

گزارشی از کرسی نقد کتاب «نظریه تفسیر متن»

کاظم مصباح*

استاد نظریه پرداز: حجت الاسلام والمسلمین دکتر احمد واعظی
استاد ناقد: حجت الاسلام والمسلمین دکتر احمد عابدی

نشست علمی «نقد نظریه تفسیر متن» با حضور حجت الاسلام والمسلمین دکتر احمد واعظی، مؤلف کتاب «نظریه تفسیر متن» و حجت الاسلام والمسلمین دکتر احمد عابدی به عنوان استاد ناقد، به میزبانی گروه تفسیر و علوم قرآنی دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی و با حضور اعضای هیأت علمی و پژوهشگران مرکز پژوهش‌های علوم اسلامی و انسانی برگزار گردید. از آنجا که کتاب مذکور دربردارنده افقی جدید در مباحث معرفت‌شناسی می‌باشد، بر آن شدیم تا خلاصه‌ای از نظریه مؤلف و گفت‌وگوهای علمی و نقادانه این نشست را در این شماره فصلنامه به دانشوران محترم این حوزه ارائه کنیم.

* کارشناس پژوهشی گروه تفسیر و علوم قرآنی دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی و دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد.

تبیین نظریه تفسیر متن توسط استاد واعظی

این کتاب در واقع افق جدیدی را در حوزه تفسیر باز می‌کند؛ یعنی تلاش بنده این بوده است که در حوزه تفسیر و در کنار وادی‌های شناخته شده علمی که اندیشمندان این حوزه ارائه کرده‌اند، به فضایی پردازم که از قضا، بنیادی‌تر از بقیه هست. نسبت به نظریه تفسیر متن تلقی‌های مختلفی وجود دارد و در این کتاب بیان می‌شود که کدام تلقی مد نظر می‌باشد.

دیدگاه اول

برخی همچون وانز مایر، از نظریه تفسیر، اصول و قواعد راهنمای عمل مفسر را قصد کرده‌اند که به واسطه عمل به آنها، تفسیر یک مفسر، روشمند و منظم می‌شود. در واقع این تلقی با هرمنوتیک کلاسیک سازگار است؛ چون تلقی از هرمنوتیک کلاسیک از قرن هفدهم که یک شاخه دانشی شد، تا آستانه قرن بیستم، عبارت بود از اصول و قواعد حاکم بر فرایند فهم و تفسیر متن. نظریه تفسیر به این مضمون در واقع همان وجه روش‌شناختی هرمنوتیک کلاسیک می‌باشد.

دیدگاه دوم

در این دیدگاه تلقی از نظریه تفسیر دقیقاً همان هرمنوتیک فلسفی است؛ یعنی تأمل فلسفی راجع به فهم و تفسیر؛ یعنی ما به جای اینکه روش فهم و تفسیر را وجهه همت خودمان قرار دهیم، در واقع خود فهم و تفسیر را موضوع تأملات فلسفی قرار می‌دهیم. هرمنوتیک فلسفی در قرن بیستم خیلی جلوه می‌کند و یک چرخش تفسیری به وجود می‌آید. چرخش تفسیری یعنی فروکاستن همه اشکال فهم به تفسیر. مثلاً آنچه نظریه پردازان در علوم اجتماعی بیان می‌کنند، در واقع تفسیری است از حوادث و پدیده‌های اجتماعی. حتی یک فیزیکدان یا زیست‌شناس در علوم طبیعی نیز جهان را تفسیر می‌کند.

بر این اساس، دانش و معرفت در هر حوزه‌ای به تفسیر برمی‌گردد و موضوع تأملات فلسفی، ماهیت فهم و تفسیر قرار می‌گیرد.

دیدگاه سوم

آنچه در این کتاب از نظریه تفسیر ارائه شده است، تفسیری موسّع از واژه «نظریه تفسیر» است که در آن، هرمنوتیک کلاسیک و روش‌شناختی قرار نمی‌گیرد، پس وجه روش‌شناختی، قاعده‌شناسی و اصول راهنمای تفسیر، خارج از عنوان مورد نظر ما از نظریه تفسیر است.

اکنون باید گفت مقصود ما از نظریه تفسیر چیست؟ آنچه گفته شد، این است که هر کسی که می‌خواهد متن را تفسیر کند، در رتبه سابق یک پیش‌فرض‌هایی دارد؛ پیش‌فرض‌هایی که در واقع پاسخ به پرسش‌هایی است که به متن و فهم و تفسیر آن مربوط می‌شود و جنس آن از جنس نظری و فلسفی است، نه روش‌شناسی و قاعده‌شناسی.

هر مفسّری باید این پیش‌فرض‌ها را یک‌جایی مدوّن کرده و آنها را «عن علم» اختیار کند. البته این پیش‌فرض‌ها در قلمرو مقبولات بیشتر مفسران وجود دارد؛ بدون اینکه بحث جدی در این زمینه داشته باشند. مثلاً در در این حوزه ما به عنوان مفسر، متن قرآن را وحیانی می‌دانیم. نه فقط مضمون و معنایش را که حتی عبارات عربی آن را نیز از خدا می‌دانیم. به زبانی بودن وحی و راه نداشتن باطل در آن اعتقاد داریم. اینها همه پیش‌فرض‌هایی است که ما راجع به این متن داریم. ممکن است کسی در پاره‌ای از این پیش‌فرض‌ها نظریه دیگری داشته باشد. همچنان‌که بعضی از صاحب‌نظران در جهان اسلام، دیدگاه‌های دیگری دارند. ما به اینها نظریه تفسیر متن می‌گوییم.

این نظریه متن با آن دیدگاه‌ها و باورها، بخشی از نظریه تفسیر مورد نظر ماست. تمام آن بحث‌هایی که در هرمنوتیک فلسفی راجع به خود ماهیت فهم می‌شود و تحلیل پدیدارشناسانه‌ای که از خود فهم و تفسیر و شرایط وجودی تحقق تفسیر ارائه می‌شود، این هم بخشی دیگر از نظریه تفسیر مورد نظر ماست.

