وجودی و مفاهیم آن‌ها که در بالا بیان شد رابطه خدا و انسان را به صورت واقعیت‌ها و حقیقت‌هایی لطیف و ظریف و حالت‌هایی لذت‌بخش و مورد عشق و علاقه انسان به تصویر می‌کشند که نقطه مقابل وارد کردن مشقت از سوی خدا (تکلیف) به انسان است. در تاریخ مسلمانان، این متکلمان معتزله بودند که آن مفاهیم و حقیقت‌های متعالی را که قرآن در باب رابطه

خدا و انسان بیان کرده کنار گذاشتند و به جای آن‌ها مفهوم «تکلیف» را قرار دادند و آن را هرچه بیش‌تر فربه ساختند و رابطه خدا و انسان را بر مبنای تکلیف سامان بخشیدند.

خداوند را «مولی» و انسان را «عبد» در معنای فقهی و کلامی آن خواندند و براساس ایده مولی بودن خدا و عبد بودن انسان علم کلام خود را سامان بخشیدند و حتی آخرت‌شناسی را بر مبنای همین ایده تکلیف و مولی و عبد استوار ساختند. و بالاخره مولی بودن خدا و عبد بودن انسان و اصالت تکلیف در این باب به مثابه یکی از اساسی‌ترین ایده‌ها و مبناها وارد علم اصول فقه شد و علم اصول عبارت شد از منطق کشف تکلیف‌های مولی یعنی خداوند. ایده مولی و عبد ایده‌ای بود که سخت مورد بهره‌برداری دستگاه‌های خلافت و استبداد دینی خصوصاً عباسیان قرار گرفت. خلیفه مستبد که در عالم سیاست از مردم اطاعت بی چون و چرا می‌طلبید همان مولی واجب الطاعه کلامی و فقهی بود که جامعه سیاست پوشیده بود. اگر در تاریخ مسلمانان رابطه خدا و انسان نه براساس مولویت و عبودیت فقهی و کلامی بلکه براساس مفاهیم متعالی قرآنی که در بالا آوردیم تنظیم شده بود امروز ما مسلمانان تاریخ دیگری داشتیم.

## تکلیف در عبادات؟ (۲)<sup>۱</sup>

شیخ نجم‌الدین کبری در کتاب فوائح الجمال و فوائح الجلال این پرسش را طرح می‌کند که «آیا تکلیف در عبادت از خواص ساقط می‌شود؟» سپس وی به این پرسش چنین پاسخ می‌دهد: «بلی! ساقط می‌شود و معنای ساقط شدن این است که واژه تکلیف از کلفت یعنی مشقت اخذ شده است، اما خواص خداوند را عبادت می‌کنند بدون مشقت و کلفت، چون آنان از عبادت خود لذت می‌برند و طریناک می‌شوند، مگر نه این است که نماز مناجات است. آن شخص که عبادت می‌کند اگر در موافقت با شیطان و مخالفت با رحمان قرار داشته باشد چون لذت مناجات را نمی‌چشد عبادت برای او مشقت دارد و کاری است دشوار برای بدن وی. اما آن شخص که در موافقت با رحمان و عداوت با شیطان قرار دارد نماز برای او مناجات با محبوب است که لذید تر از آن وجود ندارد.

نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر (۱۹۹۳). فوائح الجمال و فوائح الجلال، درسه و تحقیق یوسف زیدان، صفحه ۱۴۶.

## چکیده کتاب «ابر ندانستن»<sup>۱</sup>

- ۱- میان انسان و خدا «ابر جهل» حائل است و این ابر با قوه عاقله قابل شکافتن نیست.
- ۲- باید با ایجاد «ابر فراموشی» کلیه ماسوی الله را فراموش کرد تا بتوان مستقیماً در آستانه ورود در «ابر جهل» قرار گرفت.
- ۳- سپس باید با نوک پیکان «عشق کور» به ابر جهل حمله کرد و آن را شکافت و وارد آن شد.
- ۴- در داخل این «ابر جهل» آن قدر باید ماند و به ذات خدا عشق ورزید (نه اینکه فکر کرد) تا اینکه یک معرفت عشقی که به عاقله هیچ ربطی ندارد آشکار شود.

### پی نوشت:

چند روز قبل که پاره‌ای از یادداشت‌هایم را مرور می‌کردم، نگاشته فوق توجهم را جلب کرد که نمی‌دانم چند سال پیش، پس از خواندن متن آلمانی کتاب ابر ندانستن نوشته‌ام. این کتاب که یکی از متن‌های بدیع و بسیار جذاب عرفان مسیحی است در قرن چهاردهم میلادی به زبان انگلیسی به نگارش درآمده و نویسنده آن شناخته شده نیست.

---

۱. تاریخ نشر اینترنتی: ۱ مرداد ۱۳۹۷

## بحران‌ها و چالش‌ها در قرائت رسمی از دین (کتاب و سنت)<sup>۱</sup>

وضعیت جاری و کنونی قرائت رسمی از دین در جامعه ما، دچار تضادها و تعارض‌های آشکاری است. و این تضادها و تعارض‌ها ما را به سوی این فکر می‌برد که گویی بحرانی در جایی نهفته است که باید ریشه‌یابی، شناسایی و معرفی شود تا بتوانیم راه‌های درمان و حل آن بحران را هم پیدا کنیم. آنچه که سؤال اول مرا تشکیل می‌دهد این است که آیا از نظر جناب عالی در قرائت رسمی از اسلام در کشور ما، چنین بحرانی وجود دارد و اگر وجود دارد شما این بحران را چگونه می‌بینید و در کجا؟

آری امروز در قرائت دینی رسمی جامعه ما بحران و نارسایی مزمونی وجود دارد. این بحران و نارسایی، علل متعددی دارد و من در پاسخ شما فقط مهم‌ترین آن‌ها را توضیح می‌دهم. عامل عمده این وضع، یک دعوی غیرمدلل و نامطابق با واقع درباره اسلام به عنوان یک دین است. این دعوی این است که اسلام به عنوان یک دین دارای آن‌چنان نظام‌های سیاسی، اقتصادی و حقوقی برآمده از علم فقه است که در همه عصرها می‌توان با آن‌ها زندگی کرد و خداوند نیز از انسان‌ها خواسته است که در همه عصرها با این نظام‌ها زندگی کنند. این دعوی و پیامدهای آن، موجب بحرانی عمیق در قرائت دینی رسمی جامعه ما شده است. دین اسلام آن‌طور که در بسط تاریخی، خودش را نشان داده است، نظام‌هایی که در همه عصرها بتوان با آن زندگی

---

۱. گفت‌وگوی اکبر گنجی با مجتهد شبستری در سال ۱۳۷۷ منتشرشده در فصلنامه راه نو شماره ۱۹

کرد نداشته است و هیچ دینی نمی‌تواند چنان نظامه‌ایی داشته باشد و اصلاً چنین دعوی معقول نیست و فقدان چنین نظام‌هایی برای هیچ دینی و از جمله دین اسلام نقص نیست. چون این دعوی با واقعیات زندگی امروز مسلمانان انطباق ندارد و در عین حال صاحبان قرائت رسمی بر آن پای می‌فشارند، این پافشاری موجب بحران شده است.

این تحلیل وقتی به درستی معلوم می‌شود که به دو مسئله توجه کنیم: یکی اینکه شیوه و ساختار زندگی مسلمانان پس از ظهور و گسترش اسلام تا ظهور و ورود تمدن جدید به کشورهای اسلامی چه شیوه و ساختاری از زندگی بوده است؟ و دیگر اینکه از حدود ۱۵۰ سال قبل به این طرف و پس از ورود تمدن جدید، مسلمانان وارد چه نوع زندگی جدیدی شده‌اند؟ نخست این دو شیوه زندگی باید معلوم شود. در گذشته شیوه زندگی مردم مسلمان تابع شرایط طبیعی محیط از یک طرف و عرف، عادت، آداب و رسوم از طرف دیگر، که آن‌ها نیز طبیعی تلقی می‌شده‌اند بوده است. در زندگی با آن شیوه و در چنان شرایطی، احکام دینی فقهی علاوه بر نقش معنوی، از نظر اجتماعی هم نقش خاصی داشته است. آن نقش معین شدن تکلیف افعال اختیاری افراد مسلمان در زندگی اجتماعی و حفظ شدن نظم و رفع اختلاف‌های میان مردم از طریق عمل به این احکام بوده است. عمل به این احکام، هم عمل به فرمان خداوند تلقی می‌شده و هم اجرای عدالت و اخلاق به حساب می‌آمده و هم نظم اجتماعی را بر مبنای رفع اختلافات و نزاع‌ها تأمین می‌کرده است. در واقع عمل به آنچه حکم خدا نامیده می‌شد آثار قهری اجتماعی داشته است و زندگی دینی، زندگی اجتماعی نیز بوده است. فقیهان با استنباط‌هایی از کتاب و سنت، حلال و حرام را معین می‌کردند. و مردم آنها را در زندگی به کار می‌بستند و زندگی روزانه‌شان می‌گذشت. در بخشی از جنبه‌های زندگی نیز تکلیف معین نمی‌شده و می‌گفتند آنجا قلمرو مباحات و به اصطلاح مرحوم محمد باقر صدر «منطقة الفراغ» است.

در این شیوه از زندگی با حلال و حرام فقهی، هم زندگی روزانه ادامه پیدا می‌کرد و هم فرمان خداوند مورد اطاعت واقع می‌شد. زندگی هم، زندگی کشاورزی، شبانی

نیمه‌فئودالی و گاهی تجاری و مانند آن‌ها بوده است. این شیوه زندگی همان‌طور که گفتیم تابع شرایط طبیعی از یک طرف و عرف، عادات، آداب و رسوم از طرف دیگر بوده است. در چنان شیوه‌ای از زندگی، علم فقه بیان‌کننده احکام اعمال مردم بود و حاکم هم بر مبنای عمل به این احکام، نظم اجتماعی را تأمین می‌کرد. هر وقت حاکم می‌خواست عرف و تدبیر جدیدی را وارد زندگی اجتماعی مسلمانان کند باز هم آن را با معیارهای حلال و حرام فقهی می‌سنجید تا مخالفت با حکم خدا نشده باشد.

کتاب‌های الاحکام السلطانیه با همین دیدگاه نوشته شده است. غزالی در باره این واقعیت می‌گفت: «فقیه برای سلطان، مقررات حکومت را، فراهم می‌آورد که سلطان بر طبق آنها عمل می‌کند.» (کتاب احیاء علوم الدین) این خلاصه آن شیوه زندگی گذشته و نقش احکام فقهی در آن است. در بسط تاریخی آن شیوه زندگی و احکام فقهی، نظام‌های سیاسی، معاملاتی، حقوقی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی معینی در میان مسلمان‌ها پدید آمد که همه این‌ها موجبات و علل تاریخی خود را داشته و برآیندی بوده است از جمع شدن آن موجبات و علل با حلال و حرام‌های فقهی؛ این‌ها نظام‌هایی برآمده از شرایط تاریخی معین و مخصوص به همان شرایط بوده است و نه نظام‌های جاویدان که هیچ معنای معقولی برای آن متصور نیست. این نظام‌ها چارچوب‌هایی برای رفع اختلاف و حفظ نظم بوده است تا آنجا که ابن‌سینا، فیلسوف نامدار مسلمان، هم در بحث الهیات کتاب الشفاء، وقتی فلسفه نبوت را توضیح می‌دهد می‌نویسد فلسفه اجتماعی سنت و احکام دینی نبوی این است که اختلافات میان مردم را رفع می‌کند و نظم و نسق قابل اعتمادی برای زندگی عمومی به وجود می‌آورد.

