

هرمنوتیک، کتاب و سنت

دکتر سید صدرالدین طاهری



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



کتابخانه

هدف این مقاله نقد کتاب «هرمنوتیک کتاب و سنت» است که توسط جناب آقای محمد مجتهد شبستری تألیف شده است.

در این نقد علاوه بر مطالب کتاب، از مصاحبه مؤلف با روزنامه همشهری پیرامون این کتاب نیز استفاده خواهد شد. هدف اصلی مولف، دفاع از یک تئوری در فرآیند فهم و تفسیر متون، به ویژه متون دینی یعنی کتاب و سنت است و آن «دخالته آگاهانه و ناآگاهانه پیش فهم‌ها، علایق و دانسته‌های قبلی مفسر در فهم این قبیل متون» است. مؤلف، تأکید می‌ورزد که برخلاف باور فقهاء و علماء دینی، مقدمات ناشی از لغت، ادبیات و اصول فقه و... جهت فهم کتاب و سنت، کفایت نمی‌کند بلکه باید به سراغ علوم انسانی و تجربی رفت و آنها را در روند معناکردن متون دینی دخالت داد.

نقد ما بر این کتاب، براساس آنچه مؤلف درباره اصول هرمنوتیک و نتایج فقهی و تفسیری آن در متون اسلامی ارائه کرده صورت می‌گیرد نه آنچه - احياناً - پیرامون هرمنوتیک در متون اصلی و غربی و توضیحات شرقی دیگر نویسندگان آمده است. به عبارت دیگر می‌خواهیم ببینیم از این کتاب چه برمی‌آید و چه نتایجی دارد، اما اینکه بزرگان دانش هرمنوتیک و نظریه پردازان اصلی در غرب چه گفته‌اند و نظریاتشان به طور کلی و در

ارتباط با کتاب مقدس مسیحی چه ثمراتی داشته و منابع غالباً نامعلوم مؤلف محترم چه بوده و چگونه از آنها - به درستی یا به گونه‌ای دیگر - بهره برده و نیز دانش مزبور چه تحولاتی را در غرب پیموده و بسیاری دیگر از مطالبی که توجه به آنها در زمینه هرمنوتیک مفید است، در نقد این کتاب مورد توجه ما نبوده زیرا مؤلف نیز به هیچیک نپرداخته و بحث و استنادی از این مقوله ندارد.

همچنین نگارنده امیدوار است آنچه در اینجا به قلم می‌آورد به معنی واقعی «نقد» باشد. نقد، بر خلاف آنچه در عرف ما از این کلمه فهمیده می‌شود، بیشتر جنبه مثبت دارد و بایستی «سره» را از «ناسره» جدا کند، نه اینکه «ناسره»‌ها را ردیف کند و به چشم بکشد و «سره» را پنهان دارد. اما به هر حال «نقد» بر حسب اصطلاح شایع با «معرفی» فرق دارد.

بعلاوه، مقصود ما نقد کتاب است، نه نقد مؤلف. متأسفانه گاهی این دو، در جهت مثبت و منفی، به هم می‌آمیزند و از این طریق، نتایج ناخواسته‌ای به بار می‌آید و این، بر خلاف سنت اسلامی «أَنْظِرْ إِلَى مَا قَالُوا وَلَا تَنْظُرْ إِلَى مَنْ قَالُوا» است. در فرهنگ ما مسلمانان، از قدیم تا امروز در این واقعیت تردید و اختلاف نیست که اسلام، دین توسعه‌نظر و تضارب آراء است و از بحث و گفتگو حتی در مورد مهمترین نقطه اتکاء خود یعنی قرآن





نمی‌هراسد، بنابراین نظریه اصلی کتاب «هرمنوتیک...» نیز بر فرض که بسیار بدیع و زیر و رو کننده باشد، که توضیح خواهیم داد چرا چنین نیست. باز هم از دیدگاه ما حداکثر در حکم افزوده شدن عادی یک باب به مباحث اصول فقه، کلام، تفسیر و دیگر دانشها و ابواب مرتبط با این مباحث - نظیر باب دلالت الفاظ در منطق - است.

هرمنوتیک کتاب و سنت

الف - بنیادهای هرمنوتیک

نخستین فصل کتاب با عنوان «فرایند فهم متون»، کلید مطالب کتاب است. در این فصل با چند مفروض روبرو می‌شویم بدین قرار:

۱ - «فهمیدن یک متن غیر از درک معنای لغوی آن است و ممکن است شخصی سخنی را بشنود یا متنی را بخواند ولی آن را نفهمد^(۱)». درک معنای لغوی به باب سمانتیک^(۲) یا دلالت الفاظ مربوط است ولی فهم متن در مرحله‌ای بالاتر است و به هرمنوتیک^(۳) یا تفسیر ارتباط دارد. فهمیدن موقوف بر دلالت لغوی است اما دلالت لغوی لزوماً منتهی به فهم نمی‌گردد.

۲ - «فهمیدن هر متن موقوف به تفسیر آن است^(۴)».

۳ - «تفسیر یک متن چیزی نیست که به خودی خود بر ملا و آفتابی^(۵)» باشد بلکه این

مفسر است که با بهره گرفتن از قواعد تفسیر، معنای تفسیری را آشکار می‌سازد.

۴ - «از هر متنی تفسیرهای متعدد می‌توان داد و فهمیدن معنای یک متن یک مسأله بدیهی نیست^(۶)» بنابراین اختلاف در فهم معنی هر متنی امری عادی و همیشگی است «و هر گاه فرضاً در فهمیدن معنای یک نص هیچ اختلافی بروز نکند این موضوع به سبب دلالت خود به خود متن بر معنا و بی‌نیازی آن از تفسیر نیست، بلکه بدان سبب است که همگان آن را به گونه‌ای واحد تفسیر می‌کنند^(۷)».

نقد

در این چهار اصل یک نکته مقدماتی مثبت، یک جعل اصطلاح قابل بحث و یک نتیجه‌گیری قابل نقد وجود دارد.

نکته مثبت:

نکته مثبت این است که بین تفسیر یک متن و معنای لغوی آن تفاوت نهاده‌اند. بنیاد این تفاوت البته بدست مؤلف محترم گذاشته نشده، بلکه در اصل لغت، همواره ملحوظ بوده است و مفسران قرآن نیز هنگامی که تفسیر را به پیروی از اهل لغت، «کشف قناع» یا «پرده‌برداری» از متن دانسته و آن را اساس تعاریف خاص خود از تفسیر

قرآن قرار داده‌اند، همواره این تفاوت را به رسمیت شناخته‌اند. «قناع» به معنی حجاب و پرده و پوشش است و معنای لغوی متن برای کسی که آشنا به لغت باشد، در پرده نیست و آنکس که زبان متن را نمی‌داند خود در پرده است. بنابراین، صحیح است که در تفسیر یک متن، مقید به نکاتی ورای مفاد لغوی متن باشیم که به طور مستقیم از متن بر نمی‌آیند و آن را به عنوان تفاوت اساسی میان تفسیر و ترجمهٔ یک متن، منظور کنیم.

البته برخی از مفسران علی‌رغم این التفات نظری، گاهی عملاً این تفاوت را بقدر کافی رعایت نکرده‌اند.

جعل اصطلاح:

مؤلف، علاوه بر این، مدعی است که «تفسیر» و «فهم» متن، به یک معناست و هر دو در برابر درک معنی لغوی قرار دارند. البته مناقشه در اصطلاح، شایسته اهل معرفت نیست اما به هر حال، راندن یک واژه از معنی اصلی و شناخته شده و نصب آن برای یک معنی جدید و اخص باید اولاً ضرورت داشته باشد و ثانیاً اسباب زحمت و اشتباه نشود و گرنه قبل از هر چیز، به زبان جاعل آن اصطلاح خواهد بود. به نظر نگارنده بهتر بود در یک کتاب فنی که به زبان فارسی تدوین شده و جزء این فرهنگ شمرده می‌شود گرایش عمده به

الفاظ فارسی، با حفظ معادله‌های اصطلاحی خارجی باشد اما حال که برای واژه عربی «فهم»، جعل اصطلاح شده، باید گفت که این اصطلاح در زبان عرب سابقه ندارد و در حالیکه «تفسیر» را به گونه‌ای مطابق خواست مؤلف معنا کرده‌اند^(۸)، «فهم» را مطلق گرفته‌اند^(۹) در زبان فارسی نیز «فهم» با درجات و مراتب گوناگون منظور می‌شود و از کمترین تا بالاترین درجه را به یکسان در بر می‌گیرد. برای مثال، وقتی درباره یک پخش رادیویی می‌گویند «مفهوم است» یعنی الفاظش قابل تشخیص، یا «مسموع» است و کاری به این جهت ندارند که مخاطب، معنی آن الفاظ و جملات را هم می‌داند و درک می‌کند یا اهل آن زبان نیست و گرچه می‌شنود اما درک نمی‌کند. در یک پیام پلیسی، وقتی می‌گویند «مفهوم شد»، منظور، درک لفظ و معنای آن است اما هنگامی که می‌گوییم «فلانکس حرف مرا نمی‌فهمد» احتمالاً مرتبه‌ای در حد تفسیر را در نظر داریم زیرا فرض بر این است که «فلانکس» ظاهر سخن و معنی لغوی الفاظ را درک می‌کند ولی عمق سخن و رموز نهفته در آن را در نمی‌یابد.