استاد واعظی پس از تبیین سه دیدگاه نسبت به نظریه تفسیر متن، درباره این پرسش که آیا نظریه تفسیر متن تعبیر دیگر هرمنوتیک فلسفی است یا نه، پاسخ دادند که دیدگاه مورد نظر ایشان، هرمنوتیک فلسفی نیست، چون اولاً هرمنوتیک فلسفی بخشی از این نظریه است. ثانیاً بحث‌های مربوط به خود معنا و دلالت در فلسفه زبان بحث می‌شود، نه در هرمنوتیک فلسفی؛ یعنی آنچه این کتاب بر اساس آن نگاشته شده است، با یک

شاخه دانشی خاص انطباق پیدا نمی‌کند، و نمی‌توان گفت این، تعبیر دیگری از هرمنوتیک فلسفی است. همچنان‌که تمام بحث‌های فلسفه زبان اینجا نمی‌آید و تنها بخشی که مربوط به خود معنا و دلالت است، اینجا می‌آید.

ایشان در ادامه نسبت به بخش پایانی کتاب خود گفتند: بخش دیگر نظریه متن، بحث‌هایی است که نامش را اخلاقیات قرائت گذاشته‌ام؛ یعنی الزامات، بایسته‌ها و نبایسته‌هایی که قرائت این متن و حیانی آن را اقتضا می‌کند. اینکه ما متن قرآن را چه متنی می‌دانیم، یک متن ادبی، حقوقی، معمولی و یا متنی با ویژگی‌های خاص خود؟ این مسائل در این بخش مورد بررسی قرار می‌گیرد.

به تعبیر دیگر، بخش آخر کتاب بر اساس یک پیش‌فرض بنا شده است و آن اینکه خواندن متن و حیانی مثل خواندن و قرائت هر متن معمولی نیست. در متن‌های معمولی، شما یک آزادی عمل و گشاده‌دستی دارید، در حالی که در قرائت مؤمنانه متن و حیانی، یک قرائت استاندارد داریم؛ یعنی الزاماتی متوجه ما هست و این الزامات، ویژگی خود متن و برخاسته از شخصیت ماتن (مؤلف)، یعنی حضرت حق است. پس آنچه نظریه تفسیر متن نامیده شده و این کتاب بر اساس آن نگاشته شده است، تفسیر موسعی است از نظریه تفسیر متن که بخشی از آن مربوط به متن است (theory of text)، بخشی مربوط به نظریه قرائت (theory of reading)، بخشی بحث‌های هرمنوتیک فلسفی است، و بخشی هم موضوعات مربوط به حوزه سمانتیک فلسفی و فلسفه زبان است. به همین جهت کسی که این کتاب را بخواند، درمی‌یابد که مباحث آن کاملاً بین‌رشته‌ای است.

خوب است اینجا به بحث هرمنوتیک فلسفی هم اشاره کنیم. هرمنوتیک فلسفی هم دو اصطلاح دارد. یک وقتی می‌گوییم هرمنوتیک فلسفی به اصطلاح خاص؛ یعنی اندیشه هرمنوتیک دو فیلسوف مشهور آلمانی، هایدگر و گادامر است. چون هایدگر به‌عنوان اولین کسی که هرمنوتیک را در سیمای فلسفی مطرح کرد، آن را به‌عنوان فلسفه حقیقی نام داد؛ به عنوان فلسفه هرمنوتیک یا هرمنوتیک فلسفی. یعنی سگه هرمنوتیک فلسفی به عنوان هایدگر و گادامر زده شد. اما به این معنا نیست که این حوزه یک حوزه دانشی نیست. یک حوزه دانشی است؛ یعنی آن دسته از فیلسوفان

علوم اجتماعی که راجع به ماهیت نظریه‌پردازی اجتماعی بحث می‌کنند، مثلاً آیا علوم اجتماعی از سنخ علوم طبیعی است یا جنسش فرق می‌کند؟ در واقع کاری که می‌کنند، از جنس هرمنوتیک فلسفی است؛ چون دارند راجع به فهم اجتماعی و فهم در علوم اجتماعی نظریه‌پردازی می‌کنند. در فلسفه علم آن دسته از فیلسوفانی که راجع به خود ماهیت علم تجربی و اینکه آیا از جنس تفسیر است، یا رئالیزم خام درست است یا رئالیزم در حوزه علوم درست نیست، اینها هم جنس کارشان هرمنوتیک فلسفی است. پس هرمنوتیک فلسفی در اصطلاح عامش، نه خاصش (اصطلاح خاص: یعنی ره‌آورد فکری گادامر و هایدیگر) یک عرض عریض دارد. برخی از فیلسوفان اجتماعی و فیلسوفان علم، هرمنوتیست‌های حرفه‌ای، همه اینها مشتغلین به هرمنوتیک هستند. پس هرمنوتیک فلسفی به اصطلاح عامش در طیول متفکر خاصی نیست؛ یعنی هر کس راجع به ماهیت فهم و تفسیر اظهار نظر کند، مشتغل به هرمنوتیک فلسفی است و راجع به فهم، نگاهی فلسفی دارد.

در این کتاب سعی بر آن بوده است که مسأله‌محور پیش بروم. البته مدعی نیستم که نظریه تفسیر متن را استقصاء کامل کردم، اما دانه‌درشت‌ها را جدا کرده و درباره آنها به بحث پرداخته‌ام. در صورت‌بندی بحث نیز ابتکاری به خرج داده شد؛ بدین صورت که بخشی از مسائل تحت عنوان هستی‌شناسی معنا و تفسیر، بخشی تحت عنوان معرفت‌شناسی معنا و تفسیر که در آن عواملی همچون افق معنایی خواننده، نقش مؤلف، کانتکس تاریخی و ... مورد بحث قرار گرفته است. بخش سوم را نیز تحت عنوان اخلاقیات معنا و تفسیر، یعنی الزاماتی که متوجه خواننده است و خوانش استاندارد را به‌طور خاص در رابطه با متن و حیانی رقم می‌زند، مورد بحث قرار داده‌ام.

