

A Comparative Analysis of Human Knowledge and Scriptural Exegesis in the Works of Abdollah Javadi Amoli and Abdolkarim Soroush¹

Hosayn Emami², Bijan Abdolkarimi³, Enshallah Rahmati⁴

(Received on: 2022-7-24; Accepted on: 2022-9-6)

Abstract

For Soroush, words are not pregnant with meaning but hungry for it. Non-religious knowledge breathes meaning into words, making religious knowledge entirely dependent on and grounded in non-religious knowledge. He reduces the interaction between scriptures and human knowledge to the impact of human knowledge on scriptures, limiting the factors contributing to the development of religious knowledge to conceptual and metaphysical knowledge alone. Conversely, Javadi Amoli places reason alongside transmitted religious texts as part of religion, thus collapsing the wall separating reason and religion that undergirds Soroush's approach to the relationship between extra-scriptural knowledge and the understanding of scriptures. Javadi Amoli rejects the notion that the influence of scriptural exegesis from extra-scriptural knowledge implies that religious knowledge is human and non-religious in its origins. This is because extra-scriptural knowledge is not equivalent to extra-religious knowledge. Through a comparative analysis of these two perspectives, we can develop a more tenable alternative perspective on the relationship between scriptures and extra-scriptural knowledge.

Keywords: Abdollah Javadi Amoli, Abdolkarim Soroush, religious knowledge, scripture, human knowledge.

-
1. This article is derived from Hossein Emami, "A comparative perspective on the hermeneutic principles of Mohammad Hossein Tabatabai, Abdollah Javadi Amoli, Abdolkarim Soroush, and Mojtabeh Shabestari," PhD diss., Islamic Azad University, Central Tehran Branch, 2022.
 2. PhD Student, Western Philosophy, Faculty of Humanities, Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Tehran, Iran. Email: ehosayn973@gmail.com
 3. Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Humanities, Islamic Azad University, Northern Tehran Branch, Tehran, Iran (corresponding author). Email: b_abdolkarimi@iau-tnb.ac.ir
 4. Professor, Department of Philosophy, Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Tehran, Iran. Email: n.siphial1388@gmail.com

نگاهی تطبیقی به رابطه معارف بشری با تفسیر متن مقدس نزد عبدالله جوادی آملی و عبدالکریم سروش^۱

حسین امامی^۲، بیژن عبدالکریمی^۳، انشاءالله رحمتی^۴

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۵/۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۶/۱۵]

چکیده

عبارت نزد سروش، نه آستن معنا، بلکه گرسنه معناست. معنا از جانب معارف غیر دینی در عبارت دمیده می‌شود و معرفت دینی به تمامی تابع و مستفاد از معارف غیر دینی است. رویکرد دادوستد میان متن مقدس و معارف بشری را صرفاً به تأثیر معارف بشری بر متن مقدس و نیز عوامل تحوّل در معرفت دینی را تنها به معرفت مفهومی و متافیزیکی می‌کاهد. از دیگرسو استاد جوادی آملی با قراردادن عقل در جایگاه قسیم نقل و زیرمجموعه دین، دیوار میان عقل و دین و جدانگاری آنها که زیربنای رویکرد سروش در رابطه معارف برون متنی با فهم متن مقدس است را برمی‌دارد و تأثیرپذیری تفسیر متن مقدس از معارف برون متنی را موجب بشری و غیر دینی انگاشتن معرفت دینی نمی‌داند؛ زیرا معارف برون متنی مساوی با برون دینی نیست. در پرتو نگاه تطبیقی به دو طرف مقایسه می‌توان از نگاه طرفین فراتر رفت و بدیلی قابل دفاع‌تر از رابطه متن و معارف برون متنی عرضه کرد.

کلیدواژه‌ها: عبدالله جوادی آملی، عبدالکریم سروش، معرفت دینی، متن مقدس، معرفت بشری.

۱. این مقاله برگرفته از: حسین امامی، «نگاهی تطبیقی به اصول هرمنوتیکی محمدحسین طباطبایی، عبدالله جوادی آملی، عبدالکریم سروش و مجتهد شبستری»، رساله دکتری، استاد راهنما: بیژن عبدالکریمی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکزی، تهران، ایران، ۱۴۰۱، است.

۲. دانشجوی دکترای فلسفه غرب دانشکده علوم انسانی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، تهران، ایران

Ehosayn973@gmail.com

۳. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

b.abdolkarimi@iau-tnb.ac.ir

۴. استاد گروه فلسفه، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران، تهران، ایران n.siphia1388@gmail.com

مقدمه

هم‌زمان با ورود هرمنوتیک جدید به مجامع فکری کشور، بازفهمی و بازتفسیری بسیاری از متفکران ایرانی در شیوه‌های تفسیری سنتی آغاز شد. تباعد برخی مؤلفه‌های هرمنوتیک مدرن با متن‌شناسی و قواعد علم‌الاصولی کلاسیک، موجب به‌وجود آمدن شکافی عمیق میان پژوهندگان متون اسلامی شد و آنها را به نقدهای متقابل و دیالکتیک جدی برای آشتی دادن سنت با هرمنوتیک جدید برانگیخت.

حدود سه دهه پیش، عبدالکریم سروش با نگاه هرمنوتیکی، معرفت‌شناسانه و تاریخی با نگاشتن کتاب قبض و بسط‌تئوریک شریعت به تبیین سرّ قبض‌ها و بسط‌ها و دگرگونی‌های معرفت برگرفته از متون مقدس اسلامی پرداخت. رویکرد اندیشانه وی میان متفکران سنتی و نوگرا، اقبال‌ها و ادب‌ارهای جدی را در پی داشت و مسئله‌های بسیاری، از جمله تقدّس یا عدم تقدّس معرفت دینی، رابطه معرفت‌های برون‌دینی با تفسیر متن مقدس، امکان برداشت ثابت از متن مقدس و... در کانون گفتگو میان دو صف نوگرا و سنتی قرار داد.

استاد عبدالله جوادی آملی، یکی از حوزویان سنتی و متضلع در تفسیر و فلسفه، در رویارویی و نقادی سروش سهم چشمگیری را به خود اختصاص داد و با صورت‌بندی نوین از برخی ساختارهای کلاسیک، از جمله نسبت عقل و دین و رابطه معارف بشری با به‌فهم‌درآوردن متن مقدس، کوشید تا شکاف میان شیوه‌های سنتی و هرمنوتیک جدید را برطرف کند. به نظر می‌رسد حبّ و بغض‌ها و موضع‌گیری‌های جناحی موجب شد برخی از لوازم، پیامدها و نتیجه‌گیری از رویکرد طرفین در هاله‌ای از ابهام مستور بماند و مسائل مهمی، از جمله عوامل تأثیرگذار در فراز و فرود و تحولات معرفت دینی و اینکه آیا معرفت دینی از زمره علوم زاینده یا مصرف‌کننده است و اگر در ردیف علوم مصرف‌کننده است، پس نقش متن مقدس چه می‌تواند باشد، تأمل‌ناشده رها گردد.

اهداف و روش پژوهش

سروش چند دهه پیش با نشر مقالات «قبض و بسط تئوریک شریعت» تلاطمی ایجاد کرد که متفکران این دیار را به دو قطب مخالف و موافق در مقابل هم قرار داد. برخی دل در گرو سنت در پی ثوابتی هستند که در آن سکنی گزینند و برخی دیگر، تفسیر نقل را تابع معارف برون‌متنی و عقل سیال می‌دانند و دل را به نوگرایی و نویینی سپرده‌اند و از توصیف و نگاه معرفت‌شناسانه و تبیین سرّ تحوّل معرفت دینی، هر لحظه در تفسیر کتاب تشریع به تبع کتاب تکوین به دستاوردهای نو توصیه می‌کنند؛ چنانچه حافظ می‌فرماید:

بیزارم از این کهنه‌خدایی که تو داری هر روز مرا تازه‌خدایی دگر هست

یا:

هر نظر که بگذرد جلوه‌رویش از نظر بار دگر نکوترش بینم از آن که دیده‌ام

این پژوهش، با نگاه تطبیقی - تحلیلی رویکرد عبدالکریم سروش و استاد عبدالله جوادی آملی در مورد رابطه معارف برون‌دینی و مفروضات پیشاتفسیری با تفسیر متن مقدّس را بحث و کاوش می‌کند تا ضمن آشکارکردن ابعاد تاریک و قوّت و ضعف طرفین، به تحلیل و تبیین دقیق‌تر و توصیه‌ای جامع‌تر و قابل دفاع‌تر در نسبت معرفت دینی و دیگر معارف دست یابد.

