

What Does the Quran Teach Us and How Should It Be Studied?

Ali Paya 

Professor of The Islamic College, affiliated with Middlesex University, UK Adjunct Professor, National Research Institute for Science Policy, Tehran, Iran. E-mail: apaya@islamic-college.ac.uk

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 22 August 2022

Received in revised 20
September 2022

Accepted 23 September 2022

Published online 22 October
2022

This article aims at introducing the critical rationalist approach to Quranic studies. Following some preliminaries concerning the Quran and Quranic studies in the first section, a summary account of critical rationalism will be presented in the second one. Then, the critical rationalist view of religion will be briefly presented in the third section. In section four, a set of interrelated concepts, namely, 'algorithmic compressibility', 'complex systems', and 'logical depth', will be introduced. Building on the results of the earlier sections, in section five, it will be argued that the Quran is a complex system with a considerable logical depth whose message can be best understood with the help of critical rationalism. Section six contains a short discussion concerning the Quran and semantical and hermeneutical approaches. Section seven is dedicated to a brief critical comparison between Imam Ali's method of understanding the Quran, known as 'the method of istintaq (interrogation)' and the critical rationalist's approach. Some possible criticisms of critical rationalism are discussed in section eight and section nine recaps and summarizes the discussions in the article.

Keywords:

The Quran, critical rationalism, logical depth, the method of istintaq, conjecture (zann), certainty (yaqin).

Cite this article: Paya, Ali. (2022). What Does the Quran Teach Us and How Should It Be Studied? *Journal of Philosophical Investigations*, 16(40), 633-664. DOI: <http://doi.org/10.22034/jpiut.2022.15806>



© The Author(s).

DOI: <http://doi.org/10.22034/jpiut.2022.15806>

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

Introduction

The Quran constitutes the backbone of the Islamic civilisation. The majority of Muslims regard this book to be the words of God which were revealed to the Prophet Mohammad over a period of twenty-three years. Since the revelation of its first verses in Mecca some 1400 years ago, the Quran has remained a constant source of inspiration for all Muslims. It has not only impacted scores of intellectuals, thinkers, men of literature, artists and professionals throughout the ages, it has also given rise to a number of novel disciplines which are collectively known as ‘the classic Islamic sciences.

Thousands, perhaps tens of thousands, of books and papers have been written about various aspects of the Quran by Muslims and non-Muslim scholars in the past (almost) one and a half millennia. But these works have not exhausted what the Quran has to offer. The secret of the longevity of the Quran and its freshness for all times and places and every generation is one of the issues I wish to discuss in this paper .

The general aim of the paper is to introduce a critical rationalist approach to studying the Qur'an. Critical rationalism is a theoretical framework and also a form of life. It was the brainchild of the Austrian-British philosopher, Karl Popper. It endeavours to, among other things, accomplish the following three main objectives: 1) it is a quest for knowledge and truth, for ‘emancipation through knowledge’ and ‘spiritual freedom; 2) it seeks undogmatically to subject all attitudes, ideas, institutions, and traditions (including one’s own tradition), along with knowledge claims and claims about freedom, to critical examination and appraisal, and 3) it emphasise the need to recognise everybody with whom one communicates as a potential source of argument and of reasonable information and take the attitude that I may be wrong and you may be right, and by an effort we may get nearer to the truth.

Chapter three deals with a brief account of religion according to critical rationalists. The chapter presents and defends the conjecture that all religions, and at the very least those that belong to the Abrahamic tradition, consist of two principal parts: ontological-epistemological and technological. The first part consists of an ontological and an epistemological statement. I.e. (a) There exists a non-human, Supreme Being who is regarded as the Creator and Sustainer and/or the Lord and Master of the whole realm of being, and (b) We can, in principle, learn more and more about this Being. The second part of all religions consists of rituals and religious practices, ethical norms, rules and regulations devised to assist the managing of the worldly affairs of the faithful.

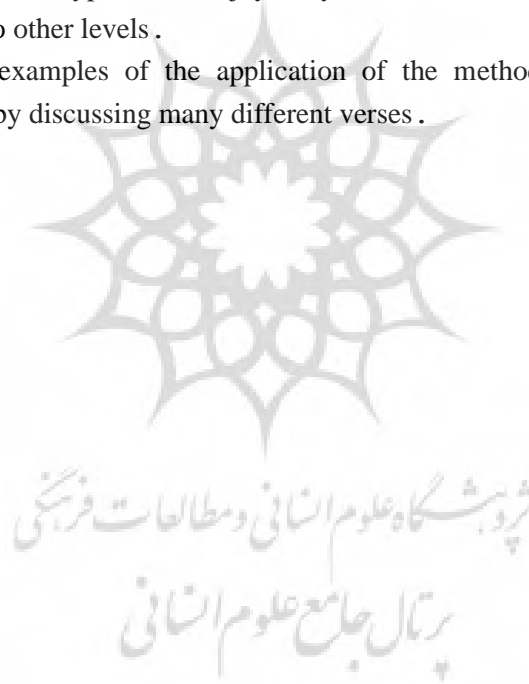
The paper then discusses a set of important and closely related notions, namely, ‘algorithmic compressibility,’ ‘complex systems,’ and ‘logical depth,’ that collectively provide an explanation for the miraculous richness of the Quran.

In chapter five, three ways of approaching the Quran and benefiting from it, according to critical rationalists, are discussed. It is argued that the Quran is not a book of science. It complements the book of nature. Both books are authored by God. The content of the Quran is mostly about ‘the human conditions’. It is also argued that, as Imam Ali has stated in his *Nahj al-Balāghah*, the Quran is silent, and the method of *istintaq* (interrogation), introduced by the Imam, and should be adopted to make sense of the Quran. This method, according to critical rationalists, and in contradistinction to the views of some other scholars such

as Mohammad Baqir Sadr, is based on referring to the Quran in the light of a genuine problem and a conjecture which is developed as a provisional solution to the problem at hand. The Quran then can help us in three distinct ways: 1) it can play the role of a critic of our conjecture, 2) it can act as a source of heuristic for finding novel solutions for our problem, and 3) it can provide us with novel problems related to the problem we have had in mind .

In the last chapter of the paper, some possible criticism of the critical rationalist approach to studying The Qur'an will be considered. Two main criticisms are in direct reaction to the set of views which are promoted by critical rationalism. Namely, all knowledge claims are conjectural and remain so forever, and that certainty is not an epistemic virtue; it belongs to the realm of personal psychology. It is argued that the Quran only rejects some types of conjectures *ẓann* (ظن), but there are many verses in the Quran in which the notion of conjecture (*ẓann*) is used in the positive sense of a proper knowledge claim. As for the notion of certainty *yaqin* (يقين) it is argued that the Quran corroborates the conjecture that certainty is subjective, it comes in degrees and of various types and it enjoys a dynamic status, in that people are constantly moving from one level of certainty to other levels .

The article also offers examples of the application of the method of critical rationalism to the understanding of the Quran by discussing many different verses .



از قرآن چه و چگونه می‌توان آموخت؟ یک بررسی از منظر عقلانیت نقاد

علی پایا

استاد کالج اسلامی وابسته به دانشگاه میدلسکس، لندن، انگلستان. استاد وابسته مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور، تهران، ایران. رایانامه: apaya@islamic-college.ac.uk

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

هدف این مقاله معرفی رویکرد عقلانیت نقاد به قرآن پژوهی است. پس از ارائه برخی ملاحظات مقدماتی درباره قرآن و قرآن پژوهی در بخش نخست، در دومین بخش توضیحاتی مختصر درباره دیدگاه عقلانیت نقاد ارائه خواهد شد. در دنبال نکاتی به اختصار و اجمال درباره دیدگاه عقل گراییان نقاد در خصوص دین بازگو می‌گردد و سپس در بخش چهارم یک مجموعه از مفاهیم مرتبط یعنی «قابلیت فشرده شدن به نحو الگوریتمی»، «سیستم‌های پیچیده» و «عمق منطقی» معرفی خواهند شد. در بخش پنجم و با استفاده از مقدماتی که در بخش‌های پیشین عرضه شده‌اند، استدلال خواهد شد قرآن یک سیستم پیچیده با عمق منطقی زیاد است و پیام آن را به بهترین نحو می‌توان به مدد رویکرد عقلانیت نقاد فهم و درک کرد. بخش ششم در بردارنده بحث کوتاهی است در خصوص رابطه قرآن با بحث‌های معنایی. در بخش هفتم یک مقایسه نقادانه (هرچند مختصر) میان رویکردی که به امام علی (ع) برای فهم قرآن نسبت داده شده و به «روش استنتاج از قرآن» شهرت یافته است و رویکرد عقلانیت نقاد به انجام می‌رسد. در بخش هشتم برخی انتقاداتی احتمالی به رویکرد عقل گرایی نقاد به قرآن مطرح و ارزیابی می‌شوند. بخش نهم به جمع بندی مطالب مطروحه اختصاص دارد.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۳۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۶/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۰۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۷/۳۰

کلیدواژه‌ها:

قرآن، عقلانیت نقاد، عمق منطقی، روش استنتاج، حدس و گمانه، یقین.

استناد: علی پایا. (۱۴۰۱). از قرآن چه و چگونه می‌توان آموخت؟ یک بررسی از منظر عقلانیت نقاد. پژوهش‌های فلسفی، ۱۶(۴۰): ۶۶۴-۶۳۳. DOI:

<http://doi.org/10.22034/jpiut.2022.15806>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

حوزه ای که با عنوان «مطالعات قرآنی یا قرآن پژوهی» شناخته می شود، قلمرو رشد یابنده ای در عرصه وسیعتری است که «مطالعات اسلامی» نام دارد (خرمشاهی ۱۳۷۴؛ هاوتینگ و شریف ۱۹۹۳؛ سعید ۲۰۰۸؛ نانجی ۱۹۹۷؛ احمد و سان ۲۰۱۰؛ ارنست و مارتین ۲۰۱۰). ریشه های اولیه این حوزه مطالعاتی را می توان در نخستین کوشش های مسلمانان برای فهم پیامی که پیامبر (ص) از جانب خداوند برای آنان آورده بود جست و جو کرد (طباطبائی ۱۳۶۰؛ معرفت؛ الاعظمی ۲۰۰۳). محققان مسلمان و غیر مسلمان قرآن را از زوایا و جنبه های مختلف مورد مطالعه قرار داده اند. برخی تاریخ آن و شرایطی را که تحت آن وحی بر پیامبر (ص) نازل شده است و به اصطلاح «شان نزول» قرآن را بررسی کرده اند (زرکشی ح. ۱۳۶۰ ق/۱۳۸۹؛ سیوطی ح. ۱۳۸۵ ق/۱۳۸۷، ح. ۸۷۹ ق/۱۳۶۳؛ نولدکه ۲۰۱۳؛ رامیار ۱۳۴۶/۱۳۶۲)؛ برخی جنبه های ادبی و هنری آن، و نیز جنبه هایی را که از دیدگاه مسلمانان این کتاب را به یک معجزه الهی بدل می کند مورد توجه قرار داده اند (شیخ مفید؛ سید مرتضی؛ جرجانی؛ رازی؛ بولاتا ۲۰۰۸؛ قطب)؛ دیگران به وجوه کلامی، حقوق، فلسفی، عرفانی، علمی، اخلاقی، و دیگر وجوه ممکن قرآن پرداخته اند (طباطبائی ۱۳۶۰؛ خوبی ۱۳۳۴/۱۳۷۵ ه.ق؛ داتن ۱۹۹۹؛ وانزبرو ۲۰۰۴؛ قطب؛ ایزوتسو ۱۳۷۴، خرمشاهی ۱۳۷۴)؛ شماری از نویسندگان تاثیرات قرآن بر دیسپلین ها و رشته های مختلف در حوزه علوم اجتماعی و انسانی را بررسی کرده اند (اسدی ۲۰۰۰؛ هدایت الله ۲۰۱۴)؛ گروهی دیگر شیوه ارائه قرآن به پیامبر و سپس نحوه تدوین آن (در سال های بعد) در قالب یک کتاب را بررسی کرده اند (طباطبائی ۱۳۶۰؛ ابو زید ۱۳۸۱؛ سروش ۱۳۹۳)؛ جمعی دیگر جنبه های تفسیری قرآن و رویکرد مفسران را گزارش و/یا تحلیل کرده اند (ایوب ۲۰۰۶؛ گنزه ۱۹۹۶؛ ربیین ۲۰۰۶).^۱

از زمان نزول قرآن تا کنون کتاب ها، رساله ها و مقالات زیادی درباره آن نگاشته شده است. در قرن بیستم نشریات آکادمیک متعددی به زبان های مختلف به نحو تخصصی به مطالعات قرآنی پرداخته اند. از این نشریات می توان به عنوان نمونه به *مطالعات قرآنی و روایی* (انتشارات دانشگاه بین المللی امام خمینی)، *فصلنامه مطالعات ترجمه قرآن و حدیث* (دانشگاه تربیت مدرس)، *نشریه مطالعات قرآنی* (به انگلیسی)، *انتشارات مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی دانشگاه لندن*، *نشریه مطالعات قرآن و حدیث* (به انگلیسی)، *انتشارات بریل* اشاره کرد. نظر به اقبال گسترده ای که در طول اعصار و قرون به قرآن شده است می توان مدعی شد این کتاب نقشی محوری در شکل دادن به دیدگاه ها و اندیشه های مسلمانان داشته است و در عین حل به نحو مستقیم و یا غیرمستقیم بر زندگی غیر مسلمانان نیز تاثیر گذارده است. سه محقق معاصر مسلمان جایگاه قرآن را در میان مسلمانان اینگونه توصیف کرده اند:

عجیب نیست که قرآن طی چهارده قرن و در قلمرویی به وسعت مساکن مسلمانان در پنج قاره جهان، هزارها میلیون نفوس مسلمان را این چنین به خود مشغول داشته است و این طور مردم دانشمند و خطیب، مصلح اجتماعی و فقیه، سیاسی و پژوهنده، متوسل بدین کتاب بوده و هستند. کتابی نیست در دنیا که همچون قرآن مورد بحث و گفت و گو قرار گرفته باشد. روزی نمی گذرد که کتابی در این باره نشر نیابد. قرنهایست که دانشمندان بدین کتاب اشتغال دارند. کلمات و حروفش را شمرده اند. حروف با نقطه و بی نقطه اش، کلمات کوتاه و بلندش، کوتاه ترین یا بلندترین آیه یا حتی کلمه را، خمس به خمس و عشر به عشر، حزب به حزب و جزء به جزء را شماره و به دقت تعیین کرده اند. جای هر کلمه ای در هر آیه، مورد بحث های مفصلی به بزرگی جلد های متعدد کتاب ها قرار گرفته، هر زیر و زبری از هر کلمه ای مورد هزارها بحث نحوی و صرفی و کلامی و فقهی و تفسیری، و... بوده است. رسم الخط کلماتش بحث ها داشته، تدبیرات عقلی و شواهد اصولی و نظری مایه استنباط اصولیون و پایه علم اصول دین شده، معانی خطابها و اقتضای عام و خاص و نص و ظاهر و مجمل و محکم و متشابه و امر و نهی و نسخ و امثال آن، مایه اصول فقه گشته، اساس حلال و حرام و سایر احکام فقهی از آن نشأت گرفته، داستانها و قصه کار مورخان شده، موعظه و حکمت و تمثیل و وعد و وعید و حساب و کتاب و عقاب و ثواب، تنبیه و عبرت خطباء و واعظان را برانگیخته، علم فرائض و مواقیف و معانی و بیان و بدیع و امثال آن، از این کتاب سرچشمه گرفته است.

^۱ فهرست بالا یک زیر-مجموعه از مطالعات قرآنی را در بر دارد و عناوین کتابها و نام نویسندگانی که در این فهرست ذکر شده اند به هیچ روی حق مطلب را در خصوص غنای این حوزه مطالعاتی بیان نمی کند. غرض از ارائه فهرست مذکور صرفا ارائه شمار اندکی از منابع برای بررسی برخی از ابعاد مطالعات قرآنی است. استدلال های اصلی مقاله اما به هیچ روی به فهرست بالا و یا هر فهرست جامعی که حق مطلب را در مورد قرآن پژوهی ادا می کند، متکی نیستند.

خلاصه کنم، هیچ کتابی در جهان به اندازه قرآن مورد توجه و عنایت جامعه بشری نبوده و نیست. اضافه کنم که به همین دلیل، هیچ کتابی در جهان، در طول یک چنین دوره دراز چهارده قرن، چنین مصون از دستبرد و تحریف قرار نگرفته... (محمود رامیار، تاریخ قرآن، ۱۳۴۲/۱۳۶۲: ۵)

فقه‌اللمغه‌شناسان می‌گویند واژه قرآن یا از قَرَن (با هم بودن یا جمع کردن) آمده و یا از قَرَّ (خواندن). اینجا من دومین معنای واژگانی را ترجیح می‌دهم به این دلیل روشن که قرآن اصالتاً به صورت گفتاری به پیامبر (ص) منتقل شد. در جای جای متون اسلامی توضیح داده شده است که روح القدس در هر نوبت نزول وحی، برخی از آیات را به پیامبر القاء یا الهام می‌کرد و سپس پیامبر آنها را برای اصحاب بازگو می‌نمود.... جنبه زیباشناسانه قرآن که بر زندگی روزمره مسلمانان تأثیر می‌گذارد عمدتاً مربوط است به قرائت زبانی و تجوید آن. یکی از اصلی‌ترین تأثیرات زیباشناسانه قرآن، ناظر به زبان شعرگونه آن است زمانی که به صورت فردی یا جمعی خوانده شود. به همین علت است که تلاوت قرآن فعالیتی مهم در زندگی جمعی و فردی مسلمانان به شمار می‌آید. تقریباً در هر موقعیتی بخش‌هایی از قرآن تلاوت می‌شود: در عروسی، عزا و در آغاز جشن‌ها یا مراسم بزرگداشت، در هنگام انجام شعائر مختلف، نمازهای یومیه، یا دیگر موقعیت‌های مذهبی. قرائت آیات قرآن همواره در هنگام افتتاح پروژه‌ها، برگزاری جلسات، یا مجالس جشن و سرور به انجام می‌رسد (نصر حامد ابوزید، ۲۰۰۰: ۲).

هیچ قومی از اقوام و ملل صاحب کتاب مقدس، به اندازه مسلمانان کتاب مقدس آسمانی و دینی شان را به جد و جهد نگرفته‌اند که اساس حیات روحی و روحانی و زندگی فردی و جمعی شان را بر بنیاد این وحی نامه نهاده‌اند. اهمیت قرآن کریم فقط در این نیست که وحی نامه‌ای به عین الفاظ و بدون تغییر و تحریف است، و اساس شریعت و علوم شرعی اسلامی را تشکیل می‌دهد، بلکه در این هم هست که «فرهنگ آفرین» است (بهاء‌الدین خرمشاهی، قرآن شناخت، ۱۳۷۴: ۲۰-۲۱).

کتاب مقدس اسلام در عربی به نامه‌های مختلف نامیده می‌شود که از میان آنها مشهورترینشان قرآن (خواندن) از سوی همه مسلمانان، صرف نظر از این که به کدام مذهب اسلامی تعلق دارند، به عنوان عین کلام الهی به شمار آورده می‌شود که به وسیله ملک اعظم یعنی جبرئیل به قلب و روح و دهن پیامبر نازل گردید. هم کلمات این کتاب و هم معانی آنها، همچون هر جنبه دیگر وابسته به آن نظیر قرائت موزون آن یا خوشنویسی آیاتش، مقدس تلقی می‌شود. مسلمانان با آیات این کتاب، که آن را قرآن کریم می‌نامند، و در هنگام تولید در گوش‌هایشان خوانده می‌شود، به دنیا می‌آیند، در سراسر زندگی آیات آن را می‌شوند و در هنگام نمازهای روزانه بخش‌هایی از آن را تلاوت می‌کنند، با همراهی تلاوت‌های قرآنی ازدواج می‌کنند، و جان به جان آفرین تسلیم می‌کنند در حالی که آیات قرآن در کنارشان تلاوت می‌شود (سید حسین نصر، ۲۰۰۷: ۵۷).

با توجه به اهمیت قرآن، هر کوششی برای کمک به خوانندگان برای درک بهتر پیام این کتاب به گونه‌ای عینی، می‌باید برای آنان که به این کتاب علاقمندند مغتنم شمرده شود. مطالعه کنونی مبتنی بر یک رویکرد معرفتی/فلسفی خاص موسوم به عقلانیت نقاد (عقل‌گرایی نقاد)^۱ است. من جنبه‌های اصلی این رویکرد را در بخش بعد توضیح می‌دهم.

