

مسئله حجاب: پیام قرآن یا پدیداری اجتماعی؟

به یاد محمد حسین، و تنهایی و رنجهایش؛

همو که بخشودن را به ما آموخت ...

حسین غلامی

۱.۰ جناب آقای سید علی اصغر غروی، در مقاله ی «حجاب اجبار یا انکار» دست به نقد دو مقاله ی سروش دباغ در باب حجاب تحت عنوان «حجاب در ترازوی اخلاق» و «بی عفتی یا بی حجابی؛ کدام غیر اخلاقی است؟» زده اند. سروش دباغ نیز در پاسخ به نقد ایشان مقاله دیگری با عنوان «مسئله حجاب و فهم روشمند از قرآن» را منتشر کردند. بنده هم از جهت همدلی با اہم مدعیات سروش دباغ مقاله ای را بیشتر جهت صورتبندی مجدد و بسط ایده ها و مدعیات مطرح شده در مقالات سروش دباغ منتشر کردم. اما با خواندن مقاله سوم سروش دباغ، و طرح پرسشهایی جدید، بر آن شدم، طبق همان مشی پیشین، پاره ای از مدعیاتی که با سروش دباغ هم رأی و همدل هستم را تقریر کرده و بسط دهم. باری، من در این مقال سه عَرَض را پی میگیرم [۱]: اولاً: ریشه/ریشه ها و خواستگاه های دانشهای تفسیری و تأویلی متون مُقَدَّس و شُعَبِ آن در فرق مختلف ادیان ابراهیمی؛ ثانیاً: روش هرمنیوتیکی و نسبتش با عقلانیت، جهت بدست دادن تفسیر/تأویل خردپسند از قرآن؛ ثالثاً: تمیز گذاشتن بین پیام متن مُقَدَّس و پدیده های مذکور در آن (آیا حجاب جزئی از پیام وحی است یا پدیده ای مذکور در متن مُقَدَّس؟). در ابتدا میکوشم مدعیات جناب غروی و سپس سروش دباغ را به اختصار تقریر کنم.

۱.۱ لُبُّ مَدْعَايِ آقَايِ غُرُوِي بِر اَيْنِ قَرَارِ اسْت: الف) برای صدور هر نوع حکم و تفسیر و تأویلی می بایست به متن مُقَدَّس رجوع کرد تا متن با ما سخن بگوید [مفروض ایشان این است که متن مُقَدَّس خود به خود سخن میگوید]. ب) برای فهم معنای متن مُقَدَّس که به زبان عربی است، می باید به لغت عرب رجوع کرد. ج) مقصود ایشان از این کار در باب حکمی مثل حجاب، جذب بیشتر بانوان به ساحت دینداری یا دینورزی است. د) پای فشردن بر اصل آزادی و حریت در انتخاب احکام شرعی و در یک کلام آزادی انسان در دین اسلام باید مورد تأکید قرار گیرد. البته بنا به قول آقای غروی از راهی که سروش دباغ رفته است به هدف مقصود نخواهیم رسید.

۱.۱.۱ لُبُّ مَدْعَايِ سُرُوْشِ دَبَاغِ دَرِ پَاسِخِ بَهِ آقَايِ غُرُوِي نِيْزِ بِر اَيْنِ قَرَارِ اسْت: الف) اختلاف روش شناختی در باب چگونگی مواجهه با متن مُقَدَّس [و توسل ایشان به هرمنیوتیک، با توجه به نگاه

پسینی-تجربی]. ب) سخن بر سر این نیست که هر جا آیه با دلخواه ما مغایرت داشت آنرا نادیده بینگاریم؛ و نه محاکمه و صدور حکم برای قرآن است و نه جذب بیشتر بانوان به دین. مقصود بدست دادن قرائت روشمند و موجه و سازوار (و تبعاً عقلانی) از متن مقدّس است. ج) متن مقدّس دارای پیامی است که ناظر به ساحت قدسی (یا اگزستانسیل) انسان و هستی است و نه پدیده‌های اینجهانی‌ای همچون حجاب. د) مغز این پیام (پیام متن مقدّس) مبتنی بر انطباق انسانشناسی و خداشناسی‌ای است که ارتباط وثیق با اخلاق و ساحت قدسی یا اگزستانسیل هستی دارد. چنانکه ایشان در دو مقاله پیشین خود ذکر کرده اند از نظریه «حدّ اقلی فرمان الهی» دفاع میکنند که متضمن استقلال دلالت شناختی و وجودشناختی اخلاق از دین است. اما به لحاظ معرفتشناختی و روانشناختی این دو بر هم ابتداء دارند. ر) هویتی بودن حجاب و ربط اخلاقی نداشتن آن.

۱.۱.۲

چنانچه در مقاله ی «حجاب پدیدار اجتماعی یا قدسی؟» نشان داده ام، هیچ حکم دینی نیست که بتواند خود را از زیر زبان وارهاوند. زبان شرع، جهت صدور احکام فقهی، نه تنها ارتباط وثیق با حوزه های مختلف دانشهای زبانی/ زبانشناسی، فلسفه زبان، فیلولوژی (زبانشناسی تاریخی یا به تعبیر مسلمانان فقه اللغة) و... دارد، بلکه از این علوم بی نیاز نمیتواند باشد. بدین ترتیب ناچار است جهت صدور رأی / حکم بدین علوم متوسّل شود. حجاب تقدّسی که بر زبان متون مقدّس و تفاسیر و تأویلهای آنان کشیده شده است نیز، از همین تصوّر نادرست ناشی شده، که زبان امری قدسی، و تفاسیر و تأویلهای آن نیز کاری قدسی است. در ادامه این مقال اشاره خواهم کرد که دانشهای زبانی و علوم تفسیری و تأویلی (بخصوص هرمنیوتیک) ریشه های غیر دینی و لاجرم غیر قدسی دارند (و، در دل سنتها و فرهنگهای خداناباورانه/ کافرکیشانه، ظهور کرده اند). به ناچار تنها به قدر اشارتی، ریشه های این ادّعا را باز می نمایم [۲]. در این میان چیزی که مورد اجماع و وفاق عالمان دانشهای زبانی، و علوم تفسیری و تأویلی، فلاسفه زبان و هرمنیوتیستها می باشد، این است که علمی که برای فهم، تفسیر و تأویل زبان شرع و متون مقدّس و در یک کلام پدیده‌های زبانی به کار میرود، زبانی است. و از این حیث پسینی-تجربی، و البته پدیده ای بشری است و نه قدسی. حقیقت طلبی و عدالت خواهی نیز ما را ملتزم میکند، برای فهم و درک مُراد شارع (خواه منظور از مُراد و اراده‌ی شارع: خدا باشد/ یا پیامبر خدا/ یا هر دو توّمان)، از جمیع این علوم استفاده کنیم. علاوه بر آن در طول تاریخ حدوداً چهارهزار ساله دانشهای زبانی و فلسفه زبان بر ما آشکار شده است، جهت گره گشایی از معضلات و مسائل و مشکله‌ها و پیچیدگیهای زبانی، و جهت فهم و تفسیر و تأویل این پدیده ها، گریز و گزیری از توسّل به این علوم نداریم.

۱.۱.۳ در وهله ی نخست باید متذکر شد، بر خلاف ادّعی آقای غروی که نوشته اند: « آیا لغت عرب اجازه فتح این باب را می دهد که هر جا، سخن یا آیه با دلخواه ما مغایرت داشت، متوسل به تعدّد قرائتها شویم، بی آنکه حتی به معنای لغت، آنگونه که تکلم اهل لغت است، مراجعه کنیم! مفهوم گزاره: *بِلِسَانِ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ* (شعراء ۱۹۵) چیست؟! البته یک لغت ابعاد متعددی در مفاهیم مادی و معنوی و محکم و متشابه می تواند داشته باشد، اما به شرطی که بتوان آن را با بناء جمله تطبیق داد». باید خاطر نشان کرد، دستاوردهای زبان‌شناسان و بخصوص فیلسوفان زبان خلاف این ادّعا را نشان میدهد. برای نمونه: و.و. کواین منطقی و فیلسوف زبان نامدار سده ی بیستم، در کتاب دوران ساز خود **کلمه و شیء** نشان داده است که اگر زبان‌شناسان متعدد و متفاوتی جداگانه برای درست کردن یک فرهنگ لغت به سراغ قومی بروند، میتوانند (و البته طبیعی است) هر کدام از آنها فرهنگ لغتی سر تا پا متفاوت را عرضه کنند [۳]. زبان‌شناسان قومی نیز بر این نکته صحّه گذاشته اند. پس تنها متوسّل شدن به لغت عرب و استمساک به معنای تحت اللفظی گرهی از کار فرو بسته ما نمیگشاید. بلکه میتواند بر گره هایمان بیفزاید.

۱.۱.۴ اما در باب هرمنیوتیک چه میتوان گفت؟ در این بخش میکوشم، با ترسیم جغرافیای تاریخی تحلیلی ای مختصر از هرمنیوتیک، و نشان دادن مقوّمات و مؤلفه های اصلی آن، روش فهم و تفسیر و تأویل متن را در این سنّت ایضاح کنم [۴].

نخستین مباحث در مورد زبان‌شناسی به روزگار فنیقیان بازمیگردد. نخستین متن باقی مانده در فلسفه زبان نیز، رساله ی *کراتیلوس* (cratylus) [۵] افلاطون است، که مشخصاً دست به نظریه پردازی در باب زبان میزند. بعدها آوگوستین قدیس در رساله ی *نزد استاد* (De magistro) راه افلاطون را به گونه ی دیگری ادامه داد. آنسلم کانتربوریایی هم در رساله ی *در باب دستور* (*De grammatico*) کوشید دستور زبان را در نظامی عقلانی صورتبندی کند و استوار سازد [۶].

