



تحلیل نظریه «کارشناسی» در تفسیر و ساز و کار آن

سید محسن کاظمی *

چکیده

برای دانش‌هایی همچون دانش فقه و نیز دانش تفسیر که با متون وحیانی سروکار دارند راهبردهای کلانی در رسیدن به معارف و سنجش اعتبار گزاره‌ها وجود دارد که گزینش هر یک از آن‌ها، مبتنی بر مبانی، متناسب با اهداف، و مقتضی روش‌های خاصی است. نظریه کارشناسی که بنای اولیه آن توسط آیت‌الله مصباح پایه‌ریزی شده است، در فراتر از مباحث خبر واحد تفسیری جاری شده و دامنه اعتبار آن نیز فراتر از حدود وثوق نوعی در اعم از آیات حکمی و احکامی می‌شود. بر این اساس، مراد از حجیت تفسیری «درجه‌ای از رجحان نظری مبتنی بر تئوری معرفت‌شناختی انطباق» است که «در چارچوب معیارهای مورد پذیرش نوع عقلا» حاصل شده باشد. این نظریه از مبانی متعددی چون: تبعیت تفسیر از راهبردهای کلان علوم در کشف و سنجش، وحدت رویه اعتبار‌ظنون در تفسیر، و... برخوردار بوده و در خصوص مکانیسم تفسیری نیز رویکردهای درون‌گرا، برون‌گرا و بین‌متنی در تفسیر را پوشش می‌دهد. تحلیل ماهیت، مبانی و مکانیسم این دیدگاه هدف اصلی این نوشتار است.

واژگان کلیدی: نظریه تفسیری قرآن، نظریه کارشناسی، اعتبار تکوینی قرائن، جامعه تفسیری.

مقدمه

برای دانش‌هایی همچون فقه و تفسیر که با متون وحیانی سروکار دارند راهبردهای کلانی در رسیدن به معارف و سنجش اعتبار گزاره‌های علمی وجود دارد که گزینش هر یک از آن‌ها، مبتنی بر مبانی، متناسب با اهداف، و مقتضی روش‌های خاصی است. نظریه کارشناسی در کنار رقبایی چون «عینی‌گرایی» و «حجت‌گرایی»، یکی از همان راهبردهای کلان تفسیری است و مطابق آن، کشف مراد الهی در چارچوب استناد به مجموعه‌ای از قرائن و شواهد معتبر شکل می‌گیرد. معیار در تشخیص اعتبار این قرائن نه حکم شارع است و نه افاده معرفت جازم و نه وثوق و اطمینان معتبر در میان عقلا آن گونه که در فلسفه فقه مطرح می‌شود؛ بلکه اگر مجموعه‌ای از شواهد و قرائن به افراد و یا پس از ائتلاف و اجتماع با یکدیگر، جامعه تفسیری را به اقتناع نسبت به علمیت یک دیدگاه تفسیری برساند، در چنین صورتی آن دیدگاه تفسیری، دیدگاهی معتبر محسوب خواهد شد. نکته لازم به ذکر آنکه جامعه تفسیری، یک خرده نهاد اجتماعی است که با محوریت تخصص در یک حوزه معرفتی شکل گرفته است و از آنجا که از یک سو، بخشی از جامعه بزرگ علمی تلقی می‌شود، و از سوی دیگر برآمده از یک سنت و میراث آبائی در حوزه تفسیر است، در هنجارپذیری و هنجارهای پذیرفته شده خود نیز دوجبهی می‌باشد؛ یعنی همانند سایر نهادهای اجتماعی، خود را متعهد بر رعایت هنجارهای عقلایی جوامع علمی از یک سو، و تحفظ بر میراث آبائی از سوی دیگر می‌داند و از این دو با عنوان مسلمات عرفی - عقلایی، و مسلمات حوزه دانشی

نیز می‌توان یاد نمود. در واقع جامعه تفسیری را می‌بایست نوعی عرف عقلایی خاص به حساب آورد که برای اعتماد به یک نظریه تفسیری، در معیارها و ضوابط خاصی اشتراک نظر دارد و دلیل اعتبار جامعه تفسیری، ظروف و شرایط اعتماد، و کیفیت احراز مصادیق اعتماد جامعه تفسیری، همچون سایر موارد اعتبار عرف عقلا و مصداق‌شناسی اعتماد آن‌ها خواهد بود.^۱

البته چنین رویکردی از یک سو بر مبنای همسان‌انگاری دغدغه‌ها و غایات متداول در علوم از جمله تفسیر، و از سوی دیگر با پیش‌فرض گرفتن عدم امکان و یا عدم ضرورت کشف یقینی مراد الهی، و نیز عدم امکان تعمیم مبانی و مکانیسم‌های متداول در استنباط فقهی، به حوزه فهم و تفسیر قرآن شکل می‌گیرد. آنچه در این نظریه به عنوان معیار اعتبار اصالت می‌یابد، حصول مرتبه‌ای از گمان است که عرف عقلا آن را برای پذیرش یک دیدگاه به عنوان یک نظریه تفسیری کافی می‌دانند.

نظریه کارشناسی هیچ گاه به صورت متمرکز مورد بحث قرار نگرفته و ساختار مفهومی (مفاهیم، مؤلفه‌ها، اهداف) و هندسه معرفتی (مبانی، قواعد، روش‌ها) آن تبیین نشده است، لیک می‌توان اشاراتی بر این نظریه را در کلمات آیت‌الله مصباح یافت؛ البته ایشان مباحث مرتبط با این نظریه را در ضمن تعدیلی که در معیار اعتماد و کاربرد خبر واحد تفسیری مطرح نموده و پس از پذیرش عدم امکان راهیابی به مراد الهی از طریق این اخبار از یک سو، و عدم امکان جریان معیارهای حجیت فقهی خبر واحد در حوزه تفسیر مطرح می‌کنند. عنوان «کارشناسی» نیز برگرفته از مقایسه‌ای است که ایشان میان تفسیر و دیگر علوم نقلی و انسانی در حوزه معیار اعتبارسنجی

۱. برای مثال خبر مجهول الاعتبار خصوصاً زمانی که سنخیتی با قرائن عقلی، سیاق متصل، و سایر قرائن لفظی منفصل نداشته باشد، هیچگاه اعتماد عقلانی به وجود نمی‌آورد؛ چه در فضای مناقشات فقهی و چه سایر حوزه‌های معرفتی. البته چنانکه خواهد آمد (۳-۱) ما از نوعی قرائت پیشینی نسبت به جامعه تفسیری تبعیت می‌کنیم که با محوریت قرائت عقل‌مدار از باورها شکل می‌گیرد و با این ترتیب سنت‌های برجای مانده نادرست همچون تبعیت تفسیر از فقه در معیارها و ضوابط قبول قرائن، و... مورد نقد قرار می‌گیرد.

داده‌های علمی انجام داده است (مصباح، ۱۳۸۹: ۸؛ همو، ۱۳۸۶: ۱۳۸/۲). وی در مقاله «حجیت خبر واحد در تفسیر» به مباحثی مانند مراد از حجیت، یقین، صحت استناد، تعبد، اثر عملی و ایمان در تفسیر می‌پردازد. هدف ایشان از طرح این مباحث، احیای کارایی تفسیری خبر واحد، با توجه به عدم امکان التزام به حجیت فقهی آن در تفسیر و نیز عدم امکان التزام به تعبد بر خبر واحد در تفسیر و یا کفایت استناد مفاد آن به مولی است. ایشان، پس از پذیرش دیدگاه علامه طباطبائی در عدم حجیت فقهی خبر واحد، حجیت تفسیری را به معنای تعبد در اعتبار، عمل و یا استناد به مفاد خبر واحد نمی‌داند، بلکه آن را واجد نوعی تأثیر تکوینی در ذهن دانسته که می‌تواند تا سرحد اطمینان یا همان یقین عرفی نیز امتداد یابد و مفسر را به اتخاذ دیدگاهی متناسب رهنمود شود (همان: ۸-۶) و این ارتکاز عقلایی است که اگر دسترسی به یقین امکان ندارد، به ظنون خود مراجعه می‌کنند و در قالب اظهار نظر شخصی مطلبی را استناد به خداوند می‌دهند (همان: ۱۳۸۹، ۹-۸). ایشان در کتاب قرآن‌شناسی به بخش دیگری از نظریه خود اشاره می‌کند. وی بیان می‌دارد که آنچه مفسر در ذیل آیات می‌گوید تفسیر قطعی نیست؛ بلکه وجه راجحی است که می‌تواند قرینه مقبولی داشته باشد؛ همچنانکه به معنای لزوم تعبد به آن نخواهد بود؛ بلکه دیدگاه ظنی کارشناسی است که اظهار آن منعی ندارد (همو، ۱۳۸۶: ۱۳۸/۲). وی سپس چنین نتیجه می‌گیرد که ملاک ارزش‌گذاری روایات در مسائل فقهی، با تفسیر و مسائل عقلی متفاوت است و نباید ملاک‌ها را از یک علم به دیگری سرایت داد (همان: ۱۳۹).