۱. عقل‌گرایی نقاد

عقل‌گرایی یک شیوه زیست و یک روش سلوک فکری و یک دیدگاه و رویکرد فلسفی است. این رویکرد نخستین بار به وسیله فیلسوف اتریشی‌الاصل انگلیسی، کارل پوپر ارائه شد (پوپر ۱۹۵۹/۱۹۳۴، ۱۹۴۵الف، ۱۹۴۵ب، ۱۹۶۸، ۱۹۷۲/۱۹۷۹، ۱۳۸۴) و به وسیله برخی از شاگردان و همکاران پوپر بسط بیشتری یافت (میلر ۱۹۹۴، ۲۰۰۶؛ بارتلی ۱۹۶۲/۱۹۸۴؛ آگاسی ۱۹۷۵). برخی از اصلی‌ترین جنبه‌های این شیوه زیست و چشم‌انداز معرفتی بدین قرار است^۲:

1. Critical rationalism

۲. این بخش بعضاً مبتنی است بر (پایا ۲۰۱۴، ۲۰۱۸/۲۰۰۸، ۲۰۱۸) که به نوبه خود تا اندازه‌ای وامدار آثار پوپر، میلر و بارتلی است که در بالا بدان اشاره شد.

عقل گرایی نقاد جست و جو برای دستیابی به معرفت و حقیقت، برای «رهایی از رهگذر کسب معرفت»، و [دستیابی] «آزادی معنوی» است؛

رویکرد نقادانه ای است که می کوشد همه گرایش ها، اندیشه ها، نهادها، و سنت ها را، به همراه همه آنچه که اصطلاحاً معرفت، و آزادی نامیده می شود در معرض ارزیابی نقادانه قرار دهد؛

عقل گرایان نقاد تاکید می کنند که هر که را با او ارتباط برقرار می کنیم می باید به منزله یک منبع بالقوه برای استدلال عقلانی و اطلاعات معقول لحاظ کنیم و این رویکرد را در پیش بگیریم که ممکن است بر خطا باشیم و دیگران بر صواب، و این که می توان با تکاپو و تلاش به حقیقت نزدیک تر شد (بارتلی ۱۹۶۲/۱۹۸۴؛ پوپر ۱۹۹۴).

عقل گرایی نقاد به منزله یک چارچوب روش شناسانه/معرفت شناسانه بر آن است که:

- واقعیتی موجود است که بر ساخته ذهن و زبان و اندیشه و قراردادهای میان آدمیان نیست. این واقعیت اما علی الاصول برای آدمیان قابل شناخت است.
- همه معرفت ها ظنی و گمانه زنانه اند و همواره چنین می مانند و مع هذا نزدیک تر شدن به درکی حقیقی از واقعیت، خواه واقعیت طبیعی و خواه واقعیت برساخته اجتماعی، از رهگذر درس گیری از اشتباهات خود و تامل در اشتباهات دیگران، ناممکن نیست.
- همه مشاهدات پیچیده در نظریه ها و مسبوق به آنها هستند.
- موجه سازی، به هر شکل و صورت، نه تنها نامطلوب که ناممکن است.
- رویکرد استقرایی، در مقام یک شیوه استنتاج منطقی، نامعتبر و عقیم و به منزله روشی برای اکتشاف، ناممکن است.
- مساله استقراء، یعنی تعمیم بینة ها و داده های موجود به حیطه هایی که در دسترس نیستند، یکی از فروع مساله تفکیک میان معرفت اصیل از شبه معرفت^۱ است. دومی ناظر به این نکته است که چه می آموزیم و اولی ناظر به این که چگونه می آموزیم (میلر، ۲۰۰۶).
- «رشد معرفت درخور و پر محتوا درباره واقعیت» است که واجد اهمیت است و نه «معرفت بخودی خود».
- معرفت به دو نحو (که مکمل یکدیگرند) رشد می کند: به نحو سلبی و به نحو ایجابی. رشد معرفت به نحو سلبی ناظر است به ابطال شدن گمانه های ما درباره واقعیت از رهگذر آشکار شدن خطاها و کاستی های آنها. آنچه در این فرایند درباره واقعیت می آموزیم آن است که واقعیت هر چه باشد، چنان نیست که گمانه های ابطال شده ادعا می کردند. رشد معرفت به نحو ایجابی ناظر است به گمانه هایی که تا این زمان و علیرغم بهترین کوشش های صادقانه ما برای آشکار ساختن خطاها و نقص هایشان، تقویت شده باقی مانده اند. این قبیل دعاوی بهترین معرفت موقت درباره واقعیت را (تا زمانی که گمانه یا گمانه های بهتری جایگزین آنها شود) در اختیار ما می گذارند.
- معرفت انسانی مطلق، قطعی، یقینی، تردیدناپذیر و موجه نتواند بود. به عبارت دیگر، معرفت آدمی، که همواره گمان زنانه و ظنی است نمی تواند واقعیت را دقیقاً (با توجه به همه اجزای آن، که به گونه ای نامتین پر شمار و نامتناهی است) ارائه دهد. آدمیان، که موجوداتی خطا پذیر با ظرفیت های ادراکی محدود هستند نمیتوانند به امر نامتناهی احاطه یابند. بهترین گمانه های آنان تنها تقریبی از برخی جنبه های واقعیت را ارائه می دهند.
- معرفت تنها از رهگذر تعامل با چالش هایی که واقعیت به اشکال گوناگون به ما عرضه می کند رشد می کند. در پاسخ به این چالش ها ما گمانه هایی را به منزله پاسخ های ممکن صورت بندی می کنیم. این گمانه ها سپس می باید در معرض دقیق ترین ارزیابی های نقادانه قرار گیرند تا نقص ها و خطاهایشان آشکار شود به این امید که در گام بعدی بتوانیم گمانه ای کم خطا تر به عنوان پاسخ یا راه حل تکمیل کنیم. از

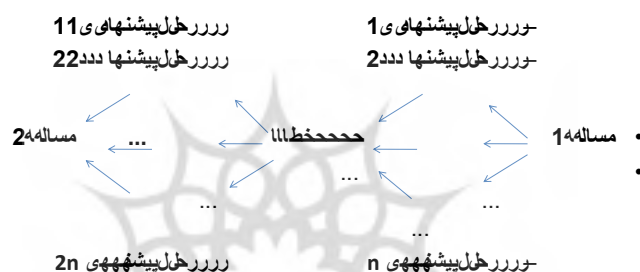
1. problem of demarcation

آنجا که موجوداتی غیر معصوم با ظرفیت‌های ادراکی محدود هستیم پیشاپیش می‌دانیم که هر آنچه بر بسازیم، خواه گمانه‌ای برای فهم عالم یا ابزاری برای تغییر آن، خالی از عیب و نقص نخواهد بود. به همین اعتبار، کوشش ما در مسیر رشد معرفت می‌باید مصروف شناسایی هر چه سریع‌تر خطاها در برساخته‌هایمان به نیت حذف آنها و بهبود بخشی به آنها و نیز یادگیری از رویکردهای خطا با هدف پرهیز از آنها شود. دو نمودار ذیل الگویی را برای رشد معرفت از رهگذر یادگیری در مسیر حذف خطا ارائه می‌دهند.

مساله شماره ۱ ← راه حل پیشنهادی در قالب یک گمانه ← ارزیابی نقادانه به نیت آشکارسازی و حذف خطا ← مساله شماره ۲

الگوی شماره ۱- رشد معرفت از طریق حذف خطا (الگوی ساده)

شش‌شده پیشنهادی قق‌گوری لا نقادوری کمک ببیششموررر
(الگویی بببببافتد)



25

نمودار ۲- الگوی رشد معرفت از رهگذر حذف خطا (الگوی بسط یافته)

• در دو نمودار فوق، چالش‌هایی هستند که در عرصه‌های مختلف به وسیله واقعیت به ما عرضه می‌شود. راه حل‌های پیشنهادی همگی در قالب گمانه‌هایی هستند که ما برای غلبه بر چالش‌ها ارائه می‌دهیم. هر راه حل می‌باید مورد ارزیابی نقادانه قرار گیرد تا قوت‌ها و از آن مهم‌تر ضعف‌های آشکار شود. با روشن شدن ضعف‌ها، تلاش برای رفع آن‌ها و جایگزین کردن گمانه‌های اولیه با گمانه‌ها و راه حل‌های بهتر آغاز می‌شود. یکی از نشانه‌های هر تکاپوی معرفتی سازنده که در مسیر صحیح به پیش می‌رود ظهور مسائل اصیل و تازه در پی هر بار تعامل برای مواجهه با چالش‌هاست. دلیل این نکته آن است که چون علی‌الغرض عقل‌گرایان نقاد واقعیت نامتناهی است، تعامل با هر جنبه آن، جنبه‌های دیگر مرتبط با آن را که احیاناً در لایه‌های زیرین و یا در ظروف و جایگاه‌های دیگر پنهانند آشکار می‌سازد و با ظاهر شدن آثار علی آنها، چالش‌های تازه‌ای از حیث شناخت دقیق‌تر واقعیت و ظرفیت‌های موجود در آن آشکار می‌شود.

• آزمودن نقادانه گمانه‌ها یا دعاوی معرفتی به دو صورت به انجام می‌رسد. آن دسته از گمانه‌ها که فاقد محتوای آزمون‌پذیر تجربیند و یا درباره جنبه‌هایی از واقعیت‌اند که دسترسی تجربی به آنها امکان‌پذیر نیست به شیوه‌های عقلانی، منطقی و تحلیلی-نظری ارزیابی می‌شوند. آن دسته از گمانه‌ها یا دعاوی معرفتی که واجد محتوای تجربی هستند هم به شیوه فوق و هم با تکیه به شیوه‌های تجربی مورد ارزیابی نقادانه واقع می‌شوند.

• رشد معرفت در گرو اخلاقی بودن فاعلان شناسایی است. اخلاقی بودن حداقل به صورت ذیل تاثیر خود را آشکار می‌سازد. فاعلان شناسایی می‌باید به دیگری، که سرچشمه‌ای برای کسب معرفتی بدیع به شمار می‌آید، به منزله غایتی فی‌نفسه و نه وسیله‌ای برای رسیدن به هدف نظر کنند. فاعلان شناسایی همچنین در ارزیابی دعاوی معرفت‌شناسانه، بخصوص گمانه‌هایی که خود پیشنهاد کرده‌اند، می‌باید از توسل به شیوه‌هایی که نقادی را بلااثر می‌سازد پرهیز کنند.

• از دیدگاه عقل‌گرایان نقاد میان رشد معرفت با کثرت‌گرایی و پلورالیسم در زیستوم معرفتی رابطه‌ای مستقیم برقرار است. شناس دستیابی به گمانه‌هایی که در مسیر صواب و در راستای ارائه تقریبی حقیقت نمایانه از واقعیت دارند، در زیست‌بومی که

کثرتی از دیدگاه‌ها و گمانه‌های متنوع در آن عرضه می‌شود، به مراتب بیشتر از زیستبوم‌هایی است که در آنها تک اندیشه‌ها حاکمیت دارند.

• عقل‌گرایان نقاد، واقعیت را از یک منظر به بخش‌های ذیل تقسیم می‌کنند: آن بخش از واقعیت که جهان مادی را در خود جای داده است جهان ۱ (W1) نامیده می‌شود. جنبه‌های معرفتی و روانشناسانه و احساسی و ادراکی هر فرد آدمی جهان ۲ (W2) نام دارد. از تعامل میان جهان ۲ و جهان ۱، واقعیت تازه‌ای ظهور می‌یابد که عبارت است از جایگاهی که در برگزیده همه برساخته‌های معرفتی-زبانی آدمی برای تعامل با چالش‌های واقعیت، همه نظریه‌ها، گمانه‌ها، اصول اخلاقی، قوانین و مقررات، نقشه نهادها و ماشین‌ها و ابزارها و همه انواع دیگر تکنولوژی‌ها، صورت همه نغمه‌ها و موسیقی‌ها و تصویرها و نقاشی‌ها و ... جهان ۳، جهانی واقعی و عینی است. واقعی است زیرا مهم‌ترین معیار واقعی بودن واجد بودن توانایی بر تاثیر گذاری بر واقعیت‌های دیگر است. هستومندهای موجود در جهان ۳ از این توانایی برخوردارند. به عنوان مثال متن یک سخنرانی یا کتاب می‌تواند بر افراد (جهان ۲) تاثیر بگذارد و آنان را به انجام فعالیت‌هایی در جهان ۱ وادارد. این جهان در عین حال عینی است، زیرا شرط عینی بودن را داراست. عینی بودن یعنی «دسترس پذیر بودن و قابل ارزیابی نقادانه بودن در حیطه عمومی است» (پایا ۲۰۱۱، ۱۳۹۵). آنچه در جهان ۳ جای می‌گیرد این شرط را حائز است. هر سه جهان به وساطت جهان ۲ در یکدیگر تاثیر می‌گذارند و از یکدیگر اثر می‌پذیرند.

• جهان ۲ واسطه میان دو جهان ۱ و ۳ است. تحولات در جهان ۱ چالش‌هایی را برای فاعلان شناسایی (جهان ۲) پدید می‌آورد. صورت پاسخ‌ها به این چالش‌ها در جهان ۳ درج می‌شود. آنچه در جهان ۳ مندرج است نیز می‌تواند چالش‌های تازه‌ای را برای فاعلان شناسایی مطرح سازد و آنان را به اعمال تغییرات در جهان ۱ وادارد.

• دعاوی معرفتی می‌باید عینی باشند (به تعبیری که در بالا ذکر شد). معرفت به این اعتبار به جهان ۳ تعلق دارد. هر فرد آدمی در جهان ۲ خود احیانا می‌تواند واجد معرفت (در قالب دعاوی معرفتی) باشد. اما از آنجا که این دعاوی عینی نیستند، معرفت جهان ۲، «معرفت عینی» به شمار آورده نمی‌شود.

• یقین به قلمرو روانشناسی شخصی تعلق دارد و امری معرفت‌شناسانه نیست. القای یقین در افراد با استفاده از علل بیرونی، نظیر تبلیغات، مغز شویی، متصل کردن الکتروود به مغز و گذراندن جریان‌های الکتریکی یا الکترومغناطیسی و نظایر آن کاری شدنی است. اما یقینی که از این طریق حاصل می‌شود، فاقد هر نوع ارزش معرفتی است. یقینی که شخص در تجربه‌های شهودی شخصی و تجربه‌های زیسته وجودی بدان‌ها دست می‌یابد احیانا ممکن است برای خود شخص معرفت آفرین باشد. اما این نوع «معرفت» چون در حیطه عمومی دسترس‌پذیر نیست (و تا زمانی که چنین باشد) «معرفت» (در معنای دقیق این اصطلاح) به شمار آورده نمی‌شود. معرفت، چنان که گذشت، می‌باید در حیطه عمومی قابل دسترس و ارزیابی نقادانه باشد (پوپر ۱۹۷۹، پایا ۲۰۱۱، ۱۳۹۵).

• هرچه در سه جهانی که آدمی بدان دسترسی دارد جای می‌گیرد ضرورتاً محدودیت‌های این سه جهان را نیز پذیرا می‌شود. در هر یک از سه جهان ظرفیت‌های بالقوه نامتنه‌ای به نحو نامتینی موجود است، که علی‌الاصول، می‌توانند بالفعل شوند. جهان ۳، دارای هستومندهایی است، نظیر سلسله‌های بینهایت ریاضی، که به نحو نامتناهی و احیانا نامتین بزرگند.

• همه نظریه‌ها، گمانه‌ها و فرضیه‌ها (و امثالهم) که می‌باید به وسیله آدمی در مواجهه با واقعیت تولید شوند، می‌باید به وسیله آدمیان برساخته شوند. واقعیت هیچ راه حل یا گمانه یا نظریه‌ای پیشنهاد نمی‌کنند. نقش واقعیت آن است که به منزله داور و قاضی، دعاوی معرفتی ما را تصحیح کند (پوپر ۱۹۹۴/۱۳۸۴، فصل ۱). اگر راه حل پیشنهادی ما در مسیر ناصواب قرار داشته باشد واقعیت آن را رد (ابطال) می‌کند. اما حتی در این حال نیز ما (به نحو سلبی) معرفتی درباره واقعیت کسب می‌کنیم. اگر از سوی دیگر، نظریه یا گمانه پیشنهادی ما مورد تقویت قرار گرفت، در آن صورت حداکثر چیزی که می‌توانیم استنتاج کنیم این است که در حال حاضر، و تا زمانی که واقعیت نقایص گمانه پیشنهادی ما را آشکار سازد، می‌توانیم آن را در مسیر صواب (یعنی در مسیر نزدیک شدن به شناخت (تقریبی) واقعیت) تلقی کنیم و از آن برای حل مسائل عملی خود بهره بگیریم.

• در مسیر کسب معرفت به شیوه ارائه گمانه‌ها و تلاش برای تصحیح نقایص آنها، می‌باید میان دو ظرف و زمینه مهم تفکیک قائل شویم: «ظرف و زمینه اکتشاف» و «ظرف و زمینه دآوری و ارزیابی». نقش این دو ظرف و زمینه در تولید متفاوت اما مکمل یکدیگر است. هیچ یک از این دو ظرف و زمینه بتنهایی نمی‌توانند معرفت تولید کنند. ظرف و زمینه اکتشاف به قلمرو روانشناسی شخصی تعلق دارد. این ظرف و زمینه عمیقاً با جهان ۲ هر فرد مرتبط است. این قلمرویی است که در آن در نتیجه

تکاپوی مستمر و نظام‌مند شخص برای حل مسائل و غلبه بر چالش‌هایی که واقعیت برایش مطرح ساخته است (به شرط احراز شرایطی که بعداً توضیح داده خواهد شد - بخش) احياناً این امکان بوجود می‌آید که راه‌حل مسائل مورد نظر در قالب بارقه بصیرت، الهام غیبی، تجلی شهودی، و نظایر آن بر شخص مکشوف شود. این قبیل تجربیات، همگی از سنخ تجربیات وجودی و شخصی‌اند، جنبه معرفت‌شناسانه ندارند، زمان درازی نمی‌پایند و نظیر هر تجربه دیگر عیناً قابل تکرار نیستند. برای بهره‌گیری از این تجربه‌ها می‌باید آنها را به مدد حافظه، زبان و مفاهیم بازسازی کرد. صورت بازسازی شده تجربه‌های شخصی‌انگام می‌باید در «ظرف و زمینه داوری و ارزیابی» در معرض نقادی در حیطه عمومی قرار گیرد تا نقص‌ها و کاستی‌های آن آشکار شود. صورت‌های بازسازی شده تجربه‌های شخصی هیچگاه نمی‌تواند بتمامه همه جنبه‌های تجربه مورد نظر را در خود جای دهد و همواره صورتی تقریبی و ناقص از آن واقعیت‌های زیسته خواهد بود. این نکته البته در مورد همه مواردی که جنبه‌ای از جنبه‌های واقعیت به مدد زبان و مفاهیم برساخته ما بازسازی می‌شود صادق است. مع‌هذا نزدیک شدن به شناختی دقیق‌تر و صحیح‌تر از واقعیت به مدد همین صورت‌های بازسازی شده، علی‌الاصول، ناممکن نیست.

۲. عقلانیت نقاد و دین

در نظر آن دسته از عقل‌گرایان نقاد که گرایش دینی دارند^۱ همه ادیان از دو بخش اصلی تشکیل یافته‌اند. بخش اول دربرگیرنده جنبه‌های وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه پیام ادیان است و متشکل از دو گزاره «ساده» ذیل است (پایا ۱۳۹۱):

الف) گزاره وجودشناسانه: مُلک هستی صاحبی دارد؛

ب) گزاره معرفت‌شناسانه: شناخت صاحب مُلک هستی علی‌الاصول امکان‌پذیر است.

گزاره نخست بازگوکننده این نکته است که هستی به خود ظاهر نشده است بلکه مالک و نگاهدارنده‌ای دارد. ادیان مختلف احياناً ویژگی‌های مختلفی به این نگاهدارنده و مالک نسبت می‌دهند. در برخی از ادیان ممکن است ویژگی‌های این مالک و نگاهدارنده در قالب مشخصه‌های انسان‌مدارانه (انترپومورفیک)، نظیر برخورداری از حکمت و قدرت و دست و چشم و... بیان شود. در برخی دیگر از ادیان احياناً این مالک و نگاهدارنده در قالب نوعی نیرو و انرژی بی‌شکل کیهانی توصیف می‌شود. اما در همه ادیان بر سر این نکته توافق وجود دارد که مُلک هستی کر و کور و فاقد حس نیست و به رفتار افراد و گروه‌ها به شیوه‌های معین «پاسخ» می‌دهد.