تأثیر پیش‌داشت‌های مفسّر در فرایند تفسیر

بعد از هرمنوتیک جدید، تأثیر پیش‌داشت‌های مفسّر از چنان مقبولیتی برخوردار است که می‌توان آن را از مسلّمات انکارنشدنی تلقی کرد (نیچه و دیگران، ۱۳۸۶: ص ۱۳ - ۱۴؛ پالمر، ۱۳۷۹: ص ۲۰۱ - ۲۰۲). با وجود اتفاق بیشتر دین‌پژوهان امروزی بر تأثیر معارف بشری بر استنباط از متون مقدّس، کم‌وکیف پیامدهای آن مورد نزاع جدی سنت‌گرایان و نواندیشان دینی امثال عبدالکریم سروش است. استاد جوادی آملی در پی حذف معارف برون‌متنی و مفروضات پیشاتفسیری و

مواجهه بدون واسطه با متن مقدس با توسل به نظریه «تفسیر قرآن به قرآن» نیست؛ گویی آشنایی او با هرمنوتیک جدید، قوت و اتقان موضع‌گیری‌هایش و به رسمیت شناختن تأثیر پیش‌داشت‌های مفسر در به‌فهم‌درآوردن متن مقدس را در پی داشته است. او در این باره می‌نویسد: «نباید هنگام تفسیر متون نقلی دین، درصدد تخلیه عقل و تجرید ذهن بود؛ زیرا چنین کاری بر فرض امکان هرگز دینی نیست، بلکه باید کوشید مطالب مدهون و موهوم ذهنی از مبادی مرصوص و موصون برهانی پالایش شود تا وهم به جای عقل قرار نگیرد و خیال غاصبانه در موطن آن ننشیند و چنین کاری هم "ممکن" و هم "لازم" و هم فی‌الجمله "واقع" شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ص ۱۹۸).

بنابراین استاد جوادی آملی تخلیه و تجرید ذهن را در هنگام تفسیر، ناروا و حتی ناممکن می‌داند و باور دارد به جای تخلیه توهمی و ناممکن، باید مفروضات و مجموعه وسایط میان مفسر و متن را تنقیح و تهذیب کرد. تا اینجا استاد جوادی آملی و سروش در یک مسیر پیش می‌روند و میان آنها زاویه‌ای به چشم نمی‌خورد؛ زیرا سروش هم در کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت بر وجود پیش‌فرض‌ها و اینکه آنها با تنوع‌شان کثرت‌آفرینند و سمت و سوی تفسیر را متعین و حتی به متن مضمون می‌بخشند، پای می‌فشارد. او بیان می‌دارد: «پیش‌فرض‌های دین‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و جهان‌شناسانه داریم و این پیش‌فرض‌ها که جا را برای ورود دین باز می‌کنند و ما را به قبول آن وامی‌دارند، فهم ما از شریعت و (لذا معرفت دینی) را با سامان و جهت و مایه و مضمون می‌بخشند و در جمیع زوایای درک ما از شریعت حاضرند و چون روحی در تن معرفت دویده و خزیده‌اند و هیچ فهمی از دین نداریم که مستند و مسبوق بدین پیش‌فرض‌ها نباشد و از آنها قوام و جواز نگرفته باشد» (سروش، ۱۳۷۴: ص ۳۵۲).

براین اساس نزد سروش، معرفت‌های ما اعم از دین‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و جهان‌شناسانه‌ای که موجب پذیرش و ورود دین به ذهن و ضمیر ما می‌گردند، همان معارف معرفت دینی ما را سامان می‌دهند و هم به آن محتوا و مضمون عطا می‌کنند. این عقیده در برابر داشت‌های مفسر و معارف پیش از پذیرش دین و تفسیر آن، مبنای تئوری‌های شش‌گانه «قبض و بسط تئوریک شریعت»

سروش قرار می‌گیرند؛ درواقع همه این نظریه‌ها نشأت گرفته از باور به نسبت رابطه پیش فرض‌ها و معارف برون دینی با تفسیر متن مقدس می‌باشند؛ از این رو به دلیل اهمیت این نظریه‌ها و فراهم نمودن زمینه تطبیق با رویکرد استاد جوادی آملی به اختصار به آنها اشاره می‌شود.

لُب رویکرد سروش در نسبت میان تفسیر متن مقدس و معارف برون متنی

سروش اول که عمدتاً در کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت تجلی پیدا می‌کند، متمرکز بر ارتباط مخزونات ذهنی و هسته‌ای مفسر در تفسیر متن مقدس است و می‌توان لُب و عصاره مطالب متفرع بر این تأثیر و تأثر را در شش نظریه ذیل خلاصه کرد که قوام بخش قبض و بسط تئوریک سروش هستند:

۱. دین به معنای سیره و سنن پیشوایان دین از معرفت دینی متمایز است؛ زیرا دین ناظر به مقام «باید» یا «تعریف»، کامل، قدسی و از تمامی جوانب صادق و مبرا از هرگونه عدم خلوص و تناقض است؛ اما معرفت دینی به معنای فهم روشمند و مضبوط آدمیان از متن مقدس، هویتی جمعی و تاریخی دارد و احکام سایر معرفت‌های بشری بر آن صدق می‌کند (سروش، ۱۳۷۴: ص ۴۳۹ - ۴۴۲).

۲. شریعت صامت است و هنگامی به سخن می‌آید که پرسشی در برابر وی نهاده شود و وقتی فهمیده می‌شود که آدمیان آن را در سرای ذهن خود آورند و آن وقت به هرکسی فراخور سطح معرفتی پرسشش پاسخ خواهد داد؛ اما ساکت بودن شریعت، یعنی به وقت خاموشی مخاطبان خاموش است؛ ولی هنگام به سخن درآمدن آنها به نطق روی می‌آورد و در عین اینکه بخششش متناسب با قامت معرفتی و نیاز آنها است؛ اما سخن خود را می‌گوید و در ذات خود تهیدست و بی سخن نیست (سروش، ۱۳۷۴: ص ۴۴۲).

۳. معرفت دینی، امری بشری است و تمامی اوصاف و نشانه‌های بشری را واجد است؛ یعنی منشأ بشری (نه وحیانی) دارد؛ به گونه‌ای که به سرای ذهن و فضای فرهنگ آدمیان درمی‌آید،

ابزارها و داده‌های معرفتی اولیه آدمیان و هم فضایل و رذایل اخلاقی آنها در شکل‌دهی آن نقش‌آفرینی می‌کنند و معطوف به حل مشکلات و پرسش‌های پرسشگران در یک برهه زمانی است. پرسشگران در آن علاوه بر نقش انفعالی، نقش فعال نیز دارند و ... (سروش، ۱۳۷۴: ص ۴۴۲ - ۴۴۷).

۴. معرفت دینی، اعم از فهم صحیح یا سقیم از شریعت، سراپا مستفید و مستمد از معارف بشری غیر دینی اما مرتبط و سازگار با آنهاست. در حوزه معرفت دینی، مسئله‌ای وجود ندارد که از لحاظ ظهور و خفای مراد و کشف صدق و کذب و ثبات و تحوّل معنا و امدار معارف بشری / غیر دینی نباشد؛ لذا میان معرفت دینی و معارف غیردینی ارتباط، دادوستد و گفتگو مستمر برقرار است (سروش، ۱۳۷۴: ص ۴۴۷).

۵. فهم و معرفت دینی نسبی است؛ به این معنا که تابع و مقهور معرفت‌های غیردینی است و چنان‌که نتیجه یک قیاس از مقدماتش تغذیه می‌کند، به آنها منسوب است و هر تغییری در مقدمات به نتیجه هم سرایت می‌کند، معرفت دینی هم نسبت به دیگر معارف این چنین است؛ یعنی فهم دینی از مبانی معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، زبان‌شناسی و ... تغذیه می‌کند و هرگونه ثبات یا دگرگونی در آن مبانی به فهم و معرفت دینی راه پیدا می‌کند (سروش، ۱۳۷۴: ص ۲۵۸).

۶. معارف بشری غیردینی (فهم بشر از طبیعت و هستی: علم و فلسفه) تحوّل می‌یابند و دستخوش قبض و بسط هستند؛ بنابراین فهم ما از همه چیز در سیلان مدام است و هر دگرگونی در هر گوشه‌ای از معارف آدمیان به تموّج و تحوّل در دیگر پاره‌های معرفت منتهی می‌گردد (سروش، ۱۳۷۴: ص ۴۸۸).

نتیجه: اینکه معرفت دینی، معرفتی همانند دیگر معارف بشری به حساب می‌آید و با وجود اینکه عموم معرفت‌های بشری از نظر ارزشی هم سطح هم نیستند؛ ولی ذات اینکه معرفت دینی معطوف به دین و در رابطه با آن شکل گرفته است، موجب امتیاز آن از دیگر معارف به گونه‌ای که احکام کلی معرفت‌های بشری بر آن صادق نگردد، نیست.

نسبت رویکرد استاد جوادی آملی با سروش

چنان‌که اشاره شد، استاد جوادی آملی وجود پیش فرض‌ها را لازمه ادراک و تفسیر متن می‌داند و باور دارد «اگر مفسّر بدون پیش فهم به سراغ متن مقدس برود، از آن بهره‌ای نمی‌برد؛ چون هر دو صامتند و از التقای دو ساکن و برخورد دو صامت برقی نمی‌جهد و آهنگی تولید نمی‌شود».

با تأمل در تقریر استاد جوادی آملی می‌توان گفت او جز در اینکه وجود پیش فرض‌ها برای فرایند فهم و تفسیر الزامی می‌داند، با هیچ‌کدام از شش نظریه متفّرع بر تأثیر پیش فرض‌ها نزد سروش همدلی ندارد.