بنابراین، جعل اصطلاح فوق از سوی مؤلف، خلاف عرف و لغت است و موجب می‌شود از یک سو لفظی، بی‌جهت از محتوای شناخته شدهٔ خود دور شود و از سوی دیگر برای یک معنی دیگر





یعنی درک پشت پرده متون، دولفظ داشته باشیم و این در حالی است که هر دو لفظ در عربی و فارسی کم و بیش با همان تفاوتی که گفتیم معمول هستند.

به علاوه، مترادف شمردن واژه‌های «فهم» و «تفسیر» مبتنی بر این فرض مؤلف است که از «هر متنی، تفسیرهای متعدد می‌توان داد»، که به عنوان اصل چهارم از بنیادهای هرمنوتیک از آن یاد کردیم^(۱۰)، اما اگر خلاف این گفته را بپذیریم و معتقد شویم بعضی از متون اصلاً تفسیر ندارد، لازمه‌اش این است که مدعی شویم بعضی از متون یک زبان، با اینکه دلالت لغوی آشکار دارند، از سوی اهل زبان، «فهمیده» نمی‌شوند. این ادعا را البته عرف از ما نخواهد پذیرفت.

نتیجه قابل نقد:

نکته منفی و قابل نقدی که در این اصول وجود دارد، مفاد اصل چهارم است که می‌گوید، «از هر متنی تفسیرهای متعددی می‌توان داد» و «اختلاف در معنی هر متنی امری عادی و مورد انتظار است» و «هرگاه فرضاً در فهمیدن معنای یک نص هیچ اختلافی بروز نکند این موضوع به سبب دلالت خود متن بر معنا و بی‌نیازی آن از تفسیر نیست بلکه بدین سبب است که همگان آن را به گونه‌ای واحد تفسیر می‌کنند^(۱۱)».

البته این فرض، مقبول است که تفاسیر احتمالی متن، در معرض اختلاف و چون و چرا واقع شوند اما اینکه «هرمتنی» لزوماً قابل تفسیرهای مختلف باشد خود، اول بحث است. بسیاری از گزاره‌ها، چنین نیستند. مثلاً: «تشنه‌ام برو کمی آب بیاور» یا «گرسنه‌ایم، هنگام پهن کردن سفره است» و «در این مکان سیگار کشیدن ممنوع است». حتی متونی فراتر از معمول نیز لزوماً قابل تفسیرهای متضاد نیست:

بی تو مهتاب شبی، باز از آن کوچه گذشتم

همه تن چشم شدم خیره به دنبال تو گشتم

شوق دیدار تو لبریز شد از جام وجودم

شدم آن عاشق بیچاره که بودم^(۱۲)

بسیاری از گفته‌های یک گوینده برتر اختلاف

و تضارب آراء را به طور جدی تحمل نمی‌کنند.

همچنین متون علمی محض از قبیل ریاضی،

فیزیک، شیمی و پزشکی نیز نیاز به تفسیر پشت

پرده ندارند هر چند معنی بسیاری از آنها پیچیده،

عمیق و دشوار باشد. اینها درباره متون معمولی و

ادبی یا به طور کلی غیر دینی بود. می‌توان فراتر

رفت و مدعی شد که همه سخنان دینی نیز لزوماً

دارای پشت پرده نیستند و نیاز به تفسیر ندارند.

دستورهای فراوانی در احکام معاملات مثل اجاره،

بیع، تقسیم ارث و امثال اینها در کتاب و سنت وارد

شده و بر مفاهیمی کلی و لغوی بارشده‌اند که دارای

مصادیقی عرفی هستند و حکم شرعی از طریق مفهوم به مصداق منتقل می‌شود بی‌آنکه پشت پرده‌ای در کار باشد.

آنچه موجب شگفتی بیشتر است این است که جعل چنین اصل عام و گسترده‌ای که «هر متنی» را بدون استثناء و از هر قبیل فرا بگیرد، برای مقصود مؤلف هم ضرورتی نداشته و شاید به همین جهت بوده که در صفحات بعد به تناقض افتاده بی و سروصدا در عمومیت این اصل، تجدید نظر کرده می‌گویند: «سخن هنگامی نیازمند تفسیر است که معنای آن روشن نیست»^(۱۳) و در پی این سخن افزوده‌اند که: «سخنانی که به روابط ملموس و محسوس زندگی مربوطند معنای روشن دارند و تفسیر نمی‌خواهند» و اصل مذکور را بدین صورت محدود کرده‌اند که «سخن‌ها و متن‌های دینی، هنری، عرفانی و فلسفی، نیازمند تفسیر هستند»^(۱۴). جمله‌های اول و دوم از سخن اخیر یا مفاد اصل چهارم در تناقض است اما جمله سوم که همه متن‌های دینی را به طور عام تفسیر پذیر معرفی می‌کند، نیز - علیرغم اصرار مؤلف - به گونه دیگری مخدوش است. زیرا علاوه بر نمونه‌هایی مربوط به معاملات که نقل کردیم، اصولاً معلوم نیست گروه‌های مزبور چرا و در کجا متعهد شده‌اند «سخن روشن» نگویند و چرا - به ویژه - در دین، که بازندگی روزمره مردم در ارتباط مستقیم است،

سخنی درباره «روابط ملموس و محسوس زندگی» نباید گفته شود؟!!

اینک می‌توان اشکال دیگری را نیز طرح نمود: با توجه به موارد فوق، دیگر چگونه می‌توان بر این نتیجه پای فشرد که «هرگاه فرضاً در فهمیدن معنای یک متن، هیچ اختلافی بروز نکند این موضوع به سبب بی‌نیازی آن از تفسیر نیست، بلکه بدان سبب است که همگان آنرا به گونه‌ای واحد تفسیر می‌کنند».

در واقع اگر تفسیر، غیر از دلالت لغوی باشد و به پشت پرده خود متن یا مخاطب متن و یا هر دو مربوط شود، چرا پشت پرده‌ها یکسان باشند و چرا اختلاف بروز نکند؟ آیا این بدان معنا نیست که متن مورد نظر یا مخاطب‌های آن - به هر دلیل - فاقد «پشت پرده‌ای» که پشتوانه تفسیر باشد هستند؟ مؤلف محترم سخنی از تفسیر گفته و مدعای عمومیت تفسیرپذیری را طرح کرده ولی ملاک آنرا معلوم نکرده‌اند. چنانچه اصل تفکیک دلالت لغوی از تفسیر، اصل سابقه‌دار است اما این سؤال که آیا «هر متنی لزوماً تفسیرپذیر است یا نه؟» هنگامی به پاسخ می‌رسد که ملاک روشنی ارائه شود و معلوم گردد که ملاک مذکور در متن است یا مخاطب و یا هر دو؟ این مطلبی است که در کتاب، معلوم نشده است.



به عنوان یک واحد بر محور آن مرکز.

۵ - ترجمه متن در افق تاریخی مفسر^(۱۵).

خلاصه مفاد این اصول این است که هر مفسری، «پیش دانسته»ها و مفروضاتی دارد که علاقه‌ها و انتظارات خاصی در او به وجود می‌آورند و با این سابقه و سرمایه فکری به سراغ تفسیر می‌رود. و متن هم به او مفادی مناسب با آن اندوخته‌ها می‌بخشد مفسر را به نوبه خود تفسیر می‌کند. از اینجا پیش فرضهای جدیدی در شخصیت مفسر پدید می‌آید و در رویکرد تفسیری مجدد او تأثیر می‌گذارد و همچنان این «دور هر منوتیکی» یا تعامل معنوی تکرار می‌شود و ادامه می‌یابد. مفسر مؤلف است، چنانچه متن مورد نظر در افق تاریخی متفاوتی عرضه شده، آن را در جایگاه تاریخی خود قرار دهد و شرایط آن زمان و مکان و انتظارات و پیش فهم‌های گوینده و مخاطب در موقعیت صدور متن را بسنجد یا به اصطلاح، «از تاریخ پرسش کند»، وی از این طریق چه بسا موفق می‌شود معنی متن و مرکز معنا را بر حسب مراد گوینده و فهم شنونده دریابد و آنگاه باید بکوشد تا آن را بر افق تاریخی زمان خود تطبیق دهد و هماهنگ با شرایط حاضر بازگوئی یا به تعبیر مؤلف، «ترجمه» کند. اگر چنین روندی به درستی طی شود - به نظر مؤلف - «فهم» متن عملاً میسر شده است.



ب - چارچوب هرمنوتیکی

- مؤلف سپس به اصول داخلی هر منوتیک می‌رسد و ما آن را - با اجازه ایشان - «چارچوب هرمنوتیکی» نامیده‌ایم. ابتدا مؤلف به مقومات تفسیر و فهم متون در دیدگاه خود اشاره می‌کند:
- ۱ - پیش فهم‌ها یا پیش دانسته‌های مفسر.
 - ۲ - علائق و انتظارات هدایت کننده مفسر.
 - ۳ - پرسشهای وی از تاریخ.
 - ۴ - تشخیص مرکز معنای متن و تفسیر متن



نقد و تحلیل

مقصود مؤلف از تعبیراتی چون «پیش فهم، پیش دانسته، پیش فرض» را به طور کلی بیان کردیم. این معنا به خودی خود و قطع نظر از افراط یا تفریطهایی که صورت می‌گیرد، قابل تردید نیست، روند تفسیر را جهت می‌بخشد، پرسشهای ویژه‌ای را به میان می‌آورد و «اختلاف میان مفسران و فقیهان را باید پیش از هر چیز در مبانی مورد قبول آنان (مقدمات و مقومات فهم) جستجو کرد»^(۱۶). با اینهمه باید گفت مؤلف در توضیح نقش «پیش فرضها» دچار زیاده روی شده است. از جمله می‌گوید: «داوری در میان تفسیرهای متفاوت یک متن بدون داوری درباره مقدمات آن تفسیرها کاری بی ثمر است»^(۱۷).