بخش دوم آموزه‌های ادیان یکسره ناظر به جنبه‌های تکنولوژیک است که در قالب شعائر و دستورالعمل‌های مختلف برای کنش و رفتار در عرصه‌های فردی و اجتماعی ظاهر می‌شود (پایا ۱۳۹۱). تکنولوژی‌ها، از هر سنخ، چنان که عقل‌گرایان نقاد توضیح می‌دهند (پایا ۱۳۸۶، ۱۳۹۱) دارای دو کارکرد اصلی‌اند: برخی به نیازهای غیر معرفتی افراد پاسخ می‌دهند. البسه، اتومبیل‌ها، خانه‌ها، حکومت‌ها و از آنجمله دموکراسی‌ها، هتل‌ها، بانک‌ها، رستوران‌ها، و نظایر آنها از این قبیلند. برخی دیگر از تکنولوژی به منزله ابزار به تسهیل تکاپوها برای رفع نیازهای معرفتی کمک می‌کنند. اما هیچ نوع تکنولوژی هیچگاه نقش پاسخگویی به رفع نیاز معرفتی را به صورت مستقیم عهده‌دار نمی‌تواند شد. رفع این دسته از نیازها با دانش/معرفت است. کامپیوترها، کتاب‌ها، قلم‌ها، عینک‌ها، تخته سیاه‌ها و... به این دسته دوم از تکنولوژی‌ها تعلق دارند. برخی از تکنولوژی‌ها نیز البته می‌توانند هر دو کارکرد را متکفل شوند. به عنوان مثال تلفن‌های همراه (موبایل) جدید هم وسیله‌ای برای سرگرمی و گذران وقتند و هم ابزاری برای کمک به تکاپوهای معرفتی.

تکنولوژی‌های دینی نیز نظیر همه دیگر تکنولوژی‌ها همان دو کارکرد اصلی را (اما در دایره اهداف دین) حائزند. شعائر و مناسک دینی نظیر نمازهای روزانه، حج عمره و تمتع، زکات، روزه، امر به معروف و نهی از منکر، احکام معاملات و نظایر آن همگی تکنولوژی‌های دینی به شمار می‌آیند: آنها یا به رفع نیازهای غیر معرفتی مومنان در ظرف و زمینه یک فرهنگ دینی کمک می‌کنند (نظیر کارکرد زکات یا احکام مربوط به معاملات در دین اسلام) یا صرفاً به منزله ابزار تکاپوهای معرفتی مومنان را در ظرف و زمینه حیات دینی شان تسهیل می‌کنند. مهم‌ترین نیاز معرفتی مومنان در ظرف و زمینه یک دین خاص، شناخت بهتر «صاحب عالم» بر وفق آموزه‌های آن دین است. به عنوان مثال نماز، در ظرف و زمینه دین اسلام، می‌تواند مومنان را کمک کند

۱. شماری از عقل‌گرایان نقاد لادری‌اند. اما همگی آنان چنان که گذشت هم به لحاظ اخلاقی بودن از جنبه فردی و هم به اعتبار قائل بودن به پلورالیسم معرفتی، در مقابل دین‌مداران رفتاری توأم با احترام دارند هرچند که احياناً ممکن است نسبت به برخی شیوه‌هایی که از سوی نهاد‌های وابسته به ادیان سازمان یافته اعمال می‌شود انتقاد داشته باشند.

تا به درک بهتری از خدا نائل شوند. اما البته خود نماز معرفت بخش نیست. بلکه یک نماز مقبول به رشد روحی و معنوی و معرفتی فرد کمک می کند و تکاپوی معرفتی وی را تسهیل می نماید. برخی از تکنولوژی های دینی هر دو کارکرد را توأمان انجام می دهند. به عنوان مثال، حج از یک سو به مسلمانان در ایجاد جامعه ای با همبستگی بیشتر کمک می کند و به این ترتیب یک نیاز غیر معرفتی مومنان را برطرف می کند و از سوی دیگر به مومنان در تکاپویشان برای نزدیک تر شدن به درکی حقیقی تر از خدا مدد می رساند (پایا ۱۳۹۱).

یک نشانه وثیق در خصوص عملکرد موثر تکنولوژی دینی در کمک به مومنان در کسب اهداف معرفتی شان (در قلمرو دین) بروز تحولات مثبت در شیوه سلوک و رفتار فرد مومن است. اگر رفتار مومن با دیگران (اعم از مومن و غیر مومن) به لحاظ معیارهای اخلاقی و انسانی غیر قابل قبول باشد، نظیر این که فرد مومن به دیگران ظلم کند، یا در معامله با آنها مرتکب تقلب شود، یا حقوق دیگران را زیر پا بگذارد، در آن صورت می توان حکم کرد که تکنولوژی های دینی (نظیر حج و نماز و...) با فرض این که شخص عامل به آنها باشد، تاثیری در فرد نداشته اند و او نتوانسته است از کارکردهای این تکنولوژی ها به نحو مناسب و در راستای مورد نظر دین بهره بگیرد (پایا ۱۳۹۱).

۳. سیستم های پیچیده، قابلیت فشرده شدن به نحو آگوریتی، عمق منطقی و قرآن

سیستم های پیچیده در زمره پدیدارهایی هستند که توجه دانشمندان و محققان را در دو قرن اخیر به خود جلب کرده اند. در دهه های اخیر پیشرفت های زیادی در زمینه کاوش در خصوص انواع، مشخصه ها و نحوه رفتار سیستم های پیچیده حاصل شده است. در دهه ۱۹۶۰ برخی از محققان (آندری کولموگروف^۲ در اتحاد جماهیر شوروی، و گرگوری چیتین^۳ در آمریکا) که دست اندرکار تکمیل دانش جدید انفورماسیون (اطلاعات) بودند ایده ذیل را برای تشخیص سیستم های پیچیده و تمییز گذاردن میان این نوع سیستم ها از دو نوع دیگر سیستم، یعنی سیستم های ساده و سیستم های آشوبناک، پیشنهاد کردند. آنان توضیح دادند که درجه پیچیدگی یک سیستم را می توان با توجه به طول کوتاهترین توصیفی که می تواند آن را وصف کند مشخص ساخت (دیویس ۱۹۸۸، ص ۲۵۰). سیستم های ساده آنهایی هستند که می توان با توصیفات کوتاهی آنها را وصف کرد. در برابر، سیستم هایی که رفتارشان اتفاقی (رندوم^۴) است یا سیستم های آشوبناک^۵ را، یعنی سیستم هایی که هیچ نوع الگوی منظمی را نمی توان در آنها تشخیص داد، می توان یا با کمک یک پیام ساده اما فاقد محتوای اطلاعاتی غنی، نظیر این که «سیستم فاقد هر نوع الگوی منظم است» توصیف کرد؛ یا با پیامی که طول آن به اندازه طول خود سیستم است؛ یعنی به اندازه هر جزء یک سیستم واجد یک توصیف متناظر با آن جزء است. به این اعتبار، سیستم های واجد رفتار اتفاقی یا سیستم های آشوبناک را نمی توان به مدد پیام هایی که به نحو آگوریتی فشرده شده اند توضیح داد.

در برابر سیستم های ساده، اتفاقی و آشوبناک، سیستم های پیچیده ای قرار دارند که می توان آنها را با استفاده از پیام هایی که به نحو آگوریتی قابل فشرده شدن هستند توصیف کرد. به عنوان مثال می توان رفتار سیستم متشکل از خورشید و سیارات منظومه شمسی را با استفاده از قوانین مکانیک نیوتنی توصیف کرد. این قوانین صورت فشرده شده آگوریتی توصیفات این سیستم پیچیده هستند. به عبارت دیگر، سیستم های پیچیده، نظیر سیستم منظومه شمسی، که توصیفاتشان قابلیت فشرده شدن به صورت آگوریتی را داراست، از الگوهای رفتاری منظم برخوردارند. همین الگوهای رفتاری است که در قالب توصیفات آگوریتی فشرده شده، قابل ارائه است (دیویس ۱۹۹۵).

زمانی که دانشمندان توجه خود را به بزرگترین سیستم شناخته شده، یعنی کل کیهان معطوف کردند متوجه شدند که این سیستم نوع خاصی از پیچیدگی را واجد است که با پیچیدگی سیستمی نظیر منظومه شمسی تفاوت دارد. سیستمی نظیر کیهان هم دارای نظم های مکرر و الگوهای منظمی است که در قالب توصیفات قابل فشرده شدن به نحو آگوریتی قابل بیان است، و هم دارای جنبه های بکلی آشوبناک است که در آن هیچ نوع نظم مشهودی را نمی توان تشخیص داد. دانشمندان برای مشخص ساختن این قبیل سیستم های پیچیده، از عنوان «پیچیدگی نظام مند»^۶ استفاده می کنند (دیویس ۱۹۹۲: ۱۳۶). همه سیستم های پیچیده ای

1. algorithmic Compressibility
2. Andrei Kolmogorov
3. Gregory Chaitin
4. random
5. chaotic
6. organised compleity

نظیر کیهان که ترکیبی از نظم‌های مشهود و جنبه‌هایی را که نظم مشهودی را نمی‌توان در آنها شناسایی کرد به نمایش می‌گذارند، دارای این نوع از پیچیدگی هستند.

گام بعدی در شناخت سیستم‌های پیچیده به وسیله چارلز پنت دانشمند آمریکایی که در موسسه ای بی ام به پژوهش سرگرم است برداشته شد. بنت شیوه‌ای را برای مشخص کردن سیستم‌های پیچیده، به گونه‌ای کم و بیش کیفی، و نه بر اساس طول کوتاهترین توصیف ممکن سیستم، پیشنهاد کرد. شیوه پیشنهادی بنت متکی به مفهوم «عمق منطقی»^۱ بود که معیاری است برای ارزیابی «کیفیت» یا «ارزش» یا «عمق» پیامی که برای توصیف یک سیستم به کار می‌رود:

یک رشته از شیر یا خط‌ها دارای محتوای اطلاعاتی بالا اما ارزش پائین است؛ یک جدول نجومی، که موقعیت ماه و سیارات را در هر روز برای یک دوره صد ساله معین می‌کند، اطلاعاتی بیش از آنچه که معادلات مربوط به گردش ماه و سیارات به همراه شرایط اولیه‌ای که محاسبات با استفاده از آنها انجام شده است ارائه می‌دهند، در بر ندارد، اما این جدول، دارنده آن را از انجام دوباره محاسبات برای تعیین موقعیت این اجرام معاف می‌سازد.

به این اعتبار به نظر می‌رسد ارزش یک پیام نه در اطلاعات موجود در آن مندرج است، نه در اضافات واضح و آشکار موجود در پیام (نظیر تکرار مکررات)، بلکه در آنچه که احیانا می‌توان آن را «اضافات مدفون شده» نامید – یعنی بخش‌هایی که تنها می‌توان با دشواری فراوان آنها را پیش‌بینی کرد، چیزهایی که گیرنده پیام علی‌الاصول می‌تواند از آنها، بی‌آنکه کسی او را راهنمایی کند، سر در آورد، اما تنها با صرف هزینه و وقت و انرژی و توان محاسباتی بسیار قابل ملاحظه.

به عبارت دیگر، ارزش یک پیام در میزان کاری مندرج است که خالق پیام برای آن که گیرنده پیام را از انجام دوباره [اما همراه با مشقت فراوان آن] معاف سازد، به انجام رسانده است (بنت ۱۹۸۸).

به دیگر بیان، بنت پیشنهاد کرد که هر چه کاری که خالق یک سیستم برای تولید آن به انجام رسانده است بیشتر بوده باشد، عمق منطقی سیستم تولید شده، یعنی میزان اطلاعات مندرج در آن مرتبط با نوع کار انجام شده، بیشتر خواهد بود. مثال ذیل نکته مورد نظر بنت را بهتر توضیح می‌دهد. شکل‌های ۴ و ۵ تصاویر یک اسکلت واقعی و یک اسکلت چوبی را که به عنوان مدل برای آموزش به کار می‌رود، نمایش می‌دهند.

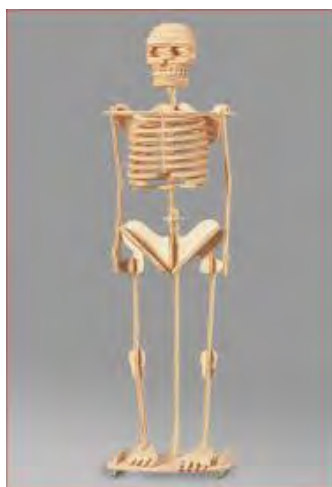


تصویر شماره ۴: تصویر یک اسکلت واقعی^۲

1. logical depth

۲. منبع:

https://www.google.co.uk/search?q=human+skeleton&client=firefox-a&hs=YZb&rls=org.mozilla:en-US:official&channel=nts&source=lnms&tbn=isch&sa=X&ei=cMiBVI6gKsXd7gah9oHwAQ&ved=0CAgQ_AUoAQ&biw=1280&bih=609

تصویر شماره ۵: تصویر یک اسکلت چوبی^۱

تفاوت میان دو اسکلت در ارتباط با «عمق منطقی» آن دو به این قرار است: برای تولید اسکلت واقعی، کیهان – که بر اساس آخرین دانسته‌های کیهان‌شناسانه از عمر آن ۱۳.۷ میلیارد سال می‌گذرد – از لحظه مه بانگ^۲ اولیه تا زمان تکمیل اسکلت مورد نظر قریب ۱۳.۷ میلیارد سال در تکاپو بوده است تا بتواند این سیستم (یعنی اسکلت واقعی مورد اشاره) را تولید کند. معنای این امر آن است که کل اطلاعاتی که از لحظه مه بانگ اولیه تا زمان تکمیل اسکلت برای تولید آن به کار گرفته شده است (یعنی از اولین لحظه انفجار بزرگ تا مراحل بعدی شکل‌گیری ستاره‌ها و کهکشان‌ها تا زمانی که منظومه شمسی پدید آمد و سپس سیاره زمین در آن شکل گرفت و آنگاه در این سیاره حیات ظهور یافت و از دل انواع گونه‌های حیاتی انسان ایجاد گردید و یکی از آنان اسکلتی را که تصویرش در اینجا نموده شده حائز شد) در درون اجزای اسکلت موجود است و با کنار زدن هر لایه می‌توان گام به گام این اطلاعات مندرج در درون اسکلت را بازیافت کرد و تاریخچه کل کیهان را در این مسیر خاص (مسیر تولید این اسکلت مشخص) بازسازی کرد. به این ترتیب اسکلت مورد اشاره، دارای «عمق منطقی» بسیار قابل ملاحظه‌ای است: عمقی به اندازه عمر کل کیهان. در مقایسه، اسکلت چوبی، از حیث اطلاعاتی که به محققان در خصوص نحوه تولید یک اسکلت انسانی عرضه می‌کند، واجد «عمق منطقی» بسیار اندکی است: ایانا صرفنظر از شباهتی ظاهری میان شکل بیرونی دو اسکلت، دومی هیچ نوع اطلاعی در خصوص فرایند تولید اسکلت انسانی در اختیار دانشمندان قرار نمی‌دهد. به این اعتبار، یک زیست‌شناس یا پزشک که قصد مطالعه در راز و رمزهای اسکلت آدمی دارد، از مطالعه اسکلت چوبی بهره‌ای نمی‌برد. البته این نکته را نباید از یاد برد که اسکلت چوبی، از حیث «چوب بودن»، دارای عمق منطقی قابل مقایسه با اسکلت مورد اشاره است. یعنی کیهان برای تولید چوب‌هایی که از آنها برای تولید اسکلت چوبی استفاده شده است، زمانی معادل ۱۳.۷ میلیارد سال صرف کرده است. بررسی این چوب‌ها، به دانشمندان اطلاعات جامعی در خصوص یک مسیر تطوری دیگر که در کیهان تحقق یافته است ارائه می‌دهد. اما آن مسیر تطوری واجد اطلاعی درباره نحوه شکل‌گیری «اسکلت آدمی» نیست بلکه به نحو تولید چوب مربوط است.

«عمق منطقی» و «قابلیت فشرده شدن به نحو الگوریتمی» هر دو معیارهایی برای سنجش درجه پیچیدگی سیستم‌های پیچیده هستند. از آنجا که می‌توان سیستم‌های پیچیده را با استفاده از کامپیوتر شبیه‌سازی کرد، تفاوت میان این دو معیار را می‌توان این گونه توضیح داد:

در حالی که معیار قابلیت فشرده شدن به نحو الگوریتمی توجه خود را به طول کوتاه‌ترین برنامه کامپیوتری (برنامه نرم‌افزاری) که می‌تواند سیستم مورد نظر را بازسازی کند معطوف می‌کند، معیار عمق منطقی به

۱. منبع: 31cm Woodcraft Construction Kit / 3D Wooden Model FSC Certified

<http://www.ebay.co.uk/itm/Human-Skeleton-31cm-Woodcraft-Construction-Kit-3D-Wooden-Model-FSC-Certified-/350726606317>

2. Big Bang

کوتاه‌ترین زمانی که کامپیوتر می‌باید کار کند تا بتواند سیستم مورد نظر را شبیه‌سازی کند، توجه دارد (دیویس ۱۹۹۲: ۱۳۷).

مفهوم «عمق منطقی» و غنای اطلاعاتی سیستم‌های پیچیده به نحوی وثیق با مفهوم درجه «نظم» مشهود این سیستم‌ها ارتباط دارد. دانشمندان از مفهوم آنتروپی برای توصیف درجه «بی‌نظمی» سیستم‌ها استفاده می‌کنند. آنتروپی عبارت است از شمار شیوه‌های متفاوتی که می‌توان با استفاده از آنها در اجزای کوچک‌تر سیستم تغییر داد بی آن که در ترکیب کل سیستم تغییری ایجاد شود (بکر، ۲۰۱۴).

به عنوان مثال، آنتروپی سیستمی نظیر یک تل از آوار بر جای مانده از یک ساختمان تخریب شده بسیار بالاست زیرا با جابجا کردن قسمت‌های مختلف تل آثار، همچنان «سیستم» مورد نظر هویت خود را که عبارت است از «تل از آوار» حفظ می‌کند؛ اما آنتروپی سیستمی نظیر یک بنای شکیل (نظیر مسجد شیخ لطف‌الله در اصفهان) یا یک اثر هنری، مثلاً مینیاتورهای رضا عباسی، مینیاتوربست نامدار ایرانی در دوره صوفیه، بسیار پائین است. نظم میان اجزای این قبیل سیستم‌ها چنان بالاست که هر نوع دستکاری در ترکیب اجزاء، زیبایی اثر را از بین می‌برد و سیستم را دستخوش تغییر می‌کند. سیستم‌های دارای آنتروپی بسیار اندک و درجه نظم بسیار بالا، سیستم‌هایی هستند که از عمق منطقی زیاد برخوردارند.