۱.۱.۵ افلاطون مشخصاً در مکالمه ی *ایون* به هرمنیوتیک میپردازد، ارسطو هم به شکل نظاممندی در نوشته های خود بخصوص در *فن بیان* (Rhetoric) به دسته بندی علوم بلاغی و زبانی و بیانی میپردازد، علاوه بر آن در کتاب معروف و تأثیر گذار خود *ارگانون* که بر مسلمانان نیز تأثیر بسیار داشته، فصل مهم و مشهوری را با عنوان *پری ارمیناس* یا *در تأویل* به بحث تأویل یا هرمنیوتیک اختصاص میدهد.

۱.۱.۶ پل ریکور [۷]، نظریه پرداز شهیر و تأثیر گذار هرمنیوتیک، در کتاب *درباره ی تأویل خود*، از دو نوع گرایش/ برداشت/ تلقی هرمنیوتیکی و تأویل از دین سخن گفته است: الف) «هرمنیوتیک

یادآوری: که نسبت به دین خوشبین است، زیرا فرضش بر این باور بنا شده که آگاهی دینی با امری در تماس قرار میگیرد که واقعی است، و در نتیجه واجد پیامی است که میتواند بازیافته شود و یا یادآوری شود، نمونه این گرایش رودلف بولتمان و خود ریکور هستند. ب) «هرمنیوتیک بدگمانی»: که کاملاً برعکس بر این تصور است که هیچ ابژه‌ی دینی‌ای وجود ندارد و آگاهی دینی با پندارها و خرافه‌ها و... در آمیخته، نتیجتاً هدف تأویل بازیابی و یادآوری نیست، بلکه توضیح دادن است و اسطوره زدایی، البته در این بین چیزی یادآوری نخواهد شد [۸]. نمونه بارز این هرمنیوتیک **گوهر مسیحیت** (Das Wesen des Christentums) فویرباخ است.

۱.۱.۷ جغرافیای هرمنیوتیک در سنت یهودی و مسیحی: هرمنیوتیک یهودی [۹] بخشهایی از علم تأویل

یونانی - رومی را منعکس میکرد [۱۰]. در سنت یهودی چهار مکتب اصلی وجود داشت: الف) لفظگرایی: که بر ظاهر متون تکیه میکرد؛ ب) میدارشی [۱۱]: که بر اهمیت بستر تاریخی تأکید داشتند؛ ج) پشر [۱۲]: که مدعی بودند دانش خاصی نسبت به متون مقدس دارند؛ د) تمثیلگرایان: که نگاهی نمادین به متن داشتند و هدفشان جست و جوی عقلانیت در متون مقدس بود. مسیحیان نیز همچون و به تبع از یهودیان از هرمنیوتیک لفظگرایانه و تمثیلی استفاده کردند. آوگوستین قدیس قهرمان هرمنیوتیک تمثیلگرایانه، و با تأثیر از افلاطون، با نوشتن کتاب **در شریعت مسیح**، باعث شد، برداشتهای جدیدی از مفاهیم کتاب مقدس به فلسفه راه یابد. آکویناس با نوشتن **مدخل الهیات** [۱۳] (*Theologica Summa*) و بهاقتفای دیگرانی چند، در فریه شدن و رشد علم تأویل الهیات نقش پررنگی داشتند. بعدها شلایرماخر و از پی او دیلتای بانی هرمنیوتیک مدرن شدند. با آثار هایدگر، بارت، بولتمان، گادامر و ریکور و.. این سنت دیرینه در حوزه‌های متفاوتی از علوم انسانی تا علوم طبیعی و تفسیر و تأویل متون مقدس راه‌های نوینی را گشود [۱۴]. میتوان گفت: تا حد زیادی فصل مشترک تحقیقات این متفکران (اعم از موافق یا مخالف دین و امر مقدس) دغدغه‌ی امر مقدس، و تأویل و نقد متون مقدس نیز بوده است.

۱.۱.۱۰ جغرافیای هرمنیوتیک/علم تأویل اسلامی: در اسلام هر چند هرمنیوتیک یا علم تأویل به شکلی که در

اروپا مطرح شده بود، مطرح نشد، اما با ترجمه آثار یونانیان و تعامل با یهودیان و مسیحیان، بخش بزرگی از مباحث علم الا تأویل آنان به جهان اسلامی نیز راه یافت، و اینهمه به جز اجتهادات خود مسلمانان بود. هر چند برخی از روایات، و نوشته‌ها حاکی از آن است که بحث تأویل از همان آغاز و پیدایش متن مقدس در بین مسلمانان وجود داشته. اما به شکلی نظاممند، در حدود قرن دو طرح شد. فرقه‌ها، نحله‌ها و مکاتب بسیاری در تأویل، بخصوص تأویل متن مقدس شکل گرفت. از حروفیه، تا

اخوان الصفا، صوفیه، اسماعیلیه، شیعیان، اشاعره و معتزله و .. همه نظام علم تأویلی خود را پیش کشیدند و نظر و رأی دیگران را مردود میدانستند. همگی به متن مقدس رجوع میکردند و از علوم زبانی و بیانی و بلاغی و زمانه خود کمال استفاده را میبردند. برای مثال ابن سینا که تأثیر بسیاری بر توماس آکویناس داشت رساله های مستقلی در تأویل چند سوره از قرآن نوشت. مثلاً سوره توحید را بر حسب باورهای فلسفی خویش تأویل کرد [۱۵]. یا ابو حامد غزالی با گرایش اشعری و دستاوردهای خود در کلام و عرفان، در رساله‌ی *مشکاة الانوار* دست به تأویل آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» و حدیث «إِنَّ لِلَّهِ سَبْعِينَ حِجَابًا مِّنْ نُورٍ وَظُلْمَةٌ» زده است.

۲۰۰ در روایتی از حضرت محمد آمده: «همانا قرآن بر اساس هفت موضوع نازل شده است. هر آیه ای از آن را ظهري است و بطنی، و هر کلمه ای را حدی و مطلعی». در روایت دیگری از حضرت محمد ذکر شده که: «همانا قرآن را ظهري است و بطنی، و برای هر بطن، بطنی دیگر تا هفت بطن». فیض در مقدمات صافی مطلع و حد را چنین معنی میکند: «معنی مطلع نزدیک به معنای بطن و تأویل است، و معنای حد نزدیک به معنای ظهر و تنزیل» [۱۶]. در خود قرآن نیز از تأویل سخن گفته شده است. «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ»: (اوست کسی که این کتاب [=قرآن] را بر تو فرو فرستاد پاره‌ای از آن آیات محکم [=صریح و روشن] است آنها اساس کتابند و [پاره‌ای] دیگر متشابهاتند [که تأویل پذیرند] اما کسانی که در دل‌هایشان انحراف است برای فتنه جویی و طلب تأویل آن [به دلخواه خود] از متشابه آن پیروی می‌کنند با آنکه تأویلش را جز خدا و ریشه‌داران در دانش کسی نمی‌داند [آنان که] می‌گویند ما بدان ایمان آوردیم همه [چه محکم و چه متشابه] از جانب پروردگار ماست و جز خردمندان کسی متذکر نمی‌شود). دو نکته در این آیه مستتر است. اولاً: نقد و نفی تأویل دلخواهی و تفننی؛ و ثانیاً: معنای تأویل را جز خردمندان کسی نمیتواند متذکر شود. در ادامه به دفاع قرآن از عقل خواهم پرداخت، در اینجا به همین نکته بسنده میکنم که به استشهاد خود قرآن تأویل جایز و مطلوب است و البته باید خردپسند باشد و نه دلخواهی. همین نکته روشنگر این مهم خواهد بود که خود متن قرآن اجازه تأویل را میدهد و این یعنی مسکوت و خاموش بودن آن و البته چنین رأی‌ای بر خلاف رأی جناب غروی است که قرآن را ناطق میدانند [۱۷]. در مقدمه ی چهارم از تفسیر صافی نیز از امیرالمؤمنین نقل شده: «هیچ آیه‌ای در قرآن نیست که چهار معنی نداشته باشد: ظاهر، باطن، و حد و مطلع. ظاهر برای تلاوت است، و باطن برای فهم، و حد احکام حلال و حرام است، و مطلع مراد و خواست خداوند است از بنده که به وسیله ی هر آیه تحقق می‌یابد». تمامی اینها بیانگر نکات

اینها مبین دو نکته است: اولاً: پیچیدگی و تو بر تویی و ذو ابعاد بودن متن مقدّس. ثانیاً: اینکه این مباحث نه در فرهنگ ایرانی-اسلامی بی پیشینه است، و نه بدعتی است، که موجب برآشفته شدن عده ای شود.

۲.۱. معتزله و منتقدانشان (دفاع از عقلگرایی در تفسیر/تأویل فرهنگ اسلامی): معتزله با روش لفظی مذهب سنتی و روش تمثیلی (allegorical) صوفیه در افتادند. مقاتل بن سلیمان مفسّر و محدّث نامی قرن دوم، سخت دل بسته و پایبند معنی لفظی متون بود. پیروان مقاتل تا جایی پیش رفتند که با توجه به آیاتی چند (مثل: سوره فتح آیه ۱۰ که میگوید: دست خدا بالای دستهایشان است) خدا را دارای عضو میدانستند. حنبلی مذهبانی چون ابن قیم به معتزله طعن میزدند که راه پیشینیان را رها کرده اند [۱۸]. داود بن علی که از سرآمدان ظاهریه بود نیز، مخالف روش عقلگرایانه‌ی معتزله بود. ابن حزم قرطبی از پیروان داود بن علی، معتزله و عقلگرایان را نکوهش و محکوم میکرد و مینوشت: «کسی که مدّعی تأویل استعاری است، و معنی ظاهری را فرو میگذارد، وحی را فرو میگذارد و مدّعی راز است. هر چه دور از حکایت مستقیم، یعنی «ظاهر»، باشد رازی دور از دسترس است که هیچ استدلالی مبتنی بر بدهات عقلی‌ای قابل اطلاق بر آن نیست» [۱۹].