این مقدار زیاده روی است. اگر فرض «صحیح بودن» و «فاسد بودن» در مورد تفسیرها موجه باشد، تفسیر غلط به هر حال غلط و غیر منطبق با واقع است، پیش فرض آن هر چه می‌خواهد باشد، مگر آنکه منظور از بررسی و مقایسه تفاسیر متعدد یک متن، تبیین روان شناسانه کار مفسران باشد و یا «صحت و فساد»، معنای دیگری جز «انطباق و عدم انطباق با واقع» داشته باشند.

به علاوه اشکال مهمتر، اینکه ملاک تفسیرپذیری و مایه اختلاف در فهم متون، همچنان بیان نشده می‌ماند. از «پیش فهمها» و

دومی در جانب متن است، اما حدود تأثیر هر یک مشخص نیست و مطلب به نتیجه روشنی نرسیده است. ایشان در کنار این طرح مجمل، سخنی گفته‌اند که حیرت آور است و انتظار وصول به یک معنی روشن را به کلی تبدیل به یأس می‌کند. ایشان در آغاز می‌گویند: «اگر درباره یک موضوع، هیچ اطلاع قبلی موجود نباشد، هیچ خواست و علاقه‌ای هم برای فهم یا تبیین آن به عنوان یک عمل ارادی به وجود نمی‌آید و هیچ فهمی و تبیینی صورت نمی‌پذیرد. با مجهول مطلق هیچ نسبتی نمی‌توان برقرار کرد»^(۱۸) و نیز: «واقعیت دیگری که ضرورت وجود پیش فهم برای فهمیدن را آشکار می‌سازد این است که فهمیدن با سؤال کردن آغاز می‌شود... اگر پیش دانسته‌ای درباره سؤال نباشد، سؤال نه معنا پیدا می‌کند و نه وجود. درباره مجهول مطلق هیچ پرسشی نمی‌توان مطرح کرد»^(۱۹).

تکیه ما، در نقل این هر دو قسمت بر ترکیب «مجهول مطلق» است. مؤلف چیزی را به عنوان پیش فرض وارد طرح کرده که اولاً در تمام موارد یکسان است: خروج از جهل مرکب و ورود به آستانه جهل بسیط. ثانیاً خود، پیش فرض نیست بلکه مقدمه توجه به پیش فرضهای موجود است. اشکال در این مورد آنقدر آشکار است که به «سهواً القلم» می‌ماند.





در عین حال به نظر می‌رسد با گذشت از این دست انداز و با نظر به مجموعه توضیحات مؤلف درباره «چارچوب هرمنوتیکی» به این نتیجه می‌رسیم که مؤلف محترم علت اصلی تفسیرپذیری کلیه متون و بروز اختلافات تفسیری را در چیزی جستجو می‌کند که بیشتر به مخاطب و کمتر به خود متن مربوط می‌شود اما باید گفت این مقدار برای ارائه یک نظریه بنیادی و جدید پیرامون تفسیر کفایت نمی‌کند، بلکه بایستی اولاً سهم هر یک از متن و مخاطب بروشنی معلوم گردد و ثانیاً این نکته نیز بی‌پرده مطرح شود که آیا اینگونه تفسیرپذیری، منتهی به نسبت معنا می‌گردد و یا آنکه اطلاق معنی تفسیری متن «علیرغم علل ناشی از خود متن و مخاطب»، همچنان محفوظ است؟

ج - نتایج هرمنوتیکی

در فصل دوم، با عنوان «وحی خداوند و دانش انسان» مؤلف به بیان نمونه‌هایی از تأثیر هرمنوتیکی پیش فرضها در آراء مفسران و فقیهان می‌پردازد این نتایج را در دو قسمت جداگانه تفسیری و فقهی بررسی می‌کنیم:

نتایج تفسیری

۱ - تفسیر به رأی و تفسیر به

مأثور

دو عنوان فوق نزد مفسران و محدثان و

دانشمندان علوم قرآنی شناخته شده هستند و سابقه آنها به قرن دوم هجری می‌رسد. مؤلف به همین مناسبت به دو پیش فرض اساسی و تاریخی اشاره می‌کند که در تفسیر قرآن در میان مسلمانان معمول و مورد بحث و اختلاف بوده‌اند: یکی «تقید به مأثور» و دیگری: «جواز تدبیر» یا «تفسیر به رأی». هر یک از این دو - به نظر مؤلف - بر یک مبنای کلامی ویژه درباره ماهیت سخن الهی استوار است. کسانی که سخن الهی را از سخن سخنهای انسانی نمی‌شمارند، تفسیر آن را نیز به کلی خارج از عهده انسانهای معمولی می‌دانند و می‌گویند محتوای چنین سخنی را فقط آورنده آن می‌داند و باید از او که واسطه غیب و شهادت است، پرسیده شود. اما آن گروه که وحی الهی یا سخن نازل را پیرو قواعد سخن بشری می‌شمارند، برای اندیشه و فهم متعارف بشری، سهم عمده‌ای در «فهم» سخن الهی و تفسیر آن در نظر می‌گیرند و بر همین اساس تفسیر به «رأی» را جایز می‌دانند.^(۲۰)

هر طرف را که در نظر بگیریم، مقدمات از طریق «مقبولات پیشین برگرفته از معارف بشری میسر گشته و هیچکدام بدون استمداد از معارف بشری شکل نگرفته»^(۲۱) و «از وحی گرفته نشده است».

نقد

ابتدا باید دید این مقدمات چه کمکی به مقصود مؤلف می‌کنند و بر فرض که دو مبنای کلامی مختلف درباره ماهیت سخن الهی دو شیوه متقابل تفسیر را سبب شوند چه مطلب تازه‌ای اتفاق می‌افتد؟ علم اصول دین عموماً از معارف بشری و زاینده نیروی عقل و تجربه فکری است که خداوند در اختیار بشر قرار داده و حتی در علم فقه که مبتنی بر نقل و تعبد است، نیز عنوان «مستقلات عقلیه» رسمیت کامل دارد. بنابراین تا اینجا مطلب مهمی که پای دانش مستقلی بنام «هرمنوتیک» را به میان بیاورد و آثار ویژه‌ای داشته باشد مطرح نشده است. آنچه مهم است آنست که ببینیم آیا نتایج مختلفی که از طریق پیش فرضهای مختلف فراهم می‌آیند همگی به یک اندازه موجه هستند یا فرض خطا و حقیقت در آنها میسر است؟

ملاحظات دیگر:

یک - تفسیر به رأی

در گفتار مؤلف، تفسیر به رأی، در مقابل تفسیر به مآثور قرار گرفته و چنین مستفاد می‌گردد که تفسیر، یا بر مبنای مآثور است یا رأی و این دو قابل جمع با یکدیگر نیستند و مفسر نمی‌تواند هر دو مبنا را با هم داشته باشد. (۲۲)

اما به نظر می‌رسد اینطور نیست زیرا همه کسانی که تدبر در قرآن را روا می‌دارند تفسیر به «مآثور» را هم جایز و بلکه واجب و مقدم بر رأی می‌شمارند. بدینگونه که مفسر، ضمن تمسک به حدیثی که ذیل آیه وارد شده به تدبر در آیه و استنباط معنا از آن نیز می‌پردازد. چنانکه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان غالباً چنین کرده‌اند. به علاوه عین همین دو احتمال که درباره ماهیت سخن نازل الهی بیان شده، با مرتبه‌ای ضعیفتر، درباره «مآثور» نیز قابل طرح است و در آنجا هم پیش فرضها می‌توانند وارد عمل شوند. مؤلف محترم لایذ توجه دارند که نام کتاب، هرمنوتیک کتاب و سنت است. همچنین «تدبر» همسان با «تفسیر به رأی» به طور مطلق نیست بلکه تفسیر به رأی دو معنا دارد: مجاز و غیر مجاز و تدبر را معمولاً همسان با اولی می‌گیرند و گروههای اندکی از قبیل اخباریان شیعه، آنرا با تفسیر به رأی غیر مجاز، برابر شمرده‌اند.

دو - مبنایی

درست است که تفسیر به «رأی»، گاه در منابع مربوط به تفسیر و علوم قرآنی در مقابل تفسیر به «مآثور» به کار رفته است و نه تنها متقدمان از اهل حدیث، بلکه اخباریان شیعه نیز این دو را در برابر یکدیگر به کار برده‌اند، (۲۳) اما مبنای انحصاری





گرایش به رأی، اعتقاد به هم سنخ بودن کلام نازل الهی با کلام بشر نیست و مبنای انحصاری گرایش به مآثور نیز نقطه مقابل این اعتقاد نمی‌باشد. آنگونه که از گفتار مؤلف بر می‌آید. لذا اطلاق «مآثور» برگفتار صحابه پیامبر (ص) در بعضی از منابع شده است چنانکه عبدالعظیم زرقانی، مؤلف مناهل العرفان فی علوم القرآن، می‌گوید: «تفسیر به مآثور، عبارت است از تفسیر به آنچه در قرآن و سنت و گفتار صحابه، به منظور بیان مراد پروردگار تعالی وارد شده است» (۲۴). اگر مبنای مراجعه به «مآثور» عدم سنخیت بین کلام خدا و بشر و ضرورت فهم سخن الهی با استمداد از گفته حامل وحی باشد، وجهی برای مراجعه به گفتار صحابه غیر معصوم با عنوان قسمی از «مآثور» باقی نمی‌ماند.