شاید سرچشمه اختلاف آنها در نظریه دوم سروش که در ظاهر با استاد جوادی آملی همدلی دارد، نهفته باشد. به بیان روشن‌تر، استاد جوادی آملی با نظریه دوم از نظریات شش‌گانه سروش در ظاهر موافق به نظر می‌رسد. او بیان می‌کند: «مفسّر در طلیعه تفسیر خود شروع به سؤال کرده، مطلب مورد نیاز خویش را بر متن مقدّس عرضه می‌کند؛ چون متن مزبور به زبان روشن و با داشتن ضوابط فرهنگ محاوره، یعنی ادبیات زنده و پویا بدون ابهام، اجمال، تعمیم و الغاز مقصود خود را بازگو می‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ص ۲۲۵).

بنابراین هر دوی آنها در اینکه هیچ متنی بدون پیش فهم و تئوری ویژه از جانب مفسّر قابل فهم و تفسیر نیست و همچنین در اینکه سؤال مفسّر پاسخ متن را جهت می‌دهد و دغدغه‌اش در کانون پاسخ متن قرار می‌گیرد؛ با این وجود متن جواب خود را می‌گوید، نه هرآنچه مفسّر با آن همدلی دارد، هم‌رأی هستند و اختلافی به چشم نمی‌خورد؛ ولی با وجود اتفاق نظر در این محور بنیادین، در اینکه آیا متن قالبی است تهی که محتوای خویش را از خارج می‌گیرد و درواقع معارف بیرون دینی معنا را به متن القا می‌کنند یا متن بدون اینکه از معارف بیرونی استمداد جوید، خود واجد معناست و نقش پیش فرض‌ها و معارف بیرونی تنها آشکارسازی منویات متن است و لا غیر، نقطه افتراق حسّاس و بنیادینی است که رویکرد هرمنوتیکی این دو متفکّر را تعین می‌بخشد.

ریشه اختلاف سروش و استاد جوادی آملی

آیا عبارت، متضمن معنا و نشان از مراد متکلم است و وظیفه مفسر ترتیب سازوکار برای رسیدن به معنای موجود در عبارت می باشد تا با مواجهه درست مراد متکلم در ذهن آینه وار تجلی یابد؟ یا اساساً چنین نیست، بلکه کارکرد عبارت و وظیفه متکلم فقط در ایجاد ساختاری از چینش کلمات و جملات خلاصه می گردد که این ساختار ویژه از عبارت و نظم الفاظ گرچه هر تفسیر را پذیرا نیست، می توان مظروف های متکثر و گوناگونی در آن قرار داد؛ به این معنا که عبارت دارای محتوایی بالقوه یا بالفعل نیست، بلکه معنا از بیرون به آن تزریق می شود. بنابراین هر معنایی که با این ساختار ویژه تطابق و سازگاری داشته و عبارت پذیرای آن باشد، می توان آن را معنای عبارت قلمداد کرد و با توجه به اینکه معنا از معارف بیرونی مفسر سرچشمه می گیرد و معرفت های مفسر همواره در معرض تلاطم، دگرگونی و سیالیت است، معنایی که عبارت میزبان آنها قرار می گیرد، کاملاً متغیر و دگرگون شونده است و هیچ معنایی را نمی توان نخستین و آخرین معنای عبارت قلمداد کرد یا اینکه جدا از رویکرد مؤلف محوری یا تهی انگاشتن عبارت، صورتی دیگر متصور است؟

استاد جوادی آملی شق اول را باور دارد؛ یعنی نزد وی معنا - که همان مراد متکلم است - در عبارت متن مقدس بالفعل وجود دارد و قابل دسترسی است و مفسر با پیراستن ذهن از عوامل تحریف کننده و مؤدی به تفسیر به رأی، باید درصدد کشف معنای مندرج در متن مقدس باشد؛ از این رو معنا نزد ایشان متعین و غیرمتکثر و میان آن و آنچه مراد جدی مآتن است، رابطه این همانی وجود دارد. بنابراین بهترین روش - نه تنها روش - نزد استاد جوادی آملی برای رسیدن به معنای مدنظر خداوند در تفسیر متن مقدس، تفسیر قرآن به قرآن است و تفسیر به رأی را تطبیق و تحمیل رأی بر قرآن به حساب می آورد. او در مقدمه تفسیرش بیان می دارد: «قرآن کریم سفره ای تهی از طعام نیست تا هر کس غذای دست پخت خود را بر سر آن تناول کند، بلکه به تعبیر رسول اکرم (ص) قرآن "مأذبه" یعنی غذای آماده است: "إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ مَأْذُبُهُ

اللّٰهُ، فَتَعَلَّمُوا مِنْ مَّا أُدْبِتَهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ". بنابراین آرا و اندیشه‌های پیش ساخته را نمی‌توان بر قرآن تحمیل کرد» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ص ۵۹).

بنابراین نزد استاد جوادی آملی اولاً پیش فرض‌ها باید از خود قرآن گرفته شوند و نباید برساخته ذهن بشری باشند؛ زیرا در این صورت پیش فرض‌های بشری، موجب سیطره و حاکمیت آنها بر متن مقدس می‌گردد و تحمیل جای تفسیر را بر می‌کند. ثانیاً معارف پیشین و بشری گرچه باعث ارتقا و وسعت دید مفسر می‌گردد، آنها باید مبدأ قابل‌ی باشند، نه فاعلی؛ زیرا موجب دگرگونی در تفسیر می‌شوند. استاد جوادی آملی به خوبی واقف است که هر تئوری تفسیری در تاروپود متن مورد تفسیر تسری پیدا می‌کند و بر آن سایه می‌افکند.

اما چند پرسش اساسی در مورد رویکرد استاد جوادی آملی شاید ذهن خواننده را به خود مشغول کند؛ نخست: تئوری تفسیری و مفروضات پیشاتفسیر اگر از خود متن مقدس اقتباس گردند؛ یعنی متن مقدس قبل از اینکه تفسیر شده باشد، تفسیر شده باشد و این جز دور مصرّح معنای دیگری نخواهد داشت. دوم: استاد جوادی آملی عقل را قسیم نقل نه دین، بلکه بخشی از دین قرار می‌دهد و مرز میان درون دینی و بیرون دینی را برمی‌دارد (جوادی آملی: ۱۳۷۸: ص ۱۹۰ - ۲۱۲). چنانچه دستاوردهای عقل هم در صورت صحت، زیرمجموعه دین و منشأ تئوری‌های تفسیری گردند، اصرار استاد جوادی آملی بر اینکه پیش فرض‌ها نباید بشری باشند، چه توجیه منطقی می‌تواند داشته باشد؟ در جواب پرسش اول می‌توان گفت معارف عقلی و دینی، اعم از پیش فرض متناسب با فهم متن مقدس است؛ زیرا صرف عقلی و دینی بودن نمی‌تواند موجه بودن یک پیش فرض را برای فهم متن مقدس توجیه کند. جواب پرسش دوم این است که گرچه امکان دارد پیش فرض‌ها در نگاه اول مفسر به متن مقدس غیردینی و بشری باشند؛ اما وی می‌تواند با مراجعه مکرر به متن مقدس و ایجاد دور هرمنوتیکی میان مفروضات نخست و خود متن به تنقیح و تهذیب پیش فرض‌ها پردازد و در نهایت به پیش فرض‌های غیر بشری و الهی نائل گردد.

خلاصه اینکه استاد جوادی آملی به وجود معنا به صورت تام و متعین در عبارت قائل است و لفظ را آستن معنا، نه گرسنه معنا می داند و دلیل حذر از نسبی گرایی و عدم تقدس معرفت دینی، در پی مفروضات و تئوری های تفسیری متخذ از دین، نه عقل بشری است. اما سروش شق دوم را پذیرفته است؛ یعنی در باور وی عبارت گرسنه معنا، نه آستن معناست و با توجه به اینکه نزد وی علم تفسیر از زمره علوم مصرف کننده است، معنا از بیرون و از جانب دیگر علوم در عبارت دمیده می شود و نقش عبارت تنها این است که هر معنایی را پذیرا نیست. سروش می نویسد: «عبارت نه آستن که گرسنه معانی اند. حکیم آنها را چون دهان هایی باز می بیند، نه چون شکم هایی پر و معانی مسبوق و مصبوع به تئوری ها هستند. هضم این مدعا برای کسانی که رجوع به کتاب لغت و استعمال عرف را برای فهم زبان یک قوم کافی می دانند، البته دشوار است. به اعتقاد اینان عبارات، خود حاوی معانی و حاکی از مراد متکلم اند. لذا برای فهم مراد یک متکلم ذهن را باید از هر اطلاع و اصطلاحی پیراست و آینه وار در برابر کلام نشست، تا معنی نوروار در آن بتابد» (سروش، ۱۳۷۴: ص ۲۹۴).