برشماری امتیازات کتاب توسط استاد ناقد

پس از تبیین نظریه تفسیر متن و گزارش کلی از محتوای کتاب، استاد عابدی به بیان نظرات خود پرداختند. ایشان در ابتدا چند ویژگی کتاب را به ترتیب زیر بیان کردند. یکم: این کتاب اثری بسیار عالمانه و پرمطلب است و صفحه به صفحه آن حرف جدید و بکر دارد.

دوم: ویژگی مهم کتاب، میان‌رشته‌ای بودن آن است. کتاب از جامعیتی گسترده برخوردار است و محتوای آن، دربردارنده مباحث متنوعی از علوم مختلف همچون فلسفه، علوم قرآن، اصول فقه، فلسفه زبان و مباحث ادبی و عرفانی می‌باشد و کسی از این کتاب می‌تواند استفاده کند که از این جامعیت برخوردار باشد.

سوم: تمام مطالب کتاب، کلمات دیگران و نقل قول نیست، بلکه نویسنده از خود فکر نو و طرح جدید دارد؛ به گونه‌ای که گویا خود در کتاب حضور دارد.

چهارم: جای این کتاب در زبان فارسی خالی بود و مشابه این کتاب را در زبان فارسی نداریم و ان‌شاء‌الله این کتاب، فتح باب خوبی در این زمینه خواهد بود.

نقدهای استاد عابدی به کتاب

استاد عابدی در ادامه بحث، نقدهای خود را در سه قسمت بیان کردند که بدین شرح می‌باشد.

1. نکات و ویرایشی و شکلی کتاب

به جهت رعایت اختصار، از ذکر موارد این قسمت صرف نظر می‌کنیم.

2. نقد محتوا و متن کتاب

شما در صفحه 82، ذیل نظریه‌ای که بیان می‌کنید، به مطلبی از امام خمینی 1 استشهاد می‌کنید و چنین نقل می‌کنید که ایشان تأکید دارند که الفاظ و اسماء اعلام برای ماهیت شخصی وضع شده است؛ یعنی ماهیتی که فقط بر فرد واحدی منطبق است و از سنخ ماهیت کلی منطبق بر افراد کثیر نیست. اینجا اولاً فرمایش امام خمینی 1 دقیقاً این نیست. فرمایش ایشان در بحث معروف «وضع خاص موضوع» له خاص» که به اعلام شخصی مثال می‌زنند، می‌باشد و می‌فرمایند: من در اینکه برای این بحث به اعلام شخصی مثال زده شود، تأمل دارم. و الاً اصل این بحث را امام قبول دارد.

آیا امام که یک عالم، فیلسوف و عارف بزرگ است، می‌شود بگوید که در اعلام شخصی، لفظ بر ماهیت وضع شده است؟ و آیا می‌شود گفت که لفظ جلاله «الله» که علم شخصی است، بر ماهیت شخصی وضع شده است؟ خدا که ماهیت ندارد. امام

فقط مثال می‌زند و نمی‌خواهد بگوید تمام علم‌های شخصی بر ماهیت وضع شده است. یا مثلاً آیت الله مصباح می‌گوید وجود رابط ماهیت ندارد یا مُحال‌ها ماهیت ندارند. خوب آنجا بر چه وضع شده؟ این گونه موارد متعدد وجود دارد که من منظور شما را متوجه نشدم.

نمونه دیگر در صفحه 86-87 می‌باشد. در نظریه مختاری که درباره معنا و لفظ بیان نموده‌اید، مطلبی را از آقای دکتر سروش نقل کرده‌اید که مثلاً جمله «من امروز به خورشید نگریستم»، در حال حاضر معنایش یک چیز است و در گذشته چیز دیگری بوده و سپس دو تا اشکال مطرح کردید. من ابتدا اشکال دوم را عرض می‌کنم که از آیت الله لاریجانی هم نقل کرده‌اید. ایشان فرموده‌اند که اگر ما تمامی اوصاف یک موضوع را در نظر بگیریم و بعد قضیه را درست کنیم، همیشه جهت قضیه، از امکان به ضرورت تبدیل می‌شود و شما این نقل قول را پذیرفتید، چون نقد نکردید؛ در حالی که این مطلب چند اشکال دارد.

اشکال اول: این گونه نیست که اگر تمام اوصاف یک موضوع در موضوع اخذ شود، جهت موضوع به ضرورت تبدیل بشود. نه در صورتی که خود محمول در موضوع اخذ بشود، در این صورت قضیه تبدیل به ضرورت می‌شود، نه اینکه همه اوصاف موضوع بیاید. مثلاً اگر بگویم «زید کاتب»، جهت قضیه امکان است، اما اگر بگویم «زید الكاتب کاتب» که محمول در موضوع آمده است، اینجا جهت قضیه می‌شود ضرورت، اما وقتی که من اوصاف خود محمول را در موضوع بیاورم، جهت قضیه تبدیل به ضرورت نمی‌شود.

اشکال دوم: فرض کنید تمام قضیه‌ها از امکان تبدیل به ضرورت هم بشوند. خوب این اشکال ندارد که تازه خوب است. حاجی سبزواری می‌گوید:

الشیخ الاشراقی ذوالفتانه قضیه قصر فی البتانه

شیخ اشراق خیلی آدم زیرکی بوده که گفته همه قضیه‌ها ضروری‌اند و اصلاً قضیه ممکنه نداریم. حتی شیخ اشراق می‌گوید وقتی می‌گوییم «الانسان کاتب»، این قضیه هم جهتش ضرورت است؛ چون می‌خواهد بگوید امکان کاتب برای زید ضرورت است. حاجی سبزواری هم وقتی می‌خواهد نقد کند، می‌گوید: «لکنه قواعد القوم هدم» و نمی‌گوید این غلط است، بلکه با قواعدی که ما درست کردیم، جور در نمی‌آید.