۲.۱.۲ غرض و مقصود معتزله از تفسیر و تأویل عقلانی، تفسیر متون به قسمی بوده و هست که بتوان آنها را منطبق بر عقل ساخت [۲۰]. به نظر آنها چنین روشی ممکن و مطلوب است، زیرا وحی مؤید داده های عقل است [۲۱]. خود آیات قرآن نیز بر حجیت عقل به صراحت تأکید کرده است (نساء، ۱۷۴: ای مردم در حقیقت برای شما از جانب پروردگارتان برهانی آمده است و ما به سویی شما نوری تابناک فرو فرستاده ایم؛ یوسف، ۲: ما آن را قرآنی عربی نازل کردیم باشد که بیندیشید؛ انبیاء، ۱۰: در حقیقت ما کتابی به سویی شما نازل کردیم که یاد شما در آن است آیا نمی‌اندیشید). پس بدست دادن معیاری عقلانی در بررسی منابع و در تحلیل تعالیم ضروری است [۲۲]. عبدالجبار تصریح میکند که روش ما (معتزله) توفیق میان عقل و شرع است [۲۳]. در بین معتزله کسانی چون ابوعلی جبائی هم بودند که چندان عقل را محترم میشمردند که به احادیث رجوع نمیکردند [۲۴]. علاوه بر تمام اینها، کسانی چون عبدالکریم سروش نومعتزلی معاصر نیز بر این باور است که: دین اسلام (و تمامی ادیان دیگر) بیش از آنکه تصوّرات را عوض کند، تصدیقات را تغییر داده‌اند [۲۵]. در اینجا باید از عبدالجبار نیز یاد کرد، که به زیباترین شکل ممکن «تصدیقات» را به چالش میکشد. او در تفسیر آیه ی ۶۴ سوره النمل که میفرماید: «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بگو اگر راست می‌گویید برهان خویش را بیاورید)؛ مینویسد: میتوان از آن چنین نتیجه گرفت که هر تصدیقی که مبتنی بر برهان استواری نباشد نادرست و نامطمئن است [۲۶]. زمخشری مفسّر بزرگ معتزلی قرآن نیز در

تفسیر خود از آیه ۱۱۱ سوره بقره خاطر نشان میکند که، هر تصدیقی که مبتنی بر دلیل نباشد فاقد اعتبار است [۲۷].

۲.۱.۳ **ساختار هرمنیوتیک:** هرمنیوتیک [۲۸] علمیانظریهتأویلاست. در واقع، روش‌مندی، نظام‌مندی‌ساز واریتجربیتأویلاستوار بر هرمنیوتیکیانظریهتأویلاست. رایتفسیر یا تأویل، در ابتدا می‌بایست، فهمی‌سازوار داشت. فهم‌سازوار، مبتنی‌بر پیش‌فرض و ادعایدیگریاست، و آن‌عقلانیت/عقلانیت‌نظریاست. بدین‌معنیکه، اگر قائله حجیت عقل باشیم (بخصوص حجیت معرفت‌شناختی عقل) می‌بایست توجه داشت که عقلانیت‌نظری، نخستین‌مؤلف‌هاش—سازواری (Consistency) است. سازواری یعنی‌چند و گزاره‌متناقضیرادر نظام‌ها و اعتقاداتمانمیتوانیم بپذیریم، برای‌مثال: هم‌قائل به این باشیم که گزاره‌بر فسیف‌دست‌صادق‌است و هم‌گزاره‌بر فسیا‌هاست‌صادق‌است. از این‌حیث، فهم‌مانیز باید‌سازوار باشد. در ادامه این مقال میکوشم، اجزاء درونی هرمنیوتیک را شرح دهم.

۲.۱.۴ **فهم [۲۹]:** فهم/تفهم (verstehen) پایه هرمنیوتیک است. هم در بین جامعه‌شناسانی چون ماکس وبر و هم در بین فلاسفه بسیار استفاده شده و میشود. برای هر امری/متنی/گفتاری که تأویل میشود، اگر آن امر/متن/گفتار را به زمینه‌ی پیدایشش وابسته نکنیم؛ تأویل ناممکن میشود، و این وابسته کردن به زمینه تنها از راه تفتن به زمینه‌های تاریخی، اجتماعی، زبانی، و علم آن روزگار و در یک کلام زیست-جهان آن امر یا پدیده ممکن و میسر است. فهم واجد باری عملی یا پراتیک است. و به این معناست که ما دانسته ایم چگونه کاری را انجام دهیم، و یا چگونه با چیز/چیزی/چیزهایی سروکار داشته باشیم. به این معنا فهم، توانایی در انجام کاری میشود/است [۳۰]. همچنین نشانگر توانایی هدایت آن چیز/کار را بیان میکند [۳۱]. فهم در درون خودش دارای ساختاری اگزستانسیال است، که ما آن را طرح اندازی میکنیم [۳۲]. این طرح اندازی در چارچوب امکانات میسر است. امکاناتی که واجد سازواری، و در، هم‌ترازی با افق تاریخی و زیست-جهان ما نسبت برقرار میکند. به تعبیر هایدگر «دازاین به عنوان فهم، خود را در امکانها طرح اندازی میکند» [۳۳]. انسان خود را همچون موجودی فهم‌کننده و خودتأویل‌گر نشان میدهد.

۲.۱.۵ انسان‌شناسان، فهم را یک فرایند نظام‌مند تفسیری (systematic interpretive process) میدانند، که یک ناظر خارجی، میکوشد، مؤلفه‌ها و مقومات فرهنگی‌ی، فرهنگ دیگری را (و افراد آن فرهنگ را) فهم کند (یعنی بداند که مثلاً آنها چگونه از پول استفاده میکنند و پول در آن فرهنگ واجد چه خصوصیات و کارکردهایی است). بدین جهت، می‌بایست برای فهمیدن زیست-جهان هر فرهنگی، با افق نشانه‌شناسیک، نمادها، دلالت‌های معنایی، ارزش‌های فرهنگی (اعم از ارزش‌های حقوقی، اخلاقی، زیباشناسی و...)، کارکردهای اینها، و بخصوص کارکرد واقعیات اجتماعی آن فرهنگ و دیگر مؤلفه‌های بر سازنده‌ی

یک اجتماع آشنا شد. گادامر به خوبی نشان داده که فرایند فهم یعنی نقطه‌ی تلاقی متن و تأویلگر است. علاوه بر آن می‌بایست با کارکردهای هر کدام از این مؤلفه‌ها در افق تاریخی خودش آشنایی حاصل کرد. و فصول افتراق و اشتراک آنها را با روزگار کنونی تمیز داد و باز نمود. برای مثال: کارکرد پول در بین سرخپوستان روزگار باستان، با کارکرد پول نزد مردمان امروز متفاوت بوده است. لازمه‌ی این سخن آن است که ما برای فهم هر افق فرهنگی باید روش‌شناسی خاصی را اتخاذ کنیم. چنین نیست که به شکل دلبخواهی و تفننی هر چه خواستیم برداشت و فهم و تفسیر و تأویل کنیم.

۲.۱.۶ تجربه‌ی تأویل: تجربه [۳۴] (experience) از ریشه‌ی یونانی (Περα.πείρα) می‌آید، که خود این واژه ریشه‌ی (Practice) یا عمل/ورزیدن است. پیشتر هم گفتیم که فهم بار عملی یا پراتیک دارد. و از این حیث با تجربه همبسته است. تجربه در زبان یونانی به معنای **کوشش/تلاش کردن/عمل کردن جهت انجام کاری** است. تجربه در هرمنیوتیک در واقع به معنای کوششی است برای به محک تجربه نهادن داشته‌ها/دانسته‌ها/پیشفهمها/پیشفرضها/داوریهای پیشین [۳۵]. خاصه آنکه هر معرفتی که از جهان پیرامون، فرهنگ زمانه، و.. کسب میکنیم، تجربه‌ای است در زیست-جهان ما. بدین قرار، تجربه‌ی تأویل، ساختن موقعیتی مصنوعی (Artificial situation) است، تا صحت/صدق/حکم/فرض/نتیجه‌ای را به آزمون بگذاریم. مفسر/تأویلگر متون مقدس تجربه مستقیمی از مواجهه‌ی با امر مقدس یا خدا ندارد. چونکه با محصول وحی یعنی متن مقدس روبروست [۳۶]. لاجرم با این پیشداوری/فرض/دانش و.. پیشین، موارد و فرض و دانشهای تازه خود را میسنجد. تجربه‌ی او در این سنجش آزموده میشود، از تلاقی افق دیروز (متن) و افق امروز (مخاطب و پرسشهایش) تصور او از متن تدقیق می‌یابد و باورهایش حکم و اصلاح میشود. هم آمیزی و سنجش دو افق، برآیندش حکمی خواهد بود، که تأویل، تأویلگر گشاینده راه او جهت فهمی دقیقتر میشود. کارکرد سنجش - داوری در هرمنیوتیک تفحص و تحقیق در چند و چون/کارکرد/چرایی/و چگونگی‌ی پدیده‌ها، باورها و اعتقادات، کنشها، انظار، آراء، و احکام و جز آن است. ما در تجربه‌ی تأویل پرسشها را مطرح میکنیم و نه پاسخها را. پرسشها رهنمون کننده ما به فهمی و تأویلی سازوار از پدیده‌ها و پیامهای مستتر در آنهاست.

۲.۱.۷ وحی، در بستر و قالب زبان رخ می‌نماید. یعنی تبدیل به پدیده‌ای پسینی-تجربی و حاضر در جهان مادی میشود. حاضر شدن وحی در ساحت زبان، یعنی با ذهن و ضمیر مخاطب خود در آمیخته میشود. دانسته‌ها، پیشفرضها، ویژگیهای روانشناختی و تربیتی، فرهنگ زمانه، قواعد و قوانین و سرمشقها و الگوهای علمی و فرهنگی، ارزشهای اخلاقی و حقوقی و زیباشناختی و ... همه در ذهن مخاطب ریزش میکنند. چنانکه در مقاله «حجاب پدیدار اجتماعی یا قدسی؟» با توسل به آراء جان سرل، نشان داده‌ام، زبان و تمامی پدیده

های زبانی، بدون حضور و مدخلیت ذهن، نمیتوانند وجود داشته باشند. گره خوردن ذهن و زبان باعث ساخته شدن واقعیتی میشود که، آن را واقعیت اجتماعی می نامیمش. واقعیتی که با واقعیت طبیعی فرق بسیار دارد. اما در دل آن قرار میگیرد.

