

تاریخ‌مندی معرفت

محمد عرب‌صالحی*

چکیده

این مقاله پس از تبیین موضوع، در سه جهت به بررسی و نقد تاریخ‌مندی معرفت پرداخته و در ضمن آن نیم‌نگاهی هم به دیدگاه اسلام و قرآن در این زمینه‌ها انداخته‌است:

✓ مبنای هستی‌شناختی تاریخ‌مندی معرفت؛

✓ مبنای انسان‌شناختی تاریخ‌مندی معرفت؛

✓ سیالیت معنای متن و تاریخ‌مندی معرفت.

از نظر این نوشتار تاریخ‌مندی مطلق معرفت مردود، و مبانی مختلف آن در هرمنوتیک فلسفی به‌طور جدی محل سؤال است؛ البته تاریخ‌مندی معرفت را اجمالاً می‌پذیرد؛ به این معنا که، نه همه معرفت انسان‌ها تاریخ‌مند است و نه معرفت همه انسان‌ها؛ بلکه در نگاه صحیح، برخی از معرفت‌های برخی از

* استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ تأیید: ۸۹/۱۲/۷

تاریخ دریافت: ۸۹/۱۰/۱۶

انسان‌ها تاریخ‌مند است. قرآن نیز معرفت واقع را بما هو واقع، ممکن، بلکه واقع‌شده می‌داند و خبر از معارفی می‌دهد که انسان بدون تأثیرپذیری از شرایط تاریخی به حقیقت آنها پی برده و چنین معارفی برای همیشه پایا و ماندگار خواهد بود؛ ادله آن در این نوشته آمده است.

واژگان کلیدی: تاریخ‌مندی، معرفت، هرمنوتیک فلسفی، معنای متن، قرآن.

تعریف مفردات

تاریخ‌مندی، زمان‌مندی و تاریخی بودن از عناوین و صفاتی است که برچسب آن به هرچه الصاق شود، کنایه از موقتی بودن و عَرَضی بودن آن شیء می‌باشد، از آن حیث که زائیده شرایط خاص بوده و فراخور همان شرایط، کارامدی دارد و در زمان یا مکان یا شرایط دیگر یا اصلاً کارایی ندارد و یا کارایی اصلی زمان خود را از دست داده و به ماهیت دیگری متفاوت با سابق تبدیل شده است؛ مثلاً یک ابزار جنگی مربوط به هزار سال پیش، اکنون اثری تاریخی خوانده می‌شود، به این معنا که مربوط به دوران گذشته است و کار ویژه‌ای را که در گذشته برای آن تعریف شده بود، همینک از دست داده است و فقط برای اینکه در موزه‌ای برای تماشای علاقه‌مندان نهاده شود و صرفاً برای حکایت‌گری و نه ابزار جنگی به فایده می‌آید و ابزار و وسیله‌ای دیگر که فراخور زمان است، جایگزین آن گردیده است و همین گونه است درباره یک اثر تاریخی، بنای تاریخی، قوانین اساسی و عادی مصوب انسان‌های گذشته و

نگرش تاریخی به قرآن و آموزه‌های دین نیز از همین باب است و کسانی که قائل به تاریخ‌مندی دین، قرآن یا پاره‌ای از آموزه‌های دینی هستند، همین معنا را اراده کرده‌اند؛ به این معنا که یا آن را ساخته شرایط تاریخی می‌دانند، یا حداقل آن شرایط را دخیل در کیفیت و کمیت آموزه‌های آن می‌دانند و به تبع آن برای دین یا برخی از آموزه‌های آن تاریخ تولید و مصرف و انقضا در نظر می‌گیرند که لزوماً به مرور زمان باید جایگزین دیگری برای آنها در نظر گرفت. نگاه تاریخی به ذات انسان نیز به این معناست که انسان به تبع شرایط تاریخ و اوضاع و احوال اطراف خود، در تغییر دایم بوده و به تبع آن نیازهای جسمی

و روحی او هم متناسب با آن متغیر می‌گردد؛ در نتیجه فرض نیاز ثابت برای انسان که اقتضای پاسخی ثابت و جاودان داشته باشد، از اساس فرضی اشتباه تلقی می‌شود.