بر این اساس سروش باور دارد مفهّر نباید دنبال معنا و مراد متکلم باشد؛ زیرا عبارت در ذات خود تهی و بدون هر مضمونی است و معنا چیزی است که معرفت های بیرون دینی و تئوری های تفسیری در عبارت القای کنند. بر خلاف سروش، استاد جوادی آملی در پی دستیابی به مراد جدی متکلم است و با تمام مقدمات منتهی به بشری انگاشتن و سیّالیت تفسیر سر سازگاری ندارد و مفروضات و اصولی به میان می کشد؛ همانند گرفتن مفروضات پیشاتفسیری از خود متن مقدس، تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر قرآن با سنت و تفسیر از طریق اهل بیت (ع) که همگی آنها برای غیربشری انگاشتن و با عقل عرفی تفسیر نکردن قرآن هستند. البته استاد جوادی آملی مستحضر است که گرچه تفسیر از طریق سنت و اهل بیت (ع) به دلیل اتصال آنها به عالم علوی را می توان همچون تفسیر قرآن به قرآن الهی دانست، مسئله با این توجیه خاتمه پذیر نیست؛ زیرا مناقشه و جدال حول تفسیر متن مقدس به تفسیر سنت و روایات اهل بیت (ع) انتقال پیدا می کند؛

چون برداشت از متن مقدّس در تفسیر قرآن به قرآن، قرآن با سنت، قرآن با روایات از اهل بیت (ع) چنان متکثر و ذووجوه هستند که اجماع در مورد آنها اگر متعذّر نباشد، به یقین متعسّر است؛ از این رو چاره‌ای جز رجوع به عقل و دستاوردهای بیرون دینی و مفروضات عقلی پیشاتفسیری وجود ندارد و در هر شیوه تفسیری، عقل در قدم نخست با مبانی و اصول عقلانی خویش فرایند تفسیر را می‌آغازد. افزون بر این، در یک نگاه معرفت‌شناسانه به تاریخ تفاسیر متن مقدّس، درمی‌یابیم مفسّران در دادوستد مستمر با دیگر علوم بوده‌اند و مفسّران از هر طیفی دستاوردهای تفسیری‌شان رنگ و بوی همان نحله را به ذهن القا می‌کند؛ بنابراین استاد جوادی آملی گویی به این حقیقت که علوم در حوزه‌های مختلف همواره تفسیر متن مقدّس را مشروب نموده‌اند و دادوستد دستاوردهای عقل با فهم متن مقدّس انکارنشدنی است، تفطّن یافته است؛ از این رو به یک شیفت پارادایمی روی می‌آورد و در صورت مسئله تغییر بنیادین ایجاد می‌کند و با توسیع مفهوم دین و با گذرازی نسبت تباین علم و دین به عموم و خصوص مطلق، گوی سبقت را از سروش می‌رباید.

نسبت دستاوردهای عقل با دین نزد استاد جوادی آملی و نقش آنها در تفسیر متن مقدّس

استاد جوادی آملی به یک انقلاب بنیادی در تعریف دین روی می‌آورد و بیان می‌دارد دین عبارت است از آنچه اراده الهی به آن تعلّق گرفته که به نوع بشر برسد و این حقیقت گاه از طریق نقل و گاهی از طریق عقل تجلّی پیدا می‌کند؛ از این رو عقل نه قسیم دین، بلکه همچون نقل، بخشی از دین و قسیم نقل قرار می‌گیرد. او بیان می‌دارد: «اصل دین همان اراده خداوند است که گاهی به وسیله عقل مکشوف می‌شود و زمانی به دست نقل آشکار می‌گردد و گاهی به هر دو سبب به طور استقلال یا انضمام معلوم می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ص ۱۹۴).

بنابراین دین عبارت از ذات اراده الهی است که از طرق مختلف تجلّی می‌یابد؛ گاهی از طریق متون مقدّس و گاهی از طریق عقل و همچنان که متون دینی از جانب پروردگار است، عقل هم منشأ الهی دارد؛ از این رو اگر مستفاد از متون مقدّس، الهی و مستفاد از عقل، غیرالهی انگاشته

شود، جز ترجیح بلامرّح توجیه موجهی نمی‌تواند داشته باشد. بنابراین استاد جوادی آملی با تغییر صورت مسئله از تفسیر متون دینی با معارف برون دینی به نسبت تفسیر متون دینی با بخش دیگر دین، به قبض و بسطی خوش آمد می‌گوید که در تفسیر متون دینی بر اثر دیگر معارف رخ می‌دهد و تمامی قضایایی که سروش از دادوستد معرفت دینی و تمّوجی که در تفسیر متون مقدس بر اثر برخورد با دیگر معارف بشری به وجود می‌آید، همه این دگرگونی‌ها را در محدوده دین و نتیجه تأثیرپذیری بخشی از دین به نسبت بخش دیگر قلمداد می‌کند. او می‌نویسد: «دین ... مجموعه رهاورد عقل و نقل است. اصول موضوعه، یعنی پیش فهم‌ها و پیش فرض‌های لازم برای تفسیر متن مقدس لازم نیست از خود متن نقلی استحصال شود و معنای "درون دینی"، "درون متنی" نیست و اگر مبادی عقل مطاع و متبوع است، نه برای آن است که اعتبار آن در متن نقلی آمده است؛ زیرا آنچه در متون نقلی راجع به سداد و صواب مبانی عقلی مشهود است، همگی صیغه تأیید و امضا دارد، نه تأسیس و ابداع؛ زیرا حجت مبادی عقلی و براهین علمی ذاتی است، نه جعلی و اگر قطع عقلی اعتبار خود را از متن نقلی کسب کند، دور لازم می‌آید» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ص ۱۹۴).

در این حالت پرسش مهمی متوجه استاد جوادی آملی می‌گردد که اگر عقل و دستاوردهای درست آن زیرمجموعه دین قرار گیرد و عقل نه رقیب دین، بلکه بخشی از آن و قسیم نقل انگاشته شود، چرا در فرایند تفسیر باید نگران دادوستد معارف برون متنی و معنای متن بود و بر ثبات معنا در متن اصرار ورزید؟ زیرا در صورتی که عقل بخشی از دین قرار داده نشود و لفظ را نه آستان معنا بلکه گرسنه معنا فرض کرد و تفسیر در ردیف علوم مصرف‌کننده قرار گیرد، نگرانی از اینکه دین بشری گردد و رنگ و بوی الهی را از دست دهد، تا حدی منطقی به نظر می‌رسد؛ ولی چنانچه معارف بشری در صورت اتقان و نبود شائبه انحراف از مسیر درست نه دینی، بلکه قسمتی از دین دانسته شود، چرا باید بر ثبات و عدم سیّالیت تفسیر متن مقدس پای فشرد؟ زیرا قدسیت زدایی از معرفت دینی که سروش از طریق تأثیر معارف برون متنی بر تفسیر متن و انفعال متن در برابر آنها و دگرگون‌شوندگی مدام فهم ما از متن و بشری شدن آن می‌خواهد بر کرسی بنشاند، خود برطرف

خواهد شد؛ چون در مفروض مقبول استاد جوادی آملی، دیگر معرفت غیردینی جای معرفت دینی را پر نمی‌کند، بلکه نوعی از معرفت دینی جای نوع دیگر قرار می‌گیرد؛ بنابراین قدسیت معرفت دینی همچنان پابرجاست و از شائبه غیردینی بودن - با وجود عقلی بودن - در امان است. در بخش مربوط به نقد طرفین جواب این پرسش تا حدی آشکار خواهد شد.

خلاصه اینکه نزد استاد جوادی آملی هیچ متنی بدون پیش فرض‌ها و نظریه تفسیری متناسب با متن تفسیرشدنی نیست و برداشت از متن ممکن است ثابت یا متغیر باشد و قدسیت متن به معرفت متن هم تسری پیدا می‌کند؛ زیرا معنای متن چیزی نیست که از بیرون و از دیگر معارف بیرون متنی به متن القا گردد، بلکه متن خود بالفعل واجد معناست و نقش دیگر معارف فقط آشکارسازی معنای مکنون در متن است. باری، اگر معارف بیرون دینی موجب القای معنا در لفظ و تحوّل برداشت از متن هم گردد، در قدسیت متن خلل ایجاد نمی‌کند؛ زیرا دستاورد صحیح عقل، بخشی از دین و جداسازی عقل از دین مثله کردن دین است؛ چون درحقیقت عقل قسیم نقل و بخشی از دین است. اما سروش با وجود اینکه همچون استاد جوادی آملی باور دارد هیچ متنی بدون پیش فرض و نظریه تفسیری تفسیرشدنی نیست، کارکرد معارف و مفروضات پیشاتفسیری را آشکارسازی منویات متن نمی‌داند؛ زیرا لفظ گرسنه معناست و معنا هنگام تفسیر، متناسب با مخزونات عقلی مفسّر در لفظ دمیده می‌شود و به این ترتیب، تفسیر در سیلان و عدم ثبات مدام قرار دارد؛ بنابراین تفسیر و معرفت دینی واجد تمامی شاخص‌های عام دیگر معارف بشری است و قدسیت ذات دین در آن تسری پیدا نمی‌کند.