۲.۱.۸ در باب واقعیت طبیعی ما اظهار به چیزی میکنیم که در جهان طبیعت از پیش موجود بوده است. تفحص و تحقیق در باب واقعیت طبیعی کار علوم طبیعی است و از این حیث واجد باری توصیفی (Descriptive) است. ولی در واقعیت اجتماعی ما چیزی را اظهار میکنیم. واقعیتی را که خود در بر ساختنش نقش داشته ایم، انظار و گفتار و افعال ما آدمیان خود بخشی از این واقعیت است. حدود و ثغور مفاهیم، مصادیق، مؤلفه ها، و پدیده های اجتماعی با تغییر این انظار/گفتار/افعال و...، و بستر شکل گیری آنها تغییر میکند. واقعیت اجتماعی وابسته به ناظر(انسان) است. پدید آمدن واقعیت/واقعیات اجتماعی نیز مبتنی بر چهار اصل است: الف) تعیین کارکرد؛ ب) جهتندی جمعی؛ ج) قواعد قوامبخش؛ د) کارکردهای وضعی. برای همین واقعیت اظهار شده یا واقعیت اجتماعی واجد باری هنجاری-تجویزی (Normative - prescriptive) است. هر پدیده اجتماعی جهت وضع شدن و محل ارزشداوری و یا هر نوع داوری دیگر قرار گرفتن در یک بافت اجتماعی- فرهنگی، باید برای آن جامعه فهمپذیر باشد [۳۷] و واجد کارکردی. جهتندی جمعی، شرایط اعتبار، دعوای اعتباری، و اثبات حقانیت (که با عقل زمانه و موجه سازی، حقانیتش را نشان میدهد) و در نهایت وفاق اذهان و انظار مردمان یک فرهنگ، به واقعیت/واقعیات آن اجتماع مشروعیت میبخشد.

۲.۱.۹ به استشهداد متن قرآن، پیامبر انسانی است که فقط بر او وحی میشود (قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا: بگو من هم مثل شما بشری هستم و [لی] به من وحی می شود که خدای شما خدایی یگانه است پس هر کس به لقای پروردگار خود امید دارد باید به کار شایسته پردازد و هیچ کس را در پرستش پروردگارش شریک نسازد؛سوره کهف، آیه ۱۱۰). یعنی تنها فرق فارق ایشان، برخوردار شدن از وحی بوده است. لاجرم می باید پرسید در مواجهه ی پیامبر با امر بیکران و بی صورت، کدام ساحت ایشان در گیر میشده؟ برای یافتن پاسخی در خور، می بایست تمیزی قائل شد، بین پیام وحی به لحاظ اگزیستانسیالیستی و پدیده های برآمده از دل این مواجهه ی پیامبر با امر بیکران. در پس، دم زدن از فهم/تفسیر/تأویل/تعبیر/شرح/نقد و... متن مقدس از آنجا که از زبان پیامبر و به زبان عربی جاری شده، می باید در کنار عطف توجه به وجه قدسی ی وحی، سایه ی بُعد انسانی و چتر فرهنگ زمانه، تاریخ روزگار او، و در یک کلام زندگی اینجهانی پیامبر را

هم لزوم کرد. هر نوع رنگ و بوی قدسی زدن به تمامی متن مقدّس و پدیده‌هایی که در آن ذکرشان رفته، و همچنین شخصیت و زندگی حضرت محمد، جفای در حقّ ایشان و خود متن مقدّس است!

۲.۱.۱۰ متأسفانه کمتر مفسّری از مفسّرین قرآن بین پیام متن مقدّس (که ناظر به ساحت قدسی و اگزستانسپیل هستی است) و پدیده‌های مذکور در آن (که ناظر به ساحت اینجهانی است) فرق گذاشته است [۳۸]. به نظر نگارنده، جهت فهم رأی سروش دباغ [۳۹] در مورد حجاب و همچنین تأویل متن مقدّس باید به سراغ طرح عرفان مدرن ایشان رفت [۴۰]. او در آنجا کوشیده است با تبیین مؤلفه‌های وجودشناختی، معرفتشناختی و اخلاقی، راهی به سوی عرفان مدرن بگشاید؛ و فواید و نتایج مترتب بر پذیرش آن را برشمرد [۴۱]. به باور سروش دباغ عرفان مدرن بر خلاف عرفان سنتی مبتنی بر ثنویت و وجودشناختی و متافیزیک افلاطونی نیست*. به تعبیر ایشان در عرفان مدرن سالک طریق، از دام کثرت میرهد و تنهایی اگزستانسپیل را نصیب میرد*، اما این تنهایی به جدایی (طبق باور عرفان سنتی) بدل نمیشود. به همین سامان بار متافیزیکی این عرفان نحیف است*. بر خورداری از احوال فرح بخش معنوی توسط سالک مدرن نیز، همچون عرفان سنتی برخوردار از متافیزیک ستبر افلاطونی نیست؛ تا برای برخورداری از نسیمهای قدسی از عالم دیگری که منفک و جدا افتاده از این عالم و هستی پیرامونی است بوزد. بلکه ساحت قدسی هستی در تنیده با ساحت اینجا و اکنونی است. البته تلقی سروش دباغ از امر متعالی و ساحت قدسی در عرفان مدرن چنانچه در مقالات سه گانه ی عرفان مدرن خویش متذکر شده استمنافاتی با میانی وجود شناختی عرفان سنتی ندارد [۴۲]. نمونه بارز چنین سالکانی برای سروش دباغ سهراب سپهری است (که خود از عرفان بودیستی و عرفان خراسانی متأثر بود) [۴۳]. سالک مدرن بر وجه اگزستانسپیل وجود خود دست مینهد و بر وجود ساحت قدسی در هستی پیرامونی تأکید میورزد. او بر خلاف سالکان سنتی منفعل نیست، که بخواهد به تعبیر مولوی همچون برگی در مصاف تندباد باشد. بلکه فاعلیت تام دارد. با عزم و اراده خود به سر وقت خدا و مبدأ هستی میرود (و از این حیث با عرفان عنایتی سنتی در تقابل است)، و «صمیمیت سیال فضا»، «ترسی شفاف» و «وسعت بی واژه»، در نوردیدن بُعد و «مقیاس از لحظه کوچک من تا ستاره و برخورد انگشتان با اوج» که ناظر به کرانسوزی و تجربه یگانگی چیزهاست را از سر میگذرانند. سروش دباغ به خوبی بیان میکند که مفهوم «اراده» از مؤلفه‌ها و مشخصات اصلی ی عرفان و سالک مدرن است. همین نکته باعث میشود که در مقاله «مسئله حجاب و فهم روشمند از قرآن» بنویسد: «پیش فرض مهم ایشان (آقای غروی) این است که گویی متن، به خودی خود به صدا در می آید و با مخاطب سخن بگوید؛ از اینرو نقش پررنگ و بی بدیل فعالانه مخاطب در تعامل با متن برای احراز معنای متن نادیده گرفته شده است» [۴۴]. به

نظر نگارنده رأی بولتمان که از متنفذترین الهیدانان سده بیستم محسوب میشود، با توجه به رأی سروش دباغ در اینجا میتواند رهگشا باشد.

۳۰ بولتمان متون مقدس را حاوی محتوای وجودی (existential content) میدانسته [۴۵]. او بین کلام خدا و کتاب مقدس فرق میگذاشت. محتوای کتاب مقدس در تمام اشکال آن عبارت است از تلاشهای بشری برای تکرار و ارائه ی مجدد کلام خدا، به وسیله ی کلام و اندیشه های بشری، و در موقعیتهای خاص بشری [۴۶]. بولتمان از اسطوره زدایی (demythologizing) از متن مقدس دم میزد. تعریف او از اسطوره این بود که: «اسطوره عبارت است از هر بیانی که تفکر جدید، با توجه به جهتگیری خود به سوی علوم طبیعی، عملاً آن را کنار گذاشته است» [۴۷]. قصد بولتمان از اسطوره زدایی این نبود که عناصر اسطوره ای متن مقدس را کنار بگذارد، بلکه تدقیق و تحقیق عمیقتر در این عناصر بود، جهت فهم پیام متن مقدس یا کریگما (Kerugma) «یا پیام نجات» [۴۸]. به بیان دیگر، هدف او از اسطوره زدایی این بود که اساطیر را با توجه به مفاهیم اگزستانسیل، که اساس آنها را تشکیل میداد، درک کند [۴۹]. این کار سبب میشد که پیام متن مقدس وضوح یابد و او به فهمی روشنتر از آن دست یازد. همین نکته سنجی او بود که باعث میشد بین پدیده هایی که در کتاب مقدس ذکرشان رفته است و پیام متن مقدس فرق بنهد. رهیافت هرمنیوتیکی بولتمان نیز برای فهم و تأویل متن مقدس این بود که سوالی که در برابر کتاب مقدس مینهیم، تعیین کننده پاسخی است که از آن دریافت میکنیم. و نحوه ی ارتباط ما با موضوع پژوهش تعیین کننده ی سوال ماست [۵۰]. گادامر نیز بر این نکته تصریح و تأکید ورزیده است که «تنها زمانی میتوان متنی را شناخت که از پرسشهایی آگاهی یافته باشیم که متن باید به آنها پاسخ دهد» [۵۱]. نکته ظریفی که در سخن گادامر مستتر است این است که متن مقدس قرار نیست به تمامی پرسشها پاسخ دهد. مثلاً قرار نیست از دل آن نظریه مکانیک کوانتومی بیرون بیاید، و یا در باب طب و مدیریت و یا قوانین اجتماعی سخنی بگوید.