معرفت

گاهی مراد از معرفت، معنای مصدری آن است که معادل فهم و تعقل است؛ در این جا نفس فرایند فهم مورد مطالعه قرار می‌گیرد؛ نظیر بحث هستی‌شناسانه گادامر درباره فهم در کتاب **حقیقت و روش**؛ او می‌گوید:

دل‌مشغولی اصلی من یک مسئله فلسفی بوده و هست، نه اینکه ما در باب مسئله فهم چه می‌کنیم یا چه باید بکنیم؛ بلکه این است که [در باب فهم] چه امری در ورای فعل و اراده‌ی ما اتفاق می‌افتد (Gadamer, 1994, p xxviii).

به نظر من سؤال کانت نیز یک سؤال فلسفی بوده است: شرایط دانش ما که به واسطه آن، علم مدرن امکان‌پذیر می‌شود، چیست؟ و این شرط تا کجا کاربرد دارد؟ کار ما هم در هرمنوتیک فلسفی از این قبیل است، اما نه در باب همه علوم مدرن، بلکه در باب علوم انسانی و زندگی بشری است؛ سؤال ما (به عبارت کانتی) این است: «فهم چگونه امکان‌پذیر می‌شود» (Ibid, p xxix _ xxx).

گاهی هم مراد از معرفت معنای اسم مصدری آن است؛ یعنی آنچه محصول شناخت و فهم انسان است؛ موضوع این مقاله معنای دوم است، اما چون یکی از دیدگاه‌های رایج در باب تاریخ‌مندی معرفت مبتنی بر تاریخ‌مندی فهم است، به ناچار دامنه بحث به معنای اول کشیده خواهد شد، زیرا اگر ذات فهم و تعقل، تاریخ‌مند باشد، لزوماً محصول فهم هم تاریخ‌مند و زمان‌مند خواهد شد. در هرمنوتیک فلسفی، معرفت از این رهگذر تاریخ‌مند دانسته شده است.

تاریخ‌مندی معرفت به این معناست که معرفت در شکل‌گیری و در بقا، تابع شرایط تاریخی است و با تغییر آن شرایط، آن معرفت هم از کار می‌افتد؛ حال یا بطلانش ظاهر می‌شود یا اینکه به اعتقاد افرادی چون گادامر، انسان جدید دیگر آن گونه نمی‌اندیشد و آن گونه نمی‌فهمد بلکه متفاوت می‌اندیشد؛ صرف نظر از اینکه کدام صحیح است و کدام

باطل و کدام فهم برتر است و کدام فروتر (Ibid, p297)؛ بنابراین بحث تکامل معرفت چه به نحو توسیعی باشد چه تعمیقی، کمی باشد یا کیفی، خارج از دایره بحث ماست و کسی منکر آن نیست.

اشاره به برخی مبانی تاریخ‌مندی معرفت

برای تحلیل و نقد یک مسئله در نگاهی اصیل، ابتدا باید سراغ مبانی آن مسئله رفت؛ تاریخ‌مندی معرفت در دیدگاه‌های مختلف، مبانی متفاوتی دارد؛ معرفت، هم در نگاه هرمنوتیک کلاسیک که امثال دیتلای ((Wilhel Dilthey(1833-1911)، ترولچ ((Ernst Troeltsch(1865-1923)) و هیرش ((Eric Donald Hirsch(1928)) قائل به آنند، تاریخ‌مند است و هم در نگاه هرمنوتیک فلسفی که نظر امثال گادامر و مارگولیس (Joseph Margolis(1924)) است؛ لذا مبحث نسبی‌گرایی شناختی که یکی از پیامدهای تاریخ‌مندی معرفت است در هر دو نگاه مطرح شده و یکی از دغدغه‌های مهم هر دو گروه بوده و اگرچه برخی از آنها به طریقی خواسته‌اند این معضل را حل کنند؛ همچنان دامن‌گیر هر دو باقی مانده است و نوع آنها به‌ناچار به نسبی‌گرایی تن داده‌اند؛ اما در مبانی متفاوتند؛ یکی شرایط پیرامونی را دخیل در فهم می‌داند و دیگری ذات فهم و وجود انسان را تاریخ‌مند می‌داند؛ یکی برای متن معنای واحدی قائل است اما بین معنای متن با «معنا برای ما» تفاوت قائل می‌شود و دیگری ذات معنای متن را متکثر و سیال می‌پندارد؛ اما بررسی همه مبانی در یک مقاله امکان‌پذیر نیست، از این رو در مقاله حاضر به مبانی تاریخ‌مندی معرفت در هرمنوتیک فلسفی اشاره و مبانی اصلی نقد و بررسی خواهد شد.