مقاله آیت الله مصباح گرچه درباره کارآمدی خبر واحد در حوزه تفسیر است، لیک دیدگاه ایشان از دوزاویه توسعه‌پذیر است: الف). توسعه میدانی، که بر اساس آن میدان مطالعاتی از حوزه تفسیر به سایر علوم انسانی نیز توسعه می‌یابد که البته مورد نظر ما در بحث جاری نخواهد بود؛ ب). توسعه ابزاری، که از حوزه خبر واحد به سایر امارات و ظنون معتبره توسعه می‌پذیرد و محصول و نتیجه آن رسیدن به یک نظریه جدید

در تحلیل ماهیت تفسیر، ملاک اعتبارسنجی قرائن، و در نتیجه بازتعریف مفاهیم، اهداف، رویکردها، مبانی، منابع، ابزارها و روش‌های تفسیری خواهد بود. البته این پژوهش تنها به تحلیل بخش ماهوی و مفهومی این نظریه خواهد پرداخت و برای این منظور از ماهیت و مکانیسم اعتبارسنجی قرائن تفسیری در نزد جامعه تفسیری سخن خواهد گفت و با این وسیله تلاش می‌شود تا چشم‌انداز مناسبی برای پژوهش‌های آینده فراهم شود.

۱. مفاهیم

در گام نخست به تبیین مهم‌ترین مؤلفه‌های مفهومی نظریه کارشناسی خواهیم پرداخت. تبیین روابط و ساختار مفهومی موجود در میان اصطلاحات متداول در این نظریه، گامی فراتر از حدود یک مقاله و البته مترتب بر تبیین مفاهیم کلیدی و کلیت گفتمان حاکم بر این نظریه است که در مقاله به آن پرداخته می‌شود.

۱-۱. مفهوم حجیت در مطالعات تفسیری

لغت‌شناسان در ذیل واژه حجیت به معانی همچون «طریقه پیروزی در مخاصمات» (فراهیدی، ۴۱۰: ۹/۳)، دلیل روشن (جوهری، ۱۴۱۰: ۳۰۳/۱)، و دلالت روشن‌گر (راغب، ۱۴۱۲: ۲۱۸) اشاره نموده‌اند و این واژه بر احتجاج و ابزار احتجاج نیز اطلاق می‌گردد. این اصطلاح در فقه گاه به معنای «تنجیز و تعذیر» (خمینی، ۱۴۱۸: ۲۲/۶؛ صدر، ۱۴۱۷: ۱۹۳/۴)، و گاه به «وسطیت در مقام اثبات» (نائینی، ۱۳۶۸: ۱۲۱/۲) تعریف می‌شود. در این دانش وقتی سخن از حجیت به میان می‌آید، بحث از دلیلی است که مفاد یک گزاره را به لحاظ ترتب اثر منجز می‌نماید و عهده مکلف را از تبعات اخروی فارغ می‌کند. این مفهوم به دلایلی که خواهد آمد (۲-۴) قابل التزام در حوزه تفسیر نیست. از این رو برخی به بازتعریف این اصطلاح در تفسیر در چارچوب ارتباط لغوی آن با ارزش معرفت‌شناختی

گزاره‌های علمی پرداخته‌اند و منظور از حجیت را میزان کاشفیت یک گزاره از واقعیت دانسته‌اند. به بیان دیگر یک گزاره معتبر را معرفتی دانسته‌اند که با آن می‌توان واقعیت را کشف نمود، با این قید که کاشفیت امری مقول به تشکیک است و گزاره‌هایی که کاشفیت آن‌ها کاملاً احراز نشده، تا همان حد کاشفیت، حجت هستند (حسین‌زاده، ۱۴۰۲: ۸۲).

این دیدگاه نیز با ابهام‌هایی مواجه است: از جمله آنکه آیا می‌توان مفهومی متدرج و متزاید از حجیت ارائه داد تا بر اساس آن طیفی از ظنون و احتمالات را نیز شامل شود؟ ثانیاً آیا مسئله حجیت تنها در چارچوب تئوری انطباق و نظریه معرفت‌شناختی اثبات‌گرایی در علوم شکل می‌گیرد؟ یا مسئله حجیت، مسئله اعتبارمندی یک نظریه در میان صاحب‌نظران است؛ فارغ از آنکه اثبات‌گرا باشیم و یا ابطال‌گرا و یا از نظریه کارکردگرایی در اعتبارسنجی گزاره‌های علمی پیروی نماییم؟

روشن است که در عرف جامعه علمی، هر گمان و تخمینی ارزش‌مند نیست و جامعه علمی، موازینی را برای پذیرش گمان‌ها قرار داده‌اند؛ از جمله آنکه آن گمان نوعی باشد و نه شخصی و یا اینکه بر اساس روش‌های پذیرفته شده در آن علم حاصل شده باشد و هم اینکه با سایر گزاره‌های معتبر آن علم همخوانی و تناسب داشته باشد و... به نظر می‌رسد باید حجیت تفسیری را به «درجه‌ای از رجحان نظری مبتنی بر تئوری معرفت‌شناختی انطباق» اطلاق نمود که «در چارچوب معیارهای مورد پذیرش جامعه تفسیری» حاصل شده باشد. تبیین قیود مأخوذ در این تعریف در گرو تحلیل مراد از تفسیر است.

۱-۲. مراد از تفسیر در رویکرد کارشناسی

در تعریف فوق‌الذکر از حجیت، به دو قید رجحان نظری، و تئوری انطباق اشاره شد و در پایان از عنصر سوم به نام «جامعه تفسیری» یاد گردید. علت بیان دو قید نخست

را باید در ویژگی‌هایی جستجو نمود که «تفسیر قرآن» در پیوند با قدسیت و الوهیت متن تفسیری از یک سو، و اهداف و رسالت مفسر از سوی دیگر دارا می‌باشد.

توضیح آنکه: عملیات تفسیر متون بشری با انگیزه‌های متفاوتی همراه می‌شود؛ گاه مانند متون علمی، هدف کشف معانی عینی مراد از آن متون و دستیابی به واقعیت توصیف شده در آن متون است؛ و گاه هدف کشف معنای مستفاد از متن است، خواه مراد متکلم نیز باشد و یا نباشد. گاه نیز خواننده با مطالعه متن، به دنبال گشودن دریچه‌ای به سوی دنیای خود و بازخوانی تجارب خویش از حیات است و به تعبیری: از ظن خود، یار متن می‌شود؛ مانند آنکه ترجمان حالات روح و روان خویش را با خواندن شعری از حافظ بیابیم. این سه معنا به ترتیب به معنای ماتن، معنای متن، و معنای مفسر نام‌بردار است. روشن است که تفسیر قرآن، پرده‌برداری از مراد الهی به عنوان ماتن آن است و مفسر نه در صدد کشف معنای متن (مفاد استعمالی) فارغ از مراد ماتن (مراد جدی) است، و نه در پی تحمیل نظر و احساس خود بر متن می‌باشد؛ بلکه شاخص ارزش‌گذاری فهم مفسر قرآن، بر اساس میزان مطابقت معرفت تفسیری وی با واقعیت مراد الهی اندازه‌گیری می‌شود؛ از این رو رجحان یک معرفت تفسیری، نه به معنای رجحان کارکردی آن در قیاس با گشودن روزه‌های متفاوت و قرائت‌های پویا به سوی دنیای تجارب مخاطب (: معنای مخاطب) است، بلکه به معنای رجحان انطباق آن معرفت با واقعیت مراد الهی است؛ امری که از آن با تعبیر «رجحان نظری» یاد گردید.^۱

۱. دو نکته لازم به ذکر: اول آنکه تناسب و انسجام درونی متن به عنوان معیاری برای سنجش انطباق تفسیر با مراد متکلم حکیم کاربرد دارد و در طول نظریه انطباق است نه در عرض آن؛ دوم آنکه نظریه کارشناسی تفسیر، هرچند در چارچوب و به هدف دستیابی به مراد الهی سیر می‌کند، لیک متوقف در کشف تام مراد الهی نمی‌شود و چنانکه گفته شد، مراتبی از احتمالات عقلانی را نیز پوشش می‌دهد.

۳-۱. منظور از جامعه تفسیری در اعتبارسنجی آراء

اصطلاح جامعه تفسیری^۱ نخست توسط فیش^۲ به عنوان تعیین کننده استراتژی تاویل و کشف معنا مطرح گردید. (Fish, 1980: 14). تفسیر همواره در جامعه‌ای که با باورها و پنداشت‌های خاصی از جهان قالب خورده است شکل می‌گیرد و برای کسی که در این جامعه زیست می‌کند، امکان فرار از چارچوب‌های مفهومی آن نیست (Dasenbrock, 1993: 39-40). وی در تعریف جامعه تفسیری آن را مجموعه‌ای از افرادی می‌داند که در استراتژی تفسیر و کتابت با هم در اشتراکند (fish, 1980: 14). به باور فیش معنا ذاتی و درونی متن نیست بلکه محصول تصمیم‌های تفسیری ناخودآگاه خواننده است و از طریق موقعیت تاریخی حاکم بر خوانش متن اعم از انگیزه‌ها، پیش‌زمینه‌ی فرهنگی، نظام باورها و تعلقات مفسر و تصمیم‌های وی شکل می‌گیرد و این تصمیم‌ها به وسیله «معیارها و باورهای جمعی»^۳ یا همان جامعه تفسیری تنظیم می‌شود (Rey, 1993: 314-315). به باور منتقدان، فیش میان مفسر و جامعه تفسیری در رفت و آمد است و به گفته رابرتس^۴ وی به نحو مخاطره‌آمیزی از نظریه خود بهره‌گیری نامناسب می‌نماید (Roberts, 2006: 32).