نقد و داوری

رویکرد استاد جوادی آملی از این حیث که هیچ متنی بدون نظریه تفسیری قابل استنتاج نیست، با سروش هم عقیده است؛ یعنی حتی اگر کسی به نسبت نظریه تفسیری خویش هم تنبّه نداشته باشد، آن را بر زبان نیاورد و به آن اذعان نکند؛ ولی در عمل واجد نظریه‌ای است که این نظریه در

تمامی مراحل فهم متن همراه و جهت بخش مفسر در عمل تفسیر است و در اینکه فهم در خلأ نبود مفروضات و نظریه تفسیری امکان پذیر نیست؛ اما نکات بنیادینی در رویکرد و قواعد تفسیری وی مشاهده می شود که بیان کننده این واقعیت هستند که استاد جوادی آملی میان شیوه های تفسیری کلاسیک و هرمنوتیک جدید به رهیافتی روشن، منسجم و قابل دفاعی دست یافته است؛ به همین دلیل در تبیین رابطه معارف بشری با تفسیر متن مقدس به نکاتی توسل می جوید که امکان جمع آنها به تمرکز و دقت مکفی نیازمند است؛ از جمله:

۱. استاد جوادی آملی چنان که اشاره شد، شرط استفاده از قرآن را این می داند که انسان با اصول پیش ساخته و پیش فرض های بشری به خدمت قرآن نیاید تا مبادا قرآن را مهمان اصول موضوعه خود قرار دهد و آنها را بر قرآن تحمیل کند. گفتنی است مراد ایشان در اینجا از اصول پیش ساخته بشری، اصول برگرفته از عقل محرف و غیراصیل نیست؛ زیرا در ادامه می نویسد: «البته دانش های قبلی می تواند ظرفیت فکری اندیشوران را توسعه دهد و به عنوان مبدأ قابل محسوب گردد» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ص ۶۰). می توان از لابلای عبارات استاد آملی مکنونات مطالب ایشان را چنین بیان کرد: پیش فرض های یک مفسر می تواند برگرفته از عقل محرف یا عقل اصیل باشد. آنچه از طریق عقل اصیل کشف می گردد، درواقع حقیقتی الهی است که عقل از آن پرده برمی دارد و از طریق مراجعه مکرر به متن مقدس هم می توان صحت آنها را دریافت؛ اما پیش ساخته بشری، آنهایی هستند که عقل محرف به ابداع آنها اقدام می کند و درنهایت به تحمیل نه تفسیر منتهی می شوند.

۲. دین نزد استاد جوادی آملی همان اراده خداوند است که توسط عقل یا نقل یا هر دو آشکار می شود؛ اما ایشان برای تعریف ویژه خویش از «دین» هیچ دلیلی ارائه نداده است. ولی آیا دین عبارت از متن مقدسی است که پیامبر مأمور به ابلاغ آن بوده یا اراده الهی، نیاز به تمهیدات و مبانی ستبری دارد که متناسب با نیاز اثبات چنین تعریفی در آثار استاد جوادی آملی قابل رصد نیست.

۳. استاد جوادی آملی به درستی بر تأثیر معارف بشری در فهم متن مقدّس و قبض و بسط معرفت دینی واقف است؛ از این رو - چنان‌که اشاره شد - برای جلوگیری از بشری و نسبی شدن معرفت دینی، مرز میان معرفت درون دینی و برون دینی را برمی‌دارد، تمامی دستاوردهای عقل غیرمحرّف و اصیل را بخشی از دین قلمداد می‌کند، عقل را نه قسیم دین، بلکه قسیم نقل و زیرمجموعه دین قرار می‌دهد، از طریق این شیفت پارادایمی می‌خواهد این نکته را القا نماید که تأثیر مفروضات و معارف پیشاتفسیری در واقع تأثیرگذاری بخشی از معرفت دینی بر بخش دیگر است و قبض و بسط در معرفت دینی لزوماً به بشری بودن آن نمی‌انجامد؛ زیرا همه این تأثیر و تأثرها و قبض و بسط‌ها درون معرفت دینی صورت می‌گیرد. بنابراین ایشان اولاً نه تنها از سروش سبقت جسته است، بلکه برای سیالیت و پویایی معرفت دینی نیز مبناسازی کرده است و مسئله ارتباط معرفت بشری با تفسیر متن مقدّس را به رابطه درون دینی و بخشی از دین با بخش دیگر تغییر داده است. ثانیاً استاد جوادی آملی با برداشتن مرز میان «برون دینی» و «درون دینی» و قراردادن عقل در جایگاه یکی از منابع دین و دستاوردهای آن را بخشی از دین، موجب شده است قبض و بسط در فهم متون مقدّس به تبع معارف دینی برخاسته از عقل، به سوء عاقبت نسبیت معرفت، قدسیت زدایی و غیر دینی شدن معرفت دینی که برخی از آن بیمناک هستند، منتهی نگردد. درواقع ایشان به شیوه‌ای که قدسیت معرفت دینی زیر سؤال نرود، به نظریه قبض و بسط مدد رسانده است.

با توجه به تبیین فوق، می‌توان نسبت معارف برون‌متنی و فهم متن مقدّس در نظرگاه دکتر سروش و استاد جوادی آملی را چنین بیان کرد که وی برای خلاصی از پیامدها و لوازم تأثیر معارف بشری بر معرفت دینی، شأن معرفت عقلی را بالا می‌برد و آن را بخشی از دین قلمداد می‌کند؛ اما سروش برعکس ایشان شأن متن مقدّس را پایین می‌آورد و همچون دیگر معارف آن را بشری قلمداد می‌کند. البته سروش در قبض و بسط با صراحت تمام به بشری بودن و قدسیت نداشتن

دین اعتراف نمی‌کند، بلکه قدسیت دین را به باور مؤمنان به قدسیت دین ارجاع می‌دهد و خود را در آن شریک نمی‌گرداند. اما در کتاب بسط تجربه نبوی و در نظریه «رؤیاهای رسولانه» پرده از عقاید مکنون خود برمی‌دارد و ذات دین را هم غیرقدسی اعلام می‌کند.

۴. اگر تفسیر متن مقدس از علوم مصرف‌کننده به شمار آید و تابع معارف برون‌متنی باشد، به دلیل سیال و نسبی بودن معارف بشری، معرفت دینی هم نسبی می‌گردد و آن‌گاه سخن از مطلق بودن دین هم که از معرفت دینی است، بی‌پایه می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ص ۵۲). در مورد دیدگاه سروش هم چند نکته قابل ملاحظه است؛ نخست بیان او در مورد مکانیسم تحول معرفت دینی همچون دیگر معارف بشری پذیرفتنی است: به این معنا که تمامی تحولات و قبض و بسط‌ها در تمامی معارف بشری به همین صورت که سروش بیان کرده است، اتفاق می‌افتد. اما این سخن در صورتی در مورد معرفت دینی به صورت کامل صادق است که مختصات معرفت دینی و سازوکار ویژه آن را نادیده بگیریم و شأن آن را به معرفت صرفاً مفهومی و در ردیف معرفت‌های متافیزیکی تقلیل دهیم. گرچه شیوه‌های به‌کاررفته در فهم دیگر متون و معارف بشری در فهم متون مقدس انکارنشده است، فهم متن مقدس جدا از سازوکارهای عام سمانتیکی و هرمنوتیکی، شیوه مخصوص به خود را هم می‌طلبد؛ زیرا معنا در متن مقدس چیزی نیست که از طریق الفاظ و نقوش و شبکه‌های مفهومی قابل صید باشد، بلکه مفسر باید با تعالی جستن و صعود به ساحات قدس و تقرّب وجودی به عوالم هم‌سنخ متن مقدس، معنا را لمس و با آن متحد گردد و چنانچه مفسر در یک صیروت معنوی تقرّب وجودی و اگزیستانسیل به روح و محتوای متن دینی نداشته باشد و با آن هم‌نوا نگردد، به معرفت اصیل متناسب با شأن و جایگاه متن مقدس دسترسی پیدا نخواهد کرد و به قول مولانا باید به جایی رسید که چشمه معرفت از اعماق قلب و نه از بیرون به جوشش درآید.

عقل دو عقلست اول مکسبی	که در آموزی چو در مکتب صبی
از کتاب و اوستاد و فکر و ذکر	از معانی وز علوم خوب و بکر
عقل تو افزون شود بر دیگران	لیک تو باشی ز حفظ آن گران
لوح حافظ باشی اندر دور و گشت	لوح محفوظ اوست کوزین درگذشت
عقل دیگر بخشش یزدان بود	چشمه آن در میان جان بود
چون ز سینه آب دانش جوش کرد	نه شود گنده نه دیرینه نه زر

(مولانا جلال‌الدین رومی، مثنوی معنوی، دفتر چهارم)

بنابراین زمانی تبیین مکانیسم تحوّل معرفت از متون مقدّس کامل خواهد بود که به این عامل اصلی در فهم متن مقدّس هم توجّه شود و با لحاظ آن، مکانیسم تحوّل در معرفت دینی تبیین گردد.