استاد واعظی: تأکید ما در این عبارت روی ضروری بودن نیست، روی تحلیلی شدن قضیه و ترکیبی نشدن و افاده مطلب جدید نکردن است.

استاد عابدی: خوب اگر تحلیلی هم باشد، باید خود محمول در موضوع اخذ شود؛ یعنی محمول چیزی زاید بر موضوع نیست، بلکه از دل موضوع درآمده است؛ «والخارج المحمول من صمیمه».

استاد واعظی: چند گونه تحلیلی داریم، یکی از آنها این گونه است. استاد عابدی: در اشکال اولی هم که شما به آقای سروش گرفتید، ملاحظه‌ای دارم. اشکال شما این است که سخن شما در زبان علمی درست است، اما در زبان طبیعی و عرفی این گونه نیست.

اولاً بحث آقای سروش در زبان علمی است که شما هم پذیرفته‌اید. ثانیاً در زبان طبیعی هم محل تأمل است. مثلاً در آیه «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»، اگر «ید» را در زبان طبیعی و عرفی به معنای دست بگیریم، اصلاً شدنی نیست، چون به بازوی بیل مکانیکی و لودر و یا بال کبوتر هم دست می‌گویند. و اگر «ید» را به معنای قدرت بگیریم، قدرت مصدر است و تثنیه و جمع ندارد، در حالی که در قرآن هم مفرد آمده (يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ)، هم تثنیه (بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ)، و هم جمع (و السَّمَاءُ بَنِيَانًا بَأْيَدِهِ). پس معلوم می‌شود «ید» به معنای قدرت نیست. به معنای «ید» اصطلاحی هم نیست. پس باید در پی معنای دیگری باشیم. به همین جهت افرادی مثل امام و غزالی گفته‌اند که این کلمات بر روح معنا وضع شده‌اند. بنابراین لااقل در اینجا می‌شود گفت که حرف آقای سروش قابل دفاع است. این یک نمونه بود که عرض کردم. نمونه‌های دیگری هم هست.

3. سخنی راجع به اصل کتاب

همان طور که گذشت، کتاب بسیار عالمانه و دربردارنده مطالب جدید است، اما نکته‌ای که نسبت به اصل آن وجود دارد، این است که در نظریه تفسیر متن می‌خواهیم به قرآن پردازیم، نه غیر آن و بحث ما صرفاً یک بحث هرمنوتیکی نیست. هدف ما این است که یک بحث، هم فلسفی باشد و هم ناظر به قرآن. از سوی دیگر ما قبول داریم که قرآن کلام خداست و در آن بحثی نیست، اما سخن ما این است که در جای جای

کتاب، از قصد و فاعل سخن به میان آمده است. آیا مگر کسی خدا را فاعل بالقصد می‌داند؟ آنچه نسبت به خداوند می‌گویند، این است که خداوند فاعل بالرّضا، بالتجلی یا بالعنایه است و هیچ کس خداوند را فاعل بالقصد نمی‌داند. شما وقتی می‌توانید از قصد نداشتن سخن بگویید که متکلم بتواند قصد داشته باشد. نسبت به نیت نیز چنین است. مگر می‌شود نیت را در مورد خداوند مطرح کرد؟ این سخن نسبت به متونی غیر از قرآن مثل تورات و انجیل درست است، اما در مورد قرآن نمی‌شود این گونه مطرح کرد. یا مثلاً در تفسیر قراردادها به نیت گوینده و نویسنده کاری ندارید و می‌گویید مقصود از این لفظ چیست.

وقتی می‌خواهیم از قرآن بحث کنیم، در رابطه با متن آن مسائلی مطرح است. از جمله اینکه آیا کلام خداوند به معنای همین قرآنی است که در محضرش هستیم؟ یا گاهی کلام خدا را باید به گونه‌ای دیگر معنا کنیم. شما یک وقت مریضی را در بیمارستان می‌بینید و می‌گویید «رنگ چهره‌اش می‌گفت که حالش خیلی بد است»، این هم یک گونه کلام است. علاوه بر این، گونه دیگری از کلام داریم که احتمال دارد کسی کلام خدا را آن گونه معنا کند که در آن صورت، اصلاً لفظی در کار نیست، تا چه رسد به معنا.

البته نسبت به اصل نظریه مختار ایشان در رابطه با لفظ و معنا مطالبی هست که در این مجال به آن نمی‌پردازم، فقط همین مقدار عرض می‌کنم که اساساً رابطه لفظ و معنا چگونه است؟ یا مقصود از معنا چیست؟ آیا معنا چیزی فراتر از وجود است؟ یعنی یک چیزی غیر از وجود ذهنی و خارجی است؟ یا اینکه باید بگوییم معنا با قطع نظر از وجود ذهنی و خارجی است؟ چون ما غیر از وجود ذهنی و خارجی و لفظی، چیز دیگری نداریم.

پاسخ‌های استاد واعظی به نقدهای مطرح شده

پس از بیانات استاد عابدی، در ادامه استاد واعظی به نقدهای مطرح شده این گونه پاسخ دادند:

بخش اول فرمایشات ایشان اشکالات و ایرایشی و شکلی بود که درست هم بود و ان‌شاءالله در چاپ‌های بعدی اصلاح خواهد شد. اما بحث آخر که مطرح کردند، چون

نگاه کلی به کتاب بود، به لحاظ اهمیت خیلی مهم‌تر بود و شایسته است به آن پردازم.