الف) مبنای هستی‌شناختی تاریخ‌مندی معرفت

عنصر فردیت و عنصر بسط و پیشرفت

از جمله عناصر مبنایی تاریخی‌نگری (Historicism)^۱ که تأثیر آن در مباحث معرفتی هم به‌خوبی آشکار است، دو عنصر فردیت (Individuality) به جای تعمیم، و بسط (Development) به جای عینیت و ثبات است. فردیت به این معنا که پدیده‌های تاریخی و فرهنگی، انحصاری‌اند و برای تبیینشان نباید به اصول مشترک پناه برد و بسط به این معنا که هر کسی فردیتش همان تاریخ تحول و تکامل او در فرایند بسط در تاریخ مخصوص خود است و امر ثابتی نیست (Carl page, 1995, p24).

فردگرایی لزوماً امتناع از قبول هر مرجعیت بالاتر از فرد و همین‌طور هر وسیله‌شناختی بالاتر از عقل جزئی فردی را در پی دارد؛ این دو نگرش جدایی‌ناپذیرند. بر همین مبنا بود که آیین پروتستان، هر نظامی را که به‌طور مشروع برای تفسیر سنت دینی غرب صلاحیت داشت، انکار کرد و به جای آن مدعی برپایی «انتقاد آزاد» شد؛ یعنی هر تفسیری که از قضاوت شخصی حاصل می‌شود و منحصرأ بر مبنای به‌کارگیری عقل جزئی انسان استوار است. نتیجه‌طبیعی چنین مبنایی، ظهور انبوهی از نحله‌ها و فرقی است که هر یک از آنها چیزی بیشتر از عقیده شخصی بعضی از افراد را نشان نمی‌دهد. در حوزه دین عناصر ثابت عقلانی از بین می‌رود و دین به «احساس دینی» (Religiosity) مبدل می‌شود؛ یعنی آرزوهای مبهم و احساساتی که بر طبق هیچ شناخت واقعی توجیه‌پذیر نیست؛ نظریه‌هایی مانند نظریه «تجربه دینی» ویلیام جیمز که تا آنجا پیش می‌رود که در ناخودآگاه انسان وسیله‌ای برای برقراری ارتباط با عالم الهی می‌یابد، به این مرحله مربوط است (گنون، ۱۳۸۷، ص ۹۲-۹۴).

در توضیح عنصر بسط و پیشرفت می‌توان گفت که هیستوریسیزم به پروگراسیسم (Progressism) منتهی می‌شود، یعنی تاریخ رو به پیشرفت است، برای کسی تکرار

۱. تاریخی‌نگری فلسفی زائیده هرمنوتیک فلسفی، بلکه از اصول آن است.

نمی‌شود و حقیقت امور را باید در تطور و گسترش آنها جستجو کرد؛ حقیقت هر چیزی همان طبیعت سیال اوست و این معنای جمله هایدگر است که می‌گوید: «هستی انسان معنی خود را در زمان‌مندی به دست می‌آورد» (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۳۴).

به گفته ترولچ هر چیزی در جریان «شدن و صیوروت» دیده می‌شود و در جریان صیوروت بی‌پایان و همیشه‌جدید، سیاست، قانون، اخلاق، مذهب، صنعت و هنر، همه منفسخ می‌شوند (Carl page, 1995, p25).

ب) مبنای انسان‌شناختی تاریخ‌مندی معرفت

(محدود و محاط به زمان و تاریخ، فقدان ذات ثابت برای انسان، ذاتی بودن حیثیات زمانی - مکانی و تاریخی او و عدم امکان فرازمان یا فراتاریخ برای انسان و...)