اگر به متن مقدّس اسلامی توجّه شود، می‌بینیم با وجود امر به تدبّر در قرآن و به رسمیت شناختن فرایند فهم معرفت‌های مفهومی، متافیزیکی و گزاره‌محور در متن مقدّس، ولی در سیاق‌های بسیاری بیان می‌دارد که تنها سازوکار تعامل با شیوه‌های گوناگون تفکّر مفهومی، برای به فهم درآوردن متن مقدّس کافی نیست و باید افزون بر این سازوکار عام، به شیوه دیگر هم که مختص متون مقدّس است توسل جست؛ از جمله «إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا: اگر از خدا [بترسید و از مخالفت فرمان او] بپرهیزید، خدا بینش ویژه‌ای به شما می‌دهد که در پرتو آن حق را از باطل می‌شناسید» (انفال: ۲۹). «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ: هر آینه این [چیزی را که محمد با خود آورده است]، قرآن گرانقدر و ارزشمند است. در کتابی پنهان [از دیدگان و دور از دسترس شیطان، که لوح محفوظ است] قرار دارد. کسی جز پاکان بدان دسترسی ندارد» (واقعه: ۷۷ - ۸۰).

بود فکر نکو را شرط تجرید پس آن‌گه لمعه‌ای از برق تابد
هر آن‌کس را که ایزد راه ننمود ز استعمال منطق هیچ نگشود

(محمود شبستری، بخشی ۱۴: ۱۵ و ۱۶)

بنابراین توجه نکردن سروش به این عامل مؤثر در فرایند قبض و بسط معرفت دینی، کمال و تامة بودن توصیف، تبیین و نیز توصیه او در نظریه قبض و بسط تئوریک، شریعت را زیر سؤال می‌برد و دایره هر کدام را تنگ می‌گرداند؛ زیرا می‌تواند یکی از عامل‌های تحوّل معرفت دینی را توصیف کند و به تبع توصیف ناقص، هم تبیین و هم توصیه با خلل جدی مواجه شود.

سروش در قبض و بسط تئوریک شریعت از یک سو بارها از دادوستد میان متن مقدس و معارف برون دینی سخن به میان می‌آورد؛ از جمله می‌نویسد: «میان معرفت دینی و معارف غیردینی دادوستد و گفتگو مستمر برقرار است» (سروش ۱۳۷۴: ص ۳۴۷). از دیگر سو - چنان‌که اشاره شد - باور دارد تئوری‌های اهل عصر، در تن الفاظ ثابت، روح معانی مختلف می‌دهد و این است معنای آنکه عبارت گرسنه معانی‌اند، نه آبستن آنها (سروش ۱۳۷۴: ص ۲۹۶). بنابراین عبارات در ذات خود خالی و بی معنا هستند و در حقیقت تئوری‌های مردمان در هر عصر این ظرف خالی را از معنا پر می‌کنند. اینکه سروش عبارات را گرسنه و خالی از معنا تصور کند، با قرارداد معرفت دینی در ردیف علوم مصرف‌کننده و تابع دانستن آن به صورت مطلق برای دیگر علوم تولیدکننده و برون دینی، کاملاً سازگار است. او بیان می‌کند: «علوم تولیدکننده داریم و علوم مصرف‌کننده. علوم تولیدکننده، مولّد قوانین و تئوری‌ها هستند... و علوم مصرف‌کننده آن قوانین را به کار می‌برند» (سروش ۱۳۷۴: ص ۳۸۷). در ادامه علم طب که تابع علوم پایه پزشکی، همانند بیوشیمی، بافت‌شناسی، فیزیولوژی، آناتومی و پاتوفیزیولوژی و... است، مدیریت و حسابداری را برای نمونه از جمله علوم مصرف‌کننده نام می‌برد و می‌نویسد: «علوم خریدار، کاملاً و مطلقاً تابع علوم زاینده‌اند» (سروش ۱۳۷۴: ص ۳۸۷).

ولی آیا سروش معرفت دینی را از زمره علوم مصرف‌کننده قرار می‌دهد یا تولیدکننده؟ او معرفت دینی را از علوم مصرف‌کننده قرار می‌دهد و به این قضیه در سیاق‌های متعدد اشاره می‌نماید؛ از جمله «فنون تفسیر و فقه سراپا خریدارند و کم‌ترین تحوّل در علوم زاینده و تولیدکننده، آنها را به دگرگونی خواهد کشاند» (سروش، ۱۳۷۴: ص ۳۸۷).

پرسشی که اتقان و انسجام نظریه سروش را به چالش می‌کشد، این است که اگر عبارات متن مقدّس خالی از معنا باشد و معرفت حاصل از این متون در ردیف علوم مصرف‌کننده و به صورت مطلق تابع علوم زاینده باشند و معارف برون دینی در آنها معنا بدمند، چگونه ممکن است دادوستد و گفتگو میان معرفت دینی و دیگر معارف صورت گیرد و طرفی که خود خالی از معنا و به صورت مطلق پیرو طرف دیگر و معنایش وامدار او باشد، واجد چه چیزی است که با طرف دیگر در دادوستد و گفتگو باشد؟ زیرا دادوستد به معنای تأثیر و تأثر متقابل است و علوم مصرف‌کننده و تابع در واقع دارای هیچ چیزی نیستند تا به علوم تولیدکننده عطا نمایند. آیا سروش که بارها از دادوستد معرفت دینی با دیگر معارف بشری سخن به میان می‌آورد، فقط برای اسکات و برخی نتیجه‌گیری‌هایی است که ممکن است به ذهن مخاطبینش خطور کند یا درحقیقت در منظومه فکری وی محلی از اعراب دارد؟ چنانچه فرض بر شق دوم باشد، چرا این همه در تبیین قبض و بسط‌های معرفت دینی به تبع معارف غیردینی خود را به دشواری می‌افکند و حتّی برای یک بار هم به تأثیر متون مقدّس و معرفت دینی بر دیگر معارف نمی‌پردازد؟ آیا چنین رویکردی به خنثی بودن و بی‌خاصیتی مطلق متون مقدّس نمی‌انجامد؟ و اگر رابطه معرفت دینی با معارف برون دینی و بشری، همانند رابطه طب با علوم پایه پزشکی باشد، نقش متن مقدّس و تأثیر آن در معرفت دینی چه مصداقی می‌تواند داشته باشد؟ زیرا چنان‌که تمام وجود و قوام طب از علوم پایه است، معرفت دینی هم به تمامی وامدار معارف بشری می‌گردد و بی‌معناکردن متن در کنار نادیده گرفتن عامل مهم تحوّل معرفت دینی که عبارت است از تعالی جستن مفسّر و اتصاف وی به اوصافی که سنخیت

او را به متن مقدس محقق می‌گرداند، در عمل جز به معنای نادیده‌انگاشتن روح و محتوای متن مقدس، عدم منادات با عالم علوی و سکولاریزه کردن مطلق متن مقدس نیست؛ زیرا متنی که خود واجد هیچ معنایی نباشد و همیشه چشم انتظار معرفت‌های برون دینی و بشری نشسته باشد تا معنا را در آن بدمند، مقدس بودن آن چه معنایی می‌تواند داشته باشد و تفاوت این متن با دیگر متن‌های بشری در چیست؟ البته سروش با وجود اینکه عبارت را گرسنه و خالی از معنا می‌داند، تصریح می‌کند: «کتاب و سنت هر تفسیری را بر نمی‌دارد و مومی نیست که هر صورتی را بپذیرد و به همین دلیل هر سخنی ممکن و روا نیست» (سروش، ۱۳۷۴: ص ۳۴۶)؛ اما این توجیه هم نمی‌تواند رویکرد سروش را موجه و گره‌ای از مشکل وی بگشاید؛ چون اگر متن مقدس را مطابق با مفروض سروش فقط ابزار انتقال پیام دیگر معارف و منفعل محض تصور کنیم، آن‌گاه هم نمی‌توان هر تفسیری را به متن نسبت داد؛ زیرا در این صورت تفسیر متعین و قابل پذیرش، آنچه مفروض‌ها و معارف ویژه‌ای می‌باشد که متن را استنطاق و در آن معنا می‌دمند و لا غیر. بنابراین تنها اینکه متن مقدس هر تفسیری را بر نمی‌تابد، موجب دادوستد متن با معارف برون متنی و خروج آن از بی‌خاصیتی و انفعال محض نمی‌گردد.