قابل توجه است که مؤلف، تفسیر قرآن با قرآن را هم از قبیل تفسیر به رأی شمرده حال آنکه دانشمندان علوم قرآنی آن را تفسیر به مآثور دانسته است.

۲- مسأله تکامل جانداران

در فصل دوم، در ادامه بحث درباره تفسیر قرآن به قرآن گفته شده است:

«آیات خود به خود سخن نمی‌گویند... سؤال مفسر است که در بردارنده پیش فرضهایی است که از علوم و معارف گوناگون مفسر گرفته می‌شود.

مثلاً امروز در مورد تکامل انسان از جانداران دو جریان فکری کاملاً متفاوت وجود دارد و هر دو جریان پیش فرضهایی دارند که از علوم و معارف انسانی گرفته شده و مبدأ حرکت آنها برای دسته بندی خاص از آیات قرآن و به دست آوردن نظریه‌ای خاص شده است. (۲۵)»

نقد

اولاً بهتر بود توضیح داده می‌شد که طرفداران هر یک از دو نظریه به چه آیات خاصی و چگونه استدلال کرده‌اند تا سخن بی‌مدرکی گفته نمی‌شد. ثانیاً به نظر می‌رسد این جمله که «آیات خود به خود سخن نمی‌گویند» همان جمله‌ای است که ما از ابتدای کتاب تا اینجا منتظر آن هستیم تا بدان وسیله مدعای هرمنوتیکی مؤلف را بشناسیم و نتیجه ملموس آن را بسنجیم. این جمله بناچار یکی از سه معنی ذیل را افاده می‌کند:

یک - آیات، مفاد لغوی ندارند.

دو - آیات، مفاد تفسیری ندارند و منتظرند تا سؤال کننده را بشناسند و پیش فرض‌های او را بدانند و متناسب با سلیقه و انتظار او حرف بزنند.

سه - آیات، مفاد تفسیری مستقلی دارند ولی آن را برای هیچکس و در هیچ شرایطی رو نمی‌کنند.

احتمال اول را مؤلف در فصل اول با جدا کردن قلمرو هرمنوتیک از سمانتیک منتفی ساخت و - به

درستی - معلوم داشت که دلالت لغوی مرحله قبل از تفسیر است و مشمول قواعد هرمنوتیک نیست. احتمال دوم، مدعای جدیدی است که اثبات نیز نشده است. طبق این احتمال، معنی جمله «آیات، خود به خود سخن نمی‌گویند»، این است که مفاد تفسیری مستقلی در کار نیست و حتی آیات، خود به خود جهت خاصی را نشان نمی‌دهند و سؤالی را بر نمی‌انگیزد بلکه سؤال مبتنی بر آنها و برآمده از آنها در واقع بستگی به تمایلات و پیش فرضهای مفسر دارد، یعنی هر سؤال که او با تأثر از معلومات و اهداف قبلی خود مطرح کند و هر پاسخی که او از آیات استنباط کند، همان مفاد تفسیری آیات خواهد شد. این سخن شبیه مدعای ایده‌آلیسم در باب «وجود» است که ذهن انسان را مرکز دانسته و واقعیت مستقل و احتمالات دوگانه انطباق و عدم انطباق با واقع یعنی حقیقت و خطا را نفی می‌کند. نفی این معنای تازه، نیاز چندانی به کوشش ندارد. بویژه که خود مؤلف در مصاحبه با روزنامه همشهری می‌گویند:

«ممکن است در اینجا این پرسش پیش آید که آیا معنای این سخن این است که خود متن معنایی در بر ندارد و مفسران هستند که برای متن معنا تعیین می‌کنند و بنابراین معنای متن یکسره وابسته پیش فرضها و علاقه‌ها و انتظارات است. باید با قاطعیت بگوییم: نه ما هیچگاه مدعی

نیستیم که خود متن، معنا ندارد. نمی‌خواهیم بگوییم مفسر با پیش فهم‌های خود می‌خواهد معین کند که چه معنایی به آن متن می‌دهد. این تعبیر به کلی غلط است ... تفسیر عبارت است از کنار زدن ابهامها از معنایی که وجود دارد.»

حتی در خود کتاب هشدارهایی داده شده که همگی نافی این احتمال و موجب تناقض خواهد بود. از جمله آنکه: «باید هشیار بود که ممکن است مفسر پیش دانسته‌های خود را نه تنها مقوم فهم، بلکه مرکز معنای متن ... محسوب کند»^(۲۶) و نیز گفته‌اند: «فهمیده شدن متون صددرصد به درست بودن پیش دانسته‌ها و علایق و انتظارات مفسر بستگی دارد»^(۲۷) و «بر عهده مفسر است که نخست به تنقیح تمام عیار پیش دانسته‌ها و علائق و انتظارات خود بپردازد»^(۲۸). این گفته‌ها همگی با احتمال دوم در تناقض است. البته با این هشدارها اصل دعاوی هرمنوتیکی مؤلف محترم نیز زیر سؤال می‌رود و عاقبت معلوم نمی‌شود که پس مدعای هرمنوتیکی ایشان، چیست؟!

مطلب قابل توجه دیگر این است که اگر بپذیریم که متن، «خود به خود سخن نمی‌گوید» می‌توان پرسید آیا در زمان صدور متن نیز متن، ساکت بوده است؟ آیا مؤلف محترم به این روند بی‌ثمر و بی‌پایان رضایت می‌دهند؟ و آیا واقعاً جریان به همین صورت بوده است؟!





با این مقدمات، احتمال سوم تقویت می‌شود، بدین مضمون که معنی اصلی، در پرده است و لزوماً در پرده می‌ماند و این پرده نشینی راه را برای احتمالات مختلف باز می‌کند بی آنکه بتوان هیچ مفسری را به طور قطع تصدیق یا تکذیب کرد و به گفته حافظ:

چو پرده‌دار به شمشیر می‌زند همه را

کسی مقیم حریم حرم نخواهد ماند
اما اولاً معلوم نیست به چه دلیل باید به این شکاکیت تفسیری، تسلیم شویم و این احتمال که در بین مفسران متعدد یک متن دینی، بعضی به سرپرده‌ی متن در آیند و «مقیم حریم حرم» یا حداقل «گوشه نشین آستانه حرم» شوند چگونه منتفی شده است؟

ثانیاً این سخن در چه محدوده‌ای القاء می‌شود؟ کلیه متون کتاب و سنت، اعم از ساده و پیچیده و اصول و فروع، غیب و شهادت و... یا فقط در مورد بعضی از متون نظیر آیات مربوط به غیب و صفات الهی و کیفیت معاد و امثال اینها؟ اولی با اصل تفسیر قرآن با قرآن و تفسیر قرآن با سنت سازش ندارد؛ و دومی نیز سخن تازه‌ای نیست که نیاز به این همه هیاهو داشته باشد. قرآن خود این معنا را ذیل عنوان «متشابهات» پیش بینی کرده و در عین حال همان متشابهات را به «محکمات» ارجاع داده است و کسانی با عنوان

«راسخان در علم» را به سرپرده آنها و نهانخانه غیب آنها بار داده است،^(۲۹) با این ویژگی که در آنجا نیز مسأله «تأویل» مطرح است^(۳۰) که برتر از «تفسیر» است و مؤلف بدان نپرداخته و موضع خود را در مورد آن و تفاوت آن با تفسیر روشن نکرده است و این خود یکی از نقائص قابل انتقاد کتاب به شمار می‌رود. البته در یکی از فصول بعدی، مطالبی از علامه طباطبایی و دیگران در باب تأویل نقل شده ولی اینها هیچیک عقیده صریح خود مؤلف نیست. آخرین نکته‌ای که ذیل بحث درباره نمونه دوم با توجه به موضوع خاص آن، یعنی «تکامل انسان از طریق جانداران دیگر» باید تذکر داده شود ناهماهنگی صدر و ذیل سخن مؤلف است. ایشان در ابتدا می‌گویند: «آیات خود به خود سخن نمی‌گویند» و در انتها می‌گویند: طرفداران هر یک از دو نظریه «تکامل تدریجی» و «خلق الساعه» به گروهی از آیات توجه کرده و نظریه‌ای خاص را با الهام گرفتن از پیش فرضهای خود به دست می‌آورند. از این ذیل به خوبی بر می‌آید که «آیات خود به خود سخن می‌گویند» منتها هر گروه از آیات سخن خاصی را می‌گویند و هر گروهی از مفسران سخن خاصی را می‌شنوند و از شنیدن سخن دیگر طفره می‌روند و چنانچه مفسر ثالثی پیدا شود و به سخن هر دو گروه از آیات گوش فرا دهد احتمالاً به نظریه ثالثی می‌رسد.