شاید بتوان گفت که اتخاذ چنین موضعی درباره انسان، نتیجه پذیرش همان مبنای فردیت و بسط در حوزه هستی‌شناسی مطلق است؛ طبق این دیدگاه که اوج آن در تاریخی‌نگری فلسفی و در دیدگاه‌های هایدگر و گادامر و مارگولیس به ظهور آمده‌است، هر انسانی موجودی محدود با پیشینه‌ای منحصر به فرد، با محیط و اوضاع و احوال خاص است که محصور به این حیطه زمانی و مکانی است و تمام این خصوصیات، ذاتی او محسوب می‌گردند و به گفته مارگولیس (Joseph Margolis) هیچ کس نمی‌تواند از تاریخ موضعی و محلی خود فرار کند، راهی برای فرار از شرایط تاریخی نیست. برنشتاین (Richard Bernstein) هم موافق این نگاه است، او می‌گوید: «ما توان فرار از قدرت دینامیکی تاریخ تأثیرگذار را نداریم، تاریخی که همواره شکل می‌دهد آنچه را که ما آن می‌شویم» (Ibid, p50).

افراد مجبورند که در محدوده‌ای که به واسطه موقعیتشان در تاریخ دیکته شده، بیندیشند و عمل کنند و امیدی برای خروج از این محدودیت‌ها نیست، راهی برای قدم نهادن در یک موقعیت و حوزه مطلق نیست (Ibid, p51).

انسان در شرایط در حال تحول و صیوروت واقع شده و تاریخش او را می‌سازد و او هم در تاریخ تأثیر متقابل دارد؛ وقتی هایدگر از انسان به «هستی - در - جهان» (Being-in

the World –) تعبیر می‌کند، مرادش از جهان، دنیایی است که هر انسان به‌طور خاص در آن زندگی می‌کند، نه جهان همه موجودات و نه جهان انسان‌های دیگر، بلکه جهانی که هر شخص انسانی خود را مستغرق در آن می‌بیند و او را در میان گرفته‌است و این، نحوه وجود هر انسانی است که مخصوص خود اوست و ابتدا و انتهای دارد؛ این انسان محدوده وجودی‌اش همین است (Heidegger, 1962, p434)؛ هیدگر با این تلقی از انسان در مقابل همه کسانی که تعبیر ذات‌گرایانه از انسان عرضه می‌دارند می‌ایستد؛ انسان یا همان دازاین (Dasein)، ذات قابل تعریفی نیست بلکه یک «هستی - در - جهان» است (Edward Crai, 1995, p4 & 311).

فرد یک هستی شیء‌گونه یا هستی جوهری نیست؛ فرد یا شخص، یک شیء، یک جوهر و یک متعلق شناسایی نیست (هیدگر، ۱۳۸۶، ص ۷۷). این انسان وجودش به «در راه بودن» اوست و اجزای مقوم او همواره از امکان‌ها فراهم آمده‌است و نه از اوصاف؛ ماهیت ثابتی ندارد او با به فعلیت رساندن مستمر امکان‌ها یا رها کردن آنها چستی خود را می‌سازد (مک کواری، ۱۳۷۵، ص ۵۲-۵۳)؛ بنابراین همان‌گونه که کارل هویسی (Karl Heussi) گفته، طبق این دیدگاه، انسان ذات ثابت ندارد، موجودی در تغییر داریم است، هرگز به یقین و حکم یقینی نمی‌رسد، تمام علم و فهم او محاط به تاریخ و متأثر از آن است، امکان رفتن به فراتاریخ را ندارد، محدود و موقت است و قوانین زندگی‌اش محصول تاریخ هستند (Edward Crai, 1995, p443-434).