شاید از جانب سروش گفته شود اینکه او به تأثیر متون مقدس بر دیگر معارف نپرداخته است، به این دلیل باشد فضایی که مقالات «قبض و بسط» در آن منتشر می‌گردید، چنین بود که تقدس متن مقدس به قرائت رسمی از دین تسری پیدا کرده بود و این قرائت یک‌تاز، مجال برای دگراندیشان و کسانی که قرائت رسمی را بر نمی‌تافتند روا نمی‌داشت؛ از این رو سروش با برجسته کردن تأثیر معارف برون دینی بر تفسیر متن مقدس و معرفت دینی در پی تقدس‌زدایی از قرائت رسمی و از معرفت دینی و بشری کردن آن بود؛ به این امید که فضایی برای دگراندیشان و مبنایی برای موجه کردن برداشت‌های متکثر از متن دینی فراهم گردد؛ بنابراین اقتضای مقام - نه باور به تأثیر نداشتن متون مقدس بر معارف بشری - موجب شد سروش تنها به تبیین تأثیر پذیری معرفت

دینی از دیگر معارف بسنده کند. اما این توجیه هم موجه به نظر نمی‌رسد؛ زیرا اگر متن مقدس در ذات خود گرسنه معنا باشد و هر آنچه بتواند افاده کند، به تمامی مستمد و مستفید از معارف غیر دینی و بشری باشد، چگونه ممکن است به نسبت معارف غیر دینی تأثیر متقابل داشته باشد؛ همچنین زمانی می‌تواند بر معارف برون دینی مؤثر واقع افتد که خود واجد چیزی باشد که از معارف بیرونی اخذ نکرده باشد؛ در حالی که نزد سروش متون مقدس در ذات خود خالی از معناست و تمام آنچه هنگام تفسیر از آن استنباط می‌گردد، از معارف برون دینی در وی دمیده شده است؛ بنابراین چنین نبود که حکمت و اقتضای زمانه، سروش را به تبیین تأثیر معارف برون دینی بر متن مقدس بدون تأثیر متن مقدس بر معارف برون دینی واداشته باشد، بلکه در رویکرد وی به متن مقدس، اساساً دادوستد و تأثیر متقابل غیرممکن می‌گردد.

نکته دیگر اینکه سروش بسیار از فعال بودن پیامبر در فرایند و شکل‌گیری وحی سخن به میان می‌آورد و ابراز می‌دارد نباید نقش پیامبر را به یک بلندگو و منفعل صرف در دریافت وحی تقلیل دهیم و دخالت نبی را در ایجاد وحی نه در حد آنچه نواعترالیان امثال نصر حامد ابوزید یا امثال فارابی باور دارد، بلکه در نظریه وی پیامبر موضوعیت دارد نه طریقت و قرآن به تمامی رویش و جوشش جان محمد است. در اینجا سروش به بهانه ترفیع شأن نبی به پایین آوردن شأن وحی روی می‌آورد و جالب اینکه قضیه در همین حد پایان نمی‌پذیرد، بلکه اگر انفعال محض و طریقت را از پیامبر سلب و او را فعال و مصدر وحی تلقی می‌کرد، اکنون طریقت را به متن مقدس انتقال داده است. مگر جز این است که عبارت متن مقدس خالی از معناست و تفسیرش سرپا مستمد و مستفید از معارف برون دینی است و معارف برون دینی تولیدکننده تولید می‌کنند و علم تفسیر تجلی‌گاه تولیدهای آنها قرار می‌گیرد و همچنان که دستاوردهای چند علم تولیدکننده در یک علم مصرف‌کننده به شیوه خاصی ترکیب و ظهور می‌یابند، متن مقدس هم تجلی‌گاه دستاوردهای مجموعه‌ای از علوم - یا همه علوم در نظر سروش - است. بنابراین متن مقدس هویتی ابزاری و بلندگونه‌ای برای دیگر علوم پیدا می‌کند و این رویکرد

جدا از اینکه به تقدس زدایی از متن مقدس می انجامد، ابزارگونگی و انفعال محض متن مقدس به خود نبی هم تسری پیدا می کند؛ زیرا او هم متنی را پدید آورده است که معارف بشری از طریق آن سخن می گویند؛ به این ترتیب پیامبر هم به تبع متن مقدس، نقش واسطه کنندگی میان معارف برون دینی و مخاطبان انسانی پیدا می کند؛ اما چه فرق عظیمی وجود دارد میان اینکه نبی و متن مقدس را در برابر روح و مضامین ملکوتی و الهی، منفعل محض تصور کنیم و میان اینکه هویت واسطه ای و ابزاری برای آنها در برابر معارف بشری قائل باشیم، به قول مشهور این حسن تا آن حسن صد گزر سن.

نگارندگان گرچه با مؤلف محوری همدلی ندارند و اثبات دست پیدا کردن به مراد متکلم - اگر هم مطلوب باشد - در واقع غیرمقدور و ناممکن می نماید؛ اما این به معنای توخالی بودن عبارات از معنا نیست و فهم زمانی تحقق پذیر است که لفظ صرف نظر از مراد متکلم دارای معنا باشد؛ بنابراین تئوری های تفسیری، پیش فرض ها، انتظار از متن و معارف برون دینی مفیسر، نه در القای معنا، بلکه در جهت دهی به پاسخ متن، شیوه پاسخ، مستوای معرفتی پاسخ و تحقق فهم نقش ایفا می کنند.

شاید اگر متن را به یک انسان که در معرض پرسش های مختلف با انگیزه های گوناگون و در سطح های متفاوت تشبیه کنیم، اندکی به شفاف سازی مسئله کمک کند؛ زیرا چنین فردی، گرچه تمامی پاسخ هایی که بعد عرضه می کند، بالفعل و به صورت تفصیلی در ذهن ندارد؛ ولی به اجمال تمامی روح و جوهره ای در ذهن وی مکنون است که تمامی پاسخ ها از این اجمال تکنون و قوام پیدا می کنند و تئوری های تفسیری و پرسش ها فقط در استنطاق و فعلیت بخشی به پاسخ های تفصیلی از روح مندرج در عبارت مدد می رسانند. بنابراین قرارداد معرفت دینی و آنچه از متون دینی مستخرج است در زمره علوم مصرف کننده و تشبیه آن به طب و مدیریت و ... بی پایه است؛ زیرا در این حالت جز خالی انگاشت متن مقدس از جنبه الوهی و قدسی، نتیجه دیگر در آن متصور نیست.

باری، چنان‌که بارها سروش اعلام می‌دارد: «معارف حاصله از فهم کتاب، سنت و تاریخ زندگی پیشوایان دینی از نظر ما یک معرفت مصرف‌کننده و مستقیماً تحت دانش‌های تولیدکننده است» (سروش ۱۳۷۴: ص ۱۵۷)، اگر چنین ادعایی به صورت موجب‌کلیه صادق باشد، نتیجه این است که امثال غزالی، مولانا جلال‌الدین رومی و ابن عربی - که اکنون هم شاید معرفتی بدیل و قوی‌تر از آنها میان انبوه معرفت‌های دینی وجود نداشته باشد - باید از نظر معرفت‌های غیر دینی از مردمان هم عصر خویش و تمامی اعصار بعدی و عصر کنونی هم بهره بیشتری داشته باشند. در نتیجه هرکسی که معرفت برون دینی بیشتری داشته باشد، فهم او از متون دینی ثاقب‌تر، وسیع‌تر و صائب‌تر می‌گردد و اکنون که معرفت غیر دینی انسان در عصر حاضر در مجموع به سطحی از پیشرفت ارتقا پیدا کرده است که به ذهن گذشتگانی همانند مولانا جلال‌الدین خاوری هم نمی‌کرد، همه آنهايي که از چنین بزرگانی از حیث معارف بشری برون دینی بهره بیشتری دارند، چنان‌که به متون دینی نظر کنند، باید دستاورد بیشتری نصیب‌شان گردد؛ درحالی‌که چنین تالی باطلی به هیچ وجه پذیرفتنی نیست و همه این صعوبات، زمانی چهره می‌نماید که سروش مجموعه عوامل بازیگر در تحول معرفت دینی را به یک عامل تقلیل داده است. بنابراین این نتیجه به دست می‌آید که عنصر فعال دیگری در قبض و بسط معرفت دینی نقش اساسی ایفا کرده و می‌کند و آن هم میزان قرب و بعد مفسر به ساحات قدس و عوالمی است که همگام با عوامل مؤثر در تکون هرگونه معرفتی در شکل دهی به معرفت دینی نقش آفرینی کرده‌اند و انحصار موجبات دگرگونی‌ها و تمامی فرازوفرودهای معرفت دینی در معارف غیردینی موجب شده است که سروش در تبیین شایسته قبض و بسط تئوریک شریعت ناکام ماند و نتواند به گونه کامل سر تحولات معرفت دینی را بیان نماید؛ چنان‌که برخی از صاحب نظران به درستی گوشزد کرده‌اند؛ سروش «حرکت از گزاره‌های معلوم به گزاره‌های مجهول را یگانه دیالکتیک نحوه هستی انسان می‌دانند و دیالکتیک وجودی و غیرمفهومی را نادیده می‌گیرند. لذا نمی‌توانند دریافتی از هرمنوتیک حضور یعنی دریافت معنای آثاری چون متون مقدس، خارج از سپهر مفاهیم و گزاره‌ها را داشته باشند یا نمی‌توانند برای این گونه

آگاهی‌های حضوری و غیرمفهومی، جایگاه مناسبی در نظام و هندسه معرفتی خویش بیابند؛ از این رو علومی را برای فهم متون مقدس پیشنهاد می‌کنند که حداکثر می‌توانند متون مقدس را به ابژه پژوهشی مرده و بی‌روح تبدیل کنند» (عبدالکریمی، ۱۳۹۷: ص ۲۳۷). به عبارت دیگر با توجه به اینکه معرفت دینی برآیند مواجهه مفسر با متن مقدس است، برای آشکارسازی سر تحول معرفت دینی باید دو مقام را با هم در نظر گرفت: یکی مقام توصیف و دیگر مقام اتصاف مفسر؛ یعنی مفسر هنگام مواجهه با متن مقدس و در مقام یک توصیف‌کننده تحت تأثیر تئوری‌ها و پیش‌فرض‌ها و معرفت‌های برون دینی است و گریزی هم از این تأثیرپذیری ندارد. مقام دیگری، مقام اتصاف است؛ یعنی شیوه بودن مفسر و میزان تقرب وی به عوالمی که خواستگاه متن مقدس هستند و تعالی پیدا کردن به هرمنوتیک حضور و دریافت حقیقت مکنون در ورای شبکه‌های مفهومی؛ ولی سروش متمرکز بر توصیف و اتصاف را اهمال می‌کند؛ از این رو نظریه وی قبض و بسط‌های آن‌گونه از معرفت‌های دینی را می‌تواند تحلیل کند که سنخ متن مقدس را تغییر و آن را به یک ابژه پژوهشی بی‌روح تبدیل نماید و به تفسیر علمی و منطقی آن بسنده کرده باشد.