اما از حدود ۱۵۰ سال قبل به این طرف، مسلمان‌ها شیوه زندگی جدیدی را پذیرفته‌اند که به کلی با زندگی گذشته آن‌ها متفاوت است. این شیوه جدید زندگی که در مفهوم‌هایی چون «پیشرفت» و «توسعه» بیان می‌شود عبارت است از: تصرف آگاهانه و روشمند در شرایط طبیعی محیط زندگی از یک طرف و در واقعیات و ارتباطات اجتماعی و انسانی از طرف دیگر، به‌منظور توسعه بخشیدن به زندگی



انسانی در همه ابعاد آن؛ که گستره و لوازم و حتی هویت آن‌ها از پیش به‌درستی شناخته شده نیست. امروز مسائل این زندگی را تحت عنوان توسعه اقتصادی، توسعه فرهنگی، توسعه سیاسی و اجتماعی و امثال این‌ها توضیح می‌دهند و شاخص‌های معینی را برای آن ذکر می‌کنند. این شیوه جدید زندگی از یک طرف به کمک علوم طبیعی و صنعت و از طرف دیگر به کمک فلسفه حقوق، اخلاق، سیاست و علوم اجتماعی و انسانی انجام می‌شود. موتور محرک این شیوه زندگی عبارت است از: اراده نیرومند انسان معاصر برای کشف افق‌های جدید در زندگی انسان، بدون اینکه آن افق‌ها از قبل به‌درستی معلوم و یا قابل پیش‌بینی کامل باشند. واقعیت خارجی آن «پیش»، که در کلمه پیشرفت منظور است و آن «جهت» گسترش که در کلمه توسعه منظور است از قبل به‌درستی معلوم نیست. در زندگی براساس توسعه و پیشرفت، افق‌های جدید زندگی به تدریج کشف می‌شوند، نه اینکه از قبل معلوم باشند و کسی هم نمی‌داند آن‌ها چه لوازمی خواهند داشت و با انسان چه کار خواهند کرد. گرچه بعضی گفته‌اند که مقصد نهایی این توسعه و پیشرفت عبارت است از: رهایی از جهل، فقر، بیماری و مانند این‌ها؛ ولی این تعبیرها بسیار مبهم و نارسا هستند و همه مسائل توسعه و پیشرفت را بیان نمی‌کنند. امروزه همه ملت‌های دنیا این شیوه زندگی جدید را انتخاب کرده‌اند و مسلمانان نیز همین‌طور. واقعیت آنچه در گذشته آن را اقتباس تمدن جدید می‌نامیدند و امروز توسعه می‌نامند همین است. طرح و عمل به برنامه‌های توسعه اول و دوم و سوم و بیش‌تر... که در همه کشورهای مسلمان از دهه‌ها قبل شروع شده، بر همین اساس و انتخاب این شیوه از زندگی است که صورت می‌گیرد و در یک کلام مسلمان‌ها نیز امروز توسعه و پیشرفت را انتخاب کرده‌اند و هیچ‌گونه راه‌گریز از آن را ندارند. قافله‌سالار این گونه زندگی کشورهای غربی‌اند و آن‌ها هستند که واقعیاتی را آفریده‌اند که امروزه همه ملت‌ها و از جمله ملت‌های مسلمان ناچار از پذیرفتن آن واقعیات و انتخاب زندگی متناسب با آن گشته‌اند. در ایران نیز برنامه‌های اول، دوم و سوم توسعه که پس از پیروزی انقلاب اسلامی مطرح شده، و برنامه‌هایی که قبلاً وجود داشت، همه و همه به‌منظور منطبق

شدن زندگی ملت ایران با همین واقعیات و شیوه زندگی امروز دنیاست و در این شک نیست که اگر زندگی مسلمانان با زندگی دنیای جدید منطبق نشود این ملت‌ها توانایی ادامه حیات متمدنانه در دنیای جدید را از دست خواهند داد. تعبیر عقب‌ماندگی یا عقب‌نگاه‌داشته‌شدگی که از دهه‌ها پیش در زبان مصلحان اجتماعی و سیاسی این کشورها صدها بار تکرار شده، معنای آن چیزی جز این نبوده که کشورهای مسلمان آن واقعیات و شرایط زندگی را که در بخش دیگری از دنیا وجود دارد و نام آن توسعه‌یافتگی و پیشرفت است، ندارند و باید این وضع تغییر پیدا کند. بدیهی است که عقب‌ماندگی در عرفان، ادبیات، فقه، تفسیر و دین‌داری منظور آن مصلحان نبوده است.

امروز مشکل ما این است که با وجود تغییر‌نیادین در شیوه زندگی مسلمانان، قرائت رسمی از دین اسلام هنوز همان محتوا و شکل سابق را دارد و می‌خواهد در باره چگونگی مدیریت این شیوه زندگی با زبان تعیین حلال و حرام فقهی سخن بگوید و معین کند که حکومت چه باید بکند و چه نباید بکند؛ در حالی که مدیریت این شیوه زندگی در کلیت خود خارج از شمول و تیررس احکام فقهی است. مدیریت این شیوه زندگی، یعنی حکومت در جامعه‌های رو به توسعه مسلمان، در طبیعت خود یک مدیریت علمی و فنی است و حداکثر انتظاری که می‌توان از نظر انطباق با احکام فقهی از این مدیریت داشته این است که در موارد خاص تعارض با حرام مسلم اسلامی نداشته باشد. ولی چگونگی برنامه‌ریزی و قانونمند کردن توسعه و پیشرفت و اداره آن که امروزه از وظایف اصلی حکومت است، یک مسئله علمی و فنی است و با احکام فقهی قابل معین شدن نیست. امروزه علم فقه و تعیین حلال و حرام فقهی نمی‌تواند برنامه حکومت را معین کند، در حالی که در گذشته این کار ممکن بوده است.

از الگوی جدید یا شیوه جدید زندگی انسان مدرن سخن گفتید که مسلمان‌ها نیز به دنبال آن‌اند. مشخصات یا ویژگی‌های آن کدام است؟ این

شیوه جدید زندگی چگونه سامان یافته که با تعیین حلال و حرام نمی‌توان آن را مدیریت کرد؟

چند مشخصه اصلی برای این شیوه جدید زندگی ذکر می‌کنم. اول اینکه این زندگی از اراده توانمند شدن و بهتر زندگی کردن انسان نشئت می‌گیرد.

دوم، سراپای وجود آن به رشد علوم جدید طبیعی و اجتماعی بستگی دارد. سوم، صد درصد صنعتی است.

چهارم، با شیوه برنامه‌ریزی تحقق پیدا می‌کند.

پنجم، قبول کثرت عقاید، آرا و احترام متقابل آن‌ها، مشارکت سیاسی همگان با تعقل جمعی و حکومت دموکراتیک شرط لازم آن است.

ششم، قانون در این شیوه جدید زندگی، مفهوم و معنای بسیار گسترده پیدا کرده است و بیش‌ترین قوانین و مقررات که در این کشورهای در حال توسعه و یا توسعه یافته و پیشرفت ملی با آن‌ها نظام‌مند می‌شود نه قانون‌هایی که اختلافات اشخاص با یکدیگر را رفع کند و به ایجاد نظم بسنده نماید.

هفتم، مهم‌ترین وظیفه حکومت در کشورهای امروز، مدیریت علمی این روند گسترده توسعه و پیشرفت است که وظایف فرهنگی، اقتصادی و رفاهی جدیدی را برای دولت‌ها به وجود آورده است. روند توسعه و پیشرفت هزار و یک مسئله در جهان امروز در داخل کشورها و در صحنه ارتباطات بین‌المللی می‌آفریند. جنگ‌ها و صلح‌های جهان امروز با همین مسئله ارتباط دارد. روابط اقتصادی، سیاسی و فرهنگی میان ملت‌ها با همین مسئله ارتباط دارد؛ مسائل مربوط به استعمار کهنه و استعمار نو، مبارزات ضد استعماری، انقلاب‌های آزادی‌بخش، حتی انقلاب اسلامی ایران، شدیداً در ارتباط با همین روند توسعه و پیشرفت، بین‌المللی دنیا اتفاق افتاده است. توسعه و پیشرفت مسئله محوری در دنیای امروز است که همه چیز را می‌آفریند. جنگ تحمیلی که در ایران پس از انقلاب به وجود آمد ناشی از عوارض و

مسائلی بود که مسئله توسعه و پیشرفت به وجود آورده و مسائل کلان جامعه ایرانی امروز نیز به همین مسئله مربوط است.

هشتم، این روش زندگی جدید، مستلزم کنار گذاشتن دین‌داری نیست؛ انسان توسعه خواه می‌تواند خداشناس و خداپرست باشد، ولی از پیشرفت و توسعه دینی نمی‌تواند سخن بگوید. دین‌داران می‌توانند با مفاهیم دینی، روند کلی توسعه و تحولات انسانی و اجتماعی ناشی از آن را نقد کنند ولی نمی‌توانند برنامه‌ای برای پیشرفت و توسعه دینی ارائه کنند. پیش‌بینی کردن پاره‌ای از برنامه‌ها در داخل این روند پیشرفت و توسعه به نفع دین، هرگز نمی‌تواند کلیت این روند را دینی کند و آن را در کنترل اهداف و مفاهیم دینی درآورد. دین‌داری نمی‌تواند پیشرفت و توسعه را در خود هضم کند و آن را به رنگ خود درآورد.

نهم، آنچه در عمل از این روش زندگی حاصل خواهد شد به هیچ وجه قابل پیش‌بینی کامل نیست. به خصوص تحولات فرهنگی پیش‌بینی نشده زیادی از این شیوه جدید زندگی پیدا می‌شود.

نظر شما این است که در مقام عمل نمی‌توان با مراجعه به کتاب و سنت که روش فتوا دادن و تعیین احکام فقهی است زندگی جدید را اداره کرد در حالی که قرائت رسمی از دین اسلام هنوز چنین ادعا می‌کند و این عدم انطباق واقعیت با مدعای رسمی برای بیان دینی بحران می‌آفریند. به نظر شما قرائت رسمی از دین بر چه پیش‌فهم‌هایی استوار است؟

همان‌طور که قبلاً گفتم از هیچ دینی نمی‌توان چنین قرائتی داشت و چنین تصویری تحریف حقیقت و ماهیت دین و دچار مشکل کردن آن است. و اما قرائت رسمی موجود بر مبنای متعددی و از جمله بر این چند پیش‌فهم و پیش‌فرض مبتنی است:

اول: تک‌منبعی دانستن معرفت انسان، و قرار دادن همه معرفت‌های دیگر در سایه معرفت دینی و در واقع صدق و کذب همه معرفت‌های دیگر را با معیارهای معرفت دینی سنجیدن، و در نتیجه، ارزش جدی قائل نشدن برای علوم اجتماعی، انسانی و

انسان‌شناسی فلسفی جدید، دین‌شناسی جدید، تاریخ و فلسفه تاریخ، فلسفه زبان و مانند این‌ها و از همه مهم‌تر اصرار بر معرفت‌شناسی پیشینی قدما در باب دین.

دوم: مجرد تصور کردن ساختار زبان و غفلت از اینکه ساختار همه زبان‌ها و از جمله زبان عربی یک ساختار تاریخی است و هیچ زبانی توانایی بیان همه معرفت‌های ممکن و متصور و از جمله بیان نظام‌های صالح سیاسی و اقتصادی و... را برای همه عصرها ندارد.

سوم: این تصور که تنها یک گونه تصور و یا فلسفه از تاریخ ممکن است و آن عبارت است از: معقول بودن و نظام‌مند بودن تاریخ. در حالی که تصورهای دیگری از تاریخ ممکن است که در آن‌ها از نظام‌مندی و معقولیت تاریخ خبری نیست و در نتیجه غفلت از اینکه برای نبوت و اهداف آن چه بسا بتوان فلسفه‌بافی کرد.

چهارم: این تصور که معانی متون حداقل در آنچه که آقایان آن را نصوص می‌نامند، مستقیماً از کلمات و جملات به ذهن می‌آید و پاره‌ای از متون، یک فهم و یک تفسیر بیش‌تر ندارد و غفلت از مباحث پیچیده‌ای که دانش هرمنوتیک (تفسیر و تأویل متون)، امروزه آن‌ها را مطرح کرده و این‌که تمامی متون بدون استثنا تفسیرهای متفاوت را برمی‌تابد و «تنها تفسیر ممکن و درست» اصلاً معنا ندارد.

پنجم: این پیش‌فهم و تصور که می‌توان در حوزه معرفت از اثبات برهانی یک حقیقت یا یک واقعیت سخن گفت و عدم توجه به مباحث فلسفی و منطقی که علیه این دعوی ایراد شده است.

ششم: عدول از روش فلسفی و عرفانی فیلسوفان و عارفان مسلمان که در مباحث توحید به کار گرفته‌اند، به روش کلامی و تکیه کردن بر اعتباراتی مانند حسن و قبح عقلی در مباحث نبوت.

این نوع پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها بر چنان نظریه‌هایی در باب دین و چنان تفسیرهایی از کتاب و سنت مؤدی شده که یکی از آن‌ها همین است که ممکن است دینی شامل نظام‌های اقتصادی، سیاسی و حقوقی آن‌چنانی باشد که همه انسان‌ها در همه عصرها بتوانند با آن زندگی کنند و مکلف باشند با آن زندگی کنند.