با بهره‌گیری از بحث بالا می‌توان این گمانه را مطرح ساخت که قرآن، «سیستم پیچیده‌ای» است که از عمق منطقی بسیار زیاد برخوردار است. این «سیستم» واجد درجه سازماندهی بسیار بالا و دربردارنده محتوای اطلاعاتی فوق‌العاده غنی است. برخی از عقل‌گرایان نقاد این گمانه را پیشنهاد می‌کنند که قرآن «کتابی گشوده» است مشابه و مکمل «کتاب کیهان»: هر دو کتاب، بر مبنای نظر مسلمانان در بردارنده هدایت‌هایی است که صاحب عالم برای راهنمایی ابناء بشر ارائه کرده است. هر دو «کتاب» چنان که گذشت واجد اطلاعاتی اند که مکمل یکدیگر به شمار می‌آیند، هرچند که در بردارنده برخی جنبه‌های مشترک و برخی تفاوت‌های اساسی نیز هستند. شاید مهم‌ترین تفاوت میان این دو «کتاب» صرف نظر از این که «آیات» یکی در قالب نمادها و رمزهای مکتوب یا مصوت (آوایی) بیان می‌شود و دیگری در هیئت ساختارهای متشکل از اجزاء مادی، آن است که «کتاب قرآن» بر خلاف «کتاب طبیعت» هم واجد اطلاعات توصیفی است و هم اطلاعات تجویزی. از حیث شباهت‌ها میان دو کتاب می‌توان به این نکته اشاره کرد که هر دو نظم‌هایی را به نمایش می‌گذارند که می‌تواند در قالب پیام‌هایی که به نحو آلفگوریتی قابل فشرده شدن هستند آنها را توصیف کرد. علاوه بر این هرچند در قرآن علی‌الظاهر جنبه‌های «آشوبناک» به چشم نمی‌خورد اما هر دو سیستم قرآن و کیهان واجد جنبه‌هایی هستند که از فهم زمانه فراتر می‌روند و الگوی منظم خاصی را آشکار نمی‌سازند. در مورد قرآن به عنوان تنها یک نمونه می‌توان به آیات ذیل اشاره کرد:

«وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ۝ (۱) مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ۝ (۲) وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ (۳) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝ (۴) عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ ۝ (۵) ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ ۝ (۶) وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ ۝ (۷) ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝ (۸) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۝ (۹) فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ ۝ (۱۰)» (سوره نجم)

سوگند به ثریا چون فرو گراید. که همسخن شما نه سرگشته است و نه گمراه شده است. و از سر هوای نفس سخن نمی‌گوید. آن جز وحیی نیست که به او فرستاده می‌شود. [فرشته] نیرومند او را آموخته است. برومند است و سپس [در برابر او] در ایستاد. و او در افق بالا بود. سپس نزدیک شد و فرود آمد. تا که [فاصله آنها به قدر] دو کمان شد یا کمتر. آنگاه به بنده او آنچه باید وحی کند، وحی کرد (خرمشاهی). سوگند به اختر فروزان [قرآن و آورنده‌اش] آن هنگام که فرود آمد؛ (که) همنشین شما نه گمراه شده و نه در نادانی بر عقیده‌ی فاسدی است؛ و از سر هوای (نفس، یا هوای عقل یا هوای مشورت) هرگز سخنی نمی‌گوید. گفتارش (و کردار و رفتار) بجز وحی‌ای که (به او) وحی می‌شود نیست. آن را (خدای) شدیدالقوا به او آموخت. او خود مرور کرده‌ای مستحکم (و) نیرومند است. پس (مسلط بر جهان) ایستاد. حال آنکه او در افق اعلی است. سپس به خدا نزدیک شد؛ پس به او درآویخت و نزدیکتر شد. پس (فاصله‌اش) به قدر

۱. همه سوره‌های قرآن و ترجمه‌های آنها که در این مقاله مندرج‌اند برگرفته از پایگاه اینترنتی ذیل هستند: <http://tanzil.net>

(اتصال) دو (انتهای) کمان یا نزدیکتر از آن بود. پس (همان خدای شدیدالقوا) به بندهاش آنچه را باید وحی فرماید وحی فرمود (صادقی تهرانی).

آیات فوق اشاره به رویدادی رازآمیز دارند که بر سر کیفیت آن میان مفسران و مترجمان (چنان که از دو ترجمه بالا مشهود است) اتفاق نظر وجود ندارد. آیه نهم در میان آیات فوق بخصوص از این جهت حائز اهمیت است. بسیاری از مفسران و مترجمان «قاب قوسین» را به گونه ای تفسیر و ترجمه کرده اند که گویی در صحنه ای که در آیات بالا (به صورت ظاهری) توصیف می شود، فرشته وحی (جبرئیل) و پیامبر (و یا خدا و پیامبرش) روی روی یکدیگر در فاصله دو قاب یک کمان یا اندکی نزدیک تر قرار گرفتند و وحی به پیامبر القاء شد. حال آن که برخی دیگر از مفسران با توجه به شکل کمان رومی (تصویر ۶) بر این نظرند که ملاقات میان فرشته وحی و پیامبر (یا خدا و پیامبرش) در میانه «قاب قوسین» صورت گرفت و نزدیک تر شدن بیشتر آن دو به یکدیگر اشاره به نوعی اتحاد وجودی و تجربه زیسته است که در آن انتقال وحی به وسیله کلمات و مفاهیم صورت نگرفته است.



تصویر شماره ۶: تصویر کمان رومی^۱

اما تفسیر حقیقی هر چه باشد، واقعیت این است که صحنه ای که در بالا بیان شده است، بکلی رازآلود است و ارائه توضیحی سراسر است و بی غلیق از آن امکان پذیر نیست.

وجود این قبیل آیات در قرآن، در کنار آیاتی که معانی ظاهری آن با وضوح و روشنی بیشتری قابل دسترسی است، قرآن را به سیستم پیچیده ای از نوع «سیستم های دارای پیچیدگی نظام مند» بدل می سازد که سیستم کیهان نیز نمونه ای دیگر از آن است

۴. از قرآن چه و چگونه می توان آموخت؟

اگر همان گونه که گذشت، قرآن همچون کیهان، کتابی گشوده است سرشار از آیات و نشانه و بینه هایی که به واقعیتی و رای پدیدارها اشارت دارند، آنگاه مدعای مقاله حاضر آن است که بهترین راه برای بهره گیری از قرآن کاربرد شیوه ارائه حدس ها و ارزیابی نقادانه خطاها و نقص های آن است (بخش ۲ در بالا). گام نخست در کاربرد موفق این روش، همانگونه که پیشتر توضیح داده شد، عبارت است از داشتن مساله یا چالشی که واقعیت پیش روی ما قرار داده است و راه حل می طلبد. گام بعد عبارت است از تولید یک گمانه به منزله راه حل موقت برای مساله یا چالش مورد بحث. سومین گام ناظر است به ارزیابی نقادانه راه حل پیشنهادی به نیت آشکار ساختن جنبه های ضعف و قوت آن.

مدعای مقاله کنونی این است که قرآن می تواند در هر سه زمینه فوق کمک کار واقع شود. این کتاب می تواند «مسائل» تازه و اصیلی به شخص پیشنهاد کند؛ می تواند به وی در تکاپو برای دستیابی به راه حل برای چالش هایی که واقعیت پیش روی او می نهد مدد برساند؛ و بالاخره این که می تواند به منزله داور و ارزیابی کننده ای نقاد، راه حل های پیشنهادی شخص را ارزیابی کند. اما هر یک از موارد سه گانه فوق نیازمند توضیح بیشتر است و هر یک استلزامات فرونتری در بر دارد.

۱. منبع:

https://www.google.co.uk/search?q=roman+bow&biw=1280&bih=609&source=lnms&tbn=isch&sa=X&ei=MJJ8VLi_KMHT7AaH24GIAQ&ved=0CAYQ_AUoAQ#tbn=isch&q=roman+bow+drawings

قرآن به منزله یک منبع معرفت، نظیر طبیعت، راه حل‌های مستقیم و صریح برای مسائلی که با آن مواجهیم ارائه نمی‌دهد. راه حل‌ها/نظریه‌ها/گمانه‌ها و نظایر آن می‌باید به وسیله خود ما بر ساخته شوند. قرآن (به منزله بخشی از واقعیت) در معنای گسترده این مفهوم) به منزله داور دعاوی معرفتی ما (که مثلا در قالب راه حل برای مسائل و چالش‌ها پیشنهاد شده‌اند) می‌تواند در یافتن نقایص این قبیل دعاوی به ما کمک کند. در اینجا نکته مهمی می‌باید توضیح داده شود تا از بروز بدفهمی جلوگیری کند. پیشتر اشاره شد که هرچند، به اعتقاد مومنان، دو کتاب طبیعت و قرآن واجد اطلاعاتی است که نویسنده‌ای واحد در آنها درج کرده است، محتوای این اطلاعات عینا یکسان نیست، بلکه مکمل یکدیگر است. در میان تفاوت‌های این دو کتاب مورد ذیل شایان توجه است. در حالی که کتاب طبیعت اطلاعاتی در خصوص جهان طبیعت و واقعیت پنهان و رای پدیدارهای مادی در اختیار ما قرار می‌دهد، قرآن اطلاعاتی در اختیار ما می‌گذارد که عمدتا (هرچند نه انحصارا) ناظر به حوزه‌ای است که می‌توان آن را با عنوان کلی «شرایط یا وضع و حال‌های انسانی»^۱ مشخص ساخت. به عبارت دیگر، قرآن با کتاب طبیعت در اطلاعاتی که هر یک ارائه می‌دهند رقابت نمی‌کند. بلکه همان گونه که تاکید شد، اطلاعات مندرج در این دو کتاب مکمل یکدیگرند. هر یک اطلاعاتی را ارائه می‌دهد که عمدتا در دیگری یافت نمی‌شود. به عنوان مثال، درست همان گونه که نمی‌توان اطلاعات مربوط به نحوه سلوک اجتماعی و فردی و شیوه‌های رفتار اخلاقی را از طبیعت استنتاج و استخراج کرد و هر نوع اصرار در این زمینه به ارتکاب «مغالطه طبیعت‌گرایانه»^۲ منجر می‌شود، اصرار بر این که اطلاعات مربوط به نحوه تکمیل مکانیک کوانتومی یا نظام جبر هومولوژیک یا هندسه توپولوژیک و امثال آن از قرآن استنتاج شود، به ارتکاب مغالطه «خلط مقوله»^۳ می‌انجامد. از جمله تفاوت‌های آشکار دو کتاب، چنان که در بالا اشاره شد، آنست که در کتاب طبیعت هیچ نوع تجویزی وجود ندارد. در حالی که تجویزها و نهی‌ها در قرآن یافت می‌شوند.

به نظر می‌رسد رویکردی که در این مقاله برای رشد معرفت پیشنهاد شد، یعنی رویکرد عقلانیت نقاد، در خود قرآن نیز مورد استفاده قرار گرفته است. آیات ذیل نکته مورد اشاره را به روشنی مورد تقویت قرار می‌دهد:

وَ كَذٰلِكَ نُرِي اِبْرٰهِيْمَ مَلَكُوتَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَ لِيَكُوْنٰ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ (۷۵)

و بدین سان ملکوت آسمانها و زمین را به ابراهیم می‌نمایانیم تا از اصحاب یقین گردد
فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأٰى كَوْكَبًا ۗ قَالَ هٰذَا رَبِّيْ ۗ

زمانی که شب بر او پرده انداخت، ستاره‌ای دید و گفت این پروردگار من است،

فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا اُحِبُّ الْاٰفِلِيْنَ (۷۶)

آنگاه چون افول کرد، گفت افول‌کنندگان را دوست ندارم

فَلَمَّا رَأٰى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هٰذَا رَبِّيْ ۗ

آنگاه چون ماه را تابان دید، گفت این پروردگار من است،

فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِيْ رَبِّيْ لَأَكُوْنَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِِّيْنَ (۷۷)

و چون افول کرد گفت اگر پروردگارم مرا راهنمایی نکند بی‌گمان از گمراهان خواهم شد

فَلَمَّا رَأٰى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هٰذَا رَبِّيْ هٰذَا اَكْبَرُ ۗ

آنگاه چون خورشید را تابان دید گفت این پروردگار من است، این بزرگتر است،

فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ اِنِّيْ بَرِيْءٌ مِّمَّا تُشْرِكُوْنَ (۷۸)

و چون افول کرد گفت ای قوم من، من از شرکی که می‌ورزید، بری و برکنارم

اِنِّيْ وَجْهْتُ وَجْهِيْ لِلدِّیْنِ الَّذِیْ فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ حَنِیْفًا ۗ وَ مَا اَنَا مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ (سوره الانعام)

من پاک‌دینانه روی دل می‌نهم به سوی کسی که آسمانها و زمین را آفریده است، و من از مشرکان نیستم

1. the human condition
2. naturalistic fallacy
3. category mistake

همان گونه که همان گونه که آیات بیان می دارند حضرت ابراهیم در تکاپو برای دستیابی به معرفت درباره صاحب مُلک هستی یک سلسله گمانه‌ها بر ساخت^۱ و با ارزیابی نقادانه تک تک آنها و درس گیری از اشتباهات معرفتی هر یک از گمانه‌های اولیه، به شیوه‌ای سلیبی بر میان دانش خود در خصوص خالق و پروردگار و نگاه‌دارنده عالم افزود و در هر گام کوشید گمانه‌ای بهتر از گمانه پیشین ارائه کند. در پایان، معرفت انباشت شده وی، او را به گمانه‌ای جامع تر و اطلاع‌بخش تر هدایت کرد. او دریافت موجودی برینی که در جست و جویش است، نمی تواند از سنخ پدیدارهای «غروب کننده» ای باشد که در جهان طبیعت یافت می شود و به دنبال این توجه و تنبّه معرفتی، سودا را یکسره کرد و اعلام داشت که خدایی که خود را در برابر او تسلیم می سازد، خالق زمین و آسمانهاست و تنها اوست که شایسته پرستش است.

قرآن اما آموزش دهنده اطلاعات علمی یا ریاضی یا منطقی نیست. البته این کتاب، احیانا می تواند الهام‌بخش اندیشه‌هایی شود که به افراد در تکاپوهای علمی (در معنای عام این اصطلاح، شامل علوم طبیعی و اجتماعی و انسانی و نیز آموزه‌های ریاضی) شود. اما الهام بخشی غیر از آموزش مستقیم است. از این کتاب همچنان که گذشت می توان به عنوان داور نقاد دعوای معرفتی مربوط به حوزه کلی «شرایط و وضع و حال‌های انسانی»، یا به عنوان «معین کشف»^۲ و کمک کننده به کشف و دریافت (الهام‌پذیری) گمانه‌های ناظر به راه حل مسائل معرفتی و عملی، و یا به عنوان منبعی برای دستیابی به مسائلی تازه عمدتا (هرچند نه انحصارا) در خصوص حوزه مسائل مربوط به شرایط وضع و حال انسانی، بهره گرفت. هرچند که احیانا مسائلی در قلمروهای عام تر نیز ممکن است از رهگذر انس با این کتاب برای اذهانی که از معرفت‌های پیشینی غنی در قلمروهای دیگر برخوردارند و ذهنی مساله یاب و جست و جوگر دارند مسائلی تازه رخ بنماید.

از جمله مسائل مربوط به حوزه کلی «شرایط و وضع و حال‌های انسانی» می توان به موارد ذیل اشاره کرد: «زندگی خوب چیست؟»، «حقوق و مسوولیت‌های هر فرد آدمی در مُلک هستی چیست؟»، «آیا ارزش‌های عام و اصول اخلاقی فراگیر که مورد قبول همه آدمیان در همه زمان و مکان‌ها باشد یافت می شوند؟»، «چگونه و با کدام تمهیدات می توان آلام بشری را کاهش داد؟»، «بهترین شیوه مهار قدرت سیاسی و بهره گیری بهینه از آن کدام است؟»، «از میان دو ارزش عدالت و آزادی کدام یک بر دیگری اولویت دارد؟» می توان فهرست این قبیل مسائل را همچنان بسط داد و شمار بسیار زیادی از مسائل مرتبط با وضع و حال‌های انسانی را در آن درج کرد.

حال فرض کنید در ارتباط با مثال‌هایی که عنوان شد و یا هر مساله دیگر ناظر به حوزه کلی وضع و حال‌های انسانی، گمانه‌زنانه به راه‌حلی دست بیابیم. در اینجا قرآن می تواند به منزله منبعی برای نقادی راه حل پیشنهادی ما عمل کند. برای این منظور می باید وارد یک گفت و گوی انتقادی با قرآن شویم. فرض کنید در پایان این فرایند گفت و گوی نقادانه با قرآن استنباط ما این باشد که قرآن راه‌حل پیشنهادی ما را رد می کند. در این صورت همان گونه که پیشتر اشاره شد (بخش ۲ در بالا) ما بازهم از این رهگذر چیز تازه‌ای آموخته ایم. هرچند این آموزش به نحو سلیبی بوده است.

این نکته که گمان‌زنانه به راه‌حلی درباره مسائل مربوط به حوزه کلی علوم انسانی و اجتماعی دست یابیم ناظر به این دیدگاه است که در قرآن هیچ نظریه‌ای یافت نمی شود و از قرآن نمی توان و نباید انتظار داشت نظریه‌ای خاص در زمینه‌ای خاص در بر داشته باشد. نظریه‌ها، چنان که توضیح داده شد، به وسیله ما، و در پاسخ به چالش‌هایی که واقعیت برای ما مطرح می سازد بر ساخته می شوند. ما این نظریه‌ها را به واقعیت، اعم از واقعیت طبیعی و واقعیت بر ساخته اجتماعی (و از آن جمله متون) فرا می فکنیم به این نیت که به درکی حقیقی از آنها نائل شویم. واقعیت، چنان که گذشت، به منزله داور دعوای معرفتی ما عمل می کند.

نکته‌ای که در بالا در خصوص فقدان وجود هر نوع نظریه در قرآن ذکر شد نیازمند توضیح است تا از بروز بدفهمی احتمالی جلوگیری کند. این سخن بیانگر دیدگاه کسانی است که قائلند قرآن عینا سخن خداست. نظریه‌ها و گمانه‌ها، همان گونه که پیشتر توضیح داده شد محصول فکر و اندیشه و تجربه‌های زیسته موجوداتی غیر معصوم با ظرفیت‌های ادراکی ناقص است. موجود ناقص نمی تواند محصول کمال یافته و بی نقص تولید کند. گمانه‌ها و نظریه‌های آدمیان نیز به همین اعتبار همواره دارای نقص و کاستی اند زیرا نمی توانند به کل واقعیت احاطه یابند. به همین دلیل است که برای رشد معرفت می باید مجدانه کوشید خطاهای

۱. بر اساس برخی تفسیرها، آنچه حضرت ابراهیم به انجام رساند برای متنبّه ساختن مشرکان بود و نه برای آن که خود به خدا ایمان آورد (به عنوان نمونه بنگرید به تفسیر المیزان). این نظر، بر نکته‌ای که در متن مورد نظر است، یعنی بهره‌گیری قرآن از شیوه بر ساختن گمانه و کوشش برای آشکار ساختن نقص‌های آن، تاثیری نمی گذارد.

2. heuristic insight

گمانه‌های پیشنهادی را از رهگذر ارزیابی نقادانه آشکار ساخت. اما خدا موجودی بی نقص است که کلّ واقعیت مخلوق اوست. شناخت او از واقعیت گمان‌زنانه و ناقص نیست. گزاره‌هایی که در قرآن یافت می‌شوند، گمانه‌هایی ناقص نیستند زیرا، علی‌الغرض، از موجودی برین که کمال مطلق و خالق کل شی است صادر شده‌اند.

اما از نظر کسانی که قرآن را سخن خدا نمی‌دانند (خواه آن دسته از مسلمانان که احياناً معتقدند قرآن محصول تجربه‌های وحیانی پیامبر (ص) و حاصل بازسازی او از آن تجربه‌ها در قالب زبان و مفاهیمی است که در اختیار داست، و خواه آنان که قرآن را یکسره برساخته محمد به شمار می‌آورند و او را پیامبر تلقی نمی‌کنند)، گزاره‌هایی که در قرآن آمده‌اند، همگی می‌توانند نظریه‌هایی انسانی تلقی شوند که برای فرا-چنگ آوردن واقعیت در قالب زبان و مفاهیم بازگو شده‌اند.

نکته مهم اما این که برای هر دو گروه، یعنی آنان که قرآن را سخن خدا می‌دانند و آنان که چنین نظری ندارند، دسترسی مستقیم به محتوای قرآن امکان پذیر نیست. عیناً همان گونه که دسترسی مستقیم به واقعیت طبیعی نیز امکان پذیر نیست. هر دو گروه ناگزیرند برای درک حقیقی که در قرآن نهفته است، دست به دامن برساختن نظریه‌ها و گمانه‌ها شوند. این سخن البته درباره هر متن مکتوب دیگری نیز صادق است. دلیل این امر نیز چنان که پیشتر اشاره شد آن است که همه مشاهدات و تجربه‌های افراد (خواه در مواجهه با طبیعت و خواه در مواجهه با متون) پیچیده در نظریه‌ها و مسبوق به آنهاست. این نظریه‌ها و گمانه، چون برساخته آدمیانند، همواره دارای نقص و کاستی‌اند و نیازمند بهبود بخشی. به این اعتبار، راه برای شناخت بهتر موضوعات مورد بررسی باز است. حال هر اندازه که «عمق منطقی» موضوع مورد بررسی عمیق تر و ژرف تر، دامنه شناخت‌های تازه درباره آن گسترده تر. در مورد قرآن به اعتبار عمق شگرفی که دارد راه شناخت‌های تازه تا قیام قیامت باز است.