شراب حکمت شرعی خورید اندر حریم دین که محرومند از این عشرت هوس‌گویان یونانی
برون کن طوق عقلانی بسویی ذوق ایمان شو چه باشد حکمت یونان به پیش ذوق ایمانی

(سنایی، قصیده شماره ۱۹: ش ۱۶ - ۶)

باری، اگر گفته شود سروش دوم و سوم در بسط تجربه نبوی و مقالات رؤیاهای رسولانه به متافیزیک وصال روی آورده است، در نتیجه این نقیصه در ظاهر عباراتش موجب خلل و نقصی در نظریه وی نمی‌گردد؛ این هم‌گره‌ای از کار سروش نمی‌گشاید؛ زیرا اگر هنگام نگارش قبض و بسط تئوریک شریعت هم چنان باوری را واجد بوده باشد، این رهیافت را در تبیین و سر تحول معرفت دینی دخیل نکرده است. افزون بر این، سروش با وجود اینکه در مراحل بعد از قبض و بسط تئوریک شریعت به

برخی از مفاد قبض بسط از جمله به قدسی یا بشری بودن اصل دین تغییر موضع داد، درباره رابطه معارف برون دینی و معرفت دینی همچنان اعلام وفاداری کرد و نقش معرفت حضوری در تحوّل معرفت دینی را اهمال کرد. او در اظهارات بعد از نگاشتن مقالات و رؤیاهای رسولانه می‌گوید: «اصول قبض و بسط همچنان متکای تئوری‌های بعدی من است؛ به این معنا که تئوری‌های بعدی ناقض آن نیستند...؛ اما اینکه چیزهایی در قبض و بسط آورده‌ام که اکنون باید از آنها عبور کنم، بله، چیزهایی هست. من در قبض و بسط، پیش فرض جامعه مؤمنان را لحاظ کرده‌ام و آن این است که قرآن کلام خداست... البته تا آن موقع خودم هم قائل به همین پیش فرض بودم» (مصاحبه افسانه فرامرزی با سروش، سایت زیتون). بنابراین اصل نظریه قبض و بسط نزد سروش، همچنان پابرجاست و سازوکاری برای نگاه تاریخی و معرفت‌شناسانه او به معرفت دینی همان نگاه قبض و بسط است.

نتیجه

سروش در «قبض و بسط تئوریک» تنها رابطه معرفت‌های بشری تولیدکننده با معرفت‌های مصرف‌کننده را بررسی کرده است و بیان می‌کند که چگونه معرفت‌های مصرف‌کننده به تبع معارف تولیدکننده، تحوّل می‌پذیرد. البته نقش معرفت‌های بشری در قبض و بسط معرفت دینی انکارنشده‌ای بلکه لازم است، اما کافی نیست. درواقع سروش، سنخ متن مقدّس را نادیده می‌انگارد، ویژگی‌های فهم متن مقدّس از نظری غایب است و جای آن در سیر تحوّل معرفت دینی خالی است؛ زیرا با توجه به شیوه‌ای که متن مقدّس برای به فهم درآوردن خود معرّفی می‌کند و با بررسی تاریخی معرفت‌های دینی به ویژه فهم عارفان به این نتیجه می‌رسیم که بررسی سمانتیک و هرمنوتیک متن مقدّس تنها سازوکار رسیدن به فهم متن مقدّس نیستند و در این متن ویژه افزون بر طرق به کاررفته در معرفت‌های مفهومی و متافیزیکی، اتصاف مفسّر به اوصاف ملکوتی و هم سنخ با متن مقدّس که موجب وحدت وی با روح مستتر در متن مقدّس می‌باشد، الزامی است.

در رویکرد استاد جوادی آملی نکات بدیعی وجود دارد و چنان‌که مفسران در اخلاق پژوهشی خویش بدان متعهد گردند، می‌تواند انقلابی عظیم در معرفت دینی به راه اندازد و به سرّ قبض و بسط و رابطه معارف بشری با تفسیر متن مقدس جواب قانع‌کننده عرضه کند؛ زیرا پایه بسیاری از ابهام‌ها و دشواری‌های پیش‌آمده میان سنت‌گرایان و نواندیشان دینی، قراردادن عقل در جایگاه قسیم دین و تقسیم معرفت به درون دینی و برون دینی است؛ اما رویکرد استاد جوادی آملی چنان‌که در رویه اندیشمندان سریان یابد، می‌تواند پایانی بر ابهام‌ها و چالش‌های پیش‌آمده در این عرصه باشد.

کتاب‌نامه

قرآن کریم

پالمر، ا. ریچارد (۱۳۷۹ ش)؛ علم هرمنوتیک معاصر؛ ترجمه: سعید جهانگیری؛ آبادان: هرمس.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹ ش)؛ تسنیم؛ قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲ ش)؛ شریعت در آینه معرفت؛ قم: اسراء.

خزمدل، مصطفی (۱۳۷۴ ش)؛ تفسیر نور؛ تهران: احسان.

سروش، عبدالکریم؛ «سلسله گفتگوهای با عبدالکریم سروش درباره رؤیاهای رسولانه»؛ مصاحبه افسانه فرامرزی با دکتر عبدالکریم سروش:

www.zeitoons.com/31105.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۴ ش)؛ قبض و بسط تئوریک شریعت: نظریه تکامل معرفت دینی؛ تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.

سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۸۵ ش)؛ دیوان سنایی غزنوی؛ تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر؛ به اهتمام پرویز بابایی؛ تهران: نگاه.

عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۷ ش)؛ امکان امر دینی در جهان معاصر؛ تهران: نقد فرهنگ.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۲ ش)؛ مثنوی معنوی؛ تصحیح: رینولد نیکلسن؛ تهران: توس.
نیچه، فریدریش ویلهلم و دیگران (۱۳۸۶ ش)؛ هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها؛ ترجمه: بابک احمدی، مهران مهاجر و محمد نبوی؛ چ ششم، تهران: نشر مرکز.

References

- The Quran.
- Abdolkarimi, Bijan. 1397 Sh. *Imkān-i amr-i dīnī dar jahān-i mu'āṣir*. Tehran: Naqd-e Farhang.
- Javadi Amoli, Abdollah. 1372 Sh. *Sharī'at dar āyīnih-yi ma'rifat*. Qom: Esra.
- Javadi Amoli, Abdollah. 1379 Sh. *Tasnīm*. Qom: Esra.
- Khorramdel, Mostafa. 1374 Sh. *Tafsīr-i nūr*. Tehran: Ehsan.
- Mawlawī, Jalāl al-Dīn Muḥammad. 1372 Sh. *Mathnawī Ma'nawī*. Edited by Reynold Nicholson. Tehran: Toos.
- Nietzsche, Friedrich Wilholm, et al. 1386 Sh. *Hirminutik-i mudirn: guzīnih-yi justārḥā*. Edited and translated by Babak Ahmadi, Mehran Mohajer, and Mohammad Nabavi. Tehran: Markaz Publications.
- Palmer, Richard. 1379 Sh. *'Ilm-i hirminutik-i mu'āṣir*. Translated into Persian by Saeed Jahangiri. Abadan: Hermes.
- Sanā'ī Ghaznawī, Abū al-Majd Majdūd b. Ādam. 1385 Sh. *Dīwān-i Sanā'ī Ghaznawī*. Edited by Badiuzzaman Foruzanfar. Tehran: Negah.
- Soroush, Abdolkarim. 1374 Sh. *Qabẓ va baṣṭ-i t'urīk-i sharī'at: nazāriyih-yi takāmul-i ma'rifat-i dīnī*. Tehran: Serat Cultural Institute.
- Soroush, Abdolkarim. n.d. "Silsilah guftigūhāyī bā Abdolkarim Soroush darbārih-yi ru'yāhāyī rasūlānih." Afsaneh Faramarzi's interview with Dr. Abdolkarim Soroush. <https://www.zeitoons.com/31105>.