۳۱. بولتمان بر این باور بود که برای از میان رفتن/بردن شکاف بین متون مقدس و دنیای جدید، می بایست از فهم پیشین (pre- understanding) مناسب و سازواری برخوردار باشیم. به نظر او این فهم پیشین که بین این متون و خواننده ی امروزی ارتباط ایجاد میکند، سوال در مورد وجود بشر است [۵۲]. به دلیل نگاه اسطوره آلود پیشینیان به کیهان و کیهانشناسی، سوال از وجود شخصی را (personal existence) مطرح میکردند که سوال اصلی بشر در هر عصری بوده و هست. به همین دلیل بولتمان چنین نتیجه گرفت که اگزستانسیالیسم فهم پیشین مناسبی برای برخورد و مواجهه با اسناد کتاب مقدس ارائه میدهد، چون

مناسبت‌ترین دیدگاه و مفاهیم را برای درک وجود بشر فراهم می‌سازده [۵۳]. علاوه بر اینها، بولتمان نشان داده است، که میان سخن گفتن در مورد خدا و سخن گفتن در مورد انسان ارتباطی متقابل وجود دارد [۵۴]. او از انطباق خداشناسی و انسانشناسی دفاع می‌کرد. به باور او نمیتوان و مطلوب هم نیست، این دو را از هم جدا و منفک کرد. بدین قرار هر مطلبی را بخواهیم در باب خداشناسی بیان کنیم، زمانی محصل و معتبر است که بتوانیم همان را در مورد انسانشناسی طرح کنیم. از این حیث چه راهی سازوارتر و عقلانیت‌ر از اینکه با رجوع به ساحت اگزیستانسیال هستی (یا همان ساحت قدسی وجود آدمی و هستی پیرامونی)، در پرتو اگزیستانسیالیسم، به کشف و فهم و تفسیر پیام متن مقدس نائل شویم؟ و از این جهت بین پیام متن مقدس (در اینجا قرآن) و پدیده‌های مذکور در آن فرق بنهیم.

۳.۱.۱ چنانچه در مقاله «حجاب پدیدار اجتماعی یا قدسی؟» متذکر شده‌ام، باید مسئله حجاب را با توجه به زیست جهان پیامبر و پیدایش متن مقدس فهم کرد. حجابی که مُراد میکنیم، همان حجابی است که امیر ترکاشوند در تحقیقاتش به خوبی حدود و ثغورش را نشان داده است و با حجابی که امروزه از آن مُراد میشود زمین تا آسمان تفاوت دارد. از طرف دیگر، اساساً حجاب و پوشاک عصر پیامبر با نظام پوشاک زمانه ایشان، مسائل و مشکله‌های آن روزگار و باورداشتهای آن فرهنگ تلائم و تلازم داشته است. با اینحال حجاب هر چه بوده دو ربط را نداشته و ندارد. اولاً: دارای ربط اخلاقی نمی‌باشد (و مُراد از ربط اخلاقی، اخلاق مبتنی بر نظریه حدّ اقلی فرمان الهی است که ذیل ادیان ابراهیمی قرار می‌گیرد) [۵۵] و ثانیاً: واجد پیام وحی نبوده است. حجاب پدیده‌ای است مذکور در متن مقدس، نه پیامی که راجع به چیزی باشد که آن را محتوای اگزیستانسیال خواندیم.

۳.۱.۲ میتوان برای ایضاح این مدعا از ویتگنشتاین مدد گرفت. پیام وحی ناظر به باورهای بنیادینی است که به داربست چارچوب (frame of reference) اندیشه ما تعلق دارند. به بیان ویتگنشتاین یک جهان-تصویر (world-picture) یا چارچوب ارجاع را میسازند. به تعبیری، جهان تصویر، جهان بینی و طرز نگرش ما نسبت به امور است. پیام وحی با باورهای بنیادین ما هم آمیز و آمیخته میشود و سبب تغییر در آنها. باورهای بنیادین جهان-تصویری را به تصویر میکشند که چارچوب ارجاع ما را شکل میدهد و دستمایه‌ی ما برای سنجش امور میشوند. از طریق این جهان تصویر و چارچوب ارجاعی آن است که ما دست به توصیف و تفسیر صورتهای زندگی و بازیهای زبانی می‌زنیم [۵۶]. «در عین حال، می‌بایست متذکر شد که، کاربران زبان به هر پدیده‌ای بازی نمی‌گویند و در هنگام به کار بستن این واژه، خویشتن را با قیود هنجاری‌ای مواجه می‌بینند که در برابر کاربرد زبان مقاومت می‌کنند و از وی تبعیت می‌طلبند» [۵۷]. این قیود هنجاری علل اصول از سمت جامعه و سرمشقهای هنجاری زیست-جهان

فرهنگی مشترک کنشگران وضع میشود. البته مبنای واقعی برای ویتگنشتاین نه گزاره است و نه قاعده. بلکه «عمل» است. در اینجا است که ما با مسئله فهم که بیشتر نسبتش را با عمل شرح دادیم مواجه میشویم. چنانکه پیشتر گفتیم فهم یعنی اینکه بدانیم چیزی را چگونه استفاده کنیم. نحوه و سیاق یا زمینه و بستر نظام پوشاک در زمان پیامبر کارکردی خاص خودش را داشته است. و نحوه و سیاق/زمینه پوشاک در زمانه ما واجد کارکردی دیگر است.

۳.۱.۳

نتیجه گیری: باید بین پیام وحی در متن مقدس و پدیده های مذکور در آن تمیز گذاشت. پیام وحی به ساحت قدسی و اگزیستانسیل اشاره دارد و پدیده های مذکور در آن مثل حجاب ناظر به ساحت فرهنگی و سرمشقها و الگوها و کارکردهای وضعی جامعه است نه پیامی که مُراد و مغز سخن وحی یا پیامبر بوده است. خود متن مقدس و پیامبر نیز بر اینکه محتوای پیام اگزیستانسیل است (و از این حیث ناظر به معنای زندگی/معنابخشی به زندگی) تأکید داشته اند. پیام وحی نیز معنا بخشیدن به زندگی است و نه ناظر به کارکردها/قوانین/قاعده ها و ... اجتماعی و فرهنگی. آیاتی مثل: «رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» پروردگارا در میان آنان فرستاده ای از خودشان برانگیز تا آیات تو را بر آنان بخواند و کتاب و حکمت [۵۸] به آنان بیاموزد و پاکیزه شان کند زیرا که تو خود شکست ناپذیر حکیمی» (بقره: ۱۲۹)؛ «رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ لِّيُخْرِجَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ...: پیامبری که آیات روشننگر خدا را بر شما تلاوت می کند تا کسانی را که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده اند از تاریکیها به سوی روشنایی بیرون برد» (طلاق: ۱۱)؛ «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءً وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ: و در حقیقت به موسی و هارون فرقان دادیم و [کتابشان] برای پرهیزگاران روشنایی و اندرزی است» (انبیاء: ۴۸)؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ...: ای کسانی که ایمان آورده اید چون خدا و پیامبر شما را به چیزی فرا خوانند که به شما حیات می بخشد (یا سرچشمه ی زندگی است)» (انفال: ۲۴). «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَ تَكْمٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا: ای مردم به یقین برای شما از جانب پروردگارتان اندرزی و درمانی برای آنچه در سینه هاست» (یونس: ۵۷)؛ «...قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ... بگو قرآن برای کسانی که ایمان آورده اند، هدایت و شفا است...» (فصلت: ۴۴)؛ «وَنَزَّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ: ما آنچه را برای مؤمنان مایه درمان و رحمت است از قرآن نازل می کنیم» (اسراء: ۸۲). آشکار است که مُراد آیه ۲۴ سوره ی انفاق نه حیات و زندگی مادی است. آیاتی نیز که از شفاء و درد سخن گفته اند ناظر به دردهای جسمی و مادی نیست؛ بلکه ناظر به ساحت اگزیستانسیل و معنوی و در یک کلام معنای زندگی است. پیام وحی آزمون و کوششی جهت

معنا بخشیدن به زندگی است [۵۹] و آزمودن ایمان و نو کردن آن است [۶۰]. تأویل از اشتیاق معنا بخشیدن به جهان شکل میگیرد. [۶۱] کار تأویل متون مقدّس نیز یافتن همین معناست (البته معنای معنوی) و آزمودن ایمان [۶۲]. به تعبیر رسای مولانا: جان نباشد جز خیر در آزمون/هر که را افزون خیر جاننش فزون [۶۳].