در این کتاب گرچه مسأله به مسأله بحث می‌کنم، اما غرض اصلی من دفاع امروزی و مدرن از امّهات نظریه تفسیری مقبول عالمان و مفسران قرآن است؛ یعنی بر خلاف اینکه مفسران ما در برخی روش‌ها، شیوه‌ها و مناہج تفسیری مثل اعتنای به روایات یا عدم اعتنای به آن و ... با هم اختلافاتی دارند، در امّهاتی از نظریه تفسیری با هم اشتراک دارند؛ مثل وحی‌انیت متن و عربیت قرآن، زبانی بودن وحی، اینکه پیامبر 6 دریافت‌کننده است، نه مُنشئ عبارات متن. و نسبت به این بحث بسیار مهم که وقتی ما با متنی مواجه می‌شویم، مواجهه ما با متن اثر بما هو اثر است، یا مواجهه با متکلم و ماتن؟ تقریباً تمام آقایان می‌گویند ما می‌خواهیم ببینیم رسول‌الله 6 چه می‌فرمایند. ما نمی‌خواهیم بگوئیم متن منهای خداوند، یا منهای رسول‌الله و یا منهای حضرت امیر 7؛ همچنان‌که در هرمنوتیک فلسفی و رویکرد پدیدارشناسانه به فهم و تفسیر می‌گویند ما هستیم و این اثر، و به خالق آن کاری نداریم.

هدف اصلی بنده در این کار این بوده است که ارکان و امّهات مشترک میان مفسران و فقها را به‌عنوان عناصر نظریه تفسیری عالمان مسلمان، همچون نخ تسبیح درآورم و با بیان جدیدی، مسأله به مسأله آن را تحکیم بخشم و در مقابل چالش‌هایی که امروزه وجود دارد و بنیان‌های تنوریک و نظریه تفسیری مفسران را مورد حمله قرار می‌دهد، از آن دفاع کنم.

اما در رابطه با اشکالی که نسبت به فاعل بالقصد بودن خداوند مطرح شد، باید عرض کنم که وقتی ما می‌گوییم قصد و نیت، خیلی باید دقت کنیم که وجه هستی‌شناختی و متافیزیکی قصد و نیت به هیچ عنوان مدّ نظر ما نیست و در هیچ جای این کتاب هم از قصد و حقیقت اراده بحث نکرده‌ام.

آنچه مدّ نظر ما از قصد و نیت است، به‌عنوان فاعل ارتباطی است؛ یعنی هر کسی که زبانی را مورد استعمال قرار می‌دهد - مثل خداوند که از الفاظ استفاده می‌کند - وارد یک فضای اعتباری می‌شود؛ زیرا ربط بین الفاظ و معانی بالوضع و الاعتبار است. ورود به فضای مفاهمه زبانی و استعمال زبان باعث می‌شود که مستعمل، یعنی به‌کارگیرنده زبان،

یک فاعل ارتباطی شود؛ چون مخاطب دارد و برای خود حرف نمی‌زند. این فضا و فاعلیت ارتباطی، آن به‌کارگیرنده زبان را قصد می‌کند؛ چون می‌خواهد این پیام ارتباطی را برساند. در فلسفه ما هیچ وقت فاعل ارتباطی را که مربوط به فضای مفاهمه اعتباری است، در کنار فاعل بالقصد یا بالعنایه که مربوط به فضای هستی‌شناختی است، نمی‌آورند.

ورود در فضای زبان و به‌کارگیری آن اقتضائاتی دارد. از جمله اینکه معنا و پیام ارتباطی حول قصد و نیت مؤلف شکل می‌گیرد. اینکه وجه هستی‌شناختی آن چه می‌شود و کلام خداوند با ازلیت علم الهی چگونه جمع می‌شود، بحث‌های خاص خودش را دارد که البته ذیل بحثی که راجع به زبانیت و رحمانیت داشتیم، چشمه‌هایی از آن را ارائه کرده‌ایم. بنابراین فرمایش ایشان از این جهت که جایگاه بحث باید مشخص باشد، درست است.

در رابطه با بحثی که در مورد دفاع آقای سروش از نظریه توصیفی راسل مطرح شد، باید بگویم که آقای سروش در کتاب «قبض و بسط تئوریک شریعت» برای اثبات سیال بودن فهم دینی، به دو مطلب استشهاد کردند: یکی پارادوکس تأیید و دیگری نظریه توصیفی راسل.

پارادوکس تأیید به این مطلب اشاره دارد که در عالم، چیزهایی که به‌ظاهر خیلی بی‌ربط می‌آید، در واقع به هم ربط پیدا می‌کنند. مثلاً ما ادعا می‌کنیم که همه قوها سفیدند، و جمله «این پوشه زرد است»، به‌ظاهر هیچ ربطی به سفید بودن قوها ندارد. اما بر اساس پارادوکس تأیید، زردی پوشه مؤید آن است که همه قوها سفیدند، چرا؟ چون هر ناسفیدی ناقد است.

این یک وجه استدلال ایشان بر سیال بودن معرفت دینی بود و تغییر و ربطی که ترابط بین علوم را نشان می‌داد. اما نسبت به نظریه توصیفی راسل، حرف ایشان این بود که در گزاره‌های دینی کتاب و سنت، کلمات، اسماء اجناس، اسماء اعلام و ... در گذر زمان هیچ معنای ثابتی ندارند؛ چون بر اساس نظریه توصیفی راسل، هر گونه اطلاع و داده‌هایی که نسبت به معنای الفاظ به ما واصل می‌گردد، باعث می‌شود که معنای الفاظ دچار قبض و بسط شود؛ چون در گذر زمان، اطلاعات ما نسبت به ماباه‌ازاء و محکیّ الفاظی چون خورشید، آب، زمین و ... تغییر می‌کند، پس معنای آنها نیز تغییر می‌کند.