به نظر می‌رسد، جامعه تفسیری همان عنصر سومی است که هویت رجحان، و شاخصه‌های رجحان یک نظریه را تعیین می‌کند. رجحان نه بر اساس شاخصه‌های فردی، بلکه بر اساس شاخصه‌های جمعی تعیین می‌گردد (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۴۱/۸؛ خمینی، ۱۴۱۸: ۳۰۱/۵). آنچه حجیت دارد نه ظنون شخصی بلکه ظن نوعی است و مراد از «نوع» نیز عرف خاص است که انشعابی از عرف عام عقلایی می‌باشد؛ یعنی معیارهای عرف عام عقلایی در حوزه مسائل علمی و به صورت خاص در حوزه

۱. interpretation community.

۲. Fish.

۳. collective standards and beliefs.

۴. Roberts.

تفسیر به شکل‌گیری «جامعه تفسیری» منتهی می‌شود که نوعی عرف خاص عقلایی محسوب می‌گردد و این عرف، معیارها و قالب‌های ثابتی را برای فهم و تفسیر ارائه می‌دهد. در این تعریف، با نوعی قرائت پیشینی از هویت جامعه تفسیری مواجه هستیم و بر اساس آن جامعه تفسیری، جامعه‌ای ایده‌آل و آرمانی شده است که معیارهای آن، صرفاً بر حسب موازین و معیارهای عقلایی شکل گرفته باشد. این دیدگاهی است که آیت‌الله مصباح نیز به آن در بحث عقلایی بودن حجیت خبر واحد اشاره می‌کند.

۲. مبانی قریبه نظریه کارشناسی

پیش‌فرض‌های علمی نظریه کارشناسی را از زوایای مختلفی می‌توان تقسیم نمود: عام و خاص (به حوزه تفسیر)، متفق و مختلف، یا بعیده و قریبه. روش‌مندی سنجش اعتبار در گزاره‌های علمی، وحدت رویه علوم در راهبردهای کشف و سنجش، تبعیت علوم از راهبرد کارشناسی در کشف و سنجش، همچنین متدرج بودن وضعیت اعتبار در گزاره‌های علمی، در زمره مبانی بعیده به شمار می‌روند. در این مقاله صرفاً به مبانی قریبه اشاره می‌شود.

۲-۱. تبعیت تفسیر از راهبردهای کلان علوم در کشف و سنجش

معرفت و جریان اندیشه‌ورزی از آنجا که در ماهیت و ذات خود یکی است، پس راهبردهای کلان علوم در کشف و سنجش معرفت نیز مشترک خواهد بود و در واقع تفاوت‌هایی که بین علوم مختلف در روش‌ها و رویکردها احساس می‌شود، به سبب تفاوتی است که میان منابع و ابزارهای معرفتی، و یا غایات و اهداف معرفت‌ها پیدا می‌شود و مربوط به ذات و جوهره معارف، و ماهیت و روند اندیشه‌ورزی نمی‌گردد. این نظریه، عنوان نخستین مبناست که با پذیرش آن، متدولوژی تفسیر تابع هنجارهای عام در ارزش‌گذاری و تحلیل داده‌های علمی می‌شود.

در تحلیل روند شکل‌گیری معرفت، با دو مقطع «شکل‌گیری و تحصیل معرفت» و «حصول یا فعلیت معرفت» مواجه می‌شویم. در مقطع تحصیل، معرفت هنوز شکل نگرفته و روند پیدایش خود را طی می‌کند؛ ولی در مقطع حصول، معرفت بالفعل، روند مستمر مکاشفه خود توسط آگاهی را طی می‌کند. روشن است که آگاهی، معارف را به یک شیوه مکاشفه می‌کند؛ یعنی ذات و جوهره آگاهی یکی است و تعلق آن به مفاهیم و اعیان نیز ذاتاً یکی است. این وحدت در حصول، حکایت از وحدت در تحصیل می‌کند؛ زیرا محال است ذوات متباین از آن زاویه که متباین هستند، به وحدت برسند. پس در مرحله تحصیل معارف، به‌رغم تفاوت‌هایی که میان علوم در منابع، ابزارها، و غایات و به‌تبع آن‌ها در روش‌ها و رویکردها وجود دارد، در یک لایه عمیق‌تر و در سطحی وسیع، وحدت رویه‌ای نیز وجود خواهد داشت که اتحاد ماهوی معارف را تضمین می‌کند. راهبرد کارشناسی، توصیف‌گر این ویژگی است؛ یعنی در پی کشف منطق حاکم بر آگاهی، به هنگام استخراج معارف از منابع مختلف، به‌وسیله ابزارهای متنوع، با رویکردهای متفاوت است. برای این اساس می‌گوییم این راهبرد در همه علوم برهانی و استقرائی، یا بگوییم: عقلی، تجربی و نقلی و از جمله تفسیر به یک شیوه عمل می‌کند.

مطابق این نظریه، ذهن ذاتاً قرینه‌گرا است؛ یعنی علوم خود را از طریق جمع‌آوری قرائن و شواهد تحصیل می‌کند. البته این قرائن گاه تنها تا سطح تأیید یک فرضیه پیش می‌روند؛ چنان‌که معمولاً در علوم تجربی مشاهده می‌شود و گاه تا سر حد علم نیز به پیش می‌روند؛ چنان‌که در ریاضیات و برخی داده‌های علوم برهانی چنین است. ردپای این نظریه در برخی مطالعات فلسفه علم به چشم می‌خورد؛ چنان‌که برخی فیلسوفان در تحلیل سازوکار حصول معرفت تجربی تأییدپذیری را به جای اثبات‌گرایی مطرح می‌نمایند، تا بدین‌وسیله خلأ اثبات کلی مبتنی بر استقرائات جزئی را برطرف نمایند (همپل، ۱۳۸۰: ۴۰). مسئله قرینه‌گرایی در فرایند کدگشایی از زبان نیز توجه بافت‌گرایان را

جلب نموده است. به اعتقاد ایشان، انسان موجودی اقتصادی است و بدون توجه به نوع ابزار، در پی آسان‌ترین، دقیق‌ترین، و سریع‌ترین راه برای انتقال پیام می‌گردد. وی به خوبی می‌داند چگونه از رهیافت برهم‌کنشی علائم صورت، حرکات دست، موضوع، دمای هوا، وسائل اطراف، و... مقصود خود را القا نماید. با این ترتیب ارتباط بشری اصولاً بافت پایه است نه زبان پایه و به تعبیری قائم به قرائن استعمال است نه قوانین وضع^۱.

۲-۲. وحدت رویه اعتبار ظنون در تفسیر

این مبنا در صدد بیان گستره ابزاری نظریه کارشناسی و عدم انحصار آن به مسئله حجیت خبر واحد است. در واقع سوق یافتن این نظریه به حوزه خبر واحد، مسئله‌ای تاریخی و متأثر از مناقشاتی است که درباره حجیت فقهی خبر واحد تفسیری صورت گرفته و فضای گفتمانی آراء رقیب را نیز به این سمت سوق داده است؛ حال آنکه نه معامله فقه با تفسیر، اختصاص به خبر واحد دارد و نه نظریه کارشناسی در خصوص خبر واحد مطرح می‌شود. البته این انتباه در آثار طرفداران حجیت فقهی مشاهده می‌شود؛ آنگاه که به سرنوشت مشترک ظهورات و اصول لفظی بر فرض افاده ظن، با اخبار آحاد اشاره می‌کنند (خمینی، ۱۴۱۵: ۳۱۴/۱؛ آملی لاریجانی، ۱۳۸۱: ۱۶۴؛ عرب صالحی، ۱۳۹۳: ۴۳). آیت‌الله مصباح نیز به عام بودن ملاک نظریه خود اشاره نموده است (مصباح، ۱۳۸۹: ۸؛ همو، ۱۳۸۶: ۱۳۸/۲).

۲-۳. عقلایی بودن معیار اعتبار در تفسیر

از نگاه آیت‌الله مصباح، اعتبار امارات و ظنون در تفسیر مبتنی بر بنای عقلا است و دیگر ادله، سیره عقلا را تأیید و امضا می‌کنند (مصباح، ۱۳۸۹: ۹-۸). پورعلی‌فرد به پنج

۱. نگارنده در مقاله‌ای به تبیین این نظریه پرداخته: (کاظمی، ۱۳۹۷: ۳۰-۴) و در مقاله دیگری به اشکالات نظریه وضع اشاره نموده است (همو: ۱۴۰۱).

دلیل استناد می‌کند؛ از جمله اقتضای حکمت الهی بر استفاده از زبان قابل فهم برای هدایت عموم است. وی همچنین سیره مسلمانان بر فهم عقلایی قرآن، الهی بودن زبان بشری، فطری بودن زبان قرآن که مستند به ادله نقلی است، و نیز وضوح فهم قرآن را می‌افزاید (پورعلی فرد، ۱۳۷۹: ۴۱-۳۸). گرچه پاره‌ای از این ادله قابل مناقشه هستند، لیک این مسئله چنان بدیهی می‌نماید که گاه بدون ذکر دلیل بر اثبات آن، بلکه به عنوان دلیل بر رد دیدگاه مخالف مطرح می‌شود.