شما می‌گویید امروزه در مقام عمل و در کلیت خود حکومت جامعه مسلمانان به عنوان مدیریت علمی و فنی روند توسعه و پیشرفت که قانون‌گذاری و برنامه‌ریزی علمی لازم دارد از تیررس و شمول احکام فقهی بیرون است، پس امروز قلمرو احکام فقهی در زندگی مسلمان‌ها در کجا قرار دارد؟ و گستره و نقش پیام دینی تا کجا ادامه دارد؟

قلمرو احکام فقهی تقریباً همان است که در رساله‌های عملیه و توضیح‌المسائل‌ها دیده می‌شود، به اضافه پاره‌ای از مسائل مربوط به قضاوت و یا قوانین جزایی و مانند آن و پاره‌ای از مسائل دیگر که در اصطلاح فقهی به آن‌ها «مسائل مستحدثه» می‌گویند. اینکه می‌گویم پاره‌ای از مسائل قضاوت، به این دلیل است که در مسائل قضاوت و مجازات هم مجموع قوانین موضوعه چندین برابر حجم فتوای فقهی در این مسائل است. به اضافه این نکته که ناراسایی پاره‌ای از آن فتواها برای جامعه امروز و لزوم وضع قوانین جدید روزبه‌روز بیش‌تر معلوم شود که مسئله عدم تناسب و نقص شدید سیستم دادگاه‌های عام که اخیراً روشن شده نمونه‌ای از آن است.

اما گستره و نقش پیام دین مسئله مهم دیگری است و آن بسیار فراخ‌تر از احکام فقهی است. غالب کردن فقه بر دین مساوی است با ستاندن روح دین و خشکاندن ریشه احساس، تجربه و پیام دینی. تغذیه احساس دینی و تکیه بر حسن و قبح اخلاقی و معنابخشی به زندگی انسان عمده‌ترین کارکرد دین است. می‌توان و باید این کارکرد دین را در جامعه‌های توسعه‌خواه امروز بسیار جدی گرفت. دین است که می‌تواند انسان‌هایی را که در گردونه توسعه افتاده‌اند و بدون اینکه هدف‌های روشنی پیش‌چشمان آن‌ها باشد و یا بتوانند این روند توسعه را به‌درستی کنترل کنند و همچنان به نقطه نامعلومی رانده می‌شوند، از طریق معنابخشی به زندگی از بحران معرفتی و روانی نجات دهد یا این بحران را قابل تحمل سازد. علاوه بر این در جامعه‌هایی مانند جامعه ما فرهنگ دینی، فرهنگ غالب است و می‌توان با

اجتناب از خشونت و اجبار و معقول ساختن تفکر و بیان دینی از یک طرف و شکوفاسازی احساس، تجربه و پیام دینی از طرف دیگر، چنان ادبیات و هنر ژرف و گسترده دینی پدید آورد که همین جامعه به دنبال توسعه و پیشرفت را به خوبی از نظر معنوی تغذیه کند و آن را با یک انسانیت متعالی آشنا سازد. ما در ادبیات عرفانی و انسانی گذشته‌مان مواد و مفاهیم و طرح‌های بسیار غنی برای این کار داریم. عالمان دین در جامعه ما می‌توانند با آزاد ساختن قرائت دینی از بحران و نارسایی مزمین که دچار آن است نقش‌های بسیار مهم بیافرینند و جامعه را در سطوح مختلف با پیام معنویت بنوازند و در آن روح و معنا بدمند و جان انسان‌ها را مخصوصاً در دوران تربیت کودکان و ارشاد جوانان با پیام خداوند رحمان و رحیم سیراب سازند. نیز آن‌ها می‌توانند همواره از موضع پیام معنوی دین ناظر بر روند پیشرفت و توسعه باشند و آن را از نظر تأثیری که بر انسانیت انسان می‌گذارد در هر مرحله بررسی و نقد کنند. اما این کار عبارت است از نقد کلیت پیشرفت و توسعه از خاستگاه انسان‌شناسی دینی و نه مدیریت جامعه از موضع علم فقه. توسعه‌گرا باید کار خود را انجام دهند و عالمان دین هم کار خود را. آنچه در واقعیت خارجی آینده اتفاق خواهد افتاد کسی از پیش به درستی نمی‌داند. نقد زندگی جدید انسانی (مدرنیته) از موضع پیام دین، قائل شدن به گونه‌ای از «جامعیت دین» در یک معنای قابل قبول و قابل دفاع است که بر فهم «دین» به عنوان فهم یک «معنا»ی پیام‌دار استوار است. آنان که می‌خواهند با روش علوم تجربی در باره دین تئوری بدهند نمی‌توانند به هیچ معنایی از «جامعیت دین» قائل باشند.

می‌توانید بحران قرائت دین رسمی را با ذکر چند مثال بیش‌تر توضیح دهید؟ این قرائت برای اینکه هیچ چیز را از دایره شمول و تیررس احکام فقهی بیرون نگذارد دچار گونه‌ای ایدئولوژی‌سازی است که در آن معرفت و قضیه صادق وجود ندارد. با بیان‌های ایدئولوژیک، عالمی از اشباح، ساخته می‌شود و بحث‌های جدی مربوط به واقعیت‌های اجتماعی به آن عالم مفروض فرافکنده می‌شود. نتیجه این فرافکنی مباحث از واقعیت به عالم فرض‌ها و تصورات غیر واقعی، چیزی جز زندانی

شدن ذهن‌ها در این عالم ایدئولوژیک و ندیدن واقعیات و برنیامدن در مقام چاره‌جویی علمی برای حل آن‌ها نیست. به دو تعبیر از این تعبیرات ایدئولوژیک نامرتب با واقعیات، از باب مثال اشاره می‌کنم. صاحبان قرائت رسمی در باب حکومت می‌گویند:

(۱) وظیفه حکومت اجرای احکام اسلامی است، (۲) مسلمان‌ها باید معلوم کنند که مدیریت دینی در دنیای امروز ممکن است. این دعوی‌های ایدئولوژیک، از صدق بهره‌ای ندارند. پیامد آن‌ها ایجاد بحران در خطاب و قرائت دینی است، من هر دو قضیه را توضیح می‌دهم:

نخست، اجرای احکام اسلام را معنا می‌کنم. اجرای احکام اسلامی چیست؟ احکام اسلامی آن‌هایی هستند که نزد مسلمانان جزء ضروریات دین اسلام به‌شمار می‌روند و معنا و مفهوم آن‌ها معلوم است و یا حداقل فقهای مشهور با استنباط از کتاب و سنت آن‌ها را به‌صورت مشخص و تعریف شده بیان کرده‌اند. اگر حکومتی در مواردی که احکام اسلام به آن معنایی که گفته شد وجود دارد، طبق آن قوانین و احکام عمل کند، در آن موارد اجرای احکام اسلام کرده است. حال برای اینکه به‌دست آوریم که در ۲۰ سال پس از انقلاب تا امروز، وظایف کلان و خرد عمل شده و عمل نشده تمام دستگاه‌های حکومتی کشور ما چه بوده است، تا تشخیص دهیم آنچه اتفاق افتاده اجرای احکام اسلام بوده یا چیزدیگر، چه راهی در پیش داریم؟ بهترین راه ملاحظه وظایف تمام دستگاه‌های حکومتی از رهبری تا ادارات کوچک کشور است که در قانون اساسی بیان شده است. و همچنین ملاحظه هزاران ماده قانون و مصوبات دولتی که در این ۲۰ سال وضع شده و همچنین ملاحظه هزار گونه عملیات و اقدامات اقتصادی، سیاسی، داخلی، خارجی، دفاعی، اجتماعی، فرهنگی و رفاهی است که در این ۲۰ سال انجام شده است. اگر اینها را بررسی کنیم معلوم خواهد شد که آنچه در این ۲۰ سال حوزه مدیریت کشور اتفاق افتاده چه بوده است؟ اجرای احکام اسلام بوده یا درست از همان نوع کارها بوده که در همه جای دنیا و در همه حکومت‌ها هست و اصلاً اجرای احکام اسلام نبوده است؟



وظایفی که در قانون اساسی برای رهبر، وزیران دولت، مجلس شورا، خبرگان رهبری، شوراهای استان‌ها و شهرستان‌ها و همه نهاد‌های دیگر کشور معین شده، هیچ کدام از آنها اجرای یک حکم اسلامی به معنایی که گفته شد نیست. آن وظایف اموری است که با تعقل و تدبّر افراد مجلس خبرگان قانون اساسی برای تعیین چارچوب زندگی اجتماعی ملت معین شده از کتاب و سنت به دست نیامده است. در میان هزاران ماده قانونی و مصوبات نیز، که در این ۲۰ سال وضع شده، تنها قوانین معدودی وجود دارد که در واقع صورت قانونی دادن به احکام فقهی بوده است و اکثریت قریب به اتفاق این قوانین و مصوبات عبارت بوده است از: قانونمند کردن عقلایی زندگی اجتماعی مردم این کشور که چنان‌که قبلاً گفتم با شیوه پیشرفت و توسعه می‌خواهند زندگی کنند. این قوانین و همچنین قانون اساسی، قانونمند کردن روند این توسعه و پیشرفت بوده است نه چیز دیگر. اگر مردم ایران این شیوه توسعه و پیشرفت را انتخاب نکرده بودند و در همان وضع ۱۵۰ سال قبل باقی مانده بودند، هیچ کدام از این قوانین و مصوبات و حتی قانون اساسی را لازم نداشتند و با نبودن و عمل نشدن به آن‌ها هیچ حکم اسلامی بر زمین نمانده بود. تمام آن‌ها برای این است که ایرانی‌ها شیوه جدیدی از زندگی را انتخاب کرده‌اند که اگر نمی‌کردند توان حیات متمدنانه در دنیای امروز را نداشتند. عملیات و اقدامات خرد و کلان اقتصادی، سیاسی، دفاعی، فرهنگی و رفاهی نیز که در این ۲۰ سال به وسیله دستگاه‌های مختلف حکومت در کشور اجرا شده تقریباً همه‌اش برای تحقق بخشیدن به مقاصد توسعه و پیشرفت بوده است. البته در قانون اساسی پیش‌بینی شده که کلیه تقنین‌ها و اجراها باید به گونه‌ای باشد که حریم محرمات مسلم دینی شکسته نشود. که البته این مطلب مسئله دیگری است. به این ترتیب آنچه در طی این بیست سال به‌طور واقعی در قلمرو حکومت و مدیریت اتفاق افتاده در کلیت خود، عمل کردن‌هایی عقلایی و برنامه‌ای و غیر از اجرای احکام اسلام بوده است. مثل آفتاب روشن است که همین امروز مهم‌ترین مسائل حکومتی که جامعه ما، گروه‌های سیاسی ما، رسانه‌های گروهی و مسئولان کشور ما با آن‌ها به سختی درگیرند، همه اموری عقلانی و

برنامه‌ای اند و نه اموری فقهی و استنباطی برخی از این مسائل عمده این‌هاست: ضرورت توسعه سیاسی، اقتصادی و فرهنگی برای کشور ما. آیا این‌ها تقدم و تأخر دارند؟ تعدیل اقتصادی؟ استمرار سیاست سازندگی؟ ساماندهی اقتصادی؟ با کاهش قیمت نفت و کسری شدید بودجه چه باید کرد؟ مسئله بیکاری و اشتغال، مسائل خطیر جوانان، رکود و تورم اقتصادی، مذاکره و رابطه با امریکا، آری یا نه؟ دموکراسی آری یا نه؟ نظارت استصوابی شورای نگهبان، آری یا نه؟ ترکیب و تأیید خبرگان چگونه باید باشد؟ سن رأی، ۱۵ یا ۱۸ سال؟ منافع ملی و حوادث افغانستان؟ تهاجم فرهنگی معنا دارد یا ندارد؟ عزت، حکمت مصلحت در سیاست خارجی چگونه تأمین می‌شود؟ چگونه می‌توان میزان مشارکت سیاسی مردم را بالا برد؟ کنفرانس اسلامی چگونه می‌تواند در صحنه بین‌المللی نقش مؤثر ایفا کند؟ جنگ تمدن‌ها یا گفت‌وگوی تمدن‌ها؟ دین را نباید در مقابل آزادی سیاسی قرار داد. آزادی دین‌دارانه غیر از آزادی برای هتک ارزش‌های معنوی است و ده‌ها مسئله و موضوع مهم دیگر از این قبیل که امروز پرداختن به آن‌ها از وظایف حکومت است. همه این مسائل از انتخاب شیوه جدید زندگی یعنی انتخاب توسعه و پیشرفت پدید آمده است و مدیریت این مسائل، امری عقلایی و برنامه‌ای است و نه اجرای احکام اسلام. البته حکومت‌گران منتخب در کشور ما طبق قانون اساسی متعهدند که در مدیریت همه مسائل یاد شده، حریم محرمات ضروری و مسلم الهی را نشکنند و کسی در این مسئله تردیدی ندارد.