پل تیلیش (Pual Tillich) که خود متمایل به این است - که همه انسان‌ها از سرشتی واحد برخوردارند اما دلیلی برای اثبات آن پیدا نکرده‌است - به نظر قائلان به انسان تاریخی اشاره کرده و می‌گوید:

این خرده‌گیران شاید علیه ما یک صدا بشنوند و بگویند آنچه درباره انسان گفته‌ایم، جهان‌شمول نیست، بلکه اموری محتمل و منسوب به مکان و زمانه‌ای است که آدمی در آن به سر می‌برد. این خرده‌گیران بر این نکته پا می‌فشارند که نباید بر حسب اوضاع متغیر مردم پاسخی جهان‌شمول داد و از سرشت و سرنوشت بشر چنان سخن گفت که گویی امری جهان‌شمول است؛ آنان می‌گویند که تنها یک چیز است که جهانی است و آن این

واقعیت است که آدمی دگرگونی‌پذیر است و دگردیسی‌های تاریخی بیکرانی دارد و می‌تواند و باید خود را بسازد (پل تیلیش، ۱۳۷۶، ص ۲۰۵).^۱

نگاهی به نظر هیدگر و گادامر در باب فهم، دیدگاه انسان‌شناختی آنها را بهتر تبیین نموده و معلوم می‌شود آنچه هیدگر می‌گوید فاصله زیادی با مباحث وجودشناختی و انسان‌شناختی فلسفه و عرفان اسلامی دارد؛ در هیدگر هرگونه فهمی مسبوق به پیش‌ساختار (Structure-Fore) فهم است و این پیش‌ساختار مانع از آن است که ما موضوعی را چه شیء خارجی و چه متن مکتوب، فارغ از پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌ها، فهم و تفسیر کنیم. ذهن ما در هر تفسیر، بیشتر مشحون از فهمی آغازین است و این نکته به واقعیت «بودن - در - جهان» ما برمی‌گردد (Heidegger, 1962, p191-192).

تفهم یک امر همواره بر مبنای افتادگی ما در عالم و محفوف شدن به مقتضیات آن عالم صورت می‌گیرد، یعنی تفهم یک امر بر مبنای بهره‌ای که از پیش داشته‌ایم و حصه‌ای که از فیض وجود به ما رسیده (Having-Fore) و نیز بر وفق دیداری که سابق بر این دست داده و بنابر بینشی که با سرشت ما عجین شده (Fore-Sight) و بالاخره براساس حقایقی که قبل از این تلقی کرده و مفاهیمی که از پیش اخذ کرده‌ایم (Fore-Conception)، صورت می‌پذیرد (Ibid, p193-194).

مک کواری می‌نویسد: «چشم‌اندازهای گوناگون دازاین از خود و جهان، به وضعیت تاریخی واقعی و میراث سنتی او وابسته و محدود است. دازاین به درون این وضعیت پرتاب شده و آن را به منزله بنیان وجودی یا پیش‌فرض «بودن - در - جهان» تجربه می‌کند» (مک کواری، ۱۳۷۵، ص ۷۳-۷۴).

وانکه می‌نویسد:

معنای سخن هیدگر آن است که آغاز و انجام فهم در درون خود فرد است و ریشه در گذشته‌ای دارد که مخلوق او نیست و به سوی آینده‌ای است که او کنترلی بر آن ندارد.

۱. ناگفته نماند که جمله اخیر خود یک حکم جهان شمول است در مورد انسان‌های آینده و گذشته، و این سخن به نوعی خودشکن و خودانکار است.

نتیجه طبیعی این گونه نگرش به فهم آن است که فهم به صورت اجتناب‌ناپذیری، تاریخی است. آدمی هرگز نمی‌تواند از موقعیت تاریخی خویش رهایی یابد و دانشی که مبتنی بر این موقعیت است همواره بخشی و محلی و قابل تجدیدنظر است (Warnke, 1987, p40).

نظر گادامر

تاریخ‌مندی ذاتی فهم

هانس گئورگ گادامر (Hans Georg Gadamer) نیز همه دیدگاه‌های استادش هایدگر را در زمینه تاریخ‌مندی و زمان‌مندی وجود، عقل و فهم انسان صریحاً تأیید می‌کند (Gadamer, 1994, pxxx) و با استفاده از دیدگاه‌های وی، از راه‌های گوناگون سعی در اثبات تاریخ‌مندی ذاتی فهم انسان دارد. او می‌گوید:

فهم، نحوه هستی و وجود انسانی است و هر انسانی به زمان وجودی خویش تعلق دارد و از این‌رو هر فهمی صورت پذیرد، امکان وجودی خاص اوست که در ظرف وجودی و زمان وجودی او فراهم شده‌است پس دیگر معنا ندارد که انتظار داشته باشیم مفسر از زمان وجودی خویش بریده شود و در افق زمانی دیگری سیر کند (Ibid, p297).