اینجا استدلال اول ما این نیست که در حوزه‌های دانشی تسلیم آقای سروش شویم. اشکال شما این بود که بنده سخن آقای سروش را در حوزه‌هایی پذیرفته و در برخی نپذیرفته‌ام. نه! اساساً اشکال اول این است که در حوزه وضع الفاظ، یعنی زبان طبیعی که زبان محاوره است، الفاظ برای معانی عرفی وضع و ثابت می‌شوند و اساساً داده‌های دانشی در این حریم راه ندارند. به تعبیر دیگر، زبان دو بخش می‌شود: یک فضا، فضای زبان دانشی است؛ به معنای اینکه وضعیتش به دست عالمان است. مثلاً در فیزیک می‌گویند «کوانتوم» و «اپسیلون»، همین طور در ریاضیات و هندسه اصطلاحاتی است که به دست عالمان این رشته وضع شده است؛ یعنی اصطلاحاتی که صدق بنا به تعریف دارد و خود واضع نظریه این اصطلاحات را تعریف می‌کند. به عبارت دیگر، واژه‌هایی مثل «حجم»، «وزن» و «جرم» در فیزیک نیوتون با فیزیک نسبیت انیشتین فرق می‌کند و اشتباه محض است که کسی بخواهد این واژه‌ها را در فیزیک کوانتوم و نسبیت با همان مضمون نیوتنی فهم کند. به همین دلیل در فلسفه علم می‌گویند گزاره‌های علمی در دستگاه‌های مختلف معرفتی سنجش ناپذیرند.

یک فضا، فضای زبان طبیعی است. در این فضا اصلاً این چیزهای دانشی دخالت نمی‌کند. در فضای زبان طبیعی، الفاظ برای معانی عرفی وضع می‌شوند. وقتی می‌گوید خورشید، این لفظ را برای این جسم نورانی در آسمان وضع می‌کند. حال در زبان دانشی هر چه مجموع اطلاعات نسبت به این خورشید کم و زیاد شود، فرقی نمی‌کند. استدلال اول ما همین است که حوزه زبان طبیعی با حوزه مصطلحات دانشی که صدق بنا به تعریف پیدا می‌کند و توسط خود نظریه‌پرداز مشخص می‌شود، فرق دارد؛ یعنی همان چیزی که ما در بحث‌های خودمان به آن «لا مشاحه فی الاصطلاح» می‌گوییم.

در مورد اشکال دوم، اگر تئوری توصیفی راسل را بپذیریم، باعث می‌شود که وقتی ما قضایای علمی را استماع می‌کنیم، قضایایی ترکیبی و دانش جدیدی به ما برسد. بنابراین آنها باید به قضایایی تحلیلی تبدیل بشود؛ یعنی توتولوژیک (Tautological) شود. توتولوژی یکی از اقسام قضایای ضروریه است، نه اینکه همه قضایای ضروریه به توتولوژی برگردد. مثال خارج محمول نه تنها توتولوژی نیست، بلکه اتفاقاً ذاتی باب برهان است، به خاطر اینکه آن محمول از حاق موضوع است. مثل امکان که از ماهیت

انتزاع می‌کنیم و می‌گوییم هر ماهیتی ممکن است، چنین امکانی توتولوژی نیست، بلکه معرفتی جدید است، اما محمول به ضمیمه نیست و خارج محمول است. اینجا اشکال «سول کریپکی» این است که اگر تئوری توصیفی راسل درست باشد، تمام قضایای علمی توتولوژی می‌شود؛ یعنی قسمی از ضروری می‌شود که هیچ مطلب جدیدی را افاده نمی‌کند.

در ادامه نشست، برخی از اعضای محترم هیئت علمی مرکز پژوهش‌های اسلامی و انسانی نیز مطالبی را بیان کردند که به ترتیب ارائه می‌شود.

دکتر حسین مسعودی (عضو هیئت علمی گروه فلسفه و کلام اسلامی)

به نظر من این کتاب اثری بدیع و بی‌نظیر است و برای کسانی که در حوزه معرفت‌شناسی پژوهش می‌کنند، بسیار قابل استفاده می‌باشد. با اینکه اسم کتاب «نظریه تفسیر متن» است، اما در واقع یک بسته کامل و منظومه از نظریات مختلف است که هر یک از آنها قابلیت آن را دارد که به بحث گذاشته شود.

این کتاب یک حُسن دارد و یک عیب. حُسنش برای اصحاب تفسیر است که با حوزه‌ای جدید از مباحث معرفت‌شناختی مواجه می‌شوند و بر اساس آن، باید پیش از آنکه روش تفسیری خود را انتخاب کنند، نظریه تفسیری خود را تعیین کنند.

اما عیب آن نسبت به سایر افراد می‌باشد؛ یعنی کسانی که وقتی عنوان کتاب را می‌بینند، فکر می‌کنند این یک کتاب تفسیری است و برای مفسران نوشته شده است، در حالی که مطالب آن مباحث معرفت‌شناختی دینی است. به عبارت دیگر، یک اصولی، یک حقوقدان و یک مفسر، همگی سروکارشان با متن است و معرفت دینی‌شان متن محور است (Textual) و نکات این کتاب به کار آنها نیز می‌آید. من پیشنهاد می‌کنم یا اصل عنوان کتاب عام‌تر شود، و یا اینکه یک عنوان فرعی که ناظر بر تمام حوزه معارف دینی است، بر عناوین افزوده گردد.

مهم‌ترین حُسن نوآوری آن در سطح کلان کتاب است؛ اینکه آرایش نوینی به مباحث داده شده و تمام مباحث مطرح شده در حوزه تفسیر متن یا معرفت‌شناسی

دینی، در سه گروه هستی‌شناسی معنا، معرفت‌شناسی معنا و اخلاقیات معنا طبقه‌بندی شده است.

پیشنهاد من این است که اینها را به شکل دیگری هم می‌شود آرایش داد. بخشی که شما هستی‌شناسی نامیده‌اید، ترکیبی از مباحث هستی‌شناسی و معناشناسی است، لذا خوب است این دو از هم تفکیک شود؛ یعنی گروهی از مباحث در حوزه نظریه تفسیر متن، به‌طور مشخص مباحث معناشناسی است و بخشی دیگر هستی‌شناسی است. به همین جهت بهتر است واژه معنا هم از عناوین حذف شود. محور معرفت‌شناسی هم بحث خوبی است که ارائه شده است، اما در رابطه با بخش اخلاقیات، به نظر این عنوان خیلی برای این بخش درست نیست؛ زیرا مراد شما از اخلاق، اخلاق مصطلح نیست، بلکه هنجارها و قواعد روش‌شناسی است و شما می‌توانید عنوان بهتری را انتخاب کنید.