ابتنای اعتبار بر استقرار سیره عقلادر عرف مناقشاتی که امروزه درباره مسئله حجیت ظنون صورت می‌گیرد، ناظر به حجیت وثوق نوعی حاصل از مراجعه به امارات و ظنون است و مراد از آن درجه بالایی از ظن نوعی است که به اقتضای واژگان و قالب‌های زبانی، و نیز قواعد محاوره عقلایی حاصل می‌شود و در ظرف حصول آن، عقلا به احتمال خلاف ترتیب اثر نمی‌دهند، گرچه آن را منتفی هم نمی‌دانند (احسانی فر، ۱۳۸۷: ۱۰-۱۲). لیک در نظریه کارشناسی، مسئله استناد به سیره عقلایی فراتر از این محدوده می‌رود:

الف) دامنه اعتبار: به گونه‌ای که گستره ظنون مورد استناد در نظریه کارشناسی محصور به حالت افاده وثوق نوعی نمی‌شود، بلکه طیف مشککی از ظنون عامه را البته در صورت انطباق با شرایطی که جامعه تفسیری مبتنی بر فهم عقلایی و یا تعبدیات قرار داده، شامل می‌شود. بر این اساس خبر واحد هر چند ضعیف هم می‌تواند در پیوستار اعتبار، به عنوان یک قرینه عقلایی جهت تأیید دیدگاهی تفسیری کاربرد داشته باشد، مشروط بر آنکه مثلاً از مصادر اسرائیلی اخذ نشده باشد (شرط تعبدی)، و یا در توافق با سایر قرائن باشد (شرط عقلایی). علامه مصباح در ذیل بحث از ماهیت علم عرفی بحث جالبی دارند. به باور ایشان حتی ظنون ۷۰ درصد نیز علم عرفی است؛ یعنی اگر از این شخص بپرسی، می‌گویند می‌دانم. از سویی ایمان چیزی جز التزام عملی به دانسته‌ها نیست و به همین جهت مطلوبیت ایمان، شامل موارد مظنونه هم می‌گردد (مصباح، ۱۳۸۹: ۱۲).

ب) **قلمرو کاربرد:** در نظریاتی که پیرامون حجیت فقهی خبر واحد مطرح می‌شود، این مسئله عمدتاً به آیات عقائدی که پیرامون اصول عقیده است و در آن ظنون مطلقاً حجیت ندارند، تخصیص می‌خورد. همچنین مطابق نظریه‌ای که مخالفان حجیت ارائه داده‌اند، خبر واحد در مطلق آیات حکمی که شامل قصص، مواعظ، عقائد، سیر و سنن هستی، و آیات مبدأ و معاد می‌شود، حجت نیست و حجیت آن محصور در آیات احکامی می‌شود. این در حالی است که مطابق نظریه کارشناسی، حجیت ظنون عقلایی محصور به آیات احکامی نمی‌شود بلکه دامنه آن شامل آیات حکمی، حتی آیات مربوط به اصول عقیده نیز می‌شود. علامه مصباح با تمسک به آیاتی که در آن سخن از اثبات نبوت شده، این مطلب را توضیح می‌دهد (همان: ۹-۱۰).

۴-۲. عدم جریان معیارهای حجیت فقهی در تفسیر

نظریه کارشناسی بر پایه مناقشاتی بنا شده که علامه طباطبائی در بحث حجیت تفسیری خبر واحد مطرح می‌کند و بر فرض جریان نظریه حجیت دیگر نوبت به نظریه کارشناسی نخواهد رسید. علامه مصباح می‌نویسد: مراد منکران حجیت، نفی کاربرد و اثربخشی خبر واحد در تفسیر نیست و وجود مباحث روایی در تفسیر المیزان را شاهد مدعای خود می‌آورد (همان: ۶-۷). در واقع این نظریه را باید تکمله‌ای بر نظریه عدم جریان معیارهای حجیت فقهی در تفسیر قلمداد نمود. این مبنا هرچند ممکن است به لحاظ ابتدای نظریه کارشناسی بر آن مورد مناقشه قرار بگیرد، لیک اصل عدم حجیت فقهی ظنون و امارات در تفسیر مسئله‌ای مقبول می‌باشد. آیت‌الله مصباح می‌نویسد: «اگر گفتیم حجیت به معنای منجزیت و معذرت است، اصلاً طرح بحث حجیت خبر واحد در تفسیر غلط است؛ زیرا منجزیت و معذرت مربوط به عمل است و عمل یعنی عمل جوارحی؛ زیرا آنچه در فقه مورد بحث است عمل جوارحی است.» (همان: ۹) به باور آیت‌الله مصباح، منظور از حجیت در مطالعات تفسیری، معذرت و

منجریّت یا تتمیم کشف نیست؛ زیرا منجزیت و معذریّت مربوط به اعمال جوارحی است و نمی‌توان با انشاء یک دستور شرعی، اعتقاد و باور خاصی را بر مفسر تکلیف نمود. ایشان در ذیل عبارت فوق، ضمن استدراکی می‌افزاید که ممکن است عمل جوانحی را نیز مشمول تعریف عمل بدانیم و ظن را در زمره اعمال جوانحی به شمار آوریم (همان)؛ لیک در جای دیگری اساساً مسئله ظن و دیگر حالات تکوینی که خارج از حوزه اختیار است را غیر متعلق تکلیف دانسته‌اند. ایشان در پاسخ به این پرسش که مطلوب بودن ایمان به چه معناست؟ آن را نه به معنای امر به ایجاد اعتقاد بلکه به معنای التزام عملی بر وفق آن می‌داند (همان: ۱۲-۱۱)، همچنین در آیاتی که امر به تحصیل علم شده است، در واقع امر به تحصیل مقدمات آن است (همان: ۱۱). نکته دیگر الزام‌آوری حجیت در فقه است؛ حال آنکه معنای حجیت تفسیری آن نیست که نباید بر خلاف آن ملتزم شد (همان: ۶). همچنین در فقه حکومت بلامنازعی دارد، لیک در تفسیر از مجاری مانند ظواهر آیات و سایر قرائن ظنیه به فهمی مغایر با روایات دست یافتیم، نمی‌توانیم به روایت عمل نماییم (همان).

۵-۲. انسداد علم به مراد الهی

نظریه کارشناسی را باید همچنین مبتنی بر انسداد فی الجمله علم به مراد الهی به شمار آورد؛ زیرا با فرض امکان عمومی تحصیل علم، نوبت به ظنون نخواهد رسید. البته روشن است که تحقق انسداد و لو به صورت فی الجمله در موارد معتنی به کفایت می‌کند و نیازی به اثبات عمومیت انسداد نیست. امتناع کشف مراد الهی را هم می‌توان ذیل بحث فقدان قرائن یقین‌آور (به دلیل فاصله تاریخی، و...) مطرح نمود و هم می‌توان آن را به گونه که در ادبیات فلسفی غرب مطرح شده، در قالب اثبات ناپذیری گزاره‌های تفسیری علوم انسانی و یا ابزارگرایی در علوم و نفی واقع‌نمایی از تئوری‌های علمی به بحث گذارد. با این ترتیب دو قرائت استقرائی و فلسفی از نظریه کارشناسی شکل

می‌گیرد. البته نظریه کارشناسی در قرائت فلسفی خود را باید بیشتر متأثر از رئالیسم انتقادی در حوزه معرفت دانست؛ زیرا به صورت موردی اعتبار یقینی معرفت را زیر سؤال می‌برد و با رد نظریه مطابقت در حوزه صدق، به قرینه‌گرایی روی می‌آورد؛ گرچه همچون رئالیست‌های انتقادی، به وجود عالم خارج و خاصیت حکایت‌گری معرفت از خارج نیز اعتراف دارد.

۳. مکانیسم اعتبار در نظریه کارشناسی تفسیر

سازوکار و روال عقلایی کشف و سنجش گزاره‌های تفسیری، موضوع این گفتار است. در این خصوص گرچه اثری تألیف نشده و در آثار علامه مصباح نیز به آن‌ها پرداخته نشده، لیک با الهام از نظریاتی که در رابطه با نوع قرائن و شواهد علمی معتبر مطرح شده و نیز با توجه به آنچه در روش‌شناسی و منطق تفسیر قرآن ارائه شده و نوع مسائل موجود در اصول التفسیرها می‌توان به نحو پیشینی، به وجود سه مکانیسم در رابطه با تفسیر قرآن ملتزم شد. پیشینی بودن این مکانیسم‌ها بدان معناست که دیدگاه‌های متداول تفسیری لزوماً به این معیارها وفادار نیستند. این دیدگاه‌ها که مجموعه‌ای از روش‌ها، گرایش‌ها، جریان‌های تفسیری، نظریه‌های تفسیری و... هستند مدعی استفاده از قرائنی هستند که در نظریه کارشناسی موردتوجه قرار می‌گیرد. نظریه کارشناسی پیش از آنکه مدعی پی‌ریزی روشی متفاوت در تفسیر باشد، در پی تئوریزه نمودن منهجی است که مفسران در تفسیر مبتنی بر قرائن و امارات در پی گرفته‌اند.