آری قانون مدنی ما به فقه تطابق دارد و پاره‌ای از احکام دینی و فتاوی فقهی هم در مسائل قضایی و جزایی کشور ما مبنای عمل است، ولی قبل از انقلاب اسلامی هم با اندکی تفاوت وضع همین بود و این وضع تحلیل پیشین را نفی نمی‌کند. در اینجا تذکر دو نکته را ضروری می‌دانیم: نکته اول این است که گرچه در بیست سال گذشته حجم عظیمی از تبلیغات دینی (قطع نظر از تأثیر مثبت یا منفی آن‌ها) به وسیله نهادهای حکومتی انجام شده است، اما باید بدانیم که این کارها را دیگران نیز می‌توانند انجام دهند و این کارها جزء وظایف ذاتی حکومت‌ها نیست و با این

کارها هویت اعمال خرد و کلان حکومت که در پیش توضیح دادم دینی نمی‌شود. و نام اجرای احکام اسلام بر آن‌ها گذاشته نمی‌شود. نکته دوم این است که: گرچه نویسندگان قانون اساسی برای تأمین آنچه آن‌ها شریعت و اسلامیت نظام می‌نامیدند همه اعمال خرد و کلان حکومتی را که به وسیله سه قوه مجریه، مقننه و قضاییه انجام می‌شود زیر نظارت فقیه جامع‌الشرایط قرار داده‌اند. اما این نظارت (معنای آن هرچه باشد) هیچ‌گاه سنخ و محتوای اعمال حکومتی انجام شده؛ یعنی برنامه‌ریزی‌ها و قانون‌گذاری‌ها و تدبیرات عقلانی به منظور توسعه و پیشرفت را عوض نمی‌کند و آن‌ها را مصداق اجرای احکام اسلامی قرار نمی‌دهد. همین اشکال‌ها که ذکر کردیم به تعبیر «مدیریت دینی» که بعضی از مسئولان به کار می‌برند نیز وارد است. مراعات اخلاق اسلامی که بر مدیران و غیرمدیران فرض است، مسئله دیگری است. لزوماً مراعات اخلاق اسلامی معنایش این نیست که ما چیزی به نام مدیریت دینی داریم. این تعبیر که مدیریت دینی در دنیای امروز ممکن است، تعبیری ایدئولوژیک و بی‌معناست.

این نکته را نیز عرض کنم که بعضی از عالمان دینی ادعا می‌کنند که کتاب و سنت در عصر حاضر ما را به توسعه و پیشرفت می‌خواند و اینکه رفتن راه توسعه و پیشرفت همان تعقیب مقاصد پنج‌گانه شارع اسلام، یعنی حفظ اموال، ابدان، دین، عقل و نسل در دنیای حاضر است. اینجانب در اینجا وارد این بحث نمی‌شوم که آیا این تفسیر در کتاب و سنت درست است یا نه، اما تأکید می‌کنم که بر فرض که چنین باشد، باز هم محتوای مدیریت روند توسعه و پیشرفت یعنی کلیت حکومت در عصر حاضر هم چنان غیردینی و علمی می‌ماند و با احکام فقهی قابل اداره کردن نخواهد بود.

اینجانب از همه صاحب‌نظران دینی که چنان تعبیراتی را به کار می‌برند تقاضا می‌کنم به صراحت اعلان کنند که منظورشان از چسباندن پسوند «اسلامی» به اموری که به وضوح، اموری عقلایی و برنامه‌ای هستند چیست. امروز تا این مطلب

دقیقاً روشن نشود، صاحبان قرائت رسمی و قرائت نواندیشانه موفق به گفت‌وگو و بحث نتیجه‌بخش با یکدیگر نخواهند شد.

تصویری که شما از وضع جامعه ارائه کردید نشان می‌دهد که بین واقعیت زندگی مردم و عمل مدیران از یک طرف و مدعای قرائت رسمی از دین، از طرف دیگر فاصله عمیق وجود دارد. زندگی مردم و عمل مدیران بر مدار توسعه و عقلانیت ابزاری است. اما ادعای قرائت رسمی حکومت به معنای اجرای احکام شریعت است. فرمودید که پاره‌ای از تعبیرهایی که به کار برده می‌شود قابل قبول نیست و در واقع هویت آن‌ها فرافکنی مباحث از واقعیات به عالم اشباح است. حال سؤال من این است که آیا راه برون‌شوی برای حل بحران تضاد قرائت رسمی و عمل مدیران اجرایی و زندگی واقعی مردم وجود دارد؟

راه‌حل این است که باید با یک روش علمی قابل قبول، دین‌شناسی کرد. مثلاً با روش پدیدارشناسی، می‌توان دین اسلام را به صورت یک پدیدار مطالعه کرد و ذاتی و غیرذاتی آن را از یکدیگر تفکیک کرد. این روش مطالعه با روش مطالعه متکلمان گذشته که قرائت رسمی بر آن مبتنی است به کلی متفاوت است. آنان نخست با دلایل کلی معین می‌کردند که دین چه باید باشد و آن‌گاه کتاب و سنت را بر مبنای آن بایدها قرائت می‌کردند. اما روش پدیدارشناسی به ما می‌گوید دین اسلام یک پدیدار واقعی است. شما باید این پدیدار را بشناسید و دریابید که چه چیز ذاتی آن است و چه چیز نیست. اگر دین اسلام با این روش مطالعه شود قرائت‌هایی به دست می‌آید که در تضاد با واقعیات دیگر از جمله واقعیت حکومت در عصر حاضر قرار ندارند.

روش متکلمان مسلمان این بود که نخست فلسفه و اهداف نبوت را معین می‌کردند و آن‌گاه کتاب و سنت بر مبنای تأمین آن اهداف تفسیر می‌کردند. نتیجه این

روش این بود که دین اسلام عبارت است از مجموعه‌ای از تعلیمات، احکام و اصول اخلاقی که همه باید آنها را بپذیرند و بر طبق آنها زندگی کنند. دین اسلام مساوی است با «مجموعه‌ای از اطلاعات در باره واقعیات، اصول اخلاقی و احکام الهی». پیروان این مشرب با حرکت از پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌های خود، همه اطلاعات موجود در کتاب و سنت را دین می‌انگارند و تکیه‌گاه دائمی آنها این است که: «در کتاب و سنت چنین آمده است»؛ آنها حاضر نیستند در باره این تعبیر خود با کسی بحث کنند. آنها به این پرسش دقیق و بسیار مهم که تعبیر «در کتاب و سنت چنین آمده است» یعنی چه؟ پاسخ نمی‌دهند. در حالی که این پرسش، همان پرسش هرمنوتیکی بنیادین است که امروز پیروان همه متون مقدس با آن مواجه هستند. آنها این پرسش را در میان پرائز می‌گذارند و مستقیماً از مضمون کتاب و سنت سخن می‌گویند اما سخن گفتن از معنای کتاب و سنت قبل از روشن شدن پاسخ آن پرسش مهم ممکن نیست. این همان مسئله است که من کوشش کرده‌ام با نگارش کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت آن را وارد محافل علوم اسلامی کنم. یکی از صاحب نظران محترم قرائت رسمی در یک اجتماع عمومی تأکید می‌کرد که ما آن قرائت از اسلام را پذیرفته‌ایم که ائمه اطهار (ع) و پس از آنان علما و فقهای شیعه و سنی در چهارده قرن گذشته پذیرفته‌اند. پرسشی که ما در برابر این تعبیر می‌نهیم این است که مفهوم همین «دعوی» چیست؟ در قدم اول باید مفهوم این دعوی و عناصر تشکیل‌دهنده آن به دقت روشن شود: قرائت یعنی چه؟ قرائت از اسلام یعنی چه؟ ائمه اطهار چنین قرائت کرده‌اند یعنی چه؟ علما و فقهای شیعه و سنی چنان قرائت کرده‌اند یعنی چه؟ قرائت ائمه با علما و فقهای شیعه و سنی چگونه به دست شما یا ما می‌آید و چگونه معلوم می‌شود؟ نقش پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها، بسط تاریخی و نقد تاریخی در این معلوم شدن چیست؟ اگر قرار است دوطرف با یکدیگر گفت‌وگو و مباحثه کنند اول باید پاسخ این سؤال‌ها روشن شود. اگر در باره پاسخ این سؤال‌ها بحث شود آن وقت به وضوح معلوم می‌گردد که مفهوم این دعوی‌ها که «ائمه چنین قرائت کرده‌اند» و یا «در کتاب و سنت چنین آمده است» یک مفهوم اختلافی است

نه یک مفهوم روشن. این صاحب‌نظران این قبیل مفهوم‌ها را کاملاً واضح و بدیهی می‌شمرند و آن‌گاه می‌گویند قرائت دیگران در مقابل قرائت ائمه اطهار قرار دارد، یعنی همه ساکت! با این وضع صورت مسئله تحریف می‌شود و بحث و گفت‌وگو هم به جایی نمی‌رسد. در نهایت این احساس به انسان دست می‌دهد که گویا این صاحب‌نظران محترم تصمیم گرفته‌اند پیرامون آن‌گونه پرسش‌ها نگردند و به دیگران نیز اجازه طرح آن پرسش‌ها را ندهند و مباحث خود را از محتواهای کنونی اذهان مسلمانان که در طول هزار و چهارصد سال به تدریج انباشته شده آغاز کنند و نه از مبادی و مقدمات و دلایل و عوامل این محتواهای ذهنی. خوب اگر این‌طور است یک بار بیایند و به صراحت اعلام کنند ما فقط بنا داریم نظرات خودمان را بگوییم و حاضر نیستیم به همه پرسش‌های مربوط به آن نظرات پاسخ دهیم. در این صورت تکلیف روشن می‌شود. اما خطر مهم این است که با به‌کارگیری این روش تفکر دینی فلج می‌شود، دین، بازدارنده تکامل معنوی، رشد، پیشرفت و حل مشکلات زندگی می‌گردد و به جای اینکه انسان‌ها فوج فوج به دین خدا وارد شوند فوج فوج از دین خدا بیرون می‌روند! مسلماً نه صاحبان قرائت رسمی به این عاقبت خطرناک خوشامد می‌گویند و نه نواندیشان دینی. چاره کار ما در آغاز کردن از پرسش‌های بنیادین هرمنوتیکی (پرسش‌های مربوط به تفسیر و تأویل متون) است و نه در مسکوت گذاشتن آن‌ها.