۳- فضاهای فکری

در فصل نهم ذیل عنوان «پیش فرضهای عمده مفسران وحی اسلامی...» از گروههای فکری چهارگانه، اشاعره، معتزله، عرفا و فلاسفه نام برده شده و برای هریک از آنها پیش فرض خاصی در مراجعه به قرآن، تصویر شده است:

اشاعره در «فضای استماع و تسلیم» نسبت به آیات به سر می‌برند و معتقدند که از چون و چرای عقلی در مفاد آیات باید پرهیز کرد و بر همین اساس - به عنوان نمونه - معتقدند مؤمنان در قیامت خداوند را [با چشم سر] نگاه می‌کنند. (۳۱)

معتزله در «فضای تعقل اعتزالی» (۳۲) می‌اندیشند و بر «لزوم شناخت عقلی خداوند و صفات وی برای درک مقصود و منظور خداوند از وحی» و «بر نظریه ویژه‌ای در باب دلالت الفاظ و معنا شناسی» به عنوان «دو پیش فهم مهم...» در مقام تفسیر کتاب و تکلم به خداوند است و در مجموع به خصوص با توجه به نظریه‌ای که از ابن عربی درباره ماهیت و آثار وحی نقل شده، فصل مفید و ارزشمندی است، اما از دیدگاه این مقاله مطلب تازه‌ای ندارد، یعنی پیش فرض خاصی را که کاربردی ویژه از تفسیر را مشخص می‌کند ارائه نمی‌کند.

در اینجا باید به دو نکته توجه شود: یکی چگونگی استناد این مطالب به گروههای فکری





چهارگانه و دیگر حدود تأثیر آنها در اثبات مقصود مؤلف است. اولی سهل است زیرا آنچه نقل شده عموماً دیدگاههای مشهور این مکاتب است، هر چند در مستند سازی گفته‌های ابن رشد به ذکر نام کتاب اکتفا شده است؛ اما در خصوص نکته دوم باید دقت کرد. سؤال اصلی ما در اینجا این است که این پیش فرضها و نقطه نظرها چه دخالتی در فرض اصلی هرمنوتیک دارند. مفروض کتاب، آنگونه که به زحمت و با بررسی احتمالات مختلف می‌توان حدس زد، این است که: معنای تفسیری متن با صورت مستقل از فهم مفسر وجود دارد ولی هر کس از دیدگاهی که از پیش برای خود ترسیم کرده بدان می‌نگرد و طبعاً به نگرشی متناسب با آن دیدگاه و متفاوت با دیدگاههای دیگر می‌رسد و چون مفسران در پیروی از دیدگاههای مختلف، بر حسب توان و شرایط فکری خود معذورند بناچار تفاسیر مختلفی هم که ارائه می‌کنند همگی به یک معنا مقبول یا معذور است و در عین حال، هیچکدام با معنای مورد نظر متن از همه جهت منطبق نخواهد بود.

این نقص یک تحقیق است که فرض اصلی آن بناچار با حدس و گمان سنجیده شود و مطلب خود را به صراحت ادا نکند اما به هر حال اگر مقصود این است باید گفت پیش فرضهایی که به گروههای چهارگانه فکری نسبت داده شده به

خودی خود مهم و مؤثر هستند اما این مقصود را ثابت نمی‌دارند. ممکن است غرض مؤلف، اثبات آن نظریه با این شواهد نباشد ولی اشکال این است که در فصلهای اول و دوم و در هیچ فصل دیگری هم نظریه خود را به صراحت، بیان و اثبات نموده، بلکه به استظهار اکتفا کرده و مخاطب مشتاق را به امید دریافت ثمره بحث، در انتظار طرح این نتایج رها کرده‌اند. خلاصه اینکه تفاوت پیش فرضها به این صورت یا هر صورت دیگری حتی عکس صورت فوق، حداکثر گویای آن است که استنباطها متفاوت خواهند بود اما این که متن، معنایی نداشته یا معنای خود را به هیچ وجه آشکار نکند و هیچ مفسری به حاق معنای متن نرسد و فرضهای دیگری جز آنچه معمول است، از هیچیک از این مقدمات بر نمی‌آید. در پاره‌ای از فرازهای کتاب هم، مؤلف، رسیدن به معنای واقعی متن را ممکن اما مشکل می‌داند. در این صورت، حداکثر تفاوت نظر ایشان با نظریات رائج، توجه به همین دشواری است. برای نمونه می‌گویند:

«چگونه می‌توان اطمینان یافت که علاقه و انتظار مفسر با علاقه و انتظاری که پدید آورنده متن در پدید آوردن آن داشته انطباق دارد؟ ... ظاهراً انطباق فی الجمله این دو رشته با یکدیگر برای حصول فهم ضرورت دارد. تشخیص این موضوع هنگامی مشکلتر می‌شود که متن در زمان

بسیار دور دست نوشته شده باشد ... در هر حال، این مفسر است که باید در هر مورد نشان دهد با هنر تفسیری خود تا چه اندازه بر این مشکلات فائق آمده است^(۳۳)».

باید به مؤلف، تذکر داد که «خطر» عدم وصول به مقصود، هنگامی معنا خواهد یافت که وصول به مقصود، میسر باشد. ایشان ظاهراً اعتقاد به اکثریت خطا دارند و طبیعی بودن پیش فرضها نیز معذوریت غالب خطاها را طبق این نظر ایجاب می‌کند. این مطالب، اعم از آنکه درست یا نادرست باشند، در کتاب هرگز به اثبات نرسیده‌اند.

اجتهاد فقهی

بخش دیگری از نتایج و شواهد نظریه هرمنوتیکی مذکور در کتاب می‌بایست در فقه اسلامی ظاهر شود و چون فقه شامل مباحث گسترده‌ای در معاملات (عقود، ایقاعات، احکام و سیاسات) است و با عمل انسانها و روابط اجتماعی آنان سروکار دارد، مسأله از اهمیت و حساسیت ویژه برخوردار است. اما اینکه نمونه‌ها و مطالب مذکور در فصلهای سوم تا هشتم کتاب چه مقدار به ادعای هرمنوتیکی مؤلف، مربوط است، بحثی علیحده می‌باشد:

۱ - علانق و انتظارات فقیه

درباره نقش علانق و انتظارات فقیه در روند

اجتهاد گفته‌اند:

«اگر فقیهی تحت تأثیر فلسفه آزادی و برابری انسانها است و شخصیتی آزاده دارد قهراً در مرحله اول به سراغ آیات و روایاتی می‌رود که بیشتر، این فلسفه را می‌توان از آن فهمید. اگر او چنین آدمی نیست و مثلاً به حکومت فردی و استبداد عادلانه معتقد است سراغ آیات و روایاتی می‌رود که ظاهراً می‌توان حکومت فردی را از آن استنباط کرد^(۳۴)».

نقد

ما اینک از نویسنده محترم، فراتر رفته و حتی می‌گوئیم یک فقیه ممکن است سعی کند موانع استنباط نظر مورد علاقه خود را که مثلاً براساس مصالح اجتماعی بدان متمایل شده، حتی از میان بردارد و مثلاً روایت مخالفی را با تضعیف سند کنار بگذارد و یا از ضعف سند روایت موافقی با توجیحات منطبق بر ضوابط اصول فقه چشم‌پوشد. اینها محتمل و معقول است، اما بازده آن در ارتباط با هرمنوتیک نویسنده چیست؟ وقتی پذیرفتیم که متون دینی، معنای مستقل خود را دارند، فقیه را نیز موظف می‌شماریم که پیش فرضها و علانق معقول خود را در طریق دریافت آن معنی مستقل مهار کند و ضمن توجه طبیعی به آنها سعی وافی مبذول دارد تا به انحراف نیفتد. نظیر همین شرط در کلیه تحقیقات و پژوهشهای





مربوط به علوم تجربی نیز اعتبار می‌گردد و تنها تفاوت بین دو مورد این است که محقق علوم تجربی با واقعیت‌های ملموس و مزاحم و انعطاف‌ناپذیری طرف است که خیال پیروزی بر آنها را در سر نمی‌پروراند، اما فقیه با متون به ظاهر سر به راهی سر و کار دارد که چه بسا به خواست خود، آنها را تفسیر کند اما این وضعیت، چیزی را ثابت نمی‌کند جز آنکه وظیفه فقیه را دشوارتر می‌سازد و همانگونه که واقعیت تجربی به دلیل پیش‌فرضهای مختلف آرباب علوم تجربی، دچار نسبیت و محکوم به دست نیافتنی بودن نمی‌شود، معنای مندرج در متون فقهی نیز چنین است.

۲- احکام ثابت و متغیر

اگر زندگی انسانها دارای جنبه‌های ثابت و متغیری است، در شریعت و یا هر مجموعه شامل دستوراتی برای زندگی، بایستی دوگونه حکم یا قانون ملحوظ گردد: احکام و قوانین ثابت که به جنبه‌های ثابت زندگی نظر دارند و احکام یا قوانین متغیر که با جنبه‌های متغیر زندگی مربوط هستند. وقتی فقیه با حکمی در کتاب یا سنت برخورد می‌کند چگونه بفهمد که به کدام جنبه مربوط است: ثابت یا متغیر؟ ابدی یا موقت؟ مؤلف به یک مبنای اصول فقهی جهت تشخیص ابدیت یا توقیت حکم اشاره کرده که مورد نظر نیست، اما در

اشکال به آن مبنی، مطلبی بیان شده که با آن کار داریم. وی می‌نویسد:

«پاسخ این سؤال از نظر علمای اصول، این است که ابدی بودن حکم از مطلق بودن حکم و اشتراک مسلمانان زمان پیامبر - ص - و سایر زمانها در احکام شرعی فهمیده می‌شود» سپس می‌نویسد: «ظهور یک سخن چگونه منعقد می‌شود؟ آیا یک «سخن معین» قطع نظر از یک سلسله مفروضات و مقبولات مربوط به گوینده و مخاطبان که در خود آن سخن نیست، می‌تواند در معنای معینی ظهور داشته باشد یا اینکه ظهور هر سخن کاملاً بستگی به مفروضات و مقبولات مشترک و قبلی گوینده و مخاطبان دارد؟»

نقد

در فصل نخست، مؤلف، حساب دلالت لغوی را از تفسیر یا فهم متون جدا کرد و صریحاً اظهار داشت که «خواندن یک متن یا شنیدن یک گفتار غیر از فهمیدن آن است» (۳۵).