۳-۱. مکانیسم درون‌گرا

این مکانیسم مبتنی بر جمع‌آوری شواهد و قرائنی است که همچون مفاد لغوی، دلالت ترکیبی، سیاق خطی، نظم شبکه‌ای، و... اولاً با محوریت نشانه‌های درون‌متنی به دست آمده باشد، و ثانیاً مطابق با چارچوب‌ها و معیارهای عرفی و تعبدی اعتبار،

بالأخص تناسب و سازوکاری درونی میان قرائن باشند. این مکانیسم مبتنی بر مبنای استقلال معنایی زبان و خودکفایی متن در انتقال معنای مقصود است. سایر مبانی مرتبط با این مکانیسم، متناسب با نظریات تفسیری وابسته به این تفکر، متفاوت می‌شوند. این نظریات در طیف مشککی از التزام به خودکفایی متن قرآن بر اساس روش‌های معتبر و یا غیر معتبر قرار گرفته‌اند.

الف) روش خود استنادی (قرآن به قرآن): با دو دیدگاه: ۱). قرآن بسندگی و ۲). مراجعه حداکثری به قرآن (بابائی، ۱۳۹۱: ۳۱/۲).^۱ مطابق این نظریه برای کشف مفاهیم واژگان قرآنی مراجعه به تبادر عرفی معنا از واژه در کنار قرائن لفظی مستفاد از موقعیت استعمال آن رهگشا خواهد بود و مراجعه به قرائنی چون استعمالات واژه در عصر نزول و نیز کتاب‌های لغت، گرچه مورد اهتمام است لیک تنها به عنوان مؤید به کار گرفته می‌شود. فرایند کشف اسباب نزول آیات و تاریخ‌گذاری آن‌ها (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۵/۴)، احراز پیوستگی نزول در چارچوب موضوعی واحد (همان: ۳۱۰/۱۶)، تمییز ناسخ از منسوخ (همان: ۲۳۴/۴)، تعیین مصداق مراد (همان: ۱۳۹/۵-۱۴۰) و... نیز از طریق قرائن زبانی قابل‌دستیابی است.

ب) تفسیر معناشناختی: در نگاه باورمندان به استقلال معناشناختی^۲، ارتباط معنایی توزیع‌یافته در یک شبکه زبانی، از رهیافت ارجاع پیوسته نشانه‌ها به یکدیگر قابل کشف است و نیازی به خارج از زبان برای فهم معنای متن نیست (Yu, 1998: 38). این دیدگاه در دو سطح قابل‌ارزیابی است: نخست به عنوان یک رویکرد تقلیل‌گرایانه درباره معنا و رسالت معناشناسی آن‌چنان‌که در آثار سوسور و طرفداران مکتب ایزوتسو رواج دارد (Nöth, 1995: 60؛ دبیر مقدم، ۱۳۸۷: ۱۲۹)؛ و دوم در سطح یک مبنا به‌منظور ترسیم چارچوب برای تعیین مراد متکلم از طریق شواهد و قرائن داخل متن، با این ادعا که

۱. البته اطلاق قرآن‌گرایی بر صاحبان نظریه حداکثری و یا اولویت منبعی قرآن قابل مناقشه است.

۲. semantic autonomy.

متکلم با گزینش ظرفیت‌های زبانی برای انتقال معنا، متعهد می‌شود تا مراد خود را در چارچوب آنچه با زبان می‌توان انتقال داد، بریزد و به همین دلیل شناخت زبانی ما برای راهیابی به مراد وی کفایت می‌کند. البته به دلیل تحول تاریخی - معنایی واژگان و قالب‌های زبانی به بررسی شواهد و قرائن تاریخی نیز نیازمند خواهیم بود، اما نه به منظور دست یافتن به شواهدی مستقل در عرض زبان، بلکه برای کشف مفاد واژگانی و ترکیبی معنا در تاریخ تولید آن. با این ترتیب مراجعه به فهم معاصران نزول، اسباب النزول، و یا روایات تفسیری تنها در حد کشف معنای عصری عناصر زبانی در عصر تولید آن (عصر نزول قرآن) کاربرد خواهد داشت. مطابق این نظریه، معناشناسی یا همان دانش مطالعه فرایند کدگذاری و کدگشایی معنی، تابعی از زبان‌شناسی است و زبان در نقطه محوری انتقال معنا قرار می‌گیرد. این دیدگاه واژگان را واجد یک هسته ثابت معنایی می‌داند و دستیابی به مقصود گوینده را زمانی امکان‌پذیر می‌داند که معنا محصول ذهنیت خاص وی و یا شنونده نباشد (Hogan, 2008: 57-58). معنا مستقل از گوینده و شنونده زیست می‌کند و زبان ابزاری برای انتقال آن است (Allan, 2014: 90).

معناشناسی ساخت‌گرا خصوصاً با رویکرد فرمالیستی^۱ و شناختی^۲ آن، یکی از مهم‌ترین ساحت‌های نظریه‌پردازی تفسیر درون‌متنی به شمار می‌رود. ساخت‌گرایان که بر پایه فهم واژگانی، با بهره‌گیری از میدان‌های معنایی موجود میان واژگان قرآنی، به کشف مراد اهتمام دارند (صفوی، ۱۳۸۶: ۲۱۳) بر آن باورند که معنای کلمه و بالتبع کلام از طریق بررسی مجموعه کلمات مرتبط به آن از حیث معنایی کشف می‌گردد (مختار، ۱۹۹۸: ۶۸-۷۰). این نظریه بر آن است که واژگان یک زبان و نسبت‌های زبانی به نظام خاصی تعلق دارند و الفاظ و ارتباطات آن افزون بر انشعاب از یک جهان‌بینی، حاکی از مفاهیم آن جهان‌بینی نیز هستند (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۴). در مجموع و با توجه به مبانی و

۱. formalistic.

۲. cognitive.

بستر شکل‌گیری این نظریات، می‌توان مکانیسم درون‌گرا را در رویکردهای ذیل مطرح نمود:

الف) رویکرد عقلی: که با مناقشه در جریان‌پذیری حجیت فقهی در تفسیر به روش تفسیری قرآن به قرآن گرایش می‌یابد؛

ب) رویکرد تاریخی: که با نفی تاریخی اعتبار سنت، تنها منبع معتبر فهم دین را قرآن معرفی می‌کنند؛

ج) رویکرد نقلی: که بهترین مصدر برای فهم قرآن را، خود قرآن دانسته‌اند و به سنت در حد کشف ابهامات واژگانی و یا تشخیص مناسبات و مصادیق تاریخی نزول مراجعه کرده‌اند.

نکته لازم به ذکر آنکه در عرصه نقش‌آفرینی قرائن درون‌متنی، نظریه‌های مختلفی وجود دارد که پرداختن به همه آن‌ها فراتر از حدود این کمین است. برای مثال در خصوص معرفی سیاق به عنوان یکی از قرائن، به دو مدل سیاق: خطی و فراخطی (اکبریا، ۱۳۹۸: ۲۶) مواجه می‌شویم. یا در خصوص شیوه نقش‌آفرینی سیاق، بر مبنای وحدت آیات و سوره‌ها، با نظریاتی همچون وحدت ارتباطی، وحدت موضوعی، و وحدت شبکه‌ای آیات مواجه خواهیم شد (قائم‌نیا، ۱۳۸۹: ۱۵۵).

نکته دیگر آنکه بر پایه مبانی مربوط با ساختار متن و نوع تعامل عناصر درون‌متنی، و نیز سطوح نقش‌آفرینی قرائن، به نظریاتی در باب تفسیر درون‌متنی قرآن مواجه می‌شویم که از میان آن‌ها می‌توان به نظریه تفسیر گزاره‌ای قرآن (بر پایه رویکرد تجزیه‌ای و مستقل‌پنداشتن واحدهای مفسر)، تفسیر ساختاری (بر پایه منسجم‌انگاشتن عناصر معنایی سوره و وجود رابطه هم‌افزایی معنایی در راستای تأمین هدف واحد)، تفسیر معناشناختی (بر پایه کشف میدان معنایی واژگان و رابطه هم‌افزایی میان آن‌ها در شعاع

۱. مانند فرقه قرآنیون که به دلیل عدم بهره‌مندی از منهج علمی از ذکر نام آن‌ها خودداری شد.

کلان‌تر از سوره)، تفسیر هرمنوتیکی (بر پایه استخراج عناصر روان‌شناختی از نشانه‌های درون‌متنی و لحاظ ارتباط هم‌افزایی آن‌ها با عناصر دستوری متن و نیز دوران معنا میان جزء و کل متن به هدف کشف زیست جهان متکلم)، و تفسیر مقاصدی (بر پایه تفسیر قرآن در پرتو کشف مقاصد رئیسه در کنار مقاصد خاص حوزه‌های معرفتی و مقاصد توزیع شده میان سوره‌ها و آیات به هدف شناخت هندسه معرفتی قرآن) اشاره نمود. مبانی روشی نقش مهمی در شکل‌دادن به مکانیسم‌های تفسیری درون‌گرا دارند. نظریه وضع که اصالتاً معتزلی است مبتنی بر حرکت از جزء (واژه) به کل است و بر اساس آن تفاسیر گزاره‌ای شکل می‌گیرد، و نظریه استعمال که بر اساس آن لفظ معنای خود را در بافت استعمال کسب می‌کند و جدای از کاربرد آن، هیچ معنایی ندارد (کاظمی، ۱۴۰۱: ۱۳۸-۱۵۲) در نظریات استعمال‌گرا، هرمنوتیکی و... یافت می‌شد.