در هر زمان ابناء بشر می‌توانند با تکیه به بهترین دانسته‌ها و امکانات و غنی‌ترین تجربه‌های زیسته، گمانه‌هایی برسازند که از نقص‌های گمانه‌ها و شناخت‌های پیشین عاری باشد، اما چون گمانه‌های تازه نیز برساخته موجوداتی غیر معصوم و ناقص است، عاری از نقص‌های تازه نیست. کوشش برای آشکار کردن و برطرف ساختن این کاستی‌های تازه، راه را برای رشد بیشتر معرفت درباره محتوای این کتاب هموار می‌سازد. گمانه‌های تازه محصول تکاپوهای بشری در قلمروهای مختلف علمی است. علوم اجتماعی و انسانی در خدمت ارائه گمانه‌ها برای وضع و حال‌های انسانی‌اند. علوم زیستی و طبیعی در خدمت گمانه‌ها برای شناخت طبیعت. تاکید بر این نکته ضروری است که قرآن به هیچ روی نمی‌تواند جایگزین تکاپوهای بشری برای فهم واقعیت شود که در قالب علوم و دیسیپلین‌های مختلف علمی، از علوم طبیعی و زیستی گرفته تا علوم اجتماعی و انسانی، ظاهر شده‌اند و هر لحظه می‌باید به همان شیوه‌ای که در بخش ۲ توضیح داده شد بسط یابند. قرآن، به منزله یک منبع غنی اطلاعات درباره واقعیت، نظیر طبیعت، چنان که اشاره شد، به سه شیوه می‌تواند به رشد معرفت آدمی کمک کند. یکی از این شیوه‌ها، نقادی گمانه‌های (عمدتاً) مربوط به وضع و حال‌های انسانی است.

برای مثال فرض کنید «مساله» ای که فرد با آن دست به گریبان است آن است که وظیفه او در قبال پدر و مادر پیرش چیست؟ فرض کنید که شخص زن و فرزند دارد و در شهری بزرگ که در آن خانه‌ها و آپارتمان‌ها کوچک و هزینه زندگی بسیار بالاست، با سختی روزگار می‌گذراند در حالی هم خود و هم همسرش ناگزیرند برای گذران زندگی مستمرا کار کنند. فرزندانشان به مدرسه می‌روند و زن و شوهر از شبکه حمایتی فامیل گسترده‌ای که بتواند بخشی از بار را از دوش آنان بردارند برخوردار نیستند. فرض کنید بعد از مدت‌ها دست و پنجه نرم کردن با این «مساله» شخص به این نتیجه می‌رسد که با امکانات و محدودیت‌هایی که دارد بهترین راه حل این است که والدینش را خواه در منزل مسکونی خود آنان و خواه در یک خانه سالمندان، کم و بیش، به حال خود رها سازد و حداکثر، بخشی از هزینه‌های زندگی آنان را در حدی از دستش بر می‌آید برایشان تامین کند.

حال همین که راه حلی گمانه‌زنانه به ذهن شخص رسید، او می‌باید راه حل را به «ظرف و زمینه ارزیابی و داوری» انتقال دهد و در انجا صورت بازسازی شده راه حل را به نحو نقادانه مورد واری قرار دهد. در این ظرف و زمینه است که نقص‌ها و قوت‌های راه حل پیشنهادی به گونه‌ای عینی آشکار می‌شود. در اینجا با توجه به آن که مساله و راه حل آن به حوزه کلی «وضع و حال‌های انسانی» ارتباط دارد، شخص می‌تواند از قرآن برای ارزیابی نقادانه قوت و ضعف‌های راه حل پیشنهادی بهره بگیرد. حال اگر پس از بررسی دقیق نظر قرآن (در حدی که برای شخص امکان پذیر بود) او به این نتیجه رسید که قرآن بر نظر او صحنه نمی‌گذارد، در آن صورت وی می‌باید با درس‌گیری از نقطه ضعف‌هایی که در بررسی نقادانه راه حل خود با استفاده از قرآن دریافته است، کوشش کند راه حل‌های بهتری که فاقد ضعف‌های کنونی‌اند ارائه دهد. اما اگر به عکس پس از بررسی دقیق و صادقانه و نقادانه به این نتیجه رسید که قرآن مخالفت آشکاری با نظر وی ندارد، آنگاه می‌تواند موقتا (و تا زمانی که به راه حل بهتری دست یابد)

راه حل پیشنهادی را به عنوان گمانه ای که در مسیر صواب (یعنی نظر نهایی صاحب قرآن) قرار دارد، در نظر بگیرد و بر مبنای آن عمل کند.

این نکته حائز اهمیت است که توجه شود به منظور بهره گیری از ظرفیت قرآن به عنوان داور نقاد برای دعاوی معرفتی ما در حوزه وضع و حال های انسانی، این دعاوی و گمانه ها نمی باید به گونه ای صورت بندی شوند که از قرآن بتوان بسادگی برای آنها «بینه موید»^۱ به دست آورد. بینه های موید، چیزی به ما نمی آموزند. نقادی زمانی آموزنده است که به منظور آشکار ساختن نقص های نظرات ما و در جهت ابطال آنها به کار گرفته شود. اما اگر در پایان یک بررسی جامع و سختگیرانه چنین بینه های ابطال کننده ای یافت نشدند، آنگاه، و تنها آنگاه (و آنهم صرفاً به نحو موقت) می توان نتیجه گرفت که دعوی معرفتی یا گمانه پیشنهادی مورد تقویت^۲ از ناحیه قرآن قرار گرفته است. در ادامه بحث به این نکته باز خواهیم گشت.

دومین شیوه ای که قرآن می تواند به ما در تکاپوهای معرفتی مان کمک کند ایفای نقش آن به منزله یک منبع الهام راه حل ها و دستیابی شهودی به گمانه هایی است که برای مسائل و چالش هایی که با آنها دست بگریبانیم بدان ها نیاز داریم. در این زمینه آشنایی عمیق و ارتباط مستمر فرد با قرآن و نیز دست و پنجه نرم کردن مستمر و نظام مند وی با مساله یا مسائل مورد نظر احیاناً (اما نه لزوماً) می تواند منجر به ظهور بصیرت ها، یا شهودها، یا الهام هایی در جهان ۲ فرد در ارتباط با راه حل های مسائل مورد نظر شود. البته همان گونه که پیشتر توضیح داده شد همه این قبیل بارقه های بصیرت و الهام و شهود، که محصول تجربه های زیسته و وجودی اند، می باید به مدد حافظه و زبان و مفاهیم بازسازی شوند و در «ظرف و زمینه ارزیابی و داوری» مورد بررسی نقادانه قرار گیرند.

این نکته می باید مورد تاکید قرار گیرد که هیچ دستورالعمل، یا الگوریتم، یا رویه منطقی یا مکانیکی که بتوان با استفاده از آن و با طی گام های محدود از مساله به راه حل آن رسید وجود ندارد. این نکته هم در مورد مسائلی که به حوزه وضع و حال های انسانی مربوط است صادق است و هم مسائلی که به جهان طبیعت ارتباط دارد. راه حل ها تنها ممکن است (اگر شروطی که در ذیل بدان ها اشاره می شود برقرار باشند) به صورت برق بصیرت، یا جرعه الهام، یا روشنایی شهود در قالب تجربه ای وجودی و زیسته و در جهان ۲ بر فرد مکشوف شوند. شروط لازم (اما غیر کافی) برای «ظهور» راه حل ها چنین اند. نخست آن که شخص می باید به گونه ای نظام مند و مستمر با مساله مورد نظر در تعامل باشد. تعامل الله بختکی و باری بهر جهت با مساله کمک چندانمی به یافتن راه حل نمی کند.^۳

دومین شرط لازم اما غیر کافی برای ظهور گمانه و حدس در جهان ۲ فرد به عنوان پاسخی برای چالشی که فرد در تلاش برای یافتن راه حلی برای آن است عبارت است از داشتن زمینه معرفتی مناسب، متناسب با چالش و مساله مورد نظر است. کسی که در مورد مساله ای که قصد حل کردن آن را دارد اطلاع زیادی ندارد، شانس چندانمی برای یافتن راه حل مناسبی برای آن ندارد. سومین شرط ضروری عبارت است از حضور کسی که در تکاپوی حل مساله است در محیط و زیستوم فرهنگی و معرفتی مناسب و غنی متناسب با مساله مورد نظر. به مجموعه شروط بالا می باید عامل بخت و اقبال مناسب (یا لطف حق) را نیز اضافه کرد. اگر همه عوامل بالا در کنار هم جمع شوند، راه حل ممکن است (هر چند نه ضرورتاً) در قالب یک بارقه بصیرت، برق الهام، درخشش شهود و نظایر آن در جهان ۲ فرد ظاهر شود.

مثال ذیل، یکی از میان هزاران، دشواری های یافتن راه حل مناسب برای مسائل را بهتر روشن می سازد. پی یر فرما (۱۶۰۱-۱۶۶۵) ریاضی دان فرانسوی یک سلسه مسائل مهم ریاضی را به عنوان چالش هایی برای ریاضی دانان قرن هفدهم مطرح ساخت. آخرین قضیه او که در سال ۱۶۳۷ در دوره حیات خود او حل نشده باقی ماند. این قضیه به سادگی می گوید:

هیچ سه عدد صحیح مثبت x, y, z نمی توان یافت که تساوی ذیل را به ازای هر مقدار n بزرگتر از ۲ برقرار سازد: $x^n + y^n = z^n$ (سینگ ۲۰۰۰: ۳۲).

1. confirming evidence

2. corroboration

۳. این نکته برای بروز از بدفهمی احتمالی نیاز به توضیح دارد. یکی از توصیه هایی که به محققانی که در تکاپوی حل مسائل اند می شود آن است که اگر با مساله ای بسیار دشوار درگیرند مناسب است پس از مدتی تعامل با آن و به منظور استراحت دادن به ذهن، برای زمانی نه چندان طولانی مساله را کنار بگذارند و ذهن خود را به امور دیگر سرگرم کنند و با فاصله به مساله مورد نظر بازگردند. در طی این زمان، بخش ناخودآگاه ذهن فرصت پیدا می کند خود را برای دست و پنجه نرم کردن موثرتر با مساله بهتر آماده کند.

۳۵۸ سال به طول انجامید تا هر چهار عاملی که اشاره شد (و عواملی که اشاره نشد) جمع شوند و راه حل مطلوب را ارائه دهند. در سال ۱۹۹۴ یک ریاضی‌دان انگلیسی، آندر وایلز، زمانی که بر روی خانواده‌ای از مسائل ریاضی موسوم به «منحنی‌های بیضوی نیمه پایدار»^۱ کار می‌کرد دریافت که راه حل آن مسائل می‌تواند راه حلی نیز برای آخرین قضیه فرما فراهم سازد (سینگ ۲۰۰۰). برای آن که شخص در ارتباط با مساله‌ای که در تلاش برای یافتن راه حل برای آن است از الهام قرآنی (به نحو امکانی و نه ضروری، به توضیحی که داده شد) بهره‌مند شود، شرط لازم (اما غیر کافی) آن این است که در زیست-سپهر اندیشه‌ای قرآن غوطه‌ور شود و با آن انس گیرد چنان که هر بار که قرآن را تلاوت می‌کند گویی که آن آیات اول بار بر خود وی نازل می‌شوند. جدای از دو شیوه‌ای که در بالا در خصوص نحوه کمک قرآن به شخص در تکاپوهای معرفتی‌اش توضیح داده شد، جنبه‌های سوم نیز وجود دارد که در آن نیز قرآن مددکار شخص در بسط دانشش واقع می‌شود. این کارکرد سوم قرآن ناظر به عرضه مسائل درخور توجه به آن دسته از اذهان آماده و جست و جوگر است که علاوه بر برخورداری از معرفت‌های پیشینی غنی و رویکرد مساله-محور با قرآن نیز انس و الفت دارند. در اینجا نیز، همانند مورد مواجهه با جهان طبیعت، اذهان آماده و جست و جوگر، بیش از دیگران در مظان آن قرار دارند که از اشارات قرآنی به مسائلی در خور اهمیت در حوزه «وضع و حال‌های انسانی» تفتن پیدا کنند. نمونه‌های متعددی را در این خصوص می‌توان به عنوان شاهد مثال ذکر کرد. برای نمونه این پرسش که «ماهیت وحی چیست؟» مورد توجه شمار زیادی از محققان مسلمان خواه در قرون اولیه و خواه در قرون جدید بوده است (ابو زید ۱۹۹۰؛ سروش ۲۰۱۴). نمونه دیگر این پرسش است که «چه تعداد واژگان غیر عربی در قرآن راه یافته‌اند و چرا؟» (جفری ۲۰۰۷؛ لوکسنبرگ ۲۰۰۷). از جمله پرسش‌های دیگر می‌توان به این نمونه‌ها اشاره کرد: «حیات پس از مرگ چگونه خواهد بود؟»، «روح چیست؟»، «آیا در هنگام خواب روح از بدن مفارقت پیدا می‌کند؟» و

می‌توان نمونه‌ها و مثال‌های فراوانی از مواردی ذکر کرد که شیوه پیشنهادی می‌تواند به سه شیوه‌ای که اشاره شد به محققان مسلمان در تحقیقاتشان کمک برساند. به عنوان تنها یک نمونه، فرض کنید پژوهشگری که به مسائل مربوط به حقوق بشر علاقمند است و در آن حوزه تحقیق می‌کند، موضوع حقوق زن در اسلام را به عنوان مساله پژوهش خود بر می‌گزیند. این پژوهشگر در گام نخست این گمانه را برمی‌گزیند که اسلام برای زنان مردان حقوق مساوی در نظر گرفته است.^۲ این پژوهشگر در مطالعه قرآن از جماعه به آیاتی بر می‌خورد که در آنها از مفهوم «مُلک یمین» سخن به میان آمده است. بررسی آراء مفسران کلاسیک درباره این آیات، وی را به این نتیجه می‌رساند که گمانه نخستش نادرست بوده است و اسلام بردگی زنانی را که در جنگها اسیر می‌شوند به رسمیت شناخته و برای آنان زنان حقوق مساوی حتی با زنان «آزاد» نیز در نظر نگرفته است. اما پژوهش‌های دقیق‌تر این محقق در دیگر آیات قرآن که با بهره‌گیری از رویکردهای جدید در حوزه حقوق بشر و فلسفه سیاسی و نیز شیوه‌های جدید تفسیر دنبال می‌شود ویرا به این نکته متفطن می‌سازد که مفسران دوره کلاسیک در فضا و فرهنگی بشدت مردسالار می‌زیسته‌اند و بنابراین تفسیرهایشان نیز می‌توانسته است بیش از آن که از روح تعلیمات قرآنی متأثر باشد، متأثر از فرهنگی مردسالار باشد. او همچنین در مطالعه قرآن با اندیشه‌هایی که در ذهن دارد درمی‌یابد ایده حقوق نابرابر برای زن و مرد با بسیاری از آیات قرآن و به یک معنا با روح پیام آن در تعارض است. در این مسیر او همچنین با آراء محققانی آشنا می‌شود که گمانه تازه او را در آثارشان مورد تقویت قرار داده‌اند.^۳ به این ترتیب، این محقق، با استفاده از رویکرد عقلانیت نقاد، به سه شیوه‌ای که در بالا بدان اشاره شد از مطالعه قرآن بهره می‌گیرد.

۵. قرآن و بحث معنا

مطالعه‌ای ولو نه چندان عمیق در خود قرآن این گمانه را برای شخص مطرح می‌سازد که مهم‌ترین پیامی که این کتاب برای ابناء بشر دارد، همان است که در بخش ۳ بدان اشاره شد، یعنی این نکته که «ملک هستی صاحبی دارد». این پیام البته، چنان که گذشت واجد ظرفیت‌های معنایی بسیار فراخی است. بحث درباره معنا و جایگاه آن در قرآن، بحثی دامنه‌دار است و غرض مقاله

1. semi-stable elliptic curves

۲. این مثال را می‌توان عینا بر مبنای این فرض نیز بسط داد که گمانه محقق مبتنی بر اعطای حقوق نابرابر به زنان در اسلام است.

۳. به عنوان یک نمونه در این زمینه بنگرید به:

Nehad Khanfar, "A Critical Examination of the Legal Position of 'Mulk Al-Yameen' in Islamic Family law, the Law of War and Slavery: Quranic Perspective". The paper is under consideration to be published in *Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law* (EJIMEL). I should like to thank my colleague Dr Khanfar for providing me with a copy of his paper.

حاضر پرداختن تفصیلی به این موضوع نیست. اما در این مقام اشاره به این نکته ضروری است که از دیدگاه عقل گرایان نقاد، برخلاف آن دسته از معناگرایان و تاویل گرایانی که معنا را بنیادی ترین مفهوم نظری تلقی می کنند و کاوش های معنایی را هدف اصلی و اصلی ترین هدف پژوهش های هرمنیوتیستی به شمار می آورند، معنا و بحث های معنایی در حوزه بحث های معنایی (وصرف نظر از جنبه های تهییج کنندگی و برانگیزانندگی آنها که به حوزه بحث های معرفتی مربوط نیست) تنها تا آنجا اهمیت دارند که به بهبود شناختی حقیقی درباره واقعیت مدد برسانند. از این منظر، یکی از دعاوی مقاله کنونی آن است که معانی مندرج در قرآن زمینه ساز و مدد رسان دستیابی به شناختی دقیق تر از صاحب ملک هستی است. این سخن شمس تبریزی که «المعنی هو الله» ناظر به همین نکته است. مولانا در مثنوی معنوی خود به این سخن شمس اینگونه اشاره می کند:

گفت المعنی هو الله شیخ دین بحر معنی های رب العالمین
جمله اطباق زمین و آسمان همچو خاشاکی در آن بحر روان

(موحد، ۱۳۸۷: ۲۳۵)

این سخن را برخی دیگر از عرفای مسلمان نیز با عباراتی دیگر بیان کرده اند. ابن عربی نیز، آن گونه که آقای دکتر محمدعلی موحد توجه داده اند، در باب ۲۳۸ فتوحات مکیه می نویسد:

«فان العالم کله حرف جاء لمعنی، معناه الله»

(همه عالم به منزله یک حرف است که افاده معنایی را می کند و آن معنی خداست) (موحد، ۱۳۸۷: ۲۳۵).

سخن شمس و مولانا و ابن عربی را باید با این سخن دان کیوپیت (ملهم از آموزه های ویتگنشتاین متأخر) مقایسه کرد که درباره خدا و معنای خدا می نویسد:

سخن گفتن از خدا سخن گفتن درباره اهداف اخلاقی و معنوی است که می باید پیش رو داشته باشیم و درباره آن چیزی است که می باید بدان بدل شویم. معنای «خدا»، امری دینی است نه مابعدالطبیعی، هرچند که متاسفانه یک عادت عمیقاً رسوخ یافته در خصوص «خود مبهوت سازی» [از رهگذر رازآمیز کردن امور] موجب می شود که بسیاری از مردم، در اغلب اوقات، معنای زبان دینی را بکلی به نادرستی فهم کنند. خدای حقیقی، خدا، به منزله یک امر واقع (فکت) ماوراء الطبیعی شگفت انگیز نیست، بلکه خدا به منزله یک ایده آل دینی است (دان کیوپیت ۱۹۸۴: ۲۷۰).

برای بسیاری از هرمنیوتیست ها و فیلسوفانی که مرزهای واقعیت را به مرزهای زبان فرومی کاهند و واقعیت را با متن همانند تلقی می کنند، معنا، با واقعیتی بیرون از متن ارتباط ندارد و سخن گفتن از صدق نیز به امری درون سیستمی تبدیل می شود. صدق، صدق تلائمی است و نه تطابقی.