نکته دیگر اینکه در مباحث کتاب اشاره کرده‌اید که این نظریه از خیلی جاها ارتزاق می‌کند و با خیلی از حوزه‌ها از جمله هرمنوتیک فلسفی، مباحث سمانتیک، مباحث فلسفی زبان و ... تعامل دارد. یک حوزه‌هایی نیز هست که در کتاب اشاره نشده و مفید می‌باشد. مباحث جدید فلسفی، مباحث تحلیل زبان به‌معنای وسیع‌تر و نه فقط فلسفه زبان که یک قسمت بحث‌های فیلسوفان زبان آمده، اما بخش‌هایی هم نیامده است. در حوزه مکاتب الهیاتی قاره‌ای خیلی بحث‌های فراوانی آمده است؛ مثل الهیات سیستماتیک که می‌تواند مکمل مباحث کتاب شما باشد و از همه مهم‌تر، یکی دو دهه است که الهیاتی به نام الهیات روایی داریم که در آمریکا خیلی بحث جدی در حوزه تفسیر متن مطرح می‌کنند و متن به‌عنوان یک روایت مطرح شده و می‌تواند مکمل مباحث شما باشد.

حجت‌الاسلام والمسلمین صدر (استاد حوزه علمیه و پژوهشگر دفتر تبلیغات اسلامی)

ضمن تشکر از اساتید معظّم، مباحث کتاب در دو قسمت شایسته بحث و بررسی است. یکی مواضع خاص کتاب که نیازمند زمانی موسّع است و لازم است آنها را یک

به یک نقد کنیم. دیگری مربوط به مسائل کلی کتاب هست که در این فرصت اندک، فقط قسم دوم را بحث می‌کنیم.

نسبت به کلیت، ویژگی برجسته کتاب این است که آقای دکتر (واعظی) در بخش نقل و نقد نظریات غربی‌ها، با مهارت و تسلط خوبی به ارائه مباحث پرداخته‌اند و این قسمت برای پژوهشگران خیلی قابل استفاده است.

این کتاب در فصل اول توضیح نظریه تفسیر است، فصل دوم هستی‌شناسی معناست که سه محور را بحث می‌کند: یکی چیستی معنا، دیگری دخالت قصد یا قصدیت معنا، و سومی هم تعیین معنا.

1- آن چیزی که شما در محور اولیه دنبال اثبات آن هستید، این است که معنا در حقیقت، مدلول تصدیقی ثانوی است و محور دوم اینکه آیا قصد دخالت دارد یا نه و آیا تعیین دارد یا نه؟ اشکال این است که شما وقتی معنا را به مدلول تصدیقی تعریف کردید (مدلول تصدیقی یعنی مدلول مقصود متکلم) و از دخالت قصد صحبت کردید، قضیه به شرط محمول می‌شود؛ یعنی مدلول مقصود آیا قصد در آن دخالت دارد یا نه؟ آیا قصد تعیین بخش است یا نه؟ بنابراین تکرار آن نکته‌ای است که در مطلب اول آمده است.

2- اما اشکال دیگر و اساسی این است که آیا مخالفان شما با شما در این مورد تصور مشترک دارند یا آنها چیزی می‌گویند و شما چیزی دیگر؟ آنها وقتی می‌گویند معنا تابع متن است یا تابع مخاطب است، آیا مرادشان مدلول تصدیقی ثانوی است یا مراد آنها از معنا، آن مفهوم اولیه و تصویری است؟ به نظر می‌رسد محل نزاع شما با آقایان یکی نیست، شما چیزی را انتخاب می‌کنید و آنها چیزی دیگر.

3- نکته دیگر اینکه خلاصه بحث شما در فصل سوم (معرفت‌شناسی معنا) این است که برای رسیدن به مقصود متکلم از چه مکانیزمی باید استفاده کرد؟ شما می‌فرمایید بر اساس ظهور نوعی، نه بر اساس پارادایم‌های روانی دیگران. ظهور نوعی یک نظریه مشهور است، اما شما از آنچه اصل و اساس این مسأله هست، بحث نکردید و آن این است که ظهور نوعی چگونه شکل می‌گیرد و چه عواملی در پیدایش آن نقش دارند؟ آیا قوانین ادبی حاکم بر متن در این ظهور نقش ندارند؟ نقطه خلأیی که امروز

در نظریه تفسیری سستی خودمان داریم، این است که وقتی ما بر اساس ظهور می‌خواهیم مقصود را کشف کنیم، آن ظهور را چگونه تعیین کنیم؟ بنده حدس می‌زنم شاید خیلی از نظریات غربی‌ها به همین نکته بازگشت داشته باشد که آنها می‌خواهند بگویند عواملی در پیدایش ظهور نوعی به‌عنوان کاشف مقصود متکلم دخالت دارند. بنابراین اگر وارد این بخش می‌شدید، خلأ بزرگی را پُر می‌کردید.

4- نکته چهارم این است که شما بین ظهور نوعی زمان صدور و فهم مخاطبان اولیه تفکیک می‌کنید و می‌گویید من مراد متکلم را بر اساس ظهور نوعی زمان صدور کشف می‌کنم. از آن طرف می‌گویید فهم مخاطبان اولیه اعتبار ندارد. مگر مخاطبان اولیه غیر از ظهور نوعی، راه دیگری برای فهم دارند؟ اگر فهم آنها بر اساس ظهور نوعی است، شما چگونه بین ظهور نوعی زمان صدور و فهم مخاطبان اولیه (با این فرض که فهم آنها بر اساس ظهور نوعی است) تفکیک می‌کنید؟

5- نکته پنجم اینکه شما نظریه‌ای را به مرحوم آخوند نسبت دادید مبنی بر اینکه مرحوم آخوند قصد را در موضوع^۱ له دخیل می‌دانند. بنده یادم نمی‌آید که ایشان چنین چیزی فرموده باشند. آنچه آخوند تأکید دارد، این است که لحاظ معنا به‌طور کلی نه در موضوع^۲ له و نه در مستعمل^۳ فیه دخالت ندارد و تنها قید استعمال و از لوازم استعمال است.