۲-۳. مکانیسم برون‌گرا

این نظریه بر مبنای این ایده مطرح می‌شود که زبان قادر به انتقال همه معنا نیست و بخشی از معنا را باید در پیوند با برون‌متن‌ها و یا در ارتباط زبان با موقعیت کاربرد دریافت نمود. برای مثال جمله «هوا ابری است» را در نظر آوریم. این جمله بسته به آنکه در موقعیت نامطلوب بودن اوضاع و شرایط در محل گفتگو مطرح شده باشد، می‌تواند معنایی متفاوت هم داشته باشد. این دیدگاه لزوماً منکر نقش‌آفرینی قرائن درون‌متنی نیست، بلکه آن‌ها را ناکافی می‌داند؛ حتی ممکن است قرائن زبانی به ما در فهم موقعیت گفتمان کمک کنند، مثلاً در جمله: «هوا ابری است، بهتر است زودتر فرار کنیم» می‌توان از قرینه سیاق، معنای کنایی را کشف نمود؛ اما روشن است که چنین چیزی همواره میسر نیست. این نظریه بر اساس رویکرد نشانه‌شناسانه به زبان شکل می‌گیرد و بر اساس آن زبان دربردارنده تنها بخشی از نشانه‌هایی است که به هنگام ارتباط، تبادل می‌شوند. همچنین برون‌متن بودن معنا از دیگر مبانی مهم مربوط به این

نظریه است و بر اساس آن، معنا نه مبتنی بر نظریه وضع از واژگان و ساختار دستوری جملات زبانی، بلکه از استعمال واحدهای معنایی در موقعیت‌های متفاوت ترشح می‌شود. البته این مسئله که قرآن کریم از ویژگی متون گفتاری در فرایند ارتباط استفاده کرده نیز بخش دیگری از مبانی مربوط به این مکانیسم به شمار می‌روند. مبانی دیگری نیز متناسب با نظریات تفسیری وابسته به این تفکر، مطرح می‌شوند. این نظریات گاه صرفاً در حد یک نظریه باقی مانده‌اند و برخی نیز به شکل یک مکتب تفسیری ظهور کرده و در طیف مشککی از التزام به نقش تفسیری برون متن‌ها به شرح ذیل می‌شوند:

الف) برخی روش‌های تفسیری متداول: در تحلیل مصادر معتبر تفسیری با دو سنخ مصادر درونی (قرآن)، و مصادر بیرونی (عقل منبعی، تجربه قطعی، شهود وجدانی، ادب مستند بر قریحه، و روایات معتبر) مواجه می‌شویم. روش‌های معتبر تفسیری برآمده از مصادر بیرونی، عمدتاً از مکانیسم برون‌گرا در تفسیر تبعیت می‌کنند (رضائی، ۱۴۰۲: ۴۴-۶۹). نکته لازم به ذکر آنکه میان روش تفسیر عقلی مبتنی بر عقل برهانی و یا عرفی، با گرایش تفسیر عقلی که مبتنی بر علوم عقلی همچون فلسفه و کلام است و از مکانیسم بینامتنی کمک می‌گیرد، تفاوت است. همین مقایسه میان روش تفسیر تجربی با گرایش تفسیری علمی، روش تفسیر شهودی با گرایش عرفانی، رمزی، صوفیانه و... و نیز روش تفسیر ادبی با گرایش ادبی نیز مطرح می‌شود. در روش تفسیر روایی با هر سه رویکرد: (۱). روایت‌بستگی، (۲). مراجعه حداکثری بر روایات، (۳). تقدم منبعی روایات بر سایر مصادر، نیز مفسر بر این باور است که روایات مأثور از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، اهل بیت علیهم السلام و صحابه در جایگاه متقدم بر سایر مصادر نقلی قرار دارند؛ خواه ملتزم به اعتبار مصادر دیگری شویم و یا تفسیری با رویکرد مراجعه حداکثری به روایات تحریر نماییم و یا خیر. این روش نیز با گرایش حشوی‌گری و استناد غیر مسؤولانه به روایات غیر معتبر مانند اسرائیلیات و... متفاوت خواهد بود.

ب) **نظریه تفسیری بافت‌گرا:** بافت‌گرایی^۱ نظریه‌ای معنایی است که بر نقش آفرینی بافت در فرایندهای تولید و فهم معنا تکیه دارد. بافت در زبان‌شناسی بر محیط زبانی یا غیرزبانی پیرامون یک واحد معنایی اطلاق می‌شود (صفوی، ۱۳۸۳: ۲۱۲) و به دو گونه عمده بافت درون‌متنی^۲ که بر پایه مشارکت متن مفسر در فرایند تفسیر صورت می‌پذیرد، و بافت برون‌متنی^۳ تقسیم می‌گردد (Leckie-Tarry, 1995: 18) و بافت برون‌متنی نیز به بافت موقعیت و بافت فرهنگ تقسیم می‌شود^۴. مطابق این رویکرد، بافت فراتر از ایفای نقش قرینیت در فهم، به آفرینش معنا می‌پردازد و بر خلاف نظریه وضع که با قرائتی تقلیل‌گرایانه از ماهیت بافت، آن را تنها به قرینه‌ای بر فهم معنای مراد تقلیل می‌برد، بافت در نظریه بافت‌گرایی با هویت و نقش حداکثری چهره می‌گشاید. نظریات تفسیری مبتنی بر این رویکرد در زمره نظریات تفسیری برون‌گرا به شمار می‌روند.^۵

ج. **نظریه تفسیری نقش‌گرا:** نظریه معنایی نقش‌گرا^۶ رویکردی در معناشناسی است و بر پایه آن «معنا» به نقشی اطلاق می‌گردد که متن در بافت ایفا می‌کند (Gracia, 1995, 16) یا همان «کاری است که زبان (در موقعیت بافتی) انجام می‌دهد» (bea-ugrande, 2014: 202; Lohrey, 1997: 91). این نقش‌ها به پنج گونه اصلی: اطلاع‌رسانی^۷,

۱. contextualism.

۲. intratextual/co-text.

۳. extratextual.

۴. بافت موقعیت (context of situation) یا همان بافت ضروری (vital context) فضای پیرامونی تولید و یا تفسیرگردی متن (Urban, ۲۰۱۴: ۱۹۸) است و به بافت فیزیکی (physical) و بافت ذهنی (mental) تقسیم می‌شود (Ibid: ۱۹۹) و بافت ذهنی نیز به بافت وظیفه (task context) و بافت روانی (psychical context) تقسیم می‌شود. بافت وظیفه اهداف و وظایف کاربر را توصیف می‌نماید (Roth-Berghofer, ۲۰۰۵: ۱۱). و بافت روانی به خلیات، احساسات، عواطف و حالات گفته می‌شود (Carneiro, ۲۰۱۴: ۱۰۲).

۵. نگارنده در مقاله‌ای ضمن تبیین نظریه تفسیری بافت‌گرا به برخی اشکال‌ها پاسخ داده است (رک:

کاظمی: ۱۳۹۷)

۶. functional theory of meaning.

۷. informational.

ابرازی^۱، دستوری^۲، هنرآفرینی^۳، و همدلی^۴ تقسیم می‌شوند و مطابق دیدگاه یاکوبسن و هیمز، نقش فرازبانی^۵ نیز به آن افزوده می‌شود (Saville-Troike, 2008: 13; Fawcett, 2014: 101). اصطلاح نقش‌گرایی ابتدا برای اشاره به کارهایی به کار رفت که زبان انجام می‌دهد و بر مقاصدی^۶ که برای تأمین آن استفاده می‌گردد (Dirven, 1987: 4) و سپس مطالعات نقش‌گرایانه، به جنبه‌های معناشناختی معطوف شد و نقش‌گرایی به عنوان نظریه‌ای در مقابل صورت‌گرایی معرفی گردید (Frawley, 2003: 54). دستور نقش و ارجاع^۷ از ون ولین^۸ و فولی (Foley)، استقلال سیستم زبانی را نفی و بر فاکتورهای اجتماعی به عنوان محرک‌های زبان تأکید می‌ورزد، همچنان که استقلال نحو را نیز مردود می‌داند و در کانون خود، بر ملاحظات معنایی و کاربردشناختی تأکید دارد. (Butler, 2003: 43) دستور نظام‌مند نقش‌گرا^۹ هالیدی نیز با تأکید بر ماهیت ارتباطی زبان بر این واقعیت تأکید می‌کند که هر چیزی در گرامر، در پی ایفای نقشی خاص انگيخته می‌شود و دستور زبان، بر پایه بافت شکل می‌گیرد (Ibid: 48). نقش‌گرایی چه به لحاظ تئوریک و چه از زاویه ابزارها و متدهایی که در فرایند اجرا در اختیار می‌گذارد، به تکمیل پروژه ما کمک می‌کند. این نظریه گرچه هنوز در تفسیر تئوریزه نشده لیک جا دارد تا در ضمن طرح نظریه تفسیر مقاصدی قرآن، مورد توجه قرار بگیرد. امروزه در مطالعات قرآنی این نظریه را در

۱. expressive.