در نظر عقل گرایان نقاد اما، معنا (درحوزه بحث های معرفتی)، چنان که گذشت، تنها تا آنجا اهمیت دارد که به تصویری حقیقی تر از واقعیت بیرون از زبان دلالت کند. قرآن از این حیث واجد ظرفیت های بسیار فراخ است و معانی مندرج در آن عموماً همچون نشانه ها و آیات و پیکان هایی به واقعیت «صاحب ملک هستی» دلالت و اشارت دارند و توجه می دهند. تاملی در قرآن از این منظر، نکات بسیاری را آشکار می سازد. به عنوان مثال قرآن نزدیک تر شدن به درکی حقیقی تر از واقعیت صاحب ملک هستی را صرفاً در گرو بحث های نظری نمی داند و به تکاپوهای وجودی و پراکسیس عملی از سنخ جست و جوهای عاشقانه و طلب های مُحبانه نیز تأکید بلیغ دارد. عشق و تکاپوی مستمر و پیگیر و دل سپردن به موضوع شناخت البته وجوهی است که در هر طلب معرفت اصیل و در نزد همه پویندگان سختکوش و جدی شناخت واقعیت به چشم می خورد. اما در تکاپو و طلب حق، پیامی که می توان گمان زنانه از قرآن (و با نظر به برخی از شخصیت های کلیدی نظیر ابراهیم (ع) یا محمد (ص) که قرآن معرفی می کند) الهام گرفت آن است درجه شورمندی و عشق و دلبستگی و عزم و ثبات قدم و صبوری و شکیبایی و خسته نشدن از طلب و از همه بالاتر ناامید و دلسرد نشدن و به یاس و پژمردگی روح تن ندادن، کماً و کیفاً بالاتر از دیگر مصادیق شورمندی و پایداری است که محققان در طلب شناخت جنبه های دیگر واقعیت (مثلاً جنبه هایی از عالم طبیعت) از خود ظاهر می سازند. در اینجا رابطه میان خدا و معنا از اهمیتی اساسی برخوردار است.

خدا از سنخ آن دسته از واقعیت های بیرونی نیست که تنها مشخصه های فیزیکی و مادی برای توصیف آن کفایت کند. خدا واقعیتی است که همه عرصه وجود و از آن جمله همه ارکان هستی کسی را که طلب شناختش را دارد در بر گرفته است. عالم از

وجود خدا «پر» است. قرآن از این معنا با رمز «الله الصمد» یاد می‌کند. عالمی اینچنین هیچگاه از ظرفیت‌های معنایی اصیل و عمیق، و نه موهوم و برساخته خیال، خالی نیست. اهمیت این نکته آنگاه بهتر درک می‌شود که توجه کرد در غیاب معنایی که همه هستی را در بر گیرد، جهان سرد و بی روح می‌شود و راه برای نیهیلیسم و پوچ انگاری هموار گردد. پیام قرآن، که آن را به آن که با قرآن انس می‌گیرد الهام می‌کند، اما آن است که نباید در هیچ شرایطی به نیهیلیسم و بی معنایی و پوچی و نفی همه چیز و دست برداشتن از طلب و مجاهدت تن داد. اگر جهان از خدا و معنا پر است، تسلیم «بی معنایی» شدن عین فقدان معرفت و «حق ناشناسی» است. گرفتار شدن در یاس و ناامیدی، نشان آن است که در «شناخت» صاحب عالم به راه خطا رفته ایم و می‌باید در آنچه پنداشته ایم که به عنوان «معرفت» در خصوص صاحب عالم کسب کرده ایم تجدید نظر اساسی به عمل آوریم. به این ترتیب در تکاپوهای معرفتی-وجودی برای شناخت خدا، حتی ناکامی‌های موقت نیز نکته آموز و درس دهنده است: طالب و جست و جو گر می‌آموزد که آنچه می‌پنداشته بر صواب نبوده است و می‌باید تکاپوی بعدی را با دقت بیشتر و بری از خطاهای گذشته پی بگیرد. موفقیت‌ها و کامیابی‌ها نیز صرفاً مقطعی است و به منزله دستیابی به هدف نهایی نیست زیرا که راه به سمت وجود برین و صاحب ملک هستی نامتناهی است و سیر در آن جست و جویی پایان ناپذیر است. «معنایی» که واقعیت را در بر گرفته است همچون خود واقعیت واجد ظرفیتی نامتناهی است.

فراچنگ آوردن این ظرفیت‌های معنایی عمیق اما، نیازمند آن است که رویکرد گمانه زنانه که از آن برای شناخت جهان ۱ و جهان واقعیت‌های برساخته اجتماع بهره می‌گیریم، به توضیحی که می‌آید مورد تقویت قرار گیرد. عقل‌گرایان نقاد، آن گونه که پیشتر گذشت، بر اهمیت غنای جهان ۲ در رشد معرفت نسبت به واقعیت تأکید دارند. همه گمانه‌هایی که برای شناخت واقعیت بر ساخته می‌شوند از جهان ۲ شناسندگان نشأت می‌گیرند. هر چه جهان ۲ غنی‌تر، شانس رشد معرفت فرد بیشتر. جهان ۲ اما جهان تجربه‌های زیسته است. نگاهی به تاریخ اندیشه روشن می‌سازد که اکثریت کسانی که در مسیر دستیابی به حقایق جهان واقعیات بیرونی (جهان ۱ و جهان برساخته‌های اجتماعی) دستاوردهای بزرگ کسب کرده‌اند، جان‌های شیفته‌ای داشته‌اند و در طلب مقصود ثبات قدم و عزم و اراده نشان داده‌اند. برای شناخت صاحب عالم که «معنایی» است که عالم را پر کرده است، نیز شیفتگی و شورمندی و ثبات قدم و خستگی ناپذیری و عشق و شوق و همت بالا همگی شروط ضروریند. در اینجا نیز می‌باید از تجربه‌های وجودی غنی مدد گرفت. اما شاید بتوان میان مراتب درجات وابستگی وجودی که در تکاپوهای معرفتی برای ابژه‌های مادی (جهان ۱) و یا متعلق به جهان ۳ ضرورت دارد و درجات وابستگی وجودی که برای شناخت صاحب عالم ضروری است، تفاوتی اساسی از حیث رتبه و شدت قائل شد. این نکته را پاسکال به زیباترین وجه بیان کرده است. او به دکارت انتقاد می‌کرد که «من با خدای تو نمی‌توانم راز و نیاز کنم». «معنایی» را که عالم را پر کرده است، با دیگر واقعیت‌هایی که در پهنه هستی موجودند و ما در طلب شناختشان هستیم این تفاوت را دارد که در شناخت این دومی همواره فاصله میان سوژه و ابژه برقرار می‌ماند. هر نوع اقدام برای از میان برداشتن این فاصله به از بین رفتن امکان شناخت عینی منجر می‌شود (پوپر ۱۹۴۵ الف؛ تریگ ۱۹۹۰). اما در شناخت صاحب عالم که «معنایی» است که جهان را پر کرده است، سوژه ابژه را عیناً در خود (و در همه جای دیگر نیز) می‌یابد. معنای آن حدیث که می‌گوید «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» را در پرتو این توجه بهتر می‌توان دریافت.

تجربه‌های درونی غنی که راه را به سوی شناخت بهتر «معنایی» که عالم از او پر است هموارتر می‌کنند، با «سلوکی» که عرفا قرن‌هاست در خصوص آن نکته‌ها گفته‌اند، ارتباط دارد. سلوک از نوع تجربه‌های زیسته است. تجربه‌های زیسته، همچنان که پیش‌تر نیز توضیح داده شد در خدمت غنی شدن جهان ۲ قرار می‌گیرند و غنای جهان ۲ زمینه‌ساز غنای جهان ۳ می‌شود.^۱ آنچه که مومنی واقعی با عنوان «ایمان» از آن یاد می‌کنند، ترکیب موزونی از این جنبه‌های معرفتی و گرایش‌های وجودی است. خدا همچون یک میدان جاذبه قدرتمند محب را به سوی خود می‌کشد. در این سیر هر چه سالک پیشرفته‌تر، آتش اشتیاقش تیزتر و ظرفیت‌های وجودیش فراخ‌تر و عمق معرفتی‌اش ژرف‌تر. این تکاپوی معرفتی-زیستی، با خطر کردن و فراگذری از مرزها، اما نه به گونه‌ای بی‌مبالات، بلکه با نظر به چند جنبه اساسی، همراه است.

نخستین نکته این که این سیر می‌باید با کمال یابی روحی در کنار استکمال معرفتی همراه باشد. در قرآن از خدا با صفت «نور آسمان‌ها و زمین» یاد شده است. سالک می‌باید، در سیر معرفتی-زیسته خود برای شناخت صاحب عالم، بارقه‌هایی از نوری را که

۱. متقابلاً بهره‌گیری از یک جهان ۳ غنی امکان بهتری برای غنا بخشی به جهان ۲ فراهم می‌آورد. «معرفت» و نیز «تجربه‌های زیسته» عارفی نظیر ملای روم، با «معرفت» و «تجربه‌های زیسته» چوپانی که مولانا در داستان موسی و شبان (در مثنوی) آن را وصف می‌کند، تفاوت اساسی دارد.

همه هستی بدان روشن است در خود بیابد و هر اندازه که در طلبش بیشتر می‌رود، شدت و روشنایی بخشی این نور را بیشتر و بهتر در خویش بیابد. از جمله آثار و نشانه‌های این افزایش «نور درون» ازدیاد مبالات اخلاقی طالب و جست و جو گر و نیز توجه او به این معناست که همه اجزای عالم و از آن میان دیگر موجودات، و بخصوص دیگر آدمیان، از نوری که «عالم را پر کرده است» بهره دارند و به همان میزان باید عزیز و محتشم داشته شوند.

جنبه اساسی دیگر این که سالک در طلب خویش هر چه بیشتر می‌رود بر اشتیاقش برای بیشتر رفتن افزوده می‌شود. این نکته با آنچه که عقل‌گرایان نقاد در قلمرو رشد معرفت توضیح می‌دهند قرابت دارد. در آن حیطة، یک نشان آشکار از حرکت در مسیر صحیح عبارت بود از مواجهه با مسائل اصیل‌تر و جنبه‌های پیچیده‌تر از واقعیت، در پی هر کوشش اصیل برای حل مسائلی که واقعیت پیش روی جست و جوگر معرفتی قرار داده است. در مسیر «معنایابی» در واقعیت نیز هر اندازه که شخص با ظرفیت‌های معنایی تازه روبرو می‌شود، اشتیاقش برای پیش روی افزوده می‌گردد.

سومین جنبه اساسی این سیر آن است که طالب و جست و جوگر که پیش فرض اصلی و اساسی‌اش آن است که عالم از «معنای خدا» پر است، فرضی که با تجربه‌های زیسته و در پرتو فهم‌های عمیق‌تر، تقویت می‌شود، هیچ‌گاه و تحت هیچ شرایطی از طلب دست بر نمی‌دارد و تسلیم یاس و ناامیدی و بی‌عملی نمی‌شود. این جنبه بخصوص در جهان مدرن که در آن نیهیلیسم همچون مرضی علاج‌ناپذیر حیات افراد و جوامع را تهدید می‌کند از اهمیت فراوان برخوردار است. روی دیگر سکه تکاپوگری دائم در مسیر نزدیک شدن به معرفتی حقیقی و عاشقانه از صاحب عالم، پادزهری برای یکی دیگر از بزرگترین بیماری‌های اجتماعی در زمانه جدید است. بیماری مورد اشاره، «کلبی مسلکی *cynicism*» و به سخره گرفتن امور و عدم پای بندی و تعهد به هیچ فعالیت جمعی در راه بهبود امور» است که نیرویی مخرب در راه اصلاح به شمار می‌آید.

جنبه اساسی دیگر مرتبط با این جست و جوی بی‌پایان، آن است که به میزانی که سالک و طالب در مسیر فراچنگ آوردن «معنای عالم» بیشتر می‌رود، به این نکته که «همه عالم محضر حق است و در محضر چنین بزرگی باید ادب محضر را مراعات کرد» بهتر و عمیق‌تر تفطن پیدا می‌کند. شمس تبریزی سخن بلندی دارد به این مضمون که «مرد تنها یک بار توبه می‌کند و از بابت همان یک بار نیز تا آخر عمر خود را سرزنش می‌کند». سخن شمس که به بیان‌های مختلف در «مقالات» وی تکرار شده است به خوبی نشان از توجه او به همین جنبه دارد. آن که حقیقت حق و حضور فراگیر او را وجدان کرده است، ادب محضر وی را مراعات می‌کند و اگر سهوا مرتکب خطایی شد که بابت آن به توبه نیازمند شد. تا آخر عمر خود را به جهت چنان خطایی در حضور چنان «سلطان شگرفی» سرزنش می‌کند.

در مسیر شناخت صاحب عالم علاوه بر آنچه گفته شد توجه به دو نکته ذیل نیز حائز اهمیت است. عقل‌گرایان نقاد تاکید دارند که معرفت امری انباشتی است و آنچه نزد ماست، محصول انباشت همه یافته‌های ابطال شده و تقویت شده‌ای است که ابناء بشر در طول قرن‌ها کسب کرده‌اند و به حیطة عمومی انتقال داده‌اند. یافته‌های همه کسانی که در طلب دستیابی به شناختی عمیق‌تر از «معنایی که عالم را پر کرده است» در طی قرون و اعصار و در فرهنگ‌ها و سنت‌های گوناگون عاشقانه تکاپو ورزیده‌اند، برای سالکانی که در زمانه کنونی گام در مسیر این طلب می‌گذارند به کار آمد است با این توجه که هر تجربه زیسته امری شخصی و محدود به ظرف و زمینه‌ای خاص است و آنگاه که صورت «بازسازی شده» آن به مدد زبان و مفاهیم به حیطة عمومی انتقال می‌یابد، محدودیت‌های زبان و مفاهیم (که خود تابع محدودیت‌های عصری هستند) نیز در کار وارد می‌شوند و پالایش پیامی را که در پس این لایه‌های حائل قرار گرفته است دشوار می‌سازند. بهره‌گیری از شیوه‌های نقادانه و مجهز بودن به ظرفیت‌های معرفتی غنی، در کنار و همراه سلوک خود سالک، کار بهره‌گیری از تجربه‌های گذشتگان را تا اندازه‌ای (اما نه اچنانا به نحو تمام عیار) آسان‌تر می‌کند.

نکته دیگر این که از آنجا که «واقعیت» صاحب عالم با واقعیت‌هایی که در جهان‌های ۱ و ۲ و ۳ با آن روبرو هستیم اینهمانی ندارد، زبانی که برای توصیف آن نیز مورد نیاز است با دشواری‌های بیشتری از زبانی که برای توصیف جنبه‌های دیگر واقعیت به کار گرفته می‌شود، روبروست. این محدودیت، به همراه ژرفای بی‌پایان ظرفیت‌های معنایی آنچه که به عالم معنا می‌بخشد، اچنانا راه را برای بیان انواع توصیفات شگفت‌انگیز و غالبا متناقض نما، از آن سنخ که عرفا با عنوان «شطحات» از آن یاد می‌کنند، باز می‌کند. در اینجاست که عقل‌گرایان نقاد تاکید می‌کنند، «معانی برساخته» را همواره باید با واقعیت محک زد و به مدد باطل السحر واقعیت، از افسون زدگی به واسطه زبان و معانی برساخته آن حذر کرد.

۶. مقایسه‌ای میان روش «استنطاق» منسوب به حضرت علی (ع) و رویکرد عقل‌گرایان نقاد

امام علی (ع) در خطبه ۱۵۷ نهج البلاغه، در ضمن اشاره به قرآن متذکر می‌شوند:

... ذلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ وَ لَنْ يَنْطِقَ، وَلَكِنْ أَخْبِرْكُمْ عَنْهُ: أَلَا إِنَّ فِيهِ عِلْمًا مَا يَأْتِي، وَالْحَدِيثَ عَنِ الْمَاضِي، وَ دَوَاءَ دَائِكُمْ، وَ نَظْمَ مَا بَيْنَكُمْ. (نهج البلاغه: خطبه ۱۵۷)

[و نوری که باید از آن پیروی شود به جانب مردم آمد.] آن نور قرآن است، آن را به سخن آرید ولی هرگز سخن نمی‌گوید، اما من شما را از آن خبر می‌دهم: آگاه باشید که دانش آنچه می‌آید و خبر آنچه که در عالم گذشت، و درمان دردهای شما، و مقررات نظم دهنده زندگیتان در این کتاب است. (حسین انصاریان) قرآن‌پژوهان از آنچه امام بدان متذکر شده‌اند با عنوان روش «استنطاق از قرآن» یاد می‌کنند. شاید در میان محققان معاصر مسلمان مرحوم آیت‌الله شهید صدر نامبردارترین قرآن‌پژوهی است که به این روش اشاره کرده و آن را روش مختار خود در بررسی قرآن اعلام داشته است (صدر ۱۳۸۲؛ یساقی و ایازی ۱۳۸۹). آیت‌الله صدر توضیح می‌دهد که:

تقریباً در طول سیزده قرن، روش حاکم بر تفسیر همان روش تجزیه‌ای بود و هر مفسری مانند پیشینیانش خود را ملزم می‌دید قرآن را آیه به آیه تفسیر کند (صدر ۹۰؛ یساقی، ایازی ۱۹۸).

تفسیر آیه به آیه قرآن و بر اساس توالی سوره تفسیر ترتیبی نامیده می‌شود. در قرن بیستم شماری از مسلمانان روش تازه‌ای موسوم به تفسیر موضوعی برای بررسی قرآن ابداع کردند. مرحوم صدر از جمله قرآن‌پژوهانی است که این روش را مورد استفاده قرار داده است. او در خصوص این روش می‌نویسد:

بر خلاف روش ترتیبی، مفسر موضوعی از متن واقعیات و نیازهای آن شروع می‌کند. در این صورت مفسر نظر و اندیشه خود را به یکی از موضوعات اعتقادی یا اجتماعی و مسائل دیگر انسانی معطوف می‌کند. آنگاه تمامی آیات مربوط به آن موضوع را ملاحظه می‌کند و درباره آنها می‌پرسد و از قرآن پاسخ می‌گیرد... همچنین می‌توان گفت تفسیر موضوعی، گفت و گو و محاوره با قرآن کریم و پرسشگری از آن است. آن هم نه فقط یک پاسخ انفعالی و ضعیف بلکه پاسخ خواهی پویا و فعالانه (صدر ۱۸؛ یساقی و ایازی ۲۰۰-۲۰۱).

یکی از مهم‌ترین جنبه‌های رویکرد آیت‌الله صدر به قرآن آن است که او با اقتباس اصطلاحی که امام علی (ع) به کار گرفته‌اند، روش خود را روش استنطاقی می‌نامد و در توضیح آن می‌گوید:

... مفسر موضوعی اولاً برای یافتن پاسخ، بر کلام الهی تاکید و تکیه می‌کند نه چیز دیگر. ثانیاً مراد از این کار - بر خلاف مفسر ترتیبی - استنباط و استخراج پاسخی از قرآن است. این عنصر، یعنی استنطاق از قرآن ویژگی دیگری را در بر دارد که تفسیر موضوعی را از تفسیر ترتیبی متمایز می‌سازد و آن اینکه مفسر در روش ترتیبی حالت منفعلانه و منفی دارد. به این بیان که مفسر ترتیبی یک یا چند آیه‌ای را که مقطع واحدی دارد بدون هیچ طرح قبلی مورد مطالعه قرار می‌دهد و می‌کوشد مدلول آیات را در پرتو معانی الفاظ تفسیر کند. تفسیری که صرفاً مبتنی بر نص است. مفسر در این روش نقش اثرپذیری دارد. قرآن می‌دهد به قدری که او بتواند دریافت کند و بفهمد، اما مفسر موضوعی موضعی فعالانه دارد. مواجهه او با قرآن از موضع استنطاق است. چرا که پیش از مراجعه به قرآن ذکر خود را بر روی موضوع خاصی از موضوعات زندگی انسان متمرکز ساخته و با راه‌حل‌ها و اندیشه‌های بشری درباره آن مطالب آشنا شده است. از این رو هنگامی که با این آگاهی‌ها به سراغ قرآن می‌رود، تنها شنونده صرف و گزارشگری بی‌تلاش نیست. بلکه او با توجه به دانش و آگاهی‌های قبلی که پیرامون آن موضوع به دست آورده به گفت و گو و استنطاق با متن قرآن می‌پردازد. مفسر یکایک می‌پرسد و قرآن پاسخ می‌گوید (صدر ۱۶-۱۷، یساقی و ایازی ۳۰۳، تاکید از ماست).

نویسندگانی که روش استنطاق را مورد استفاده قرار داده‌اند همگی در این خصوص توافق دارند که اصلی‌ترین عنصر این روش طرح سوال با قرآن و طلب پاسخ از آن است. به عنوان نمونه سه تن از محققان دانشکده الهیات دانشگاه تهران در مقاله‌ای با عنوان «استنطاق از قرآن» این روش را اینگونه توضیح می‌دهند:

استنتاج قرآن یعنی طرح پرسش در پیشگاه قرآن و طلب نطق و پاسخ از آن. این تعبیر، نخستین بار از سوی امام علی (ع) مطرح گردیده است. عالمان دینی آن را بر تفسیر قرآن به قرآن، تاویل، تفسیر موضوعی و استنباط از قرآن اطلاق کرده‌اند که هر یک، بعدی از ابعاد استنتاج را در بر می‌گیرد (صفره، معارف، پهلوان ۱۳۸۹، ۱۳۹، تاکید از ماست).