۳.۱.۴

چنانچه امیر ترکشوند در کتاب **حجاب شرعی در عصر پیامبر** نشان داده، حجاب بخشی از نظام پوشاک عصر پیامبر بوده است. و پیامبر و متن مقدّس نیز به اقتضای زیست جهان فرهنگی و قوانین و قراردادهای آن فضا، از آن سخن گفته اند. پوشاک مجموعه ای از نشانه ها و قواعد است که در بستر جامعه و فرهنگ زمانه ظاهر میشود. بدین قرار «حجاب» نه بخشی از تصوّراتی است که وحی باعث آن بوده (پیام وحی)، بلکه جزو تصدیقاتی است (پدیده مذکور در متن مقدّس) که در جامعه بدان اقرار و اظهار شده است. حدود و ثغور آن نیز در همان بستر معنا می یابد. همچنین ارتباطش با دیگر احکام و قواعد [۶۴]. اگر پیام وحی برای همه زمانها و مکانها و همه مردمان است «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ...»: و ما تو را جز [به سمت] بشارتگر و هشداردهنده برای تمام مردم نفرستادیم (سَبَأ: ۲۸). باید تأویلی سازوار و خردنواز از آن بدست داد. در اینجا دو مطلب/سخن/موضوع در میان است. اولاً: سخنی که بر سر ساحت و سویی قدسی قرآن و آیات مربوط بدان و چگونه فهمیدن معنای پیام وحی (قرآن) است؛ و ثانیاً: سخنی که بر سر مصادیق حجاب و حدود ثغورشان و آیات مرتبط به آن در گذر رودخانه ی زمان است. باید بین پیام وحی که ناظر به تصوّرات است، و پدیده های فرهنگی-اجتماعی مذکور در آن که ناظر به تصدیقات است، تمییز بنهیم تا مغز آن پیام را از پس و پشت حجاب فرهنگها و رخدادهای تاریخی بیرون بکشیم. بدین جهت پیام وحی که ناظر به همه مردمان و زمانها و مکانهاست، تنها میتواند از سویی اگزستانسیل و ساحت قدسی هستی پرده بردارد. برای فهم این مهم نیز می باید انسانشناسی و خداشناسی ما منطبق بر هم باشد و نه در تخالف. بدین قرار حجاب نه بخشی از پیام وحی است و نه واجد چنان پیامی میتواند باشد. چرا که نه ربطی به ساحت اخلاق دارد که مورد تأکید پیامبر بوده است (انی بعثت لاتمّم مکارم الاخلاق: من برای تکمیل و تتمیم مکارم اخلاقی مبعوث شده ام). و نه مناسبتی و ربطی منطقی با انسانشناسی و خداشناسی ای که ذکرشان رفت. زدودن و پیراستن پدیده های فرهنگی-اجتماعی-تاریخی مذکور در متن مقدّس (قرآن) یا همان تصدیقات (و حدود و ثغورشان) بر عهده کسانی است که هم با علوم قرآنی و هم علوم انسانی و ... آشنایی دارند. تا بتوانند هم پیام وحی را از هزارتوی تاریخ بیرون بیاورند، و هم

بین این پیام و پدیده های فرهنگی ای که در متن مذکور افتاده فرق نهند، و هم اینکه بتوانند فهمی سازوار و خرد پسند از آن بدست دهند.

• منابع و پانوشتها:

x. در نهایی شدن این مقاله از گفتگوها و پیشنهادها و نظرات دوستان و همکاران عزیز بهره بردم: کاترینا فلکا، یولیا و یوهان آکر، سها دنیایی، امیراحسان شادکام، وحید دوستی، دریا حیدری، مهرنوش طریق، ژرار هونه، بریژیت فریس. از همه این عزیزان از صمیم قلب ممنونم.

۱. پیش از ورود به بحث اصلی باید به اختصار توضیح داد که، در سده های گذشته مفسرین و شارحین متن/متون مقدس (بخصوص قرآن) فرق چندانی بین تفسیر و تأویل قائل نبودند. در باب قرآن در سده های نخستین، میتوان گفت تفسیر به شرح مشکلات لفظی و بیان محکمت میپرداخت و تأویل به شرح مشکلات معنایی و متشابهات. ما در اینجا میکوشیم، برای نشان دادن و ایضاح و تبیین روش شناسی فهم و تفسیر و تأویل قرآن؛ ریشه، منشأ، و خواستگاه های دانشهایی که در فهم و تفسیر و تأویل متون مقدس عموماً و قرآن خصوصاً مدخلیت تام دارند را بیان کنیم. نکته ای که می بایست مد نظر قرار داد، این است که هیچ یک از دانشهای تفسیری و تأویلی که برای فهم/شرح/تفسیر/نقد و تأویل متون مقدسه در سنت ادیان ابراهیمی استفاده شده و میشود، نه تنها در فرهنگ دینی ادیان ابراهیمی ظهور نکرده اند، بلکه در فرهنگ های خداناباور و یا چندخدایی بروز و ظهور کرده اند. برخی از مورخین قائل به اینند که، عموماً این دانشها در فرهنگ یونانی-رومی پدید آمده و رشد کرده اند.

۲. پژوهشهای تاریخی همانند ادهاست، که تمام معلومانیو بلاغیو دانشهایزبانی، فلسفه زبان، و بخصوص مهرمنیو تیک و... ریشههاییدر تمدنها یا استان، بخصوص یونانورومدارند. گیزدو فدر کتابخواستگاههایهرمنیو تیکبهبخوبی، منشأها و خواستگاههاییکمترموردتو جهرقرار گرفتهو ناشناخته مهرمنیو تیکرانسانادهاست، نگاهکنیدبه:

- G. Gusdof., *Les origines de l'herméneutique*, Paris., 1988.

۳. برای آشنایی تفصیلی با یکوا ایننگاهکنید بهفصلدو مکتابکلمهوشباعتوان «ترجمه معنا»:

- W.V.O.Quine., *Word and Object*. MIT Press; 1960., chapter II, p.p.26-79.

۴. سهنقطهیعطفدرهرمنیو تیکرا کهمیتواناناحصاء کرد، بدینقراراست: ۱: تأسیسکانوننکتانمقدس. کهبهشکلیمشخصبائثردر شریعتمسیحآ و گوستینقدیسه کلگرفت. هرمنیو تیکآ و گوستیناز آیینهایمسیحینظیر غسلتعمیدو عشایربانیواصلدوستداشتنومحبتورزینشأتمیگرفت.

میتوانهر منیو تیکآ و گوستینرا، هر منیو تیکتسلیمور ضایا «هر منیو تیکتعبدی» نامید (نگاهکنید به: Ernest Fortin, "Augustin and Hermeneutics of Love: Some Preliminary Considerations", The British of Philosophical Christianity. Studies in Early Christian and Medieval Thought, Ernest L. Fortin: collected Essays, vol. I, ed. Berain Benestad (Lanham: Rowman and Littlefield, 1966), pp. 1-19). 2

سیاسیبار و خاصینوزا، در ابتدا یعصر روشنگری، که بههر منیو تیکتر دید شهر هشدها آراء وانظار «هر منیو تیکتر دید» او، در آثار مارکس، نیچه و فروید و... نفوذ رسوخ کرد (Hans-Georg Gadamer. Wahrheit und Methode, Grundzüge eine Philosophischen Hermeneutik (Tübingen:1960), pp.169-172). 3

«هر منیو تیکجـامع»، که عناصر هر منیو تیکتعبدیو هر منیو تیکتر دید را در خود گنجانده بود. اینهر منیو تیکتوسطکار لبار تو مار تینهاید گر و اجیافت. بار تدر آثار شبهکر آتاز واژهی (*Sachkritik*) سود جست، که عبار تا ستاز حر کتمتنبهمو قعیتکنو نیخطابها از طریق قتماسبا واقعیتیکهمتناز آنسوخنمیگوید James M. Robinson, "Hermeneutics since Barth", The New Hermeneutic, eds. J.M. Robinson and, J.B. Cobb (New York: Harper and Row, 1964). pp. 1-77

۵. در کتابزیر نظر یها فلاطون به بحثگذاشته شده است. نگاهکنید به:

- Konrad Gaiser: *Name und Sache in Platons Kratylos*, Carl Winter, Heidelberg 1974.

6. . Anselm von Cant: Monolog 10.31; *De grammat.* 12-14.

۷. پلریکور از شاگردان گابریل مار سلفیسو فاگز یستانسیالیستخدا باور بود، و تحت تأثیر او قرار داشت. آثار و کارهای ریکور در بامتنومقدس حقیقتاً بسیار عمیق و رهگشاس. برای آشنایی با آراء ریکور در باب دینوالهیاتو فلسفه دین، نگاهکنید به:

- Paul Ricœur., *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1995.
- Idem., *La critique et la conviction*, Entretien avec Françoise Azouvi Marc de Launay, Paris, Calmann-Lévy. 1995.
- Idem., Le mal. *Un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor & Fides, 1986.
- Olivier Mongin, *Paul Ricœur*, Paris, Seuil, 1994; rééd. Poche Points, 1998.

- Boyd Blundell, *Paul Ricoeur between Theology and Philosophy: Detour and Return*. Bloomington, IN: Indiana University Press. 2010.
8. P. Ricoeur., *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud*, Paris: Le Seuil, 1965. pp. 36-45.
۹. برای آشنایی مبسوط و مفصل با هرمنیوتیک یهودی، نگاه کنید به:
- edited by Aryeh Cohen and Shaul Magid., *Beginning/Again (Toward a Hermeneutics of Jewish Texts)*, Seven Bridges Press: New York, 2002.
10. D.S. Ferguson., *Biblical Hermeneutics*, London: SCM, 1987. p.9.
۱۱. میدارش / مدارش / میدارشی: لفظ عبری ای است که به معنای تفسیر یا تحقیق استفاده میشود.
۱۲. کلمه ی عبری به معنای تأویل.
13. St. Aquinas., *Theologica Summa*. Westminster: Christian Classics, 1981.
۱۴. جهت آشنایی یا سیر تطور هرمنیوتیک مدرن نگاه کنید به:
- C. Mantzavions., *Naturalistic Hermeneutics*. Cambridge University Press: 2005.
۱۵. شیخ الرئیس ابوعلی سینا، *رسائل ابن سینا*، ترجمه ضیاالدین ذرّی، خیام، ۱۳۲۶.
۱۶. نگاه کنید به:
- هـ کربن، *تاریخ فلسفه اسلامی*؛ ترجمه اسدالله مبشری، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۲، ص ۳۱۵.
۱۷. ذکر این نکته خالی از لطف نیست که امیر المؤمنین میگزمتنقر آن اطعمو خود دینانگر خاموش بودن متمقدّس است. در تانیفر قشیعهدر نفسیروت تأویل «الراسخون فی العلم» (آلعمران: ۷) را عطف به «الله» گرفته اند و قائل به تأویل شده اند. از امام صادق نیز نقل است که: ما را سخوندر علمهستیمو ما تأویل آنرا میدانیم. بر این دیدن اینسخنا ماصادقو سخنانیدر اینمورد نگاه کنید به:
- ثقة الاسلام ابو جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی الرازی، *الاصول* لمناکافی، الطبع الرابع، ۱۳۹۲ هـ، ج ۱، ص ۴۱۰ به بعد.
۱۸. ابن قیّم، *کتاب الصواعق المرسلّة*، قاهره، (بدون تاریخ) ص ۷.
۱۹. ابن حزم، *احکام*، فصلاول، بخش دوم.
۲۰. ش. رضی، *المجاز اتالنوی*، حلبی، قاهره، ۱۹۳۷، ص ۴۶.
۲۱. *ابنمتّویّه*، محیط، ج ۱، ص ۲۵.
۲۲. *عبدالجبّار*، شر حاصوالخمسه، وهبه، قاهره، ۱۹۶۵، ص ۸۹.