در همان فصل با این حکم کلی روبرو شدیم که «دلالت متن بر معنا، با مکانیسم قواعد دلالت (Semantic) ارتباط دارد» (۳۶).

حال این سؤال مطرح است که «ظهور و اطلاق» لفظ که در اینجا در گرد «مفروضات و مقبولات مشترک و قبلی گوینده و مخاطبان» قرار

گرفته، مربوط به کدام قلمرو است؛ دلالت لغوی یا تفسیر؟ تا آنجا که ما می‌دانیم، مسائلی چون اطلاق و تقیید، عام و خاص، حقیقت و مجاز و به طور کلی، ظهورهای لفظی به قلمرو «دلالت» تعلق دارند و در متن مکشوف می‌گردند. وقتی در ادبیات عرب گفته می‌شود «جمع دارای الف و لام، افادهٔ عموم می‌کند» از چه چیز صحبت می‌شود؟ ظاهر لفظ که مدلول لغوی آن است، نه پشت پرده لفظ که مفاد تفسیری آن می‌باشد. بنابراین، اطلاق لفظ نیز اطلاق «لفظ» است و غیر از وضع و علم به وضع و قصد معنای موضوع، به مقدمه دیگری نیاز ندارد و تقیید لفظ نیز توسط لفظ دیگر یا علامتی هم‌ردیف لفظ، از قبیل اشاره و قرائن حالی و مقامی و امثال اینها صورت می‌گیرد و به هر حال، هر دو به قلمروی دلالت لغوی تعلق دارند.

نتیجه آنکه: وقتی مؤلف محترم می‌گوید «ظهور هر سخن کاملاً بستگی به مفروضات و مقبولات مشترک و قبلی گوینده و مخاطبان دارد» سخن به جایی است که در جای خود به کار نرفته است. تحقق هر نوع ظهور لفظی و از جمله اطلاق، البته در گرو مفروضات و مقبولات پیشین گوینده و مخاطب است اما این مفروضات و مقبولات، چیزی جز همان وضع الفاظ و قواعد مربوط به دلالت نمی‌باشند و دو مقدمه‌ای که علمای اصول فقه گفته‌اند جهت اثبات اشتراک احکام در میان

مسلمانان امروز و صدر اسلام کفایت می‌کنند و حداقل بدین جهت که در اینجا آمده مخدوش نمی‌گردند.

البته سخنانی از این قبیل که «اندیشه‌های قبلی فقیه، که به فلسفه و علم کلام و فلسفه اجتماعی و انسان‌شناسی مربوط است، نقش عمده‌ای در فهم یک حکم ابدی از یک آیه قرآنی بازی می‌کند»^(۳۷). یا بی‌شک، آن فقیه که جهان انسان را نمی‌شناسد نمی‌داند کدام حکم را ابدی تلقی کند و کدام حکم را موقت و متغیر^(۳۸). این سخنان، درست هستند اما نظریه هرمنوتیک را تأیید نمی‌کنند و بدان می‌مانند که مقداری بر حجم مقدمات اجتهادی افزوده شود و یا امارات بیشتری جهت تشخیص موضوعات احکام فراهم آید و این ربطی به ادعای هرمنوتیکی ندارد.

۳- جامعیت شریعت

خاتمیت شریعت اسلام که مورد اتفاق همهٔ مسلمانان است، ایجاب می‌کند احکام همه موضوعاتی که تا روز بازپسین برای مسلمانان سراسر جهان مطرح می‌شوند و تکلیف عملی آنان در قبال این موضوعات، در اصل شریعت معین شده باشد تا متدینان به دین اسلام در هر زمان بتوانند کلیه نیازهای تکلیفی خود را از طریق اجتهاد فقهی و از دو منبع کتاب و سنت تأمین کنند. حال، پیش‌بینی احکام همه موضوعات متنوعی که





با گسترش کمی و کیفی جوامع و تحولات سریع روی می‌نمایند، در مجموعه محدودی از متون که قرن‌ها پیش فراهم آمده‌اند، چگونه میسر است؟

مؤلف اولاً وظیفه شریعت را صرفاً بیان ارزشها می‌داند، ثانیاً شریعت را مؤسس نمی‌داند. سپس چگونگی پیدایش اجتهاد فقهی را به منظور اثبات نقطه نظرهای خود تشریح می‌کند و مثالهای متعددی از صورتها و روابط جدید اجتماعی می‌آورد که در صدر اسلام و حتی در چند قرن قبل سابقه نداشته و فقهای مسلمان ناگزیرند که احکام این صورتها و روابط را از منافع اسلامی استنباط و استخراج کنند.

مؤلف همین روند را در فصل ششم، در سیاست و حکومت دنبال می‌کند و در فصل هفتم بار دیگر تأکید ورزیده که تشریح الهی، تشریح ارزشها است^(۳۹) و دین اگر جهانی باشد نباید شکل ویژه‌ای را مدل مطلق نظام سیاسی و اقتصادی معرفی کند.^(۴۰)

نقد

اینک ما به درستی و نادرستی مبانی مورد انتقاد یا مورد قبول مؤلف کار نداریم بلکه پرسش اصلی ما این است که این مبانی یا نقطه مقابل آنها چه دخالتی در اثبات یا رد نظریهٔ هرمنوتیکی در باب اجتهاد فقهی دارند؟ زیرا اعم از

آنکه فقه، جنبهٔ تنفیذ یا تأسیس داشته باشد و شریعت نیز بر ارزشها تکیه کند یا به تعیین صورتها هم بپردازد، باز به این سؤال که «متون دینی چگونه باید فهمیده شوند؟» پاسخی از سوی مؤلف داده نشده است.

سایر فصول کتاب

فصلهای هشتم^(۴۱)، یازدهم^(۴۲) و هیجدهم^(۴۳) کتاب به مبانی فقهی مربوطند اما انتقادی که متوجه آنها است از همان قبیل است که در مورد فصلهای سوم تا هشتم بیان کردیم، یعنی حتی با فرض قبولی مبانی مؤلف نیز نظریه جدیدی در باب «فهم متون» را به اثبات نمی‌رسانند. اما بخش دوم کتاب که شامل هفت فصل (۱۲-۱۸) و ذیل و عنوان بخش «نقد و اصلاح و بازسازی اندیشه دینی» است فصلهای دوازدهم تا هفدهم^(۴۴) هیچ ارتباطی با هرمنوتیک ندارند. فصل هفدهم سرتاسر مربوط به مسیحیت است و فقط از جهت موضوع (وحی و آزادی عقلی انسان) مناسبتی با اسلام دارد.

نقد صوری

علاوه بر جهات محتوایی که به بیان و نقد آنها پرداختیم، کتاب از جهت صوری نیز قابل بررسی است. دو نکته مثبت در روش تألیف کتاب مشاهده

می‌شود که نباید ناگفته بماند.

نخست نثر روان مؤلف است که برای هر خواننده‌ای جالب است. دوم حذف آداب و القاب از ابتدای نام مؤلفان مشهور است که ابتدا قدری عجیب می‌نماید ولی مانع از آن می‌گردد که انسان مرعوب شخصیت افراد بشود و خواننده را به این سمت سوق می‌دهد که مطالب منقول را منهای عنوان افراد بسنجد و مقبول یا مردود بشمارد. با تکیه بر همین ذوق و سلیقه مؤلف محترم بود که نگارنده نیز به خود اجازه داد تا غالباً از ایشان به سادگی یاد کند.

صرف نظر از ویژگیهای مثبت فوق مواردی نیز هست که از نظر صوری و روشی قابل طرح و متضمن ایراد بر کتاب است. به چهار مورد با ذکر شواهد هر یک اشاره می‌کنیم:

۱- واژه‌های بیگانه

نام کتاب با یک کلمه لاتین آغاز می‌شود که برای غالب افراد ناشناخته است و ابهامی آمیخته با تعجب را در پی می‌آورد و اضافه این کلمه به «کتاب» و «سنت» اسامی فرزندان بعضی از غریزده‌های متدین را تداعی می‌کند. ظاهراً مؤلف می‌خواسته بنیاد نظریه غربی خود را حفظ کند. همچنین نام مذکور به طور غیر مستقیم گویای آن است که نباید اندیشه‌ای را صرفاً به دلیل غربی

بودن رد کرد و برعکس باید منتظر بود که گاهی استفاده از یک شیوه فکری بر آمده از غرب در یک نهاد کاملاً شرقی و سنتی اسلامی مثل متون «کتاب و سنت» نیز ضرورت یابد. با این همه به نظر می‌رسد این گونه توجیحات در مورد بیشتر واژه‌های کلیدی علمی و فلسفی قابل طرح هستند و بایستی در هر حال جانب زبان فارسی رعایت شود.

این اشکال منحصر در نام کتاب نیست بلکه استفاده از واژه‌های لاتین غیر رایج در فارسی بدون بیان صریح معادل و بدون نمایش شکل لاتین در پاورقی در جاهای دیگری از کتاب نیز صورت گرفته است از قبیل: پارادیم، آته‌ایست، اگزیتنس و آنالیست و...