کثرت معنایی متن و سیالیت آن فقط یکی از جنبه‌های هرمنوتیک فلسفی گادامر است که از بیرون، معرفت انسان را تاریخ‌مند می‌کند؛ گادامر عناصر مختلفی را دخیل در فهم، بلکه از اجزای شکل‌گیری فهم می‌داند که همه آنها تاریخ‌مند و زمانی‌اند و وجود یکی از آن عناصر کافی است که نفس فهم و تعقل را ذاتاً و از درون تاریخ‌مند گرداند و در نتیجه معرفت که محصول چنین فهمی است نیز تاریخ‌مند گردد؛ اینکه او وجود انسان را تاریخ‌مند و به تبع آن فهم او را محدود و محصور در حیثیات وجودی او می‌داند و مکرراً او و استادش هایدگر بر جنبه تاریخ‌مندی ذاتی انسان و محدود بودن وجود و فهم او به شرایط تاریخی تأکید می‌کنند (Heidegger, 1962, p434 & Gadamer, 1994, pxxx)، اینکه او فهم را محصول پیش‌فرض‌های انسانی‌ای می‌داند که در نتیجه امتزاج با شرایط کنونی او،

محقق می‌شود؛ اینکه او حیثیت اطلاق (Application) را از عناصر ذاتی فهم می‌داند (Gadamer, 1997, p307-308)، اینکه او فهم و آگاهی را ذاتاً تاریخ‌مند می‌داند و تجربه هرمنوتیکی و فهم را دیالکتیکی و تابع منطق پرسش و پاسخ گرفته‌است (Ibid, p369-370) و تجربه واقعی را به معنای گشوده بودن به روی تجربیات تازه و فهم‌های جدید می‌داند (Ibid, p362-363)، اینکه او هم افق انسان و هم افق متن را در سیلان دایم (Gadamer, 1994, p306) و فهم را محصول امتزاج این دو افق تاریخ‌مند می‌داند، (Ibid, 1994, p304-305)، اینکه او از یک سو پیش‌فرض‌های انسان در هر مسئله را تاریخی و زمان‌مند گرفته و از طرفی چنین پیش‌فرض‌هایی را حیث وجودی انسان می‌داند که دخالت آنها در فهم مهارناپذیر و اجتناب‌ناپذیر است، بلکه مهار آن ناممکن و نامعقول است (Ibid, p397) همه و همه می‌توانند سببی مستقل در تاریخ‌مندی ذاتی فهم و تاریخ‌مندی تبعی معرفت انسان باشند.

به نظر می‌رسد بسیاری از روشنفکران مسلمان که از قائلان به تاریخ‌مندی آموزه‌های قرآن و تأثیرپذیری آن از فرهنگ زمانه، تاریخ‌مندی و محدود به زمان و مکان و فرهنگ عرب بودن وجود پیامبر (ص) هستند، همچنین آن دسته که سخن از پیدایش دیالکتیکی قرآن در ارتباط با حوادث عینی به میان می‌آورند و قرآن را یک فراورده و محصول فرهنگی می‌شمارند، به شدت متأثر از مبانی پیش‌گفته، به این دیدگاه رسیده باشند؛ در ذیل به نقد همزمان مبانی و همچنین بناهایی که این قشر روشنفکر بر آن نهاده‌اند می‌پردازیم.