به همین ترتیب، آیت‌الله صادقی تهرانی، روش استنتاج را این گونه معرفی می‌کند:

... ناطق بودن قرآن دو بعدی است: نخست این که الفاظ و عبارات قرآن برای بیان مفاهیم و مرادات مورد نظر خود نسبت به کل تکالیف مکلفان، بالاترین مراحل اعجاز و دلالت را داراست، دوم این که پس از نطق دلالتی، بایستی برای به دست آوردن همان دلالت‌ها از قرآن طلب فهم و نطق کرد. (استفهام، استنتاج و استفسار) اگر کسی از قرآن طلب فهم و نطق نکند، قرآن به اجبار مفاهیم خود را به کسی ارزانی نمی‌کند. استنتاج و استفسار به معنی طلب نطق و آشکاری خواستن است، یعنی با سعی و کوشش و تفکر و تعمق، طلب فهم و طلب معنا خواستن در مطلبی است، و چنان که قبلاً نیز توضیح دادیم، قرآن خود مفسر و ناطق خود است. اگر استفسار و استنتاج با درک‌های پیشین همراه گردد، در فهم نطق و تفسیر مطلق قرآن، حجاب منحرف کننده ایجاد می‌کند. ما تنها باید جوینده و یابنده معانی الفاظ قرآن و تفسیر آیات به وسیله خود آیات باشیم که اگر معانی مقصود الفاظ را یافتیم، قرآن برای ما نطق کرده است؛... (تاکید از ماست)^۱

جنبه دیگر از رویکرد آیت‌الله صدر به قرآن ناظر است به تاکید او بر اهمیت استخراج نظریه‌های مربوط به موضوعاتی که محقق درباره آنها پژوهش می‌کند از درون قرآن. او می‌گوید:

تفسیر موضوعی زمانی شکل می‌گیرد که یکی از موضوعات زندگی اعتقادی یا اجتماعی و جهانی مطرح گردیده و از دیدگاه قرآن مورد بررسی قرار گیرد تا به استخراج و کشف نظریه قرآن بینجامد (صدر ۱۵-۱۵؛ ساقی و ایازی ۲۰۶).

حتی یک نگاه گذرا به آنچه که در بخش‌های پیشین مقاله (بخش‌های ۲-۵) توضیح داده شد با رویکرد مرحوم صدر و دیگر مفسرانی که از روش استنتاجی (به تعبیر خود) بهره گرفته‌اند، روشی که می‌پندارند متکی به رویکرد امام علی (ع) است، محدودیت‌های رویکرد این مفسران را آشکار می‌سازد. مدعای مقاله کنونی آن است که روش استنتاج منسوب به امام علی (ع) بر خلاف نظر مفسرانی که روش خود را با این عنوان نامیده‌اند، به رویکرد عقلانیت نقاد که در بخش‌های ۳-۵ توضیح داده شد شباهت دارد و نه به روش این دسته از مفسران. رویکرد آیت‌الله صدر و مفسران دیگر که از روش موضوعی و شیوه «استنتاج» (آن گونه که خود توضیح می‌دهند) بهره می‌گیرند، عبارت است از مطرح ساختن پرسشی با قرآن و طلب پاسخ از آن کردن. اما این دقیقاً همان جنبه‌ای است که مد نظر امام علی (ع) است آنجا که فرمودند: «[این قرآن] سخن نمی‌گوید».

از بحث‌های گذشته روشن می‌شود که طرفداران تفسیر موضوعی به اشتباه چنین می‌پندارند که قرآن حاوی نظریه‌های صورت‌بندی شده‌ای در خصوص موضوعاتی است که مفسران مایلند درباره آنها بررسی کنند و این نظریه‌ها را می‌توان از قرآن سوال کرد و قرآن به این پرسش‌ها به صورت صریح پاسخ می‌دهد. به این ترتیب بر اساس دیدگاه قائلان به تفسیر موضوعی، بر اساس روش «استنتاج» آن گونه که آنان آن را توضیح می‌دهند، می‌توان مستقیماً نظریه‌های مشخصی را درباره موضوعات مشخص از قرآن استخراج کرد. اما این دیدگاه مبتنی بر نوعی رویکرد نادرست معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه است. اشتباه این مفسران قابل قیاس با اشتباهی است که فیلسوفان پوزیتیویست از یکسو، و منتقدان آنان، یعنی نویسندگانی که به «علوم فرهنگی»^۲ قائلند از سوی دیگر، مرتکب می‌شوند. پوزیتیویست‌ها بر این نظرند که می‌توان به مدد مشاهده و تجربه مستقیم به فکت‌ها (امور واقع) و داده‌ها دست یافت و سپس با استفاده از الگوهایی که در فکت‌ها و داده‌ها یافت می‌شود، به فرضیه‌ها دست پیدا کرد و آنگاه با بررسی فرضیه‌ها به منظور تایید صحت آنها، می‌توان از کنار هم گذاردن شماری فرضیه، نظریه‌ها را تولید کرد. پوزیتیویست‌ها معتقدند که اگر پژوهشگران ذهن و ضمیر خود را بکلی از پیش فرض‌ها و معرفت‌های پیشینی عاری سازند،

۱. برگرفته از:

<http://fariba9999.blogfa.com/post/875/-%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D9%86%D8%B7%D8%A7%D9%82-%D8%A7%D8%B2-%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86%E2%80%8F-2.kulturwissenschaften/geisteswissenschaften>

می‌توانند الگوهای مشخصی را در فکت‌ها و داده‌ها «مشاهده» کنند و این الگوها آنان را به فرضیه‌های مناسب درباره پدیدارها دلالت می‌کنند. در برابر، فنومنولوژیست‌هایی نظیر هوسرل که از یکسو تاکید داشتند «پوزیتیویسم اصیل چیزی جز فنومنولوژی نیست» (هوسرل ۲۰۱۲/۱۹۳۱؛ شینا ۱۹۶۳) بر این نظرند که می‌توانند با مشاهده و گزارشگری دقیق به ذات پدیدارها دست یابند. برای حصول این مقصود لازم است فنومنولوژیست روش‌های موسوم به «اپوخه»^۱ (تعلیق) و «در پراتز گذاردن»^۲ را در مورد مشاهدات خود اعمال کند، از به کارگیری هر نوع نظریه جدا پرهیز کند و اهتمام نماید که صرفاً آنچه را که در برابرش ظاهر می‌شود، عیناً آنچنان که هست توصیف کند (پایا ۲۰۰۸/۲۰۱۸).

اما مشکل هر دو رویکرد پوزیتیویستی و فنومنولوژیستی در آن است که این دو گروه از این نکته اساسی غفلت ورزیده‌اند که «همه مشاهدات پیچیده در نظریه‌ها و مسوبق به آنها هستند» و هیچ مشاهده‌بکلی از نظریه و گمانه، امکان‌پذیر نیست. حتی نوزاد آدمی نیز با مجموعه‌ای از پیش دانسته‌ها و انتظارات به عالم پا می‌گذارد. ما تنها در پرتو نظریه‌ها و معرفت‌ها (که همگی گمانه زنانه‌اند) و انتظارات خود امور را «مشاهده» می‌کنیم (پوپر ۱۹۶۸، ۱۳۸۴؛ پایا ۲۰۰۸/۲۰۱۸).

گروه دیگری از قائلان به «علوم فرهنگی» یعنی هرمنوتیست‌ها مرتکب اشتباهی از نوع دیگر شده‌اند. آنان مدعی‌اند که آنچه که «فهم» می‌نامند بکلی با آنچه که «تبیین» نامیده می‌شود تفاوت دارد. اولی نوعی درک سوژکتیو و شخصی و ذهنی است در حالی که دومی تفسیری عینی است. اشتباه این گروه در آن است که توجه ندارند «تفسیر» یا «فهم» یا «درک» شخصی و سوژکتیو و ذهنی از یک پدیدار، متن، یا رویداد را نمی‌توان در معنای دقیق کلمه «معرفت» به شمار آورد. این نوع امور سوژکتیو و ذهنی را نمی‌توان به نحو عینی و در حیطه عمومی مورد ارزیابی نقادی قرار داد و در غیاب امکان این نوع ارزیابی، این قبیل «دعاوی معرفتی» کمترین تفاوتی با «نظرات و عقاید شخصی و فردی»^۳ ندارند و این نوع آراء فردی، نقادی نشده و از بوته نقد سربلند بیرون نیامده، معرفت محسوب نمی‌شود؛ اعتبار هر یک از آنها به اندازه دیگری است و هیچ یک واجد اعتبار معرفت عینی نیست (پایا ۱۳۹۵).

با توجه به آنچه در بالا توضیح داده شد حال بهتر می‌توان دریافت چرا دیدگاه آیت‌الله صدر و دیگر قائلان به روش «استنتاج» آن گونه که مرحوم صدر توضیح می‌دهد، یعنی پرسشگری از قرآن و انتظار پاسخ از قرآن داشتن، دیدگاهی بر صواب نیست. برخلاف نظر مرحوم صدر و دیگر کسانی که به شیوه ایشان روش «استنتاج» را توضیح می‌دهند، قرآن به هیچ پرسشی پاسخ مستقیم نمی‌دهد. قرآن، به منزله بخشی از واقعیت، در مقام داور گمانه‌هایی که ما بدان عرضه می‌کنیم عمل می‌کند. کار قرآن (یکی از وظایف سه گانه‌ای که توضیح داده شد) تصحیح‌گری و آشکارسازی کاستی‌های گمانه‌های ماست نه ارائه پاسخ‌های مستقیم به پرسش‌های ما. برای بهره‌گیری از قرآن در مقام داور نقاد، باید زحمت تولید نظریه و گمانه را تقبل کرد و آنگاه وارد گفت و گوی نقادانه با قرآن شد. از این حیث، میان قرآن و طبیعت تفاوتی وجود ندارد. طبیعت نیز به ما به نحو مستقیم پاسخ نمی‌دهد. بلکه خطای گمانه‌هایی را که برای شناخت رازهای آن بر ساخته‌ایم آشکار می‌سازد. برای بهره‌گیری از حداکثر ظرفیت آشکار سازی خطا، خواه در مورد طبیعت و خواه در مورد قرآن، می‌باید کوشش کنیم صورت بندی گمانه‌ها و نظریه‌هایمان چنان روشن و خالی از ابهام و دوپهلوی گویی و نظایر آن باشد، که هر خطای احتمالی در آن، بسرعت آشکار گردد. توسل به شیوه‌های موجه سازانه برای پوشاندن خطاهای احتمالی و ایمن سازی گمانه در برابر نقدها نیز امری غیر اخلاقی است که مانع رشد موزون معرفت می‌شود.

نکته دیگری که لازم است در توضیح خطای روش شناسانه طرفداران روش «استنتاج» به شیوه آیت‌الله صدر و آیت‌الله صادقی تهرانی ذکر شود آن است که بر خلاف آنچه آیت‌الله تهرانی مدعی شده است پاکسازی ذهن از همه معرفت‌ها و پیش فرض‌ها و دانسته‌های پیشینی نه تنها کمکی به درک بهتر پیام قرآن نمی‌کند، که اساساً راه رشد معرفت را سد می‌کند. عقل‌گرایان نقاد توضیح می‌دهند که اولاً عاری ساختن ذهن از همه پیش فرض‌ها و دانسته‌های پیشین امکان‌پذیر نیست و ثانیاً اگر به فرض محال چنین امری شدنی باشد، ذهنی که به یک لوح نانوخته بدل شده است، اساساً امکان آن که چیزی را فراگیرد نخواهد داشت (پوپر ۱۳۸۴، فصل ۱).

1. epoche
2. bracketing
3. personal opinions

در پایان این بخش اشاره به دو نکته احیانا خالی از فایده نیست. نخست این که اگر بر اساس آنچه گفته‌اند، از قرآن نمی‌توان انتظار پاسخ گویی مستقیم به پرسش‌هایی را داشت که با آن مطرح می‌سازند، پس چگونه است که سنت «تفال به قرآن زدن» و «استخاره کردن با قرآن» در بسیاری از جوامع اسلامی از قدیم الایام رایج بوده است و کسانی چنان در این کار تبحر از خود نشان می‌دهند که در مواردی حتی پیش از آن که شخص پرسش خود را مطرح سازد پاسخ سائل را می‌دهند. هم اکنون در برخی کلیپ‌های ویدیویی که در اینترنت نیز قابل مشاهده است می‌توان به مواردی برخورد که اشخاصی در کسوت روحانیون، در حالی که مراجعین متعددی آنان را محاصره کرده‌اند و شمار زیادی دستگاه تلفن در کنارشان قرار دارد که بی‌وقفه درخواست متقاضیان را از اقصی نقاط عالم به آنان ارائه می‌دهد، در هر مورد تنها با نگاهی سریع به قرآن و بی‌آن که فرصتی برای قرائت آیات آن داشته باشند، پاسخ متقاضیان را می‌دهند و علی‌الظاهر آنان را در تصمیم‌گیری‌هایشان «کمک» می‌کنند.

عقل‌گرایان نقاد این نکته را توضیح می‌دهند که «تصمیم‌گیری»، امری نیست که به قلمرو امور عقلانی یا معرفتی تعلق داشته باشد. «تصمیم‌گیری» به حوزه امور عملی متعلق است. به این اعتبار چیزی به نام «تصمیم‌گیری عقلانی» وجود ندارد. آنچه عقلانی می‌تواند باشد، فرایندی است که برای رسیدن به تصمیم طی می‌شود. اگر شخص برای رسیدن به تصمیم جنبه‌های مختلف مساله را به نحو عقلانی ارزیابی کند و دست آخر یک مسیر را مناسب‌تر از مسیر دیگر تشخیص دهد، و آنگاه بر مبنای مقتضیات این مسیر مناسب‌تر تصمیم بگیرد و عمل کند، آنگاه درباره او می‌توان گفت که فرایندی عقلانی را برای اتخاذ تصمیم طی کرده است. اما اگر همین شخص برای دستیابی به گزینه مورد نظر از شیر یا خط کردن یک سکه استفاده کند، فرایندی که به کار گرفته است، عقلانی نیست (میلر ۲۰۰۹).

حال اگر شیوه کسانی که به قرآن متمسک می‌شوند تا به آنان در اتخاذ تصمیم کند، این گونه باشد که مساله محور راه حلی را که به نحو عقلانی سبک و سنگین کرده‌اند به قرآن عرضه می‌کنند تا نقادانه ارزیابی شود، یا آن که به سراغ قرآن می‌روند تا از آن برای راه حلی که در پی‌آند، الهامی بگیرند، نه آن که راه حل را مستقیماً استخراج کنند و نه آن که پاسخ عملی صریح از این کتاب انتظار داشته باشند، در آن صورت بهره‌گیریشان از قرآن رواست. اما در غیر این دو صورت، «سر کتاب باز کردن» به شیوه‌ای که ذکر آن گذشت، توهینی مستقیم و جسارتی عظیم به کتاب خداست و جایگاه این امانت پر بها را تا حد شیر یا خط کردن با یک سکه تنزل می‌دهد.

نکته دوم این که قرآن به شهادت بسیاری از آیاتش برای هدایت همه ابناء بشر (در همه زمان‌ها و مکان‌ها) نازل شده است. اگر چنین باشد، در آن صورت آیات این کتاب، می‌باید برای همه خوانندگان آن، اعم از دانشمند و محقق و افراد عادی قابل دسترس باشد. حال آن که به نظر می‌رسد روشی که در مقاله پیشنهاد شده است، روشی نخبه‌گرایانه است و صرفاً در دسترس کسانی قرار دارد که از توانایی برساختن گمانه‌ها و نقادی آنها به مدد قرآن و یا از تجربه‌های زیسته غنی که زمینه‌ساز الهام‌های قرآنی بشود، و یا از قابلیت یافتن مساله در قرآن به مدد اندیشه‌ای مساله‌یاب، برخوردار باشند. در حالی که این قبیل امور ظاهراً از دسترس افراد عادی به دور است.

پاسخ این است که شیوه پیشنهادی عقل‌گرایان نقاد، از قضا رویه‌ای کاملاً دمکراتیک و قابل دسترس عموم است. این شیوه با شیوه‌های نخبه‌گرایانه کسانی که حقیقت را تنها در دسترس گروه اندکی که برخوردار از ویژگی‌های انحصاری و اختصاصی می‌دانند، بکلی متفاوت است. عقل‌گرایان نقاد توضیح می‌دهند که گمانه‌زنی در برابر چالش‌های واقعیت و کوشش برای دست یافتن به راه حل در قالب حدس‌ها و فرض‌ها، امری است که همگان، حتی نوزادان تازه زاده شده آدمی نیز، نه تنها بدان قادرند که بدان عاملند و اساساً از آن‌گریزی ندارند (پوپر ۱۳۸۴، فصل اول). از سوی دیگر عقل‌گرایان نقاد، به نظریه صدق تطابقی و ارزیابی دعاوی معرفتی در حیطه عمومی قائلند. این رویکرد نیز در تقابل کاملاً با آن دسته از نظریه‌های نخبه‌گرایانه معرفتی قرار دارد که به نظریه «آشکارگی حقیقت» قائلند و معتقدند تنها گروهی از برگزیدگان از توانایی «رویت و دیدار حقیقت» برخوردارند و دیگران از این فیض بی‌بهره‌اند (پوپر ۱۹۸۴، فصل هفتم). البته عقل‌گرایان نقاد بر این نکته نیز تأکید می‌ورزند که به میزانی که معرفت‌های پیشینی شخص (نظیر آشنایی عمیق او با دستاوردها و یافته‌های قلمروهای مختلف علمی) غنی‌تر، و هر اندازه ذهن و ضمیر شخص مساله‌جو تر، وقادتر و نقادتر، هرچه انس و الفت او با قرآن بیشتر، شانس بهره‌گیری‌های معرفتی پرمایه‌تر و دستیابی به گوهرهای شناختی ارجمندتر، بیشتر.

۷. ظن و یقین در قرآن: آیا عقلانیت نقاد با آموزه‌های قرآنی در تعارض است؟

در این بخش به اختصار به بررسی دو شبهه مقدر درباره رویکرد عقلانیت نقاد به قرآن می‌پردازم. در بخش ۲ در بالا توضیح داده شد که از دیدگاه عقل‌گرایی نقاد همه معرفت‌ها گمانی و ظنی‌اند و الی‌الابد اینگونه خواهند ماند. این نکته نیز تاکید شد که یقین به قلمرو روانشناسی شخصی تعلق دارد و امری معرفت‌شناسانه نیست. از سوی دیگر در قرآن به آیات متعددی برمی‌خوریم که در آن‌ها به مفهوم ظن اشاره شده و در خصوص اعتبار معرفت‌شناسانه آن هشدار داده شده است. در عین حال به نظر می‌رسد در قرآن برای یقین اهمیت بسیار زیادی در نظر گرفته شده است. نمونه‌های ذیل در بردارنده شماری از آیاتند که در آن به دو مفهوم ظن و یقین اشاره شده است:

وَإِنْ تُطِغْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ (الأنعام: ۱۱۶)

و اگر از بیشتر مردم [این سر] زمین پیروی کنی تو را از راه خدا گمراه می‌کنند، چرا که جز از وهم و گمان پیروی نمی‌کنند و جز این نیست که دروغ می‌بافند.
وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ (یونس: ۳۶)
و بیشترین‌شان جز از گمان پیروی نمی‌کنند و گمان حق را به بار نمی‌آورد، بی‌گمان خداوند به آنچه می‌کنند داناست.

وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ (الحجر: ۹۹)

و پروردگارت را پرستش کن تا آنگاه که تو را یقین - مرگ - فرا رسد.
كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ (۵) لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ (۶) ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ (التكاثر: ۷)
حاشا اگر به علم‌الیقین بدانید، بی‌شبهه دوزخ را ببینید، آری آن را به عین‌الیقین بنگرید.
إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ (الواقعه ۹۵)
این همانا حق‌الیقین است.