۲- نابسامانی منطقی

مطالب و فصول و حتی بخشهای کتاب از ترتیب منطقی لازم برخوردار نبوده و متضمن تکرار بسیار نیز هستند. تناسب لازم در ترتیب مقالات نیز به خوبی رعایت نشده است، زیرا مثلاً فصل هجدهم از بخش دوم متناسب با بخش اول است، و در بخش اول نیز بهتر است فصل یازدهم بین فصلهای هشتم و نهم قرار گیرد و به طور کلی بخش دوم بر بخش اول تقدم منطقی دارد زیرا در بخش دوم لزوم تجدید نظرهایی در پاره‌ای از



معلوم باشد. گاهی نیز مدرک به صورت ناقص بیان شده است و در موارد استثنایی که از کتابی با ذکر صفحه یاد شده، گزارش مشخصات چاپ نیامده است. این نقیصه به ویژه با توجه به تعدد موارد، تا حدودی موجب سلب اعتبار از محتوا می‌گردد. به نمونه‌هایی از این قبیل با ذکر صفحه و مدرک اشاره می‌کنیم:

(۱) ص ۳۵، سطر ۱۳، درباره تفسیر به رأی و تفسیر به مأثور:

بعنوان مثال در بیان توجیه تفسیر قرآن با قرآن گفته شده است «طرفداران این روش آیاتی از قرآن مجید را گواه این روش خود می‌گیرند در حالی که طرفداران مأثور، همان آیات را به گونه‌ای دیگر معنا می‌کنند». طرفداران هیچیک از دو روش با نام و ذکر مدارک مشخص نشده‌اند و معلوم نیست مثلاً این بحث در چه منابعی آمده و هر یک به چه آیاتی تمسک کرده‌اند.

(۲) ص ۳۶، سطر ۵، درباره تکامل انسان از جانداران: «مثلاً امروز درباره نظریه قرآن در مورد تکامل انسان از جانداران دو جریان کاملاً متفاوت وجود دارد و هر دو جریان به روش تفسیر قرآن به قرآن متوسل می‌شوند». در اینجا هیچ نام و مدرکی از طرفداران هر یک از دو جریان و آیات مورد نظر اشاره نشده است.

(۳) ص ۴۱، سطر ۱۰، درباره ابدیت و توقیت



نهادهای دینی اسلامی عنوان می‌شود و بخش اول یک نمونه مهم از اصل کلی فوق یعنی تجدید نظر در مبنای فهم متون دینی را مطرح می‌کند.

۳- نقص مدرک

در سرتا سر کتاب با مطالبی روبرو می‌شویم که متضمن نسبت دادن اقوال و نقطه نظرهایی به دیگران است بی‌آنکه مدرک اغلب این انتساب‌ها



حکم شرعی: «پاسخ این سؤال از نظر علمای علمی اصول این است که...» بیان نشده است که حداقل از باب نمونه کدام عالم اصولی پاسخ مزبور را در کدام کتاب بیان کرده است.

(۴) ص ۴۶، پاورقی: از پنج کتاب به عنوان مدارک مطلبی درباره احکام ثابت و متغیر نام برده شده ولی صفحات هیچ یک مشخص نشده است. حال آنکه یکی از این مدارک، تفسیرالمیزان است که شامل بیست جلد می‌باشد!!

(۵) ص ۴۸، سطر ۱۴، درباره اهمیت انسان‌شناسی در مقدمات اجتهاد: «بعضی از صاحب‌نظران که به این مباحث می‌پردازند تصور می‌کنند...» این «بعض» چه کسانی هستند و در کدام منبع اصول فقهی چنین نظریه‌ای داده‌اند؟! معلوم نیست.

(۶) ص ۵۲، سطر ۲، درباره جامعیت فقه: «عده‌ای...» از نظر کسانی صحبت شده که نقش علوم و معارف را در اداره جامعه در مقایسه با فقه، ناچیز می‌شمارند. اما نام هیچ فقیه یا مدرکی ارائه نشده است.

(۷) ص ۵۵، سطر ۱۲، درباره بیعت و شوری و دیگر شیوه‌های حکومت: «پاره‌ای از اهل دعا ادعا می‌کنند...» باز معلوم نیست که این «اهل نظر»، چه کسانی هستند و در کجا ادعا کرده‌اند که فقط شیوه‌های بیعت و شوری در قرآن جهت حکومت

تجویز شده است.

(۸) ص ۶۰، پاورقی، بعد از نقل مطلبی از شهید مطهری درباره سرمایه‌داری: «مراجعه کنید به یادداشتهای اقتصادی آن مرحوم» به کدام کتاب یا مقاله و کدام صفحه؟ معلوم نیست.

(۹) ص ۶۳، سطر ۹، درباره شکل حکومت و نظام سیاسی اداره جامعه: «به عقیده طرفداران این نظریه...» معلوم نیست چه کسانی و در کدام منبع، از این نظریه طرفداری کرده‌اند. در بسیاری موارد سخن مخالفان مؤلف نقل شده و در نقل سخن مخالف، دقت صورت نگرفته است.

(۱۰) ص ۶۶، سطر ۱۹، درباره جدایی دین از سیاست: «سخن این گروه همان است که در جهان اسلام...» کدام گروه؟ بهتر بود حداقل، یک نفر به عنوان نمونه ذکر می‌شد.

(۱۱) ص ۷۲، سطر ۱۸، درباره شکل نهادهای اجتماعی: «گروه اول که ما آنها را در اینجا طرفداران عدم جواز می‌نامیم می‌گویند...» آیا نمی‌شد حداقل یک نفر از این گروه مشخص شود؟

(۱۲) ص ۷۳، سطر ۲۱، درباره شکل نهادهای اجتماعی: «گروه دوم که ما آنها را در اینجا طرفداران جواز می‌نامیم می‌گویند». در اینجا هم مؤلف، حتی نام ومدرك موافقان خودراهم نیاورده است.

(۱۳) ص ۸۵، سطر ۲۰، درباره مناسبات عقل و دین و ارتباط آن با مسأله اجتهاد فقهی: «متفکران





عالم اسلام در صد و پنجاه سال اخیر سه گونه با شریعت اسلامی برخورد کرده‌اند...». از این متفکران فقط از استاد مطهری، آن هم بدون ذکر مدرک نام برده شده است و ادعائی با این اهمیت، مستند به هیچ سندی نشده است.

(۱۴) ص ۱۰۸، سطر ۸، درباره پیش فهم ابن رشد در خصوص رابطه عقل و دین: «وی در کتاب فصل المقال...» هیچگونه عبارتی از این کتاب جهت تقریر نظریه ابن رشد، نقل نشده و حتی صفحه‌ای از کتاب نیز مشخص نشده است تا معلوم شود که ابن رشد، دقیقاً چه می‌گوید و چه ربطی به ادعای مؤلف دارد.

(۱۵) ص ۱۱۳، سطر، درباره پیش فهم‌های غزالی پیرامون رابطه عقل و دین: فقط از کتاب «فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه» بدون ذکر صفحه نام برده شده است.

(۱۶) ص ۱۳۳، سطر ۵، درباره اقتصاد اسلامی: «آیا می‌شود سخن از اقتصاد اسلامی به میان آورد به معنی خاصی که عده‌ای از آن می‌فهمند...؟». طبق معمول، نه معنی "خاص"، بروشنی بیان شده، نه عده مورد نظر، معلوم شده‌اند و نه مدرک این سخن، مشخص شده است.

(۱۷) ص ۱۳۴، سطر ۱۱، درباره اقتصاد اسلامی: «برخی از اهل نظر که تعبیر مکتب اقتصادی اسلام را به کار می‌برند می‌گویند...». چه

کسانی و در کجا؟ باز هم معلوم نیست.

(۱۸) ص ۱۵۶، سطر ۱۹-۲۷، درباره وحی و از دیدگاه متکلمان مسیحی: «دو نظریه مهم درباره وحی عیسوی به مسیحیان نسبت داده شده...» مدرک نسبت و نسبت دهنده و طرفهای مقابل نیز معلوم نیستند.

(۱۹) ص ۱۵۷، سطر ۲۵، درباره نظریه استمرار وحی: «طرفداران این نظریه در میان مسلمانان انسانهای بزرگی هستند مثل محی‌الدین عربی و غزالی...». این مسئله، مسأله مهمی است ولی مدرک سخنان این دو تن نیز بیان نشده است. در یکی از فصول کتاب، سخنی از ابن عربی درباره ماهیت وحی آمده (ص ۱۲۹ و ۱۳۰، پاورقی) ولی حتی بخشی از عبارات را هم نیاورده تا درستی استنباط وی برای خواننده قابل تحقیق باشد.

(۲۰) ص ۱۵۸، سطر ۱۵، درباره سرنوشت حضرت عیسی بن مریم (ع): «قرآن عقیده دارد که عیسی مصلوب نشده است. اکنون باره‌ای از الهیون مسیحی هستند که همین سخن را می‌گویند». ممکن است آیه‌ای را که بیان کننده نظر قرآن است مسلمانی بداند یا جستجو کند و بیابد اما یافتن آن متألهان مسیحی که چنین عقیده‌ای دارند، براستی دشوار است.

(۲۱) ص ۱۷۵، سطر ۱۵، درباره اهمیت شک گزائی و اینکه انحراف نیست: «بعضی از افراد

پاسخ می‌دهند که انحراف از حقیقت بشر است». چه کسانی و در کجا چنین گفته‌اند.

(۲۲) ص ۱۹۳، سطر ۱۲، درباره موقعیت عقل در ارتباط با وحی: «وحی واقعی می‌شود و از عقل ایمان می‌طلبد. این، تعبیر معروف اگوستین است». مدرک نقل این تعبیر بیان نشده است.