اما با مطالعه اسلام با روش پدیدارشناسی، کتاب و سنت به‌صورت یک پدیدار تاریخی پیام‌دار دیده می‌شود که انسان‌ها را مخاطب قرار داده است. با به‌کارگیری این روش معلوم می‌شود که اسلام شخص پیامبر (ص) عبارت است از: «اعتراف و شهادت مسخرانه وی به تلقی تجربی خطاب خداوند» و اسلام مؤمنانه اهل تحقیق عبارت است از: «اعتراف و شهادت آنها به حقیقت آن تجربه نبوی پس از شناسایی آن و دریافت پیام از آن» و اسلام عوام عبارت است از: «مجموعه‌ای از عقاید و اصول اخلاقی و تکلیف‌های دینی (مجموعه‌ای از اطلاعات انباشته شده در طول چهارده قرن)». اسلام شخص نبی بر تجربه و حیانی قائم است و اسلام مؤمنان اهل

تحقیق بر رویارویی محققانه با تجربه و اعتراف نبوی و دریافت پیام از آن، و اسلام عوام بر تربیت دینی و تقلید. اسلام مؤمنان اهل تحقیق در صورتی دوام می‌آورد که عنصر شناسایی تجربه نبوی و پیام‌گیری از آن دائماً در آن حفظ و تمدید شود و همین امر موجب می‌شود که علم کلام و دین‌شناسی مؤمنان اهل تحقیق همیشه انتقادی باشد. انتقادی به این معنا که دائماً پیام‌های جدید دریافت کنند و هیچ گزاره کلامی را سخن نهایی ندانند. آنها در یک تفسیرگری دائمی زندگی می‌کنند. آن‌ها اجازه می‌دهند علم، فلسفه، هنر، ادبیات غیردینی، سیاست توسعه، حکومت و هر چیز دیگر همان‌طور که هست بماند و آن‌ها درصدد دینی کردن این امور بر نمی‌آیند؛ گرچه از موضع انسان‌شناسی دینی خود می‌توانند آنچه را که به ساحت‌های گوناگون انسان مربوط است نقد کنند. علم کلام یا الهیات که مؤمنان اهل تحقیق بر مبنای پدیدارشناسی تجربه، اعتراف و شهادت نبوی، ایمان به حقانیت نبوی و ایمان به حقانیت آن بنا می‌کنند قادر است ذاتیات آن تجربه و اعتراف و شهادت نبوی را که در کتاب و سنت خود را نشان می‌دهد از غیرذاتی آن تفکیک کند؛ پیام را در آن ذاتیات جست‌وجو کند و آن‌ها را متعلق ایمان بداند. بر این اساس صاحبان این دانش، خود، قادر به قرائت جدید از کتاب و سنت‌اند که الزاماً نباید با قرائت‌های دیگر متضاد باشد ولی ممکن است با آن‌ها متفاوت باشد. پس راه برون‌شو از این بن‌بست تغییرروش مطالعه اسلام است. اگر اسلام مثلاً با روش یادشده مطالعه شود، واقعیات ساحت‌های مختلف هستی انسان چون دین، علم، فلسفه، هنر، ادبیات، سیاست، صنعت و استقلال خود را حفظ می‌کنند و بحران قرائت دینی رفع می‌شود. تابوها و خط‌قرمزهای کاذب از میان می‌رود. زندگی از پیام دین سیراب می‌شود، نه اینکه در زندان شکل‌گرایی دینی گرفتار آید. اگر قرائت دینی ما عوض شود آنچه دین است از غیردین متمایز می‌شود؛ هر حقیقتی در جای واقعی خودش قرار می‌گیرد؛ مشکلات تئوریک تا حدود زیادی حل می‌شود و میدان برای حل علمی مشکلات زندگی جامعه ما بازر می‌گردد و مشارکت عمومی سیاسی بر پایه تعقل جمعی، پایه و بنیاد محکم پیدامی‌کند.

آیا قرائت رسمی، ایمان دینی را شاداب می‌کند یا آن را پژمرده می‌سازد؟ این قرائت ایمان دینی را پژمرده می‌کند. مثلاً این ادعا که حکومت اجرای احکام الله است و ما داریم احکام اسلام را پیاده می‌کنیم، در حالی که در واقعیت مسئله به کلی چیز دیگری است و پیامدهای ناگوار و خشونت‌های ناشی از این ادعا چنان ناهماهنگی در وجود انسان متدین پدید می‌آورد که ایمان او را از شادابی می‌اندازد. چون ابهام و تشویش ایجاد می‌شود، خطاب دینی بی‌پیام می‌شود و بیان دینی بدون پیام اصلاً بیان دینی نیست. چیزی به نام دین تحویل انسان‌ها داده می‌شود که در واقع دین نیست.

ایمان دینی از علل و دلایل متعدد تغذیه می‌کند. مثلاً از منطقی و عقلایی بودن بیان‌های دینی، پاسخ‌گویی به نیازهای وجودی انسان‌ها، وجود خلوص و صداقت در عمل عالمان دین و نهادهای دینی، فراهم کردن امکان تجربه دینی برای افراد از دوران کودکی و - با وجود چنین شرایطی «خطاب دینی» پیام‌داری می‌شود، پیامی که انسان را از تنگناهای روزمرگی بیرون می‌برد و افق‌های معنوی را به روی وی می‌گشاید؛ اگر چنین شود ایمان شاداب و زنده خواهد شد و اگر اینها نباشد ایمان شکوفا وجود نخواهد داشت.

وقتی عقلانیت انتقادی مدرن وارد دین‌پژوهی می‌شود، عواقب خواسته و ناخواسته‌ای به دنبال دارد. اساس عقلانیت انتقادی بر ویرانی، اوراق کردن و شالوده‌شکنی (Deconstruction) است. اما ایمان نوعی ثبات به همراه دارد. آیا عقلانیت انتقادی را می‌توان با ایمان دینی جمع کرد؟

در میان عوام همین‌طور است که شما می‌گویید. اما ایمان خواص هرچه از عنصر ثبات دور شود و به دغدغه، سؤال، ناآرامی، حیرت و... نزدیک‌تر شود، خالص‌تر است. ایمان خواص هرچه از ثبات دورتر شود ایمان‌تر است.

یکی از لوازم زندگی جدید، برداشته شدن اجتناب‌ناپذیر سد میان عوام و خواص است. دردنیای جدید به هیچ وجه نمی‌تواند عوام را در یک فضا و خواص را در



فضای دیگری نگاه داشت. در گذشته که فلاسفه می‌گفتند بحث‌های خواص را به میان عوام نکشاند، رسانه‌های گروهی تفکرساز وجود نداشتند. امروز آنچه مثلاً به نام هنر از طریق رسانه‌های گروهی به میان مردم سرازیر می‌شود، چیزی است که خواص آن را تولید می‌کنند. هنر را عوام به وجود نمی‌آورند؛ هنر را خواص به وجود می‌آورند؛ ولی در عین حال به سوی عوام سرازیر می‌شود. در مسائل دیگر هم چون فلسفه، مباحث دینی و علمی قضیه همین‌طور است. گستره این مسائل هرچند تخصصی بود، به گونه‌ای زندگی عموم مردم را نیز تحت تأثیر قرار داده است. در دنیایی که زندگی شخصی حریم خودش را از دست داده است، نمی‌توان انتظار داشت که عده‌ای عوام در یک محیط بسته‌ای با اصول ثابتی بدون دغدغه به زندگی خودشان ادامه دهند. نه تنها در باره ایمان دینی، بلکه در باره هیچ عقیده‌ای امروز چنین انتظاری نمی‌توان داشت. چاره کار هرچه بیش‌تر پیام‌دار و جذاب کردن بیان و خطاب دینی است و نه تأمین ثبات جزم‌گرایانه. ثبات ایمان در فوران دائمی دغدغه و حیرت است، نه در گره‌خوردگی و تحجر ذهن‌ها.

با آمدن عقل خود بنیاد مدرن و استقلال یافتن عقل از دین و «نهادهای عقل‌بنیاد» از «نهادهای دین‌بنیاد»، استقلال یافتن علم اخلاق (بر مبنای حسن و قبح ذاتی یا تحویل اخلاق به جامعه‌شناسی یا روان‌شناسی)، دنیوی و عرفی شدن حقوق، علمی شدن مدیریت و اثبات‌ناپذیر شدن کل اعتقادات، پس از کانت، تحویل دین‌داری به تجربه دینی و تجربه امر قدسی و اهمیت یافتن ایمان و شکل‌گیری جامعه مدنی و تفکیک حریم خصوصی از حوزه عمومی و تبدیل رعایا به شهروندان و پیدایش جوامع دموکراتیک و قبول آگاهانه لوازم آزادی تا نهایت منطقی آن، در چنین اوضاع و احوالی آیا تجربه دینی ممکن است؟ آیا دنیای مدرن و جوامع مدرن، فضایی برای تجربه امر قدسی باقی می‌گذارد؟

بحرانی که در زندگی جدید پیداشده نوعی حالت سؤال داشتن، نگران بودن و توجه به بیرون از خود را برای انسان جدید به وجود آورده است. زندگی قدیم، بسته بود و به همه نیازهای آدمیان در داخل یک نظام بسته پاسخ داده می‌شد. بحران جاری چشم انسان را به بیرون از زندگی و به افق دیگری می‌گشاید. زندگی جدید سکولار به جایی رسیده که دارد روزه‌هایی را به بیرون از خودش باز می‌کند. این نقطه قوت امروز نسبت به یک صد سال پیش است. انسان مدرن پس از تجربه گونه‌ای سیستم بسته خود بنیاد عقلانی، اینک دارد رفته‌رفته این سیستم را بازمی‌کند. سخن گفتن از واقعیت قدسی و تجربه آن به صورت «معنای معناها» در زندگی جدید امروز نه تنها میسر است؛ بلکه دامنه آن رو به گسترش است. ظاهراً در تجربه جهان امروز ویژگی امر قدسی این است که خود را معنای معناها و سرچشمه همه معناها نشان می‌دهد. و این ویژگی غالب‌تر از ویژگی‌های جذبه و هیبت است که رودولف اتو آن را مطرح کرد.

با توجه به اینکه نقد متون مقدس، نقش محوری در درک انسان غربی از

دین داشته است، آیا جای نقد تاریخی در جامعه دینی ما خالی نیست؟

بله! خالی است. اگر قرار باشد که به کتاب و سنت نگاهی پدیدارشناسانه داشته باشیم، همه این‌ها به میدان می‌آید و نقد تاریخی از مراحل پدیدارشناسی متون است. نکته مهم این است که نقد تاریخ متون مقدس برای مؤمنان یک نقد مثبت است و نه منفی؛ یعنی شکستن قالب‌های تاریخی است به منظور رسیدن به پیام اصلی متون مقدس و در مورد مسلمانان به پیام اصلی کتاب و سنت.

آیا یکی از لوازم نقد تاریخی متون، تقدس‌زدایی از دین نیست؟

بستگی دارد به اینکه شما دین را چگونه معنی کنید. دین در اصطلاح جامعه‌شناسان و مورخان دین با دین در اصطلاح پدیدارشناسان متفاوت است. دین در اصطلاح جامعه‌شناسان عبارت است از پدیده‌ای که یک جامعه‌شناس از بیرون به آن نگاه می‌کند و با روش جامعه‌شناسی آن را شناسایی می‌کند. وی بر این اساس حوزه‌های مقدس زندگی را از حوزه‌های نامقدس تفکیک می‌کند. البته وقتی

بخواهند حوزه‌های مقدس زندگی را از دید یک جامعه‌شناس بررسی و نقد کنند، آن حوزه‌ها نامقدس می‌شود. مورخ دین هم با نقد تاریخ از دین قداست‌زدایی می‌کند. اما در پدیدارشناسی این حرف‌ها وجود ندارد. از نگاه پدیدارشناسی دین عبارت است از اعتراف، شهادت و سلوک انسان دین‌دار. پدیدارشناس سلوک تجربی دین‌دار را می‌بیند. در مرحله نفوذ به سلوک انسان دین‌دار، قداست‌زدایی معنا ندارد، چون قداست به معنای مورد نظر جامعه‌شناس و مورخ اصلاً در آنجا وجود ندارد. در شهود پدیدارشناس منطقه ممنوعه وجود ندارد. آن‌گونه نقد تاریخی که از موضع رسیدن به معنای پدیدار دینی است یک موضع مثبت است و اصالت آن معنای دینی را از میان نمی‌برد.

### پدیدارشناس قداست را در پرانتز می‌گذارد؟

معنای «قداست» برای پدیدارشناسان متأخر این است که «واقعیت قدسی» خود را برای انسان متدین در عین ظهور «باطن» و در عین بطون «ظاهر» نشان می‌دهد، به‌گونه‌ای که هیچ‌گاه در «چنگ» نمی‌افتد، «عنقا» بی است که شکارهیچ کس نمی‌شود. این معنا از قداست، غیر از جذبه و خشیت و شرم مقدس است که رودلف اوتو آن را بیان کرده است. این معنا درست همان ویژگی اصلی واقعیت قدسی است که پدیدارشناس را به پدیدارشناسی وامی‌دارد و قابل زدوده شدن نیست.

آیا با رویکرد پدیدارشناسانه می‌توان به مشاهده ذات تجربه نبوی نائل شد؟ حداکثر دعوی پدیدارشناس این است که با فنومنی مواجه است که از آن به ارتباط نبی با امر قدسی تعبیر می‌کند. ولی پدیدارشناس دعوی احاطه به امر قدسی و یا تجربه خطاب او را ندارد. البته اگر اعتراف به حقانیت تجربه نبوی بر اثر پیام‌گیری از آن اتفاق افتد، در آن صورت علاوه بر پدیدارشناسی ایمان نیز به وجود آمده است. دعوی تجربه امر قدسی غیر از دعوی پدیدارشناس است. پدیدارشناس، تجربه صاحب تجربه را بررسی می‌کند.