۲۳. همو، پیشین، ص ۶۳۱.

۲۴.

علاوه بر آن و یکر دیبشتر معتز له به حد یثو همچنین تقلید رویکرد یا نقاد یبود، و ایندورا مخالفبا خود متنقر آنمیدانسد تند. نگاهکنیدبه:

- عبد الجبار، شر حاصوالا لخمسه، ص ۶۱.

- جاحظ، رسائل، سندوی، قاهره ۱۹۳۳، ص ۲۸۴.

۲۵. نگاهکنیدبهمقالهیمعبدالکریمسروش تحت عنوان «ذاتیو عرَضید رادیان» منتشر شده در: کیان، شماره

۴۲، سال ۱۳۷۷. اینکدر کتابسبسطتجربه نبوی، انتشاراتصراط، چاپینجم ۱۳۸۵. صص ۲۹-۷۹.

همچنین، تحقیقاتارزشمند جواد علی، مورخ شیعه راقیدر مورداعرابیشازاسلامینیز براینکنکه
(تغییر تصدیقات) انگش

براینمونهنشانمیدهد که پیشاز اسلامدر بینبرخی ازاعرابز نقطه اقداشته، همچنینکاتارزشمندیدر بابحجابوپوشا
کآنروز گاربازمینماید. نگاهکنیدبه:

جواد علی؛ المفصلیتاریخالعرب قبلالاسلام (عشره مجلدات)، بیروت: ۱۹۶۸ - ۱۹۷۴.

در اینجا می باید دو نکته را جهت زدودن یک ابهام توضیح داد: اولاً: ذاتیاتی که سروش از آن سخن میگوید نه به معنای ذات (essence) ارسطویی است. عبدالکریم سروش ذات را در اینجا معادل (substantial) گذاشته است. خود او در پانوش (صفحه ی ۳۰ از بسط تجربه نبوی) توضیح مفصلی در این باب داده. در یک کلام مراد او از ذاتیات مقاصد شارع است و نه ذاتیات در معنای ارسطویی اش. دوّماً: جای تعجب است که با توضیح روشنی که سروش در این باب داده است. محمدرضا نیکفر در مقاله ی «الهیات شکنجه»
)

http://www.nilgoon.org/archive/mohammadrezanikfar/articles/Nikfar_Theology_of_Torture.html

دست به نقد او زده و او را به ذات گرایی ارسطویی متهم کرده است. با تمام احترامی که برای آقای نیکفر و جایگاه علمی ایشان قائلم باید در اینجا گفت: اختلاف تنها بر سر معادل گذاری است و نه محتوای آن!!! (برای آشنایی بیشتر با این بحث نگاه کنید به: سروش دباغ، آئین در آینه «مروری بر آراء دین شناسانه عبدالکریم سروش» انتشارات صراط، چاپ دوّم ۱۳۸۵. مدخل اوّل صص ۸۳-۹۹). محمد برقی نیز در مقاله ی جلدال
فکری چهار متفکر در مورد دین (<http://www.rahesabz.net/story/21839>) کوشیده است دیدگاه

های محسن کدیور، محمدرضا نیکفر، عبدالکریم سروش و احمد صدری را در باب این نزاع به بحث بگذارد.

۲۶. همو، تنزیه القرآن، ص ۵۸.

۲۷. ج. زمخشری، تفسیر الکشاف، حلبی، قاهره، ۴ جلد، ۱۹۶۶، ج ۱، ص ۱۷۸.

۲۸. برای آشنایی با هرمنیوتیک در زبان فارسی نگاه کنید به:
- ریچارد دپالمر، علم هرمنیوتیک: نظریهٔ تاویل در فلسفه هایشلایر ماخر، دیلتای، هایدگر، گادامر، ترجمه: م.س. حنایکاشانی. هرمس: تهران. چاپ سوم ۱۳۸۳.
- هرمنیوتیک فلسفیو نظریه ادبی، جوئل واینسهایمر، ترجمه مسعود علیا، نشر ققنوس. چاپ اول ۱۳۸۱.
۲۹. فهم (به آلمانی: Verstehen) و به انگلیسی (Understanding). در زبان آلمانی امروز *stehen* به معنای ایستادن است (و معادل انگلیسی آن *stand* است). پیشوند *Ver* در زبان آلمانی به معنای جابه جایی و تقابل و تا انتها ادامه است. مارتین هایدگر فهم = Verstehen را در آثار متأخر خود به شکل *Ver-stehen* مینوشت. که معنای ایستادن در جهت گذر و مفتوح بودن و گشودگی را می رساند.
30. . Martin Heidegger., *Sein und Zeit*. Auflage. Niemeyer, Tübingen 2006, p.182.
31. . Ibid., 183.
32. . Ibid., 184.
33. . Ibid., 188.
۳۴. «تجربه» یکی از پیچیده ترین مفاهیم مطرح شده در فلسفه و بخصوص هرمنیوتیک است. که به الهیات نیز راه یافته. برای آشنایی بیشتر نگاه کنید به:
- مقاله عبدالکریم سروش با عنوان «محک تجربه» در: *علم شناسی فلسفی* (گفتارهایی در فلسفه علوم تجربی)، چاپ دوم ۱۳۸۸، انتشارات صراط.
- F.Alquie, *L'expérience*, Paris, 1970, p.11.
۳۵. شاید اینکه حافظ می گفت: «خوش بود گر محک تجربه آید به میان/ تا سیه روی شود هر که در او غش باشد». هم ناظر به همین محک سنجش و داوری گذاشتن دیگر تجربیات است. و سعی و کوششی جهت ساختن فهمی سازوار از یک پدیده. همچنین شاید گزاره ای به لحاظ پیشینی صادق باشد، اما معلوم نیست در محک تجربه گذاشتنش همچنان صادق باشد.
۳۶. نگاه کنید به: م.م. شبستری؛ *قرائت نبوی از جهان*، فصلنامه مدرسه، شماره ۶.
۳۷. مثلاً اگر قرآن و تبعاً احکام صادره در آن به زبان چینی میبود برای مردمان جامعه پیامبر فهم ناپذیر میشد.
۳۸. اتفاقی که دیری است در عالم مسیحیت و یهودیت افتاده است. و محققان و مفسران مسیحی و یهودی بین پیام متن مقدس و پدیده های مذکور در آن (پدیده هایی که اغلب اینجهانی و ناظر به فرهنگ و بستر تاریخی-جغرافیایی پیدایش متن مقدس بوده است). نمونه بارز این مفسرین را میتوان کارل بارت و بولتمان که بیشترین تأثیر را در باب کتاب مقدس داشته اند نام برد.

۳۹. دلایل راجعاً به آثار متفاوت و تسر و شد باغبانها این خاطر است که هم وضع نگارنده در معرفت‌شناسی، کلگرایم معرفت‌شناختی (epistemological holism) است.

بهمین جهت باید به تمام گستره‌ها آثار ایشان جهت فهم و ایضا حو تقریر آراشان رجوع کرد.

۴۰. بحث عرفان (اعماز سنتیو مدرن) سروشدباغ، با تلقیو تقریر او از روشنفکریدینینسبتو ثقیو تلامدارد. برای آشنایی با آراء دین‌شناسانها و نگاه کنید به مقالات:

- «ایمانشورمندانه - ایمانآرزومندانه» و «عرفانوروشنفکریدینی» (اینکهدر کتاب:

سروششدباغ، امر اخلاقی، امر متعالی «جستارهای فلسفی»، انتشارات پارسه، چاپ اول

۱۳۸۸). <http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/47.pdf>

- عرفانومیراثروشنفکریدینی (اینکدر کتاب: همو، ترنموزونحن

«تأملاتیدر روشنفکریمعاصر» انتشارات کویر، چاپ اول ۱۳۹۰. صص ۶۱-

۷۲). <http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/47.pdf>

- پاکیا و از آنها: تأملیدراصنافایمانورزی؛ مجله آسمان، دوره جدید شماره ۳۱، شنبه ۲۲ مهر ماه ۱۳۹۱.

<http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/207.pdf>

۴۱. سروشدباغ، طرح واره ای از عرفان مدرن (تنهایی معنوی)؛ مجله آسمان، دوره جدید، شماره ۱،

پیاپی ۱۰۲، شنبه ۱۵ بهمن ماه ۱۳۹۰. ص ۳. از این پس نشان ستاره (x) در متن، رجوع به مقاله اول

عرفان مدرن است. سروشدباغ تا کنون سه مقاله را جهت تقریر عرفان مدرن منتشر کرده است

(عنوان سه مقاله به قرار زیر است: طرحواره ای از عرفان مدرن ۱، طرحواره ای از عرفان مدرن ۲، در

غیاب رنج دیگری «طرحواره عرفان مدرن ۳») در آینده نزدیک نیز مقاله چهارم ایشان منتشر خواهد

شد. جهت آشنایی با مباحث ایشان در باب طرحواره عرفان مدرن رجوع کنید به:

- <http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/183.pdf>؛

<http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/191.pdf>؛

<http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/201.pdf>.

همچنین نگاه کنید به مقاله‌ی «سکوت در تراکتاتوس»: اینکدر: سروشدباغ، سکوت و معنا

(جستارهای بیدر فلسفه ویتگنشتاین)، انتشارات تصراط، ویرایش دوم، چاپ دوم ۱۳۸۷. صص ۲۳-۴۶.