نقد

۱. ادعاهای بدون دلیل

اولین ایرادی که بر این دیدگاه‌ها وارد است، آن است که هیچ یک از این ادعاها مستدل و مستند به دلیل موجّه عقلی یا نقلی نیست. به عبارت دیگر نوع سخنان این گروه به جای اینکه برساخته از دلیل باشد، برخاسته از علت است؛ به این معنا که چون در موارد فراوانی تأثیرپذیری انسان و فهم او را از فرهنگ و اوضاع و احوال آن را مشاهده و بسیاری از

فهم‌های بشری را تاریخ‌مند دیده‌اند، آن را به همه انسان‌ها و به کل معرفت او تعمیم داده‌اند؛ اما در کلمات آنها دلیلی مبنی بر اینکه انسان بالضروره نمی‌تواند فارغ از تأثیر زمان و مکان و تاریخ خود، یک معنا یا پیامی را همان‌گونه که هست تلقی کند، وجود ندارد؛ محذور اینکه مثلاً یک انسان عرب یک پیام الهی را بدون آمیختن آن به فرهنگ عربی بگیرد و خالصاً به مردم ابلاغ کند چیست؟ دلیلی در بین نیست مگر آنکه همچون گادامر تاریخ و فرهنگ زمانه را از ذاتیات و حیثیات وجودی غیرقابل انفکاک انسان بدانیم که این نظر گرفتار نقوض و اشکالات فراوانی است که به مواردی از آن اشاره می‌شود:

۱-۱. عدم امکان فهم مشترک و فهم ثابت

اگر تاریخ و فرهنگ زمانه را از ذاتیات و حیثیات وجودی غیرقابل انفکاک انسان دانسته، قائل به رابطه و تأثیر و تأثر ضروری باشیم، فهم مشترک برای دو انسان در هیچ مسئله‌ای نباید امکان داشته باشد و فهم ثابت برای یک انسان در موقعیت‌های مختلف و در طول زمان هم باید ناممکن باشد؛ چون قطعاً در پیش‌فرض‌ها به مرور زمان تغییر حاصل خواهد شد و سنت و پیش‌داوری و فهم از نظر گادامر دائماً در سیلان و جریان و صیوروت است؛ درحالی‌که ما در بسیاری از مسائل نه برای یک فرد و دو فرد و افراد معاصر، بلکه در طی قرن‌های متوالی می‌بینیم که رأی و نظر مشترکی وجود دارد و این مسئله به‌خصوص در برداشت از متون اسلامی آشکار است که در امهات مسائل همه مشترکند با اینکه چهارده قرن از زمان متون اصلی می‌گذرد. آیا می‌توان گفت که در طی این قرون هیچ پیش‌فرضی تغییر نیافته و سنت و موقعیت‌های اجتماعی نیز به نحو ثابت و ماندگار باقی بوده‌است؟ این با مبنای گادامر و قائلان به تاریخ‌مندی انسان سازگار نخواهد بود.

۱-۲. لزوم تغییر فهم‌ها متناسب با تغییر پیش‌فرض‌ها

اگر رابطه و تأثیر بین پیش‌فرض‌ها و فهم، تأثیر ضروری و علی و معلولی بود، باید به تعداد تفاوت‌های موجود در پیش‌فرض‌ها و به تعداد تغییراتی که در پیش‌فرض‌های یک مسئله در طول تاریخ پیش می‌آید، تفاوت در فهم و تغییرات در فهم وجود داشته باشد؛ درحالی‌که در

مسائل مورد اختلاف می‌بینیم که معمولاً احوال مختلف در دایره و محدوده خاصی دور می‌زند و تکثر و فراوانی پیش‌فرض‌ها در این جا مشاهده نمی‌شود.

۱-۳. مسئله پیش‌فرض‌های نقیض یا متضاد

اگر تمام معارف بشری مهمان پیش‌فرض‌های قبلی هستند و همواره پیش‌فرض‌ها قالب‌هایی هستند که به معرفت ما شکل می‌دهند، هرچند خود نیز نسبتی جدید با آنها پیدا می‌کنند، در این صورت هر اندیشه نوینی باید متناسب با اندیشه‌های گذشته باشد و حرکت‌های علمی باید حرکت‌هایی تدریجی باشند که تأثیر و تأثر هر مقطع آن متناسب با مقاطع گذشته و آینده است؛ یعنی هرگز نباید اندیشه جدیدی پیدا شود که هیچ تناسبی با پیش‌فرض‌های گذشته نداشته، بلکه متضاد و مخالف آن هم باشد، درحالی‌که ما اندیشمندان بسیاری را می‌یابیم که به‌رغم پیش‌فرض‌ها و سوابق ذهنی فراوان، به براهینی دست می‌یابند که موجب هدم و نابودی تمامی پیش‌فرض‌ها گردیده، بلکه زمینه دستیابی به معارف بعدی را بدون آنکه تأثیری از اصول قبلی بپذیرند فراهم می‌آورند که این خود، نشانه توانایی انسان در فراگیری مطالبی است که نه تنها بی‌ارتباط با دانسته‌های قبلی، بلکه نابودکننده آنها و راهنمای آگاهی‌های بعدی است. تحول مبنای فکری برخی از فلاسفه از این قبیل است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۷۹-۲۸۰).