با توجه به اینکه قرائت رسمی و سنتی از دین در دنیای جدید به پژمرده شدن دین و ایمان دینی کمک می‌کند، جریان نواندیشی دینی که از عقلانیت انتقادی و عقلانیت ابزاری دفاع می‌کند، چگونه می‌تواند از دین دفاع کند؟ هر انسانی به چیزی تعلق خاطر دارد و هرگاه آن را در معرض خطر ببیند از آن دفاع می‌کند. انسان دینی که تعلق خاطر به دین دارد و وجهی از زندگی دینی است، دغدغه‌ها و اضطراب‌هایی دارد. وی با دین به پاسخ پاره‌ای از سوالات وجودی خود می‌رسد و با آن، معنایاب می‌شود. چنین انسانی در هر محیط و هر فرهنگی نمی‌تواند زندگی کند و همواره سعی خواهد کرد آن چنان محیط و فرهنگ اجتماعی‌ای پیدا کند که به معنایابی او کمک کند. چون معنایابی هیچ انسانی در خلاء نیست، و انسان همیشه با محیط، اطرافیان و فرهنگ خود در ارتباط است، چنین انسانی یک حالت فراروندگی و تفسیرکنندگی دائمی پیدا می‌کند. چون او نمی‌خواهد در هیچ‌جا زندانی شود؛ تمام رنج‌ها را از زندانی شدن‌های مختلف می‌داند؛ زندانی شدن در زبان، جامعه، تن، تاریخ و یا همه این‌ها وجه دینی انسان این است که می‌خواهد این زندان‌ها را سوراخ کند (به تعبیر جلال الدین رومی) و به افق‌های دیگری دست یابد.

معنایابی و دین‌داری برای یک انسان همین است. چنین انسانی پاره‌ای از شرایط اجتماعی را مساعد این افق‌گشایی خواهد دید و پاره‌ای از شرایط را نه. پس به لحاظ وجودی - نه به لحاظ تئوری و عقلانیت - برای این انسان همه شرایط اجتماعی، مساوی نیست و خواه ناخواه وی سعی خواهد کرد که شرایط مساعد را بیش‌تر و شریط نامساعد را کمتر کند؛ چنین انسانی فضای هم‌زبانی و هم‌دلی با خود ایجاد خواهد کرد و از آن حیث که انسان است این کارها را خواهد کرد و این، یک رسالت است. معنای این کارها خودخواهی نیست، بلکه این انسان، افقی بالاتر از افق دید دیگران را می‌بیند و می‌خواهد محیطی مناسب با آن افق برای خود بسازد و به انسانیت والای خود تحقق بخشد؛ پس به این معنی برای حفظ و دفاع از آن دین رسالت دارد. عقلانیت دینی چنین انسانی، عقلانیت تفسیری (هرمنوتیکی) است که

در درون خود انتقادی به این معناست. که هیچ گزاره‌ای را بیان نهایی (واقعیت قدسی) تلقی نمی‌کند و زندگی دینی او یک روند از تفسیر دائمی پدیدارهای واقعیت قدسی است. چنین انسانی عقلانیت ابزاری را فقط برای اداره زندگی دنیوی به کار می‌گیرد و نه برای دین‌داری. دفاع این انسان از دین، دفاع از عقلانیت تفسیری دینی است که انسانیت متعالی با آن محقق می‌شود.

جریان نواندیشی دینی که چنین رسالتی بر دوش دارد، آیا وظیفه اصلیش دفاع از ایمان است یا دفاع از حقوق، اعتقادات خاص، شکل زندگی خاص و...؛ چون با توجه به بحث‌های مقدماتی از آن نظام‌های خاص نمی‌توان دفاع کرد و این بحث که تحت عنوان جوهر دینی یا به تعبیری گوهر دینی مطرح می‌شود در نهایت به دفاع از ایمان دینی و تجربه دینی می‌انجامد؟

چنین انسانی در واقع از انسانیت و الاهی خود دفاع می‌کند؛ یعنی از نوع انسان بودن و انسان زیستن معنوی که غیر از آن برایش عملی نیست.

یعنی وظیفه جریان نواندیشی دینی، دفاع از انسانیت متعالی است.

بله! دفاع از متعالی زیستن انسان است و همه چیز در این معیار، معنای خود را می‌باید؛ هر ارزشی که با این نوع زیستن سازگار باشد، مورد دفاع و ایجاب و هر ارزشی که با آن سازگار نباشد، مورد نفی قرار خواهد گرفت و این ارزش‌ها با استدلال ساخته نمی‌شوند، بلکه عملی هستند به این معنا که انسانی که به این مرحله رسیده، در کنار هر نوع ارزشی نمی‌تواند زندگی کند و فقط با ارزش‌های خاص می‌تواند زندگی کند. مسئله این نیست که او با عقلانیت انتقادی آن‌ها را پذیرفته، بلکه هماهنگی موجودی او با این ارزش‌هاست که موجب قبول آنها شده است.

برای رسیدن به انسانیت متعالی، منابع مختلفی می‌تواند وجود داشته باشد؛ یعنی لزوماً فقط نمی‌توان از منبع دین تغذیه کرد، بلکه ممکن است

عرفان‌های خاصی نظیر عرفان سرخ‌پوستی، عرفان بودایی، آگزیستانسیالیسم و... مورد مراجعه قرار گیرد.

درست است. برای این مطلب که انسانیت متعالی در کجا و از کدام منبع به دست می‌آید نمی‌توان برهان اقامه کرد. انسان‌ها باید آن را تجربه کنند و در مقام تجربه منابع رسیدن به انسانیت متعالی متعدد است. چیزی که هست سنت دینی هر فرد که وی در داخل آن بزرگ شده است نقش مهمی در ارتباط با آن منابع بازی می‌کند. انسان بالاخره از درون سنت دینی خودش راه را باز می‌کند. از سنت دینی نمی‌توان به کلی بیرون پرید؛ مثلاً من مسلمان که در قرن بیستم زندگی می‌کنم وقتی به عقب بر می‌گردم می‌بینم زبان دینی مرا پیامبر اسلام (ص) برای من بنیان نهاده است. بنیان‌گذاران ادیان از این نظر مهم هستند که در مقطع خاصی زبانی را به وجود می‌آورند؛ در مقطع خاصی گفت‌وگویی را آغاز می‌کنند؛ مثلاً در گفت‌وگویی که پیامبر اسلام با امت خود آغاز کرده است سنت دینی اسلام متولد شده است. من متعلق به این جریان گفت‌وگو هستم که پس از پیامبر اسلام هر کس به گونه‌ای روی آن کار کرده و آن را بسط داده است؛ افرادی نظیر عطار، مولوی، حافظ، صدالمثالیهین و... از طریق سنتی که در آن بزرگ شده‌اند به این گفت‌وگو دامن زده‌اند. کسی که در سنت مسیحی زندگی می‌کند آغازگر گفت‌وگویی وی عیسی مسیح (ع) بوده است. تاریخ یک انسان مسیحی با من متفاوت است. به این دلیل من اصلاً نمی‌توانم تجربه‌های او را داشته باشم و او نیز امکان تجربه‌های مرا ندارد. سنت از این نظر مهم است. نمی‌توان سنت را نفی کرد و نواندیش دینی شد، فقط با کلنجار رفتن با سنت است که می‌توان نواندیش دینی شد. منظور از این کار توقف در مفهوم‌های گذشته نیست؛ بلکه منظور این است که از طریق چالش با سنت به خلق مفاهیم جدید نائل شویم. پس ارتباط برقرار کردن هر فرد با هر منبع انسانیت متعالی تنها از طریق گونه‌ای چالش با سنت دینی خود وی میسر است.

## انواع تفسیر متون<sup>۱</sup>

متن زیر ترجمه خلاصه شده‌ای است از مقاله‌ای تحت عنوان «انواع تفسیر»، نوشته‌ی Axell Bühler که در یک مجموعه مقالات به زبان آلمانی با مشخصات زیر به چاپ رسیده است. مترجم (محمد مجتهد شبستری) جهت تسهیل فهم پاره‌ای اضافات را افزوده است.

Bühler, Axel (2003). *Hermeneutik: Basistexte zur Einführung in die wissenschaftstheoretischen Grundlagen von Verstehen und Interpretation*, Heidelberg; SYNCHRON Wissenschaftsverlag der Autoren.

آقای بولر می‌نویسد:

در این مقاله من با موضوع تفسیر interpretation سروکار دارم. در این مقاله از موضوع فهمیدن تا آنجا سخن به میان می‌آید که وسیله تسهیل تفسیر قرار می‌گیرد. ظاهراً چنین به نظر می‌رسد که فهمیدن و تفسیر کردن یک معنای تعریف شده دقیق دارند که دانشمندان می‌خواهند آن را بیان کنند و توضیح دهند؛ در حالی که اینطور نیست. فهمیدن و تفسیر کردن عبارت از انواع عملیات است که هر کدام از آن‌ها مسائل گوناگون خود را دارند. آن انواع از تفسیر را در این مقاله توضیح خواهم داد که مربوط می‌شوند به اظهارات زبانی. مسائل «تاویل و تفسیر هستی» از قلمرو

تفسیر اظهارات زبانی که در اینجا از آن بحث می‌کنیم خارج است و کاری به آن موضوع نخواهم داشت.

اظهارات زبانی گونه‌ای ارتباط برقرار کردن است، چه به صورت کتبی و چه به صورت شفاهی. پیش از هرگونه اقدام به تفسیر اظهارات زبانی باید معین کنیم چه هدفی را از تفسیر دنبال می‌کنیم و درصدد به دست آوردن چه شناختی هستیم. پس از این معین کردن نوبت این سوال می‌رسد که آن شناخت را چگونه می‌توانیم به دست آوریم.

فعالیت ارتباط‌گیری سه محور دارد:

- ۱- اسباب و علل ارتباط‌گیری
- ۲- محتوای به وجودآمده یا پیام به وجودآمده از طریق ارتباط‌گیری
- ۳- تأثیرات آن ارتباط‌گیری

ما به اندازه انواع هدف‌های تفسیری فهمیدن داریم. فهمیدن یک نوع نیست. واژه «فهمیدن» را باید از این اطلاقش بیرون آورد و نخست در این موضوع بحث کرد که هدف‌های تفسیری ما چیست؟ تا معلوم شود چه چیز را می‌خواهیم بفهمیم و چه شناختی را می‌خواهیم به دست آوریم؟ و منظورمان از کلمه «فهمیدن» در آن مورد معین چیست؟ معنای «فهمیدن» در هر مورد در گرو آن هدف تفسیر گفتاری یا متن است. شما هرگونه هدف‌گیری کنید فهمی متناسب با آن هدف‌گیری پیدا می‌کنید. عملیات تفسیری (یعنی حرکت تفسیری) متناسب با هدف‌های تفسیر منظور می‌شود و متفاوت است، و نمی‌توان یک رشته حرکت‌های معین را به صورت متحدالمان برای انواع تفسیر متن معین کرد.

عملیات تفسیری یا مربوط است به علل پدید آمدن متن، یا مربوط است به محتوای پیام که از طریق آن ارتباط به ما داده شده و یا مربوط است به تأثیرات آن ارتباط که برقرار شده است. تفسیرهای ما مربوط به یکی از این‌ها است. پس ما می‌توانیم انواع هدف‌های تفسیری‌مان را به سه دسته اصلی تقسیم کنیم:



۱- آن دسته از هدف‌های تفسیری که مربوط می‌شود به شناخت علل و اسباب پدید آمدن متن.

۲- دسته دوم آنچه مربوط می‌شود به صفات و مشخصات متن پدیدآمده که پیام در آن است.

۳- دسته سوم مربوط می‌شود به داوری‌هایی که بعداً در باره متن انجام می‌شود که آن داوری‌ها تأثیرات متن است.

آقای بولر می‌نویسد ۱۸ نوع هدف‌گیری تفسیری داریم برحسب استقراء:

۱- نوع اول از هدف‌گیری‌های تفسیری عبارت است از هدف به دست آوردن غرض شخص پدیدآورنده گفتار یا متن مورد تفسیر، که هنگام پدید آوردن گفتار و یا متن از برقرار کردن ارتباط منظور داشته است و تأثیرهایی که می‌خواسته روی شنونده و خواننده بگذارد.