استاد واعظی: نسبت به نکاتی که آقای مسعودی فرمودند، باید عرض کنم که من در هر حوزه‌ای که ورود پیدا می‌کنم، پس از گذشت چند سال خود را متقاعد می‌کنم که آنچه را تا آن زمان پژوهش کرده‌ام، جمع‌بندی کرده و به جامعه علمی ارائه کنم؛ با علم به اینکه اگر زمان بیشتری در آن مسأله پژوهش کنم، مطالب بیشتری به‌دست خواهد آمد. این مطلب هم به این دلیل است که باید در امر پژوهش به دو مسأله توجه کنیم: (1) نیاز و فقری که در جامعه وجود دارد. (2) کمال‌گرایی و ایده‌آل‌نگری یک پژوهشگر که باعث می‌شود تا آخر عمر از خود اثر علمی بیرون ندهد. لذا آنچه من ارائه کرده‌ام، گشودن افقی جدید است که می‌طلبد آقایان دیگری به این حوزه وارد شده و مباحث آن را غنا بخشند.

نسبت به نکته آقای صدر هم سخن این است که در بحث معنا برخلاف نظر افرادی مثل آقای هرش که آن را قصدی می‌دانند، گفتیم ما دو سطح از معنا داریم: یکی مدلول تصویری و یکی مدلول تصدیقی. حرف من این است که عنصر قصد در دلالت تصدیقی سهیم است، نه در اصل معنا. آقای هرش می‌گوید اگر بچه‌ای بر روی صفحه کلید کامپیوتر بزند و عبارت معناداری نوشته شود، آن نقش و رسم است، نه متن. همچنان‌که اگر موجی به ساحل بزند و دست بر قضا، یک قطعه شعری نوشته شود، آن نیز نقش است، نه متن؛ چون او متن را به‌عنوان الفاظ معنادار با قصد گره می‌زند.

ما این مطلب را باز کردیم و گفتیم در بحث مدلول تصویری، تصور امر قصدی نیست و اگر از روزنه پنجره‌ای نسیمی بوزد و کلمه معناداری ایجاد شود، در واقع مدلول تصویری برای ما لفظ معناداری را ایجاد کرده است؛ گرچه قاصدی در کار نیست. ولی ما قصد را جایی معتبر می‌دانیم که بحث مدلول تصدیقی است و آن را به بحث مراد جدی گره می‌زنیم. از این رو در واقع این «همان‌گویی» نیست، بلکه باز کردن ابعاد بحث معناست و ما با تفکیک بین مدلول تصویری و مدلول تصدیقی، حریم مدلول تصویری را که در وضع اتفاق می‌افتد، از قصد خارج می‌کنیم.

در مواجهه تفسیری با متن نیز که در فصل آخر کتاب به آن پرداخته شده است و از مباحث جالب این کتاب می‌باشد، ما بحث مواجهه معنایی با متن را از آن بساطت درآوردیم و گفتیم مواجهه ما با متن اقسام مختلفی دارد. گاهی به دنبال کشف معنای مقصود هستیم، گاهی به دنبال استنتاج متن، گاهی به دنبال مقایسه متن، و گاهی به دنبال داوری متن می‌باشیم.

اینکه شما گفتید افق معنایی خواننده را باز نکردید، اتفاقاً من این کار را کردم. آنجا گفتم بسته به اینکه مواجهه معنایی شخص با متن با چه غرضی صورت می‌گیرد؛ روا یا ناروا بودن دخالت افق هرمنوتیکی، مصداق پیدا می‌کند. وقتی شما دنبال استنتاج متن هستید، هر چه دایره معلومات شما گسترده‌تر باشد، در این حوزه موفق‌تر عمل می‌کنید. کسانی که افق هرمنوتیکی محدود دارند، تفسیری که نوشتند، به لحاظ استنتاج متن فقیر است. علت اینکه علامه طباطبایی در میزان انواع و اقسام بحوث را آورده است،

به خاطر علامه بودن و وسعت افق هرمنوتیکی ایشان بوده است که با متن، انواع مواجهه‌ها را آورده و این را اتفاقاً من در آنجا تبیین کردم.

اما نکته نهایی حضرتعالی نسبت به این سخن که چرا فهم مخاطبان اولیه حجت نیست و ما را محصور نمی‌کند، به خاطر این است که چه کسی گفته است که در فهم معنای مقصود، به خصوص در مدالیل التزامی یک متن، باید به فهم مخاطبان (اولیه یا حال) محصور شویم؟ اساساً اینجا بنده یک نظریه را تقویت کردم و آن اینکه ما می‌گوییم گوینده کلام یک فاعل ارتباطی است که در این برقراری رابطه و انتقال پیامش، به هر آنچه که فضای این ارتباط اجازه بدهد که به آن تکیه بکند، تکیه می‌کند. بدین جهت ما یک چیزهایی که بخواهیم فراتر از آنچه که فضای ارتباطی متحملش می‌شود، به گوینده نسبت بدهیم، این همان چیزی است که بعضی از صوفیه و عرفا گفته و انتساب به متن می‌دهند و نمی‌توانند به لحاظ شوون ارتباطی، قرآینی را بر آن بیاورند و اگر نتوانند، در واقع می‌شود ذوقیات و اگر بتوانند، می‌شود دقایق و اشاراتی که از متن فهمیدند.

از تمام عزیزانی که وقت گذاشتند و این جلسه را تشکیل دادند، به خصوص جناب استاد عابدی بسیار تشکر می‌کنم.