(۲۳) ص ۱۹۸، سطر ۲۰۱، در صفحات مورد اشاره آرائی درباره موقعیت عقل در ارتباط با وحی از متألّهان مسیحی، کارل بارث، بولتهن، تیلیخ و کارل رانر نقل شده ولی مدرک هیچکدام بیان نشده است.

(۲۴) ص ۲۰۲، پاورقی: در بیان مدرک آراء علامه اقبال لاهوری به ذکر نام کتاب «احیاء تفکر دینی در اسلام» اکتفا شده است.

۴- ادعاهای ضمنی

«کتاب» مطالب قابل توجهی را طرح می‌کند اما در بعضی موارد بیشتر به کشکولی می‌ماند که مطالب ریز و درشت و غث و ثمین در آن گرد آمده‌اند و مؤلف نیز عنایتی به جداسازی آنها از یکدیگر و اعلام موضع نسبت به آنها ندارد، در حالیکه گاهی بطور منطقی انتظار می‌رود دیدگاه مؤلف به صراحت، روشن شود. برای مثال در فصولی از کتاب مطالبی درباره مسیحیت، کتاب مقدس، عقل و ارتباط آن با وحی آمده ولی به هیچ وجه روشن نیست که مؤلف به همین گونه مطالب و

اینگونه برخورد تلقی نسبت به اسلام و قرآن و وحی اسلامی هم معتقد است یا صرف نقل حکایت را منظور دارد؟ و اگر دومی است بی‌درنگ این سؤال مطرح می‌شود که این حکایتها چه ارتباطی با هرمنوتیک «کتاب و سنت» دارند؟ در ضمن این حکایت گاه از مبانی فلسفی مهمی نیز صحبت شده و آن نیز بدون اعلام نظر رها شده است. از جمله در فصل چهاردهم با عنوان «متون دینی و جهان‌بینی نقد تاریخی» روبرو می‌شویم و با این ارتکاز که تعبیر «متون دینی»، اعم است و شامل قرآن و سنت نیز می‌شود مطالعه این فصل را آغاز می‌کنیم. در آغاز گفته شده است. «روش نقد تاریخی پیش از متون دیگر درباره متون دینی مسیحیت به کار گرفته شده است^(۴۵)...» سخن تاریخی درستی است و بوی تعمیم از آن می‌آید اما به صراحت گفته نشده است که صحبت از لزوم اجرای یک اصل کلی درباره تمام متون دینی است یا بحث مسیحیت و کتاب مقدس و سیر تحول فهم و تفسیر و نقد آن مطرح است. در ادامه سخن نیز پس از برشماری پنج نوع نقد مندرج در عنوان کلی نقد تاریخی گفته شده است. «نقد تاریخی در این پنج مرحله در واقع یک روش فهم هست [است]... با روش نقد تاریخی سعی می‌کنند تاریخ را بفهمند... یک کتاب یک حادثه تاریخی است^(۴۶)».





می‌بینید که مدام کلی‌گوئی می‌شود و ضمن آنکه گرایش مؤلف یعنی تعمیم به قرآن و سنت برای هر متأملی روشن شده است اما تصریحی در این مورد نمی‌شود. در ادامه نیز پس از بیان چگونگی نقد تاریخی و مبانی و نتایج آن باز به گفتگو درباره مسیحیت گذشته است (۴۷) و واضح است که این مباحث هرمنوتیکی، مایه از گفتگوهای غربی ناظر به مسیحیت می‌گیرد.

گاهگاه نکات مهم حاشیه‌ای نیز ذکر می‌شود که بسیار قابل تأمل است مثلاً ضمن برشماری مبانی سه گانه جهان‌بینی نقد تاریخی به یک ادعای مهم بر می‌خوریم با این مضمون که «نظام این جهان یک نظام بسته و خودکفایی است. عاملی از خارج این جهان به صورت مکمل یا رخنه پوش در این جهان عمل نمی‌کند. هر حادثه‌ای که در این جهان اتفاق می‌افتد با حوادث خود این جهان قابل تبیین و تفسیر است. نمی‌توان وقوع حادثه‌ای را ادعا کرد... و سپس آن را به عامل یا عواملی خارجی از این جهان نسبت داد» (۴۸). این عقیده بسیار مهم و قابل بحث نیز بی و سرو صدا القاء شده و بدون اظهار نظر صریح و بررسی نسبت آن با مقولات مهمی چون ماوراء طبیعت و... رها شده است.

پی‌نوشتها:

- ۱ - هرمنوتیک کتاب و سنت. محمد مجتهد شبستری. ص ۱۳
- 2 - Semantic
- ۳ - Hermenutic این کلمه از نام هرمس، پیامبر افسانه‌ای عرفان گرفته شده است.
- ۴ - همان کتاب. ص ۱۵، س ۱.
- ۵ - همان کتاب. ص ۱۵، س ۲۷.
- ۶ - ص ۱۵، س ۲۳.
- ۷ - ص ۱۵، س ۱۶-۲۰.
- ۸ - المنجد، فسرراً الامر: اوضحه - [فسرراً] المغنطی: کشف عنه - و فسرراً و تفسیراً الطیب: نظر فی بول المريض لیستدل به علی شیء من امره - التفسیر... التأویل، الکنف، الايضاح، البیان، الشرح.
- ۹ - المنجد: فهم فهما... الامر او المعنی: علمه و عرفه و ادراکه... الفهم (مصص): تصور الشیء و ادراکه.
- ۱۰ - کتاب مورد نقد ص ۱۵، س ۱۶-۲۵.
- ۱۱ - همان ص ۱۵، س ۱۶-۲۵.
- ۱۲ - آغاز شعری از فریدون مشیری. ب.
- ۱۳ - کتاب مورد نقد ص ۹۵، آغاز فصل ۹.
- ۱۴ - همان ص ۹۵، آغاز فصل ۱-۳.
- ۱۵ - همان ص ۱۶.
- ۱۶ - همان ص ۳۱، س ۲۳.
- ۱۷ - همان ص ۳۱، س ۱۹-۲۱.
- ۱۸ - همان ص ۱۷، س ۷-۱۰.
- ۱۹ - همان ص ۲۱، س ۵-۱۱.

۲۰ - همان برگرفته از ص ۳۴-۳۵.

۳۵ - ص ۱۳، ص ۱ - ۲.

۲۱ - همان ص ۳۴، ص ۱۱-۱۳.

۳۶ - ص ۱۵، ص ۵ - ۶.

۲۲ - همان به صفحات ۳۴ و ۳۵ مراجعه شود.

۳۷ - ص ۴۲، ص ۱۰ - ۱۲.

۲۳ - شیخ مرتضی انصاری (ره) فرائد الاصول، باب حجیت ظواهر قرآن کریم.

۳۸ - ص ۴۷، سطر ۱ - ۲.

۳۹ - ص ۷۸، ص ۱۰ - ۱۱.

۲۴ - عبدالعظیم زرقانی، مناهل العرفان فی علوم القرآن، دار احیاء الکتب العربی، ج ۱، ص ۳۸۰: التفسیر بالمأثور هو ما جاء فی القرآن او السنة او کلام الصحابة بیاناً لمراد الله تعالی.

۴۰ - ص ۸۱، ص ۱۶ - ۱۷.

۴۱ - عنوان فصل: انتقاد پذیری نظریات و فتراهای دینی، مشارکت همگان در شکل‌گیری آن، ضرورت آزادی بحث و انتقاد درباره دین.

۲۵ - کتاب مورد نقد ص ۳۶، ص ۱-۷.

۲۶ - همان ص ۲۲، ص ۲-۴.

۴۲ - عنوان فصل: پیش فهم‌های قبیهان و فتواید اقتصادی آنان.

۲۷ - همان ص ۳۱، ص ۱۴-۱۶.

۴۳ - عنوان فصل: اجتهاد به مثابه جمع میان اصول ابدی و تغییرات اجتماعی. این فصل در بخش دوم قرار گرفته و به طور

۲۸ - همان ص ۳۱، ص ۱۷.

کامل تقریر نظریات علامه اقبال لاهوری در کتاب «احیاء فکری دینی در اسلام» است.

۲۹ - بر حسب یکی از دو احتمال تفسیری معروف درباره راسخان در علم و علم به تأویل.

۳۰ - قرآن کریم، سوره آل عمران، آیه ۷: هوالذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمات و اخر متشابهاث فاماالذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأویله و ما یعلم تأویله الاالله و الراسخون فی العلم یقولون آثنا به کل من عند ربنا.

۴۴ - عنوان فصول به ترتیب: ۱۲- بازسازی تفکر دینی چیست؟

۴۵ - ص ۱۶۰، ص ۱

۳۱ - ص ۹۶-۱۰۰.

۱۳- تحول مفاهیم دینی در بستر زمان ۱۴- متون دینی و جهان

۴۶ - ص ۱۶۱، ص ۱۵-۱۸

۳۲ - اصطلاح شناخته شده‌ای نیست و احتمالاً منظور تفکر عقلانی در محدوده اهداف کلامی اسلامی است.

بینی نقد تاریخی ۱۵- نقد تفکر کلامی سنتی در اسلام معاصر

۴۷ - ص ۱۶۵-۱۶۷

۳۳ - ص ۲۴، سطر ۵-۱۷.

۱۶- چرا باید اندیشه دینی را نقد کرد؟ ۱۷- وحی و آزادی عقلی انسان

۴۸ - ص ۱۶۵، ص ۲۳-۲۸

۳۴ - ص ۴۲، سطر ۶-۱۲.