آقای بولر چند تا مثال می‌زند و می‌نویسد ممکن است غرض نویسنده متن یا گوینده گفتار این باشد که من چیزی را باور کنم که تا به حال باور نکرده‌ام؟ پس او می‌خواهد در من یک باور ایجاد کند. بولر می‌نویسد این سوال موقعی پیش می‌آید که شما در متن یک مدعا را ببینید؛ مثلاً متن می‌گوید اگر فلان دارو را بخوری، در تو فلان تأثیر را دارد - این یک ادعا است. آیا غرض نویسنده یا گوینده این است که من این ادعا را باور کنم؟ ممکن است نویسنده یا گوینده چنان بنویسد یا بگوید که بخواهد من شنونده یا خواننده را از حادثه‌ای یا چیزی بترساند. چگونه می‌توان به غرض‌های نویسنده یا گوینده مانند باوراندن و یا ترساندن دسترسی پیدا کرد؟ در مقام تفسیر دنبال چه نوع غرض‌هایی باید بود؟ بولر در مقاله دیگری می‌نویسد: آنچه تاکنون در باره دخالت دادن اغراض گوینده یا نویسنده در تفسیر متن و متدهای رسیدن به آن‌ها گفته شده بسیار ناقص است و باید تحقیقات جدید در این باب صورت گیرد.

۲- نوع دوم از هدف‌های تفسیری این است که می‌خواهیم به دست آوریم چرا گوینده یا نویسنده آن شکل خاص از گفتار یا نوشتار را برای ابراز مقصود و مراد

خویش انتخاب کرده است. مثلاً چرا فلان کلمه معین یا فلان جمله معین را به کار برده است. اگر ما دنبال این پرسش باشیم در واقع فهم خودمان را در باب تفسیر متن توسعه می‌دهیم، چون آثاری بر آن مترتب است.

فرض کنید شما نامه‌ای را می‌خوانید که در تاریخ معینی پدری برای فرزندش نوشته است و در آن می‌بینید که پدر نوشته: «فرزند عزیزم! اگر تحصیلات خود را تا پایان دکتری ادامه دهی، من متعهد می‌شوم برای تو یک مسکن تهیه کنم.» شما می‌خواهید این نامه را تفسیر کنید. اولین دریافت شما این خواهد بود که پدر فرزندش را تشویق کرده است به ادامه تحصیل. اما ممکن است سوال دیگری برای شما پیش آید و آن این است که چرا تهیه مسکن را انتخاب کرده و مثلاً نوشته است برایت اتومبیل تهیه می‌کنم، یا نوشته فلان مبلغ برای تو در بانک ذخیره می‌کنم. شما اگر بخواهید به پاسخ این سؤال‌ها برسید احتیاج به تفسیر بیش‌تر دارید. باید بروید اوضاع اقتصادی زمان نگارش آن نامه را به دست آورید تا بفهمید در آن زمان وضعیت و شرایط تهیه مسکن چگونه بوده است. ممکن است به این نتیجه برسید که در آن زمان تهیه مسکن مهم‌ترین مشکل جوانان بوده است و به این سبب پدر قول تهیه مسکن داده است نه چیز دیگر.

در تفسیر ادبیات هم همین‌طور است. شما در دیوان حافظ می‌خوانید که او می‌گوید:

می‌خور که شیخ و زاهد و مفتی و محتسب چون نیک بنگری همه تزویر می‌کنند  
چرا حافظ این چهار گونه انسان را در عصر خودش در شیراز یک‌جا جمع کرده و چنان قضاوتی نموده است؟ باید تحقیق کنید در باب اوضاع فرهنگی و دینی عصر حافظ در شیراز و این تحقیقات همه کارهای تفسیری است.

۳- نوع سوم از هدف‌های تفسیری این است که یک متن را تفسیر می‌کنیم با هدف به دست آوردن طرز تفکر یک نویسنده یا گوینده. مثلاً مقاله یا کتاب کسی را می‌خوانیم که او را درست نمی‌شناسیم و می‌خواهیم از مضامین نوشته‌های او، از جهان‌بینی او، اعتقادات، تردیدها و شک‌ها و یقین‌های او، احساسات و عواطف او

... فهمی به دست آوریم که در این صورت حتماً از نوشته‌های دیگر او هم کمک می‌گیریم. این هم یک نوع از هدف‌های تفسیر می‌تواند باشد.

۴- نوع چهارم از هدف‌های تفسیری این است که می‌خواهیم لوازم و تبعات مستقیم و یا غیرمستقیم آن مبانی را که مؤلف در نوشته خود پذیرفته است بررسی کنیم. در روند چنین تفسیری چه بسا مجبور می‌شویم تقریرهای جدید از مطالب آن کتاب به عمل دهیم و نقاط خالی را بازسازی کنیم.

۵- نوع پنجم از هدف‌های تفسیری تبیین روان‌شناختی مؤلف است. می‌خواهیم از موشکافی در متن به دست آوریم که مؤلف چه انگیزه‌هایی برای پدید آوردن متن داشته و غرض‌های ثانوی او که در متن آشکارا ظاهر نشده‌اند چه بوده و پشت صحنه روانی او چگونه است. شما فرض کنید یک دانش‌آموز در حال جواب دادن به یک سؤال امتحانی است. او که می‌خواهد معلم بفهمد که او جواب سوال را می‌داند می‌توانست با نوشتن چند جمله کوتاه این غرض را برآورده سازد. ولی او چنین نمی‌کند و یک جواب مفصل و مشروح می‌نویسد. معلم می‌تواند جواب دانش‌آموز را تحلیل روانی کند و بگوید این دانش‌آموز می‌خواهد نشان دهد که نه تنها جواب سوال را می‌داند، بلکه او یک دانش‌آموز باسواد و برجسته است. در اینجا یک تفسیر صورت می‌گیرد با هدف تبیین روان‌شناختی نویسنده آن متن، یعنی دانش‌آموز.

۶- نوع ششم از هدف‌های تفسیر متن، توضیح روان‌شناختی افکار نویسنده یا گوینده است و آگاه شدن از علل و عوامل روانی و فیزیکی که بر مؤلف یک متن اثر گذاشته تا او دارای آن جهان‌بینی، آن اعتقادات، آن افکار و آن اقدامات گردد، که در متن مورد تفسیر اظهار شده است. و نیز در این نوع از تفسیر می‌خواهیم ببینیم او هنگام تألیف متن یا گفتار از نظر فکری و عملی با چه مسائل و مشکلاتی درگیر بوده است و در چه شرایطی با چه اقداماتی به حل مشکلات و مسائل مورد نظرش پرداخته است. در این صورت ممکن است افکار او را راه‌حل‌هایی بدانیم که برای حل مسائل و معضلات پیشامده برای وی آن‌ها را به کار بسته است. و نیز در این گونه تفسیر

بررسی می‌کنیم که محیط فرهنگی و فیزیکی چه آثاری بر روی مؤلف داشته است. [۸]

۷- نوع هفتم از هدف‌های تفسیری به‌دست آوردن آن وضعیت یا حالت روانی معین است که مؤلف آن را نشان می‌دهد و جلوی چشمان ما می‌گذارد. در این نوع از تفسیر که نمونه‌های واضح آن را در تفسیر ادبیات می‌توان پیدا کرد از نشانه به نشان‌داده‌شده حرکت نمی‌شود بلکه قضیه برعکس است و از نشان‌داده‌شده به‌سوی نشانه حرکت انجام می‌گیرد. در این گونه تفسیر، هدف مشخص کردن این مطلب است که آنچه مثلاً در یک غزل آمده نمونه‌ای از کدامین وضعیت روانی انسانی است، نمونه عشق است؟ نمونه هجران است؟ نمونه شکایت از بی‌وفایی معشوق است؟ نمونه تسلیم محض بودن در برابر خداوند است؟ مثلاً حافظ می‌گوید:

بحریست بحر عشق که هیچش کناره نیست آنجا جز آنکه جان بسپارند چاره نیست  
این شعر نمونه کدامین حالت و وضعیت روانی است؟ در تفسیر این شعر یکی از چندین حالت و وضعیت‌های انسانی را که آن‌ها را در ذهن داریم مشخص می‌کنیم و می‌گوییم این شعر نمونه‌ای از این حالت را نشان می‌دهد. این وضع مانند این است که یک فروشنده نمونه‌ای از جنسی را که در نظر شما هست نشان می‌دهد و شما تشخیص می‌دهید که آن نمونه حقیقتاً آن جنس را که شما در نظر دارید نمایندگی می‌کند.

۸- هشتمین نوع از هدف‌های تفسیر متن می‌تواند این باشد که مفسر می‌خواهد مشخص کند که معنای کلمات و جملات متن چیست؟ فلان واژه یا جمله معین که در متن به‌کار رفته در عصر پیدایش آن متن طبق قرارداد چه معنایی داده است و آیا صاحب متن همان معنای متداول در آن عصر را منظور کرده یا خودش معنای جدیدی به آن واژه و یا جمله بخشیده است، یا مثلاً اصطلاح‌سازی کرده است. در این گونه تفسیر هدف تعیین معنای متن است. مثلاً یک مفسر دیوان حافظ می‌خواهد به‌دست آورد که آیا معنای «رند» در دیوان حافظ همان است که پیشینیان وی منظور داشته‌اند یا حافظ «رند» را در معنای جدیدی بکار برده است. آقای

داریوش آشوری در کتاب شعر و عرفان حافظ تحقیق بلندی در این زمینه انجام داده است.

۹- نوع نهم از هدف‌های تفسیر متن می‌تواند این باشد که مفسر می‌خواهد نوع ادبی یک متن را معین کند یا سبک شعری دیوان یک شاعر را مشخص سازد. معلوم کردن این امور جز با تفسیر میسر نیست.

۱۰- نوع دهم از هدف‌های تفسیر نشان دادن یا اشاره کردن به معنایی است که معنای واژه‌ها و جمله‌ها نیست، بلکه مصداق‌هایی است که با آن واژه‌ها به آن‌ها اشاره می‌شود. تفسیرهای رمزی و باطن‌گرایانه کتب مقدس همه بر مبنای این فرض بوده که پاره‌ای از واژه‌های این کتاب‌ها را رمزها و نشانه‌هایی برای موجوداتی دانسته‌اند که معنای لغوی واژه‌ها نیستند. مثلاً مفسران مسیحی می‌گفتند منظور از «اورشلیم» در کتاب مقدس، کلیسا یا قلب مؤمن است. مثال دیگر پاره‌ای از تفسیرهای قرآن است، مثلاً مفسران شیعه در تفسیر آیه «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ لِيَبْئُتَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ» (الرحمن/ ۱۹ و ۲۰) گفته‌اند منظور از دو بحر حضرت علی و حضرت فاطمه هستند.

۱۱- نوع یازدهم از هدف‌های تفسیر به دست آوردن مشخصات ساختاری یک متن است. ساختارهای آوایی، صرف و نحوی، دستور زبانی و مانند این‌ها، یا ساختارهایی از نوع ارتباطات معنایی که میان واژه‌های آن متن قرار دارد که جالب‌ترین بخش این گونه تفسیر است.

۱۲- نوع دوازدهم از هدف‌های تفسیری به دست آوردن تأثیرهای یک متن در خوانندگان و شنوندگان است. مثلاً یک مفسر مثنوی معنوی جلال‌الدین رومی می‌خواهد بداند مثنوی معنوی در شاعران بعد از مولانا چه تأثیراتی گذاشته است و این مطلب را مورد تحقیق قرار می‌دهد. من همیشه گفته‌ام اسلام پس از مثنوی معنوی با اسلام پیش از ظهور این کتاب متفاوت است. این کتاب یک دین را متحول کرده است.

۱۳- نوع سیزدهم از هدف‌های تفسیر به‌دست آوردن صحت و سقم مطالب و گزارش‌هایی است که در یک متن به آن‌ها استناد شده است. مثلاً شما کتاب تاریخ مشروطه احمد کسروی را می‌خوانید و می‌خواهید بدانید گزارش‌های او از تاریخ مشروطه تا چه اندازه با واقعیت‌ها تطابق دارد و اسناد مورد اعتماد او تا چه اندازه معتبر هستند. تحقیقات مربوط به این هدف گونه‌ای تفسیر است.

۱۴- نوع چهاردهم از هدف‌های تفسیر داوری کردن در باره صحت و بطلان استدلال‌هایی است که در یک متن به‌کار رفته است. در این‌گونه تفسیر استدلال‌هایی که در متن آورده شده بررسی و نقد می‌شوند.