(ایشاندر اینمقاله سکوت فلسفیو عرفانی، وربطونسبتشان، تقاطع اشراک و افتراقشان را به بحث گذاشته‌اند که برای فهم طر ح عرفان مدرن باید

شان مفید فایده است): <http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/10.pdf>

۴۲. برای آشنایی با تلقی سروشدباغ از عرفان سنتی نگاه کنید به:

- سروش دباغ، وارهدنازبند (تأملی درباب مرگ)؛ مجله آیین، شماره ۳۴ و ۳۵، اسفند ۱۳۸۹.
<http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/164.pdf>
- همو، به سوی جانب یجانی (حیرت، غم، و شادی درمثنوی معنوی)؛ مجله آسمان، دوره جدید، شماره ۱۰، پیاپی ۹۶، شنبه ۱۹ آذر.
<http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/179.pdf>
- همو، زیندو هزاراننوما؛ مجله نافه، سال دوازدهم، شماره ۴۶، اسفند ۱۳۹۰ و فروردین ۱۳۹۱.
<http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/188.pdf>
- ۴۳. سروش دباغ طرح گسترده ای را جهت احصاء مولفه های عرفانی (عرفان مدرن) سپهری را پی گرفته است. که در طی مقالاتی چند که قرار بوده تبدیل به کتابی شود، منتشر کرده است. برای آشنایی با اهم آراء او در باب سپهری و نسبتش با عرفان مدرن نگاه کنید به:
 - فکرناز کغمناک :
<http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/177.pdf>؛ مخاطبتهای یادها یجهان
 (بادوباراندرنگاهسپهری). <http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/172.pdf>، تط
 ورامرمتعالیدرمنظومهسپهر؛
- <http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/170.pdf>، حجمزنگیدرمرگ
 (تأملیدر مفهوممرگدرهشتکتابسپهری)
- <http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/186.pdf>، سفر به روشنیخلوتاشیاء :
- <http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/199.pdf>، تنها تراز یکبرگ :
- <http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/205.pdf>، فلسفه لاجوردی سپهری :
- <http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/211.pdf>.
- ۴۴. عبدالکریم سروش در مقاله بلند خود با عنوان «صراطهای مستقیم» از صامت بودن متن دفاع کرده است. نگاه کنید به:
 - عبدالکریم سروش، **صراطهای مستقیم**، انتشارات صراط، چاپ پنجم ۱۳۸۴. همچنین نگاه کنید به:
 سروش دباغ، **آئین در آینه** (مروری بر آراء دین شناسانه عبدالکریم سروش)، انتشارات صراط، چاپ دوم ۱۳۸۵. مدخل پنجم، صفحه ۴۵۹ به بعد.
- ۴۵. برای آشنایی با آراء بولتمان نگاه کنید به:
- Lothar Gassmann: Dietrich Bonhoeffer, Karl Barth, Rudolf Bultmann, Paul Tillich. Die einflussreichsten evangelischen Theologen der Neuzeit und ihre Lehren auf dem Prüfstand. Fromm-Verlag 2011

46.K. Barth., *Church Dogmatics, Doctrine of the Word of God:*, I/I, Part 1, trans.g.W. Bromiley (Edinburg:T.& T. Clark,1957). p.113.

47.R. Bultmann., *Jesus Christ and Mythology*, New York:Charles scribner's Sons, 1958. p. 15.

این کتاب به فارسی ترجمه شده است نگاه کنید به:

رودولف بولتمان، مسیح و اساطیر، ترجمه: مسعود علیا، نشر مرکز، چاپ دوم ۱۳۸۵.

۴۸. همه ادیان ابراهیمی متضمن پیام نجات و رحمت عام و کثیر برای همه جهانیان اند. علاوه بر آن در قرآن نیز در مورد حضرت محمد با گفتن «رحمت للعالمین» (رحمت برای همه) [وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ: و تو را جز رحمتی برای جهانیان نفرستادیم] (انبیاء:۱۰۷) همین نکته را متذکر شده است.

49.Bultmann develops and defends his program of dymthologizine in *Jesus Christ and Mythology* and in “New Testament and Mythology” in *Kerygma and Myth*.

50.R. Bultmann., *Jesus Christ and Mythology*., p.51.

51.H.G. Gadamer. *Wahrheit und Methode*, p.352.

52.R. Bultmaan.,*Jesus Christ and Mythology*, p. 53.

53.Ibid., p.55.

54.Norman J. Young, *History and Existential Theology* , Philadelphia:Westminster, 1969. p.p. 66-72. See also Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*,p.70.

۵۵. نگارنده در مقاله حجاب پدیدار اجتماعی یا قدسی مفصلاً به این نکته پرداخته است که اساساً نظریه

حداکثری فرمان الهی قابل دفاع نیست، طرفه آنکه نه خردپسند است و نه سازوار با متن مقدس!

۵۶. ویتگنشتاین اینمباحث را در کتاب در باب یقین مطرح کرده است، برای آشنایی بیشتر نگاه کنید به

فقرات زیر از این کتاب:

- لودویگ ویتگنشتاین، در باب یقین، ترجمه مالک حسینی. انتشارات هرمس، ویراست دوم (متن سهزبانه)، چاپ اول ۱۳۸۷.

فقره‌های: ۲۱۱، ۸۳، ۲۰۴، ۴۴، ۹۵، ۴۶۸، ۴۰۳، ۵۹۹.

۵۷. س. دباغ، سکوت و معنا (جستارهایی در فلسفه ویتگنشتاین)، چاپ دوم، ویرایش دوم، ۱۳۸۷،

انتشارات صراط، ص ص ۴۷ و ۴۸.

۵۸. معنای حکمت در این آیات اهمیت بسیار دارد. برای آشنایی با معنای «حکمت» نگاه کنید به حکمت

و معیشت، جلد اول، عبدالکریم سروش، انتشارات صراط، چاپ ششم ۱۳۸۴. درس ششم صص ۱۳۷-

۱۵۶

۵۹. برای آشنایی با معنای زندگی نگاه کنید به:

- سروش دباغ، در جستجوی معنای زندگی، مجله آسمان، شماره پیاپی ۱۰۸، شنبه فروردین ۱۳۹۱.

<http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/192.pdf>

۶۰. عبدالکریم سروش به خوبی در مقاله «نوکردنایمان» این ایده را شرح و بسط داده است. نگاه کنید به:

- عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، انتشارات صراط، چاپ پنجم ۱۳۸۵. صص ۲۸۳-۳۰۰.

61. Kristeva. "Psychoanalysis and the Polis" in: G. L. Ormiston and A. D. Schrift eds, *Transforming the Hermeneutic Context*, State University of New York Press, 1990, pp.89-105.

۶۲. نگاه کنید به مقاله: *آزمون تاریخی ایمان*، از محمد مجتهد شبستری. اینک در کتاب: *ایمان و آزادی*،

محمد مجتهد شبستری، طرح نو، چاپ پنج ۱۳۸۴، صص ۹۰-۹۹.

به نظر مصطفی ملکیان گوهر ادیان نیز معنویت است و معنای معنوی بخشیدن به زندگی. نگاه کنید به دو

مقاله معنویت گوهر ادیان ۱ و ۲؛ در: *سنت و سکولاریسم*، (گفتارهایی از: ع. سروش، م.م. شبستری، م. ملکیان،

م. کدیور)، انتشارات صراط، چاپ سوم ۱۳۸۴. صص ۲۶۷-۳۴۳.

۶۳. *مثنوی معنوی*، به تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ

نهم: ۱۳۸۶، دفتر دوم، بیت: ۳۳۳۵.

۶۴. گفتن این نکه خالی از لطف نیست که در برنامه تلویزیونی «آکادمی گوگوش» که کارش کشف و

پرورش جوانان مستعد موسیقی پاپ است (با کم و کیف این آکادمی و شرکت کنندگان و داوران آن

به لحاظ موسیقایی کاری ندارم، در این مورد صاحب نظران موسیقی باید نظر دهند)، چندی پیش

خانمی محجبه شرکت کرده بود. که در فضاهاى مجازى بسیار مورد بحث عموم مردم واقع شد. که

آیا آواز خواندن که در اسلام (بنا به قول برخی از فقها و نه همه آنها) حرام است و محجبه بودن

ایشان، تناقضی است؟؟ آیا ایشان از سر ریا و تزویر و برای احراز رأی و مقبولیت چنین میکنند؟. بحث

تا بدانجا کشید که موج تهمت‌های بی پایه و اساس و بی سند این خانم را (ارمیا) عضو مجاهدین خلق

قرار داد!! و یا دارای مشکلات عدیده روانی و ... سیل ناسزاها و تهمتها و برچسبها و دشنامها باعث شد

ایشان بر صفحه فیسبوک خود مقالات سروش دباغ در باب حجاب را به اشتراک بگذارد که خود

باعث شد زیر این استیتوس سیلی از بد و بیراه و دشنام هم به سمت این خانم خواننده و هم سروش

دباغ روانه شود!!! گویا کثیری از هم وطنان داخلی و خارجی ما، به نیت خوانی، و به جای استدلال

آوردن و به حرف و حدیث‌های بی پایه و اساس و تأمل کردن و تحقیق کردن ترجیح میدهند دشنام

بدهند و تهمت بزنند!! حقد و حسد و کینه و نفرت در کامتهای زیر آن استیتوسی که بر صفحه

فیسبوک این خانم مقالات سروش دباغ را اشتراک گذاشته بود، از بیماری بغرنجی در ساحت انفس و اذهان جامعه ایران خبر میدهد. که خوب است روانشناسان اجتماعی و جامعه شناسان در مورد این موضوع تحقیق کنند، که چه عاملی/عواملی مسبب شکل گیری چنین کینه ها و نفرت‌هایی در جامعه ایرانی شده است؟