۲. directive.

۳. aesthetic.

۴. phatic.

۵. metalinguistic.

۶. purpose.

۷. role and reference grammar.

۸. Van Valin.

۹. Systemic Function Grammar

قالب نظریه ارتباطی به بحث می‌گذارند و مطابق آن، زبان صرفاً نظامی از نشانه‌ها نیست، بلکه بیش از هر چیز، فعالیت ارتباطی است؛ از این رو باید آن را بر اساس نقشی فهمید که در ارتباط ایفا می‌کند (قائم‌نیا، ۱۳۸۹: ۱۴۳).

د. جریان تفسیری سلفی: ظاهرگرایی سلفیه از نوع زبانی است و با شاخه معرفتی مادی‌گرایانه آن که در میان نوسلفیه شمال آفریقا رواج دارد، در ترسیمی که از ماهیت هستی، انسان و معرفت دارند، خویشاوندی‌هایی دارد. این جریان گرچه ظهورات قرآنی را در درجه متقدم اعتبار به شمار می‌آورند، لیک با التزام به منبعیت سنت نبوی و صحابه و مراجعه حداکثری به آن (ابن تیمیه، ۱۴۱۰ق: ۳۹)، از جرگه قرآن‌گرایی فاصله می‌گیرد. از سوی دیگر این جریان با انکار منبع بودن علوم بشری و التزام به امی بودن قرآن، مکانیسم بینامتنی تفسیر را نمی‌پذیرد. نظریه تفسیری امی بودن قرآن توسط شاطبی مطرح شده (شاطبی، ۱۴۱۷ق: ۲/۱۲۷) و مطابق آن، هرگونه استخدام علوم برای ارائه برداشتی متفاوت از فهم معاصرین نزول، خطا خواهد بود.

با توجه به مبانی و بستر شکل‌گیری این نظریات، می‌توان مکانیسم برون‌گرا را در رویکردهای ذیل مطرح نمود:

(الف) رویکرد نقلی که با استناد به روایات، مصدر منحصر به فرد برای فهم معارف قرآن را، سنت می‌داند و ظواهر قرآنی را جز در محدوده نصوص حجت نمی‌داند.

(ب) رویکرد زبانی که بر اساس مبانی زبانی و نظریاتی که درباره ماهیت معنا ارائه می‌شود، فهم معنای متون را در گرو مراجعه به برون‌زبان‌ها می‌کند.

(ج) رویکرد تاریخی که با استناد به زبان قوم بودن قرآن، هرگونه فهم متفاوت با اقتضای عصر نزول را مردود می‌دانند.

۳-۳. مکانیسم بین متنی

مکانیسم بین متنی بر این مبنا استوار است که پدیدارها ماهیت چندوجهی دارند و شناخت کامل آن‌ها در گرو گفتگوی مؤثر بین رهیافت‌های موجود در حوزه‌ها و رویکردهای معرفتی مختلف درباره آن‌ها است (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۵: ۳۳۴). مراد از متن در این اصطلاح، «گفتمان معتبر و نظام‌مند موجود در یک سنت معرفتی» است؛ اعم از آنکه این گفتمان مکتوب باشد و یا شفاهی، میان ادیانی و بین مذاهبی باشد، و یا بین رشته‌ای و یا حتی در میان دو جریان اجتماعی متفاوت برقرار گردد. ممکن است این گفتمان در سطح خردتر میان دو جریان وابسته به فرهنگ یا مذهب مشترک، و یا دو رویکرد در یک رشته علمی خاص و مانند آن صورت بگیرد. این مکانیسم می‌تواند در ساحت‌های مختلف مسئله‌یابی، رویکردشناسی، روش‌شناسی حل مسئله، و تحلیل موقعیت‌ها، مقاصد، ملاکات، و قرائن پیوسته و ناپیوسته کلام کاربرد داشته باشد.

الف) تفاسیر بین رشته‌ای: که به دو شیوه ترتیبی و موضوعی میان قرآن با رشته‌های تجربی، نیمه تجربی، عقلی و یا نقلی و به شیوه استنتاجی^۱ تحقق می‌پذیرد. برخی محققان، این مطالعات را بسته به حجم و نوع بهره‌برداری از داده‌های علوم در فرایند تفسیر به پنج مرحله: موضوع‌شناسی میان رشته‌ای، همکاری میان رشته‌ای، روش میان رشته‌ای، پژوهش میان رشته‌ای، و دانش فرارشته‌ای تقسیم می‌کنند (رضائی، ۱۳۹۶: ۳۸-۳۹)^۲. این شیوه تفسیری گاه به هدف فهمیدن بهتر مراد الهی صورت می‌پذیرد (مانند آنکه برای بهتر فهمیدن مسئله بادهای لقاح‌دهنده به مطالعات گیاه‌شناسی روی آوریم)، و گاه هدف از آن رسیدن به نظریه‌ای مبتنی بر معارف قرآنی در خصوص

۱. این رویکرد بیشتر در تفاسیر موضوعی مطرح می‌شود؛ زمانی که یک موضوع در چارچوب زمانی مکانی خاص به قرآن عرضه و دیدگاه قرآن درباره آن بررسی شود. قید زمان و مکان گاه عنصر ماهوی موضوع را شکل می‌دهند و گاه تنها در قالب قید خارج از ماهیت، محدوده آن را تضییق می‌کنند.

۲. در مقابل برخی محققان، تفاسیر بین رشته‌ای را در چارچوب پروژه علوم انسانی قرآن‌بنیاد تلقی می‌کنند (رضائی، ۱۳۹۷: ۹) که بر اساس آن برخی از مراحل پیش‌گفته خارج از بحث می‌شوند.

مسائل علوم بشری است (مانند آنکه درباره سهم غریزه و تربیت در رشد گفتگو کنیم)؛ هر کدام که باشد، مطالعات بین‌رشته‌ای گاه به شکل بنیادین صورت می‌پذیرد (مانند گفتگو درباره مسائل فلسفه اخلاق)، و گاه به شیوه کاربردی است (مانند تأثیر معنویت‌گرایی در پیشگیری از انحرافات اجتماعی). تمایز تفاسیر بین‌رشته‌ای از مطالعات مبتنی بر مصادر برون‌متنی (۲-۳ الف) آن است که نقش متون در تفاسیر بین‌رشته‌ای یا به دست دادن مجموعه‌ای از قرائن و امارات برای کمک گرفتن از آن‌ها در جهت فهم بهتر مراد الهی است، و یا با رویکرد انتقادی در پی ارزش‌گذاری نظریات علوم و رسیدن به نظریه‌ای مبتنی بر معارف قرآنی هستیم. به بیان دیگر، سنت‌های برآمده از مطالعات بشری هیچ‌گاه به جای عقل، تجربه، شهود و سایر مصادر معتبر تفسیری قرار نمی‌گیرند.

ب) گرایش‌های تفسیر اجتماعی: گرایش‌های تفسیری گاه متأثر از تخصص و علاقه مفسر است و گاه برآمده از نیاز جامعه می‌باشد. در هر حال یا متکی به متون مدون دانشی است و یا چنین نیست. برای مثال «تفسیر جامعه‌شناختی» قرآن، در زمره گرایش‌های متکی بر متون مدون است که سعی در فهم بین‌رشته‌ای قرآن در حوزه‌های مشترک علوم اجتماعی دارد و در مقابل آن نیز گرایش «تفسیر اجتماعی» است که متکی به میراث شفاهی اجتماعی بوده و از طریق تحلیل و آسیب‌شناسی واقعیت موجود جامعه، در پی فهم رسالت اجتماعی قرآن و دستیابی به آرمان مطلوب زندگی اجتماعی و راهکارهای آن از منظر قرآن می‌باشد.^۱ برخی محققان جریان‌های تفسیر اجتماعی معاصر را به سه گونه: ادبی اجتماعی، اجتماعی توفیقی (ایجاد وفاق میان اسلام و غرب)، و عقلی اجتماعی

۱. تفاوت گرایش تفسیری با روش‌های تفسیری در فقدان اعتبار متن مفسر است. تفاوت گرایش‌های تفسیری با تفاسیر بین‌رشته‌ای نیز در آن است که تفاسیر بین‌رشته‌ای در حوزه مطالعات انسانی، گاه در چارچوب پروژه علوم انسانی قرآن‌بنیاد شکل می‌گیرد و این متفاوت با استفاده از این علوم در برداشت بهتر از قرآن است.

تقسیم نموده‌اند (رضائی، ۱۳۹۷: ۷). این گرایش به شاخه‌های فرعی‌تر سیاسی، مذهبی، فرهنگی، تمدنی، تربیتی، و اقتصادی تقسیم می‌شود.