۱۵- نوع پانزدهم از هدف‌های تفسیری بازسازی عقلانی محتوای متن به نفع مؤلف متن است. ممکن است نکاتی از ذهن مؤلف دور مانده باشد، مفسر آن نکات را مورد توجه و بحث قرار می‌دهد تا مدّعی مؤلف را تقویت کند، تا آن مدّعا بهتر فهمیده شود. ممکن است مؤلف یک فرضیه علمی در متن خود بیان کرده باشد و شواهدی برای اثبات نظریه‌اش آورده باشد، لکن آن شواهد در زمان تفسیر کافی به‌نظر نرسد در حالی که بعد از نگارش آن متن شواهد جدیدی کشف شده باشد که آن نظریه را تأیید می‌کند. مفسر با طرح شواهد جدید فرضیه مورد نظر مؤلف را تقویت می‌کند.

۱۶- شانزدهمین نوع از هدف‌های تفسیر عبارت است از ایجاد تداعی آزاد معنایی به کمک یک متن که در واقع نوعی مدتیاسیون به‌وسیله آن متن است.

۱۷- در نوع هفدهم از هدف‌های تفسیر هیچ‌کدام از انواع هدف‌هایی که پیش‌تر گفته شد تعقیب نمی‌شود بلکه هدف مفسر این است که از طریق تفسیر، یک اثر روانی معین روی مخاطبان و خوانندگان بگذارد. تفسیر متون دینی غالباً از این قسم است.

۱۸- نوع هجدهم از هدف‌های تفسیر آن هدفی است که در تفسیر متن‌های حقوقی تعقیب می‌شود. در این موارد مفسر می‌خواهد از طریق تفسیر یک متن

حقوقی مثلاً یک نزاع و اختلاف را حل و فصل کند و یا احقاق حق نماید و در مورد مشخص و معینی بلا تکلیفی افراد را یا جامعه را بر طرف کند.

## آن فهم که ممتنع است<sup>۱</sup>

شما باید نشان دهید چگونه می‌فهمید خدا با شما سخن گفته است؟

۱. چند روز پیش در اینترنت به گفت‌وگویی برخوردیم که در آن مقاله «چگونه مبانی کلامی و فقهی فروریخته‌اند» مورد نقد یکی از مراجع حوزه علمیه قم قرار گرفته است. در آن گفت‌وگو مدعاهای متعددی آمده که نظر صریح من درباره هر کدام از آنها در نوشته‌های پیشین من بیان شده و نیازی به تکرار آنها در اینجا نمی‌بینم. تنها آنچه پرداختن مجدد به آن را ضروری می‌دانم مطلبی است که در هشت پاراگراف نخستین گفت‌وگو به صورت تقریر نظر این جانب و نقد آن آمده است. پاسخ‌دهنده، نظر این جانب را چنین تقریر می‌کند:

الف) هویت کلام در گرو آن است که فاعل و پدیدآورنده‌اش بشر باشد. براین اساس، اگر قرآن را کلامی بدانیم که خداوند آن را به پیامبر وحی کرده و پیامبر ناقل آن بوده است نه فاعل و پدیدآورنده آن، متن آن را نمی‌توان واجد هویت کلامی قابل فهم دانست.

ب) فهم یک متن کلامی برای بشر آن‌گاه ممکن است که آن متن از هویت کلامی، به معنای بشری آن، برخوردار باشد، یعنی پدیدآورنده‌اش بشر باشد.

ج) نتیجه دو مقدمه مزبور این است که قرآن کریم آن‌گاه برای بشر و براساس قواعد محاوره و مفاهیم بشری (فهم بین‌الاذهانی) قابل فهم است که فاعل آن را

---

۱. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۹۶). نقد بنیان‌های فقه و کلام، نشر اینترنتی. صص. ۳۲۶-۳۲۸.



پیامبر بدانیم، نه خداوند و این برخلاف دیدگاه رسمی متکلمان، فقیهان و مفسران اسلامی درباره قرآن کریم است.

۲. قطع نظر از نارسائی‌های تقریر فوق، خطای فاحش آن در آن نتیجه‌گیری است که با شماره «ج» مشخص شده است. پاسخ‌دهنده به من نسبت داده است که می‌گویم «فهم بین‌الاذهانی قرآن با این پیش‌فرض ممکن است که فاعل متن را پیامبر بدانیم نه خداوند». این نسبت صددرصد نادرست است. من در موارد متعددی از نوشته‌های خود تصریح کرده‌ام که در باب فهم متن قرآن مشکل ما این است که فهم بین‌الاذهانی این متن به قلمروی فراخ‌تر از قلمرو فهم سخن نبی (خواندن این متن به وسیله او) پیش‌روی نمی‌کند و در همان‌جا متوقف می‌شود. این مشکل به مرزهای فهمیدن متون مربوط است که من در مقاله «محدودیت‌های فهم متون» به صورت مشروح آن را توضیح داده‌ام و نه به این یا آن پیش‌فرض. امتناع گسترش فهم بین‌الاذهانی به بیرون از سخن نبی به کلی غیر از این است که کسی بگوید اگر پیامبر را فاعل متن بدانیم فهم حاصل می‌شود ولی اگر خدا را فاعل متن بدانیم حاصل نمی‌شود. پیش‌تر هم این خطای خلط پیش‌فرض با محدودیت‌های فهم متن برای عده‌ای از اهل حوزه و دانشگاه پیش آمده بود و برای تصحیح همان خطا بود که صاحب این قلم مقاله «محدودیت‌های فهم متن» را نوشت.

با این همه، ضروری می‌دانم در اینجا بار دیگر همان موضوع را که در مقاله «محدودیت‌های فهم متن» بر آن تأکید نموده‌ام صریح‌تر بیان کنم.

۳. اگر بگوییم ما می‌فهمیم که پیامبر اسلام از طریق گفتار قرآنی با ما سخن گفته است معنای این سخن این است که می‌توانیم به صورت بین‌الاذهانی به یکدیگر نشان دهیم که چگونه و طی کدام مسیر می‌فهمیم که او با ما سخن گفته است. ما می‌توانیم مثلاً بگوییم طبق شواهد معتبر تاریخی متن قرآن در فلان تاریخ تدوین شده و پیش از آن فلان نویسندگان آن را بر روی پوست یا سنگ یا هر چیز دیگر نوشته بودند و فلان نسخه‌های قدیمی از متن در دست است و شواهد دیگر تاریخی می‌گوید پیامبر آیات این متن را بر مخاطبان می‌خوانده است و...؛ اگر بتوانیم با معیارهای نقد تاریخی، که

خود گونه‌ای فهمیدن است، انتساب متن قرآن به پیامبر را در حد قابل قبول نشان دهیم، در واقع توانسته‌ایم به صورت بین‌الذهانی نشان دهیم که چگونه می‌فهمیم که پیامبر از طریق متن قرآن با ما سخن گفته است. نشان دادن این خط سیر عیناً همان نشان‌دادن این امر است که چگونه می‌فهمیم که پیامبر از طریق متن قرآن با ما سخن گفته است. بيموده‌شدن بين‌الاذهانی این خط سیر همان تحقق فهم بين‌الاذهانی از سخن گفتن پیامبر با ما است. هر جا نتوان راه تحقق فهم را نشان داد آنجا فهم بين‌الاذهانی وجود ندارد.

حال پرسش این است که شما فقیهان که مدعی هستید به صورت بین‌الذهانی می‌فهمید که خداوند از طریق متن قرآن با شما سخن گفته و اوامر و نواهی خود را در آن برای شما بیان کرده است، می‌توانید به صورت بین‌الاذهانی نشان دهید که چگونه می‌فهمید که خدا با شما سخن گفته است و راه این فهم چگونه طی می‌شود؟ تصریح می‌کنم که پیشنهاد من این است که نشان دهید چگونه می‌فهمید که خدا با شما سخن گفته است نه اینکه چرا معتقد شده‌اید که خدا با شما سخن گفته یا چرا به آن ایمان آورده‌اید یا اینکه اگر عارف هستید و از تجربه دینی حرف می‌زنید، حقیقت تجربه شما در این مورد چیست؟ (که البته همه این ادعاها نیز بر جای خود باید مورد بحث و بررسی جدی قرار گیرند) به نظر صاحب این قلم شما نمی‌توانید به صورت بین‌الذهانی نشان دهید که چگونه و با طی کدام مسیر می‌فهمید که خدا با شما سخن گفته است در این باب «امتناع فهم» وجود دارد.

فهمیدن، معتقد شدن، ایمان آوردن، و یا تجربه دینی چهار موضوع کاملاً متفاوت‌اند. اگر کسی بگوید به فلان امر معتقد شده‌ام یا ایمان آورده‌ام و یا تجربه دینی داشته‌ام، از او دلیل و یا علت اعتقاد یا ایمانش را و یا اعتبار تجربه‌اش را می‌پرسند؛ اما اگر کسی بگوید فهمیده‌ام که فلان شخص در فلان سخن مرا مخاطب قرار داده و با من سخن گفته از او می‌پرسند این مخاطب بودن را چگونه فهمیده‌ای و او باید بتواند به صورت بین‌الاذهانی نشان دهد که چگونه آن را فهمیده است نه اینکه دلیل و علت بیاورد که چرا معتقد است که مخاطب واقع شده یا چرا ایمان آورده که مخاطب واقع

شده و یا چگونه تجربه کرده که مخاطب واقع شده است. «فهمیدن چیست و چگونه اتفاق می‌افتد» یک مسئله فلسفی و عقلی است و نمی‌توان اعتقاد، ایمان و یا تجربه دینی را به جای آن گذاشت.

۴. دو اشتباه فاحش که در استدلال‌های این آقایان دیده می‌شود این است که اولاً به جای اینکه چگونگی‌های فهمیدن بین‌الذہانی خود از متن قرآن را نشان دهند همواره از قدرت نامحدود خداوند بر ایجاد هرگونه متن یا هرگونه افهام سخن می‌گویند (چنانکه پاسخ‌دهنده گفت‌وگوی مورد نظر در هشت بند نخست گفت‌وگو مکرراً به همین موضوعات پرداخته است) و ثانیاً آگاهانه یا ناآگاه اعتقاد و ایمان و گاهی تجربه دینی را جای فهمیدن می‌گذارند و از اظهار نظر درباره مسئله فهمیدن، که یک مسئله فلسفی است، خودداری می‌کنند. این‌ها همه ناشی از این است که تاکنون بحث‌های فلسفی درباره حقیقت فهمیدن متون و چگونگی تحقق آن (هرمنوتیک جدید) و نیز بحث‌های فلسفی درباره حقیقت زبان انسانی در حوزه‌های علمی آقایان جایی نداشته است. اگر این آقایان بخواهند با دیگران وارد مباحثات علمی جدی (دور از غوغاسالاری و جلب رضایت مریدان) شوند، ضروری است قبلاً نظرات فلسفی خود را درباره موضوع فهمیدن و حقیقت زبان انسانی صریحاً بیان کنند. بدون این اعلام صریح، که زمینه علمی مباحثات را فراهم می‌آورد، هرگونه پرسش و پاسخ و گفت‌وگوی مفید با آقایان در آن قبیل مباحث، که این‌جانب آن‌ها را دنبال می‌کند، امکان‌ناپذیر است.

\*\*\*

نتیجه این است که گرچه می‌توان از متن قرآن تفسیر بین‌الذہانی به دست داد اما نمی‌توان گفت آن تفسیر تفسیر سخن مستقیم خداوند است. نمی‌توان گفت که به صورت بین‌الذہانی می‌فهمیم که خدا در قرآن به صورت مستقیم و بدون واسطه چنین یا چنان می‌گوید و چنین یا چنان امر یا نهی می‌کند و چنین یا چنان خبر می‌دهد و چنین یا چنان وعده و وعید می‌دهد. لوازم و

تالی‌های این نتیجه‌گیری و تأثیر آن در تفسیر قرآن مجید و دانش‌های اسلامی چون کلام و فقه و... بر اهل نظر پوشیده نیست و این نویسنده در مواردی به آن لوازم و تالی‌ها پرداخته است و در آینده نیز خواهد پرداخت. اما این موضوع که تفسیر بین‌الاذهانی قرآن چگونه می‌تواند صورت گیرد و مقدمات آن چیست و پیش فهم‌های آن چه می‌تواند باشد و مسائلی از این قبیل موضوعاتی هستند بسیار جدی که در جای خود باید به آن‌ها پرداخته شود.