در ارتباط با دو شبهه مورد اشاره، یک پاسخ سرراست آن اسیت که «ظواهر امور می‌توانند گول زنده و خطا برانگیز باشند». در همه موارد بالا و همه دیگر مواردی که در قرآن آمده است و در این مقاله بدان اشاره نشده، اندکی بررسی دقیق‌تر روشن می‌سازد که واژه ظن و مرادف‌های آن به دو معنی مثبت و منفی در قرآن به کار رفته‌اند. در همه آیاتی که واژه ظن یا واژه‌های مرادف آن در معنایی منفی به کار رفته است، مقصود قرآن، بدون استثنا اشاره به فهم‌های ارزیابی نشده و نقادی نشده‌ای است که اشخاص بی‌تامل و رویت، و بر اساس تقلید پذیرا شده‌اند و قرآن از این بابت آنان را ملامت می‌کند. به عنوان مثال در آیه ذیل قرآن کسانی را که می‌پندارند حضرت مسیح (ع) مصلوب شد مورد انتقاد قرار می‌دهد که پنداری ناسنجیده را پذیرفته‌اند:

وَ قَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَّبُوهُ وَلَٰكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ ۖ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ ۚ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ ۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا (النساء ۱۵۷)

و ادعایشان که ما مسیح عیسی بن مریم پیامبر خدا را کشته‌ایم و حال آنکه نه او را کشتند و نه بر دار کردند، بلکه [حقیقت امر] بر آنان مشتبه شد، و کسانی که در این امر اختلاف کردند از آن در شک‌اند و به آن علم ندارند، فقط پیروی از حدس و گمان می‌کنند و او را به یقین نکشته‌اند.

از سوی دیگر در آن دسته از آیات که این واژه و مرادف‌های آن در معنای مثبت به کار گرفته شده‌اند، روشن است که قرآن آن را نفی نمی‌کند. در این موارد این واژه نوعی گمانه ارزیابی شده و سنجیده را که مورد پذیرش قرار گرفته است را افاده می‌کند. به عنوان نمونه:

الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ (البقره ۴۶)

آن کسانی که به یقین می‌دانند خدای خویش را (پس از دوباره زنده شدن) ملاقات خواهند کرد، و این که ایشان به سوی او باز خواهند گشت (تا حساب و کتاب پس بدهند و پاداش و پادافره خود را دریافت دارند).

وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاعَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاعَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا ۗ إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (التوبه) (۱۱۸)

و نیز بر سه تنی که [از پیوستن به مجاهدان تبوک] باز پس مانده شدند، تا آنگاه که عرصه زمین با آنکه گسترده است، بر آنان تنگ آمد، و تنگدل شدند و دانستند که پناهی از خداوند جز به او نیست، سپس به آنان توفیق توبه داد تا توبه کنند، که بی گمان خداوند توبه پذیر مهربان است.

در آیه ذیل قرآن به روشنی تاکید می کند تنها برخی (و نه همه ظن ها) قابل سرزنشند:

إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ (الحجرات: ۱۲)

همانا بعضی از گمانها گناه است،

به عبارت دیگر، همان گونه که توضیح داده شد، به نظر می رسد، هر جا که واژه ظن و مرادف هایش در معنای «دعاوی معرفتی غیر واری شده و نقادی نشده» به کار رفته اند، قرآن آنها را به عنوان آن که سرچشمه بدفهمی یا بدعملی اند رد و تقبیح می کند. اما این معنای «ظن» با آنچه که مراد عقل گرایان نقاد است تفاوت اساسی دارد. از دیدگاه عقل گرایان نقاد، همان گونه که پیشتر توضیح داده شد، گمانه ها و حدس ها و ظن هایی که به عنوان دعاوی معرفتی پیشنهاد و ارائه می شوند می باید در معرض سختگیرانه ترین ارزیابی ها قرار گیرند. آن دسته از گمانه هایی که زد و ابطلال می شوند به ما به شیوه سلبی درباره واقعیت (خواه واقعیت طبیعی و خواه واقعیت برساخته اجتماعی، و از آن جمله متون) نکته آموزی می کنند. آن دسته از گمانه هایی که از محک آزمون های سخت گیرانه سربلند بیرون می آیند، موقتا به عنوان معرفت ایجابی درباره واقعیت پذیرفته می شوند تا زمانی که گمانه ای بهتر جایگزین آنان شود. در هر دو مورد، گمانه ها، حدس ها و ظن ها تنها وقتی مورد اعتناء قرار می گیرند که از غربال نقادی و ارزیابی دقیق عبور کرده باشند.

در خصوص آیاتی که در آنها واژه یقین مورد استفاده قرار گرفته است نیز باز هم اندکی دقت روشن می سازد در همه این موارد قرآن به تجربه هایی شخصی و فردی نظر دارد که البته از حیث شدت و ضعف با یکدیگر تفاوت دارند و با سه عنوان «علم الیقین»، «عین الیقین» و «حق الیقین» از یکدیگر متمایز می شوند. اولین نوع یقین، یقینی است که به نحو نظری برای شخص حاصل می شود. دومین نوع یقین آن است که از رهگذر شهادت حواس تحجق می یابد. و بالاخره سومین نوع یقین، که شدیدترین انواع یقین به شمار می آید، ظاهرا به نوعی تجربه اتحاد وجودی میان فاعل شناسایی و موضوع شناسایی اشاره دارد.

شخصی و فردی بودن مفهوم یقین در قرآن را با نظر به دیگر آیاتی که این واژه در آنها به کار رفته است بهتر می توان دریافت:

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ ۗ قَالَ أُولَٰئِكَ لَمْ تَكُن لِّكَ بِشَيْءٍ مُّحْسِنًا ۗ وَكَذَٰلِكَ لِيُظَمِّنَ قَلْبِي (البقره: ۲۶)

و آنگاه که ابراهیم گفت پروردگارا به من بنمای که چگونه مردگان را زنده می کنی، فرمود مگر ایمان نداری؟ گفت چرا، ولی برای آنکه دلم آرام گیرد، فرمود چهار پرنده بگیر [و بکش] و پاره پاره کن [و همه را در هم بیامیز] سپس بر سر هر کوهی پاره ای از آنها را بگذار، آنگاه آنان را [به خود] بخوان [خواهی دید] که شتابان به سوی تو می آیند و بدان که خداوند پیروزمند فرزانه است.

یک نکته قرآنی دیگر که نور بیشتری به بحث حاضر می تاباند این آموزه برای مومنان است که هیچگاه نباید از تکاپو برای رشد معرفت و نزدیک تر شدن به شناختی حقیقی تر از صاحب ملک هستی دست بردارند و به این امر می باید به منزله فعالیتی مستمر و کوششی پایان ناپذیر نظر کنند. به عنوان مثال در این آیه در سوره انشراح می خوانیم:

فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ (الانشراح: ۷)

پس چون فراغت یافتی، به تکاپوی دوباره بیاغاز.

هرچند که مخاطب اولیه این آیه، و در واقع کل آیات سوره انشراح، حضرت پیامبر (ص) است اما با توجه به آن که پیامبر بهترین الگو برای مومنان است، آنچه از او انتظار می رود، برای دیگر مومنان نیز سرمشق و دستورالعمل است. این نکته جنبه دیگری را در رویکرد عقلانیت نقاد به قرآن مورد تقویت قرار می دهد و آن این که تکاپوهای معرفتی ما فرایندی پایان ناپذیر است: کوشش در مسیر برساختن گمانه های تازه جهت شناخت جنبه های تازه تر واقعیت (از جمله واقعیت های مندرج در قرآن) و ارزیابی نقادانه

آنها و جایگزین کردنشان با گمانه‌هایی باز هم بهتر، و یادگیری از رهگذر برطرف ساختن خطاها، کوششی مستمر است که تا زمانی که آدمی و عالم برجای است، می‌باید ادامه داشته باشد. تنها بدین شیوه است که می‌توان به رشد معرفت و نزدیک‌تر شدن به شناختی حقیقی از واقعیت امیدوار بود.

نتیجه‌گیری

عقل‌گرایی نقاد رویکرد متمر ثمر برای بهره‌گیری از قرآن به منزله یک منبع غنی معرفتی، هم‌تراز کتاب طبیعت، ارائه می‌دهد. بر مبنای این رویکرد قرآن می‌تواند به سه طریق به کسانی که بدان رجوع می‌کنند در تکاپوهای معرفتی‌شان در خصوص آنچه که به «شرایط و وضع و حال‌های انسانی» مربوط می‌شود، مدد برساند. طریق نخست ایفای نقش در مقام یک داور نقاد برای ارزیابی گمانه‌هایی است که به نیت حل مسائلی معین ناظر به حوزه «وضع و حال‌های انسانی» بر ساخته شده‌اند. طریق دوم کمک به تکاپوگران معرفتی در مقام یک منبع الهام‌گمانه‌ها و شهودهاست. و بالاخره طریق سوم، جلب توجه کنشگران معرفتی به مسائلی بدیع در قلمرو وضع و حال‌های انسانی است. مقاله همچنین بدین نکته پرداخت که شیوه‌ای که امام علی (ع) در نهج‌البلاغه با عنوان «استنطاق از قرآن» معرفی می‌کنند، به معنای طرح پرسش با قرآن و طلب پاسخ از آن نیست. استنطاق از قرآن، به معنایی که عقل‌گرایان نقاد پیشنهاد می‌کنند، اشبه است.

تقدیر و تشکر

نگارنده مایل است از پروفسور دیوید میلر که روایت اولیه از متن انگلیسی این مقاله را (که مستقلاً منتشر خواهد شد) مطالعه کرد و نیز اخوی خود، آقای حسین پایا و آقایان رضا آل داوود، دکتر عیسی جهانگیر، دکتر جعفر علمی و محمدعلی اسماعیل، که روایت اولیه فارسی مقاله را از نظر گذراندند بابت نکات مفیدی که برای بهبود مقاله پیشنهاد کردند تشکر کند. مسئولیت کاستی‌های احتمالی مقاله، البته با خود نگارنده است.

منابع

- ابوزید، نصر حامد. (۱۳۸۱)، *معنای متن: پژوهشی در علوم قرآنی*، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو.
- ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۶۱). *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت انتشار.
- پایا، علی. (۱۳۸۶). ملاحظاتی نقادانه درباره دو مفهوم علم دینی و علم بومی، *حکمت و فلسفه*، ۳(۱۰-۱۱)، بازتحریر شده در: پایا ۱۳۹۵.
- پایا، علی. (۱۳۹۱)، *تکنولوژی دینی: چپستی و امکان تحقق*، فصلنامه *روش‌شناسی علوم انسانی*، شماره ۷۳: ۴۶-۵۲، بازتحریر شده در: پایا ۱۳۹۵.
- پایا، علی. (۱۳۹۵)، *فلسفه تحلیلی از منظر عقلانیت نقاد*، تهران: طرح نقد.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۷۴). *قرآن‌شناسی: مباحثی در فرهنگ آفرینی قرآن*، تهران: طرح نو.
- خویی، ابوالقاسم. (۱۳۳۴/۱۳۷۵ ه.ق). *البيان فی تفسیر القرآن*، نجف اشرف: مطبعه الآداب.
- رامیار، محمود. (۱۳۶۲/۱۳۴۶). *تاریخ قرآن*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- زرکشی، بدرالدین محمد. (ح. ۷۷۵ق/۱۳۸۹). *البرهان فی علوم القرآن*، دارالحدیث.
- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن. (ح. ۸۷۹ق/۱۳۶۳). *الاتقان فی علوم القرآن*، ترجمه مهدی حائری قزوینی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن. (ح. ۸۸۵ق/۱۳۸۷). *اسباب النزول*، دارالتقوی.
- صدر، محمدباقر. (۱۴۲۴ ه.ق/۱۳۸۲). *المدرسه القرآنیه*، بی‌جا: دارالکتب الاسلامی.
- صفره، حسین؛ معارف، مجید؛ پهلوان، منصور. (۱۳۸۹). *استنطاق از قرآن*، پژوهش‌های قرآن و حدیث - مقالات و بررسی‌ها، ۴۳(۱): ۱۳۹-۱۶۳.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۶۰). *تفسیر المیزان*، انتشارات محمدی.
- معرفت، محمدهادی. (۱۳۹۰). *علوم قرآنی*، تهران: انتشارات سمت.
- موحد، محمدعلی. (۱۳۸۷). *خدا و معنی*، باغ سبز، تهران: نشر کارنامه.
- مفید، شیخ. (حدود ۹۸۶ق)، *الکلام فی وجوه اعجاز*، قم.

یساقی، علی اصغر؛ ایازی، سیدمحمدعلی. (۱۳۸۹). تحلیل مبانی و رویکرد شهید صدر به تفسیر قرآن، فصلنامه تخصصی فقه و تاریخ تمدن، ۲۵(۶): ۲۱۷-۱۹۶.

References

- AbuZayd, Nasr. (2000). *The Qur'an: God and Man in Communication*, http://www.let.leidenuniv.nl/forum/01_1/onderzoek/lecture.pdf (accessed: 30, 11, 2014).
- Agassi, Joseph. (1975). *Science in Flux*, Springer.
- Ahmed, Akbar; Sonn, Tamara (eds.) (2010). *The SAGE Handbook of Islamic Studies*, London: Sage Publications.
- Al-Azami, Muhammad Mustafa. (2003). *The History of the Quranic Text, from Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments*, UK Islamic Academy.
- Asadi, Muhammed. (2000). *The Unifying Theory of Everything: Koran & Nature's Testimony*, Writers Club Press.
- Ayoub, Mahmoud. (1980 & 1992). *The Quran and Its Interpreters*, Two Vols, State University of New York Press.
- Ayoub, Mahmoud. (2012). *Contemporary Approaches to the Quran and Sunnah*, IIIT.
- Bartley, William. (1962/1982). The Philosophy of Karl Popper: Part III. Rationality, Criticism, and Logic, *Philosophia*, 11(1-2): 121-221.
- Bartley, William. (1984/2003). *Retreat to Commitment*, Open Court.
- Becker, Kate. (2014). *Is Information Fundamental?* <http://www.pbs.org/wgbh/nova/blogs/physics/2014/04/is-information-fundamental/> (accessed: 29/11/2014)
- Bennett, Charles. (1998). Logical Depth and Physical Complexity in *The Universal Turing Machine— a Half-Century Survey*, edited by Rolf Herken, pp. 227-257, Oxford University Press.
- Boullata, Issa. (2008). *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an*, Curzon Press.
- Cupitt, Don. (1984). *The Sea of Faith*, SCM Press Ltd.
- Davies, Paul. (1992). *The Mind of God*, Simon & Schuster.
- Davies, Paul. (1995). Algorithmic Compressibility, Fundamental and Phenomenological Laws, in *Laws of Nature: Essays on the Philosophical, Scientific and Historical Dimensions*, edited by Friedel Weinert, Walter de Gruyter.
- Dutton, Yasin. (1999). *The Origins of Islamic Law: The Quran, the Muwatta, and Madinan amal, Lawman*, (India) Private Limited.
- Ernst, Carl and Martin, Richard (rds.). (2010). *Rethinking Islamic Studies: From Orientalism to Cosmopolitanism*, University of South Carolina Press.
- Gatje, Helmhult. (1996). *The Quran and Its Exegesis*, Oneworld Publications.
- Hawting, G. R.; Shareef, A. K. A. (1993). *Approaches to the Quran*, Routledge.
- Hidayatullah, Aysha. (2014). *The Feminist Edge of the Quran*, OUP.
- Husserl, Edmund. (1931/2012). *Idea: General Introduction to Pure Phenomenology*, Routledge.
- Jeffery, Arthur. (2007). *The Foreign Vocabulary in the Quran*, Brill.
- Luxenberg, Christoph. (2006). *Out of Error*, Ashgate.
- Luxenberg, Christoph. (2007). *The Syro-Aramic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Koran*, Verlag Hans Schiler.
- Luxenberg, Christoph. (2009). *Deductivist Decision Making*, unpublished manuscript.
- Miller, David. (1994). *Critical Rationalism: A Restatement and Defence*, Open Court.
- Mofid, Sheikh (c.1009). *Al-Kalam fi Wojuh A'jaz (Comment on Aspects of Miraculous Feature [of the Quran]*, n.p.
- Mortida, Seyyed. (c.1029). *Clarification of the Reason of Miraculousness of the Quran*, n.p.
- Nanji, Azim. (ed.) (1997). *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity, and Change*, Berlin: Mouton de Gruyter.
- Nasr, Seyyed Hossein. (2007). *The Essential Seyyed Hossein Nasr, World Wisdom*.

- Neuwirth, Angelika & et.al. (eds.) (2010). *The Quran in the Context: Historical and Literary Investigations Into the Quran*, Brill.
- Nöldeke, Theodor & et.al. (eds.) (2013). *History of the Quran*, Brill.
- Paya, Ali. (1934/1959/2002). *The Logic of Scientific Discovery*, Routledge.
- Paya, Ali. (1945b/2002). *The Poverty of Historicism*, Routledge.
- Paya, Ali. (1963/2002). *Conjectures and Refutation*, Routledge.
- Paya, Ali. (1972/1979). *Objective Knowledge*, Oxford University Press.
- Paya, Ali. (1994). *The Myth of the Framework*, Routledge.
- Paya, Ali. (2008). Critical Observations Concerning the Two Notions of 'Islamic Science' and 'Indigenous Science', *Hekmat va Falsafeh (Wisdom and Philosophy)*, 3(10-11).
- Paya, Ali. (2008/2018). *Methods and Perspectives in Islamic Studies*, ICAS Press.
- Paya, Ali. (2011). The Misguided Conception of Objectivity in Humanities and Social Sciences, in *The Crisis of the Human Sciences False Objectivity and the Decline of Creativity*, Edited by Thorsten Botz-Bornstein, Gulf University for Science & Technology Publications.
- Paya, Ali. (2012). How indigenous are 'indigenous sciences'? The Case of 'Islamic Sciences', in *Asia, Europe, and the Emergence of Modern Science: Knowledge Crossing Boundaries*, edited by Aron Bala, Palgrave.
- Paya, Ali. (2013). Religious Technology: Nature and Possibility, *Journal of Methodology of Social Sciences and Humanities*, 18(73): 7-52.
- Paya, Ali. (2014). Acquiring knowledge with a critical mind, *Islam Today*, 2(23): 16-19.
- Popper, Karl. (1945a/2002). *The Open Society and Its Enemies*, Routledge.
- Qotb, Seyyed. (2002). *Al-Tasvir al-Fanni fi al-Quran*, Dar Al-Shrooq.
- Qotb, Seyyed. (2007). *In the Shade of the Quran*, Islamic Foundation.
- Ramyar, Mahmoud. (1965). *Tarikh-e Quran (A History of the Quran)*, Tehran: Amirkabir Publications.
- Razi, Fakh al-Din. (c.1193/1899). *Nahayat al-Ijaz fi Derayat al-A'jaz (Understanding the Miraculousness of the Quran in the Most Succinct Way)*, Al-Adaab Publications.
- Rippin, Andrew (ed.) (2006). *The Blackwell Companion to the Quran*, Blackwell.
- Sadr, Seyyed Mohammad Baqir. (2003). *Al-Madresa al-Quraniyah (The School of the Quran)*, Dar al-Kitab al-Islami
- Saeed, Abdullah. (2008). *The Quran: An Introduction*, Routledge.
- Singh, Simon. (2002). *Fermat's Last Theorem*, Fourth Estate.
- Sinha, D. (1963). Phenomenology and Positivism, *Philosophy and Phenomenological Research*, 23(4): 562-577.
- Soroush, Abdolkarim. (2013). *Mohammad: Ravi-ye Royaha-ye Rasulaneh (Mohammad: the Narrator of the Prophetic Dreams)*, at: <http://www.rahesabz.net/story/71738/>
- Tabatabaee, Mohammad Hossein. (1986/2014). *Al-Mizan*, CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Tabatabaee, Mohammad Hossein. (1987). *The Quran in Islam: Its Impact and Influence on the Life of Muslims*, Zahra Publications.
- Tabatabaee, Mohammad Hossein. (c. 1966). *Vahy ya Shu'ur-e Marmuz (Revelation or A Mysterious Cognition)*, n.p.
- Trigg, Roger. (1990). *Reality at Risk*, Prentice-Hall.
- Wansbrough, John. (2004). *Quranic studies: sources and methods of scriptural interpretation*, Prometheus Books.
- Wikipedia: *Fermat*, http://en.wikipedia.org/wiki/Pierre_de_Fermat
- Yasaghi, Ali Asghar; Ayazi, Seyyed Mohammad Ali. (2010). An Analysis of the Principles and Approach of Shahid Sadr to the thematic Interpretation of the Quran, *Fasnameh Takhassosi Fiqh and Tamaddon-e Islami (Specialised Quarterly of Islamic Jurisprudence and Civilisation)*, 6(25): 196-217.