پ) تفاسیر تاریخی: واحد جداکننده دو فرهنگ گاه موقعیت مکانی و گاه زمانی است. در صورت نخست با گرایش تفسیر اجتماعی روبرو هستیم و در صورت دوم با تفسیر تاریخی مواجهیم؛ مانند آنکه قرآن را در بستر اقتضائات فرهنگ عصر نزول تفسیر نماییم.

نتیجه

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان نظریه کارشناسی را در سطح یک راهبرد کلان تفسیری در کشف مراد و سنجش اعتبار قرائن تفسیری مطرح کرد؛ راهبردی که در اعم از مباحث خبرواحد تفسیری جاری شده و دامنه اعتبار آن نیز محصور در افاده وثوق نوعی نمی‌شود؛ همچنان که قلمرو کاربرد آن نیز شامل همه آیات حکمی و احکامی می‌شود. بر اساس این نظریه اگر مجموعه‌ای از شواهد و قرائن به افراد و یا در اثر ائتلاف با یکدیگر، جامعه تفسیری را به قناعت علمی برساند، دیدگاهی معتبر محسوب خواهد شد. آنچه در این نظریه به عنوان معیار اعتبار اصالت می‌یابد، حصول مرتبه‌ای از گمان است که عرف عقلاء آن را برای پذیرش یک دیدگاه تفسیری کافی می‌دانند و با این ترتیب مراد از حجیت تفسیری «درجه‌ای از رجحان نظری مبتنی بر ثنوری معرفت‌شناختی انطباق» است که «در چارچوب معیارهای مورد پذیرش نوع عقلا» حاصل شده باشد. این نظریه از مبانی متعددی برخوردار است که به بحث گذارده شد.

اما در خصوص مکانیسم‌های تفسیر کارشناختی با توجه به وجود سه رویکرد درون‌گرا، برون‌گرا، و بین‌متنی و انشعاب‌هایی که هر رویکرد در روش‌ها و ابزارها دارد،

اتخاذ یک روش جامع فرایندی^۱ که مبتنی بر کشف روابط هم‌افزا و درهم‌کنش میان قرائن درونی، بیرونی و قرائن بین‌متنی است، بهترین شیوه در کشف و سنجش معنا خواهد بود. روشن است که در فرض تعارض قرائن، هیچ ملاک ثابتی برای ترجیح قرائن درونی بر بیرونی و... وجود ندارد و رجحان با قرینه‌ای است که وثاقت تکوینی بالاتری ایجاد نماید.

۱. در روش فرایندی، ابزارها و مؤلفه‌های به صورت هم‌زمان به تعامل با یکدیگر می‌پردازند و از این رهگذر یکدیگر را تکمیل و تفسیر می‌نمایند.

منابع

۱. ابن تیمیه، احمد (۱۴۹۰ق)، *مقدمه فی أصول التفسیر*، بیروت: دار مکتبة الحیاة.
۲. احسانی فر، محمد (۱۳۸۷)، «دامنه حجیت احادیث تفسیری»، فصلنامه علوم حدیث، شماره ۴۸، ص ۳-۲۴.
۳. اکبرنیا، علی (۱۳۹۸)، «پژوهشی در سیاق سوره مائده از طریق نظم فراخطی»، مشکوة، شماره ۲، صص ۲۳-۵۲.
۴. ایزوتسو، توشهیکو، (۱۳۶۱)، *رابطه انسان و خدا در قرآن*، تهران: سهامی خاص.
۵. آملی لاریجانی، محمد صادق، (۱۳۸۱)، «کاربرد حدیث در تفسیر و معارف»، مجله الهیات و حقوق، شماره ۴ و ۵، ص ۱۵۵-۱۷۴.
۶. بابائی، علی اکبر (۱۳۹۱)، *بررسی مکاتب و روش های تفسیری*، تهران: سمت.
۷. پورعلی فرد، محمد مهدی (۱۳۷۹)، «همگانی بودن زبان قرآن»، صحیفه مبین، شماره ۲۳، صص ۳۵-۴۵.
۸. جوهری، اسماعیل (۱۴۱۰ق)، *الصحاح تاج اللغة*، بیروت: دارالعلم للملایین.
۹. حسین زاده، محمد (۱۴۰۲)، «گستره اعتبار خبر واحد در سامان دهی علوم انسانی»، معرفت فلسفی، شماره ۳، صص ۷۷-۹۶.
۱۰. امام خمینی، روح الله (۱۴۱۵ق)، *انوار الهدایة*، بی جا: مؤسسه تنظیم و نشر آثار.
۱۱. خمینی، مصطفی (۱۴۱۸ق)، *تحریرات فی الأصول*، بی جا: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۲. دبیر مقدم، محمد (۱۳۸۷)، *زبان شناسی نظری*، تهران: سمت.
۱۳. راغب، حسین (۱۴۱۲ق)، *مفردات الفاظ القرآن*، لبنان: دارالعلم.
۱۴. رضائی، محمد علی، (۱۳۹۷)، *درآمدی بر روش شناسی مطالعات قرآن و علوم انسانی*، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.
۱۵. شاطبی، ابراهیم (۱۴۱۷ق)، *الموافقات*، بی جا: دار ابن عفان.
۱۶. صدر، محمد باقر (۱۴۱۷ق)، *بحوث فی علم الأصول*، بی جا: مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی.
۱۷. صفوی، کورش (۱۳۸۶)، *زبان شناسی و ادبیات*، تهران: هرمس.
۱۸. صفوی، کورش (۱۳۸۳ش)، *درآمدی بر معنی شناسی*، دؤم، تهران: سوره مهر.
۱۹. طباطبائی، محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: جامعه مدرسین.
۲۰. عرب صالحی، محمد (۱۳۹۳)، «اعتبار خبر واحد در علوم انسانی»، ذهن، شماره ۵۷، ص ۳۵-۶۰.
۲۱. فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۸۵)، *روش شناسی مطالعات دینی*، مشهد: دانشگاه رضوی.
۲۲. فراهیدی، خلیل (۱۴۱۰ق)، *کتاب العین*، قم: نشر هجرت.
۲۳. قائمی نیا، علیرضا (۱۳۸۹)، *بیولوژی نص*، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۲۴. کاظمی، سیدمحسن (۱۳۹۷)، «نظریه تفسیری بافت‌گرایانه قرآن؛ نگرانی‌ها و راهکارها»، نقد و نظر، شماره ۹۰، ص ۴-۳۰.
۲۵. کاظمی، سیدمحسن (۱۴۰۱)، «اصول فقه وضع‌گرایی و چالش‌های فلسفی آن»، شماره ۵۲، شماره ۴، ص ۱۳۵-۱۵۶.
۲۶. مختار عمر، احمد (۱۹۹۸)، *علم الدلالة*، قاهره: عالم الکتب.
۲۷. مصباح، محمدتقی (۱۳۸۹)، «حجیت خبر واحد در تفسیر قرآن»، معرفت، شماره ۱۵۲.
۲۸. مصباح، محمدتقی (۱۳۸۶)، *قرآن‌شناسی*، قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی.
۲۹. نائینی، محمدحسین (۱۳۶۸)، *اجود التقريرات*، قم: انتشارات مصطفوی.
۳۰. همپل، کارل (۱۳۸۰)، *فلسفه علوم طبیعی*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
31. Allan, Keith, (2014), *Linguistic Meaning*, Taylor & Francis.
32. beaugrande, Robert De, (2014), *Linguistic Theory: The Discourse of Fundamental Works*, Routledge
33. Butler, Christopher, (2003), *Structure and Function: Approaches to the simplex clause*, John Benjamins Publishing.
34. Dasenbrock, Reed Way, (1993), *Literary Theory after Davidson*, USA, the Pennsylvania University Pres.
35. Dirven, René, (1987), *Functionalism in Linguistics*, John Benjamins Publishing,.
36. Fawcett, Peter, (2014), *Translation and Language*, Routledge.
37. Fish, Stanley, (1980), *is there a text in this class*, USA, Harvard College.
38. Frawley, William, (2003), *International Encyclopedia of Linguistics: AAVE-Esperanto*. Vol. 1, Oxford University Press.
39. Gracia, Jorge, (1995), *A Theory of Teatuality The Logic and Epistemology*, SUNY Press
40. Hogan, Patrick Colm, (2008), *On Interpretation: Meaning and Inference in Law, Psychoanalysis, and Literature*, University of Georgia Press.
41. Leckie-Tarry, Helen(1995), *Language and Context*, A&C Black.
42. Lohrey, Andrew, (1997), *The Meaning of Consciousness*, University of Michigan Press.
43. Nöth, Winfried, (1995), *Handbook of Semiotics*, Indiana University Press,.
44. Ray, William, (1993), *Encyclopedia of contemporary literary Theory*, Toronto-London, University of Toronto Press.

45. Roberts, Erie Martha, (2006), *Something Fishy is Going On*, Illinois Wesleyan University.
46. Roth-Berghofer, Thomas R.(2005), *Modeling and Retrieval of Context*: Second International Workshop, MRC.
47. Saville-Troike, Muriel, (2008), *The Ethnography of Communication*: An Introduction, John Wiley & Sons.
48. Urban, Wilbur Marshall(2014), *Language and Reality*: The Philosophy of Language and the Principles of Symbolism, Routledge.
49. Yu, Ning, (1998), *The Contemporary Theory of Metaphor*, Benjamins Pub, Amsterdam.