۱-۴. حیطة دخالت هر پیش‌فرض

اینکه پیش‌فرض‌ها را نمی‌توان کنار گذارد و مانع تأثیر آنها شد، صرف‌نظر از اینکه محدوده تأثیر آنها چقدر است، ادعایی است بی‌دلیل؛ تنها دلیل گادامر این است که اینها از حیثیات وجودی هر انسانی هستند؛ لکن کلام در این است که مگر هر آنچه از حیثیت وجودی انسان بود، لزوماً در فهم انسان هم دخیل است؟ مگر کل پیش‌فرض‌های انسان در کل فهم‌های او دخالت دارد؟ آیا لازم است انسان در فهم هر مسئله‌ای تمام پیش‌فرض‌های خود را به کار گیرد و لو ربطی به آن مسئله نداشته باشند؟ بسیار اتفاق افتاده که ما به یک مسئله از نگرش‌های مختلف نگاه می‌کنیم و در هر نگرش پاره‌ای از پیش‌فرض‌ها را کنار

نهاد و بخش دیگری را به کار می‌بندیم.

۱-۵. ضرورت بلاذلیل

گادامر هیچ دلیلی بر این رابطه ضروری ذکر نمی‌کند و صرفاً وجود فهم‌های متفاوت را دلیل بر دخالت پیش‌فرض‌ها می‌داند که البته بین امکان دخالت و وقوع فی‌الجمله آن، با ضرورت دخالت، ملازمه‌ای نیست.

۱-۶. نسبی‌گرایی

وقتی فهم، تاریخ‌مند و تابع پیش‌فرض‌های شخصی که خود نیز متغیر و تاریخ‌مندانند، شد، بدیهی است که نسبی و تابع اوضاع و شرایط می‌گردد (عرب صالحی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۷-۱۶۲) و آنگاه که فهم نسبی شد، معرفت هم نسبی می‌گردد و در نتیجه به نیهلیسم می‌انجامد؛ درحالی‌که رقیب از نسبییت و نیهلیسم می‌گریزد و آن را نمی‌پذیرد.^۱

۲. استعدادها و توانایی‌های بالقوه انسان (انسان‌شناختی اسلام)

۲-۱. قدرت روحی انسان

از نظر اسلام، انسان مرکب از دو جنبه طبیعی و فراطبیعی است. آیه «أَنى خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ» (ص: ۷۱) و آیه ۲۸ سوره حجر، ناظر به جنبه طبیعی انسان است و آیه «نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي» (حجر: ۲۹/ص: ۷۲) و آیه «ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» (مؤمنون: ۱۴) و... ناظر به جنبه فراطبیعی انسان است. در معنای «روح» قرآن آن را به «امر رب» تفسیر کرده‌است (اسرا: ۸۵) و در تبیین «امر رب» آن را به همان اراده الهی که به صرف اراده یک شیء، آن شیء موجود می‌شود، تفسیر

۱. در بخش سوم از کتاب فهم در دام تاریخی‌نگری به تفصیل به نقد دیدگاه‌های گادامر از جهات مختلف پرداخته‌ایم و در این جا تنها به نقد تأثیر پیش‌فرض‌ها اشاره شده‌است.

نموده است (یس: ۸۲).

در نظر اسلام برای انسان در جنبه فراطبیعی راه اینکه به مقامی برسد که به اذن خدا کار خدایی کند و در حد استعداد و ظرفیت خود، به مجرد اراده شیء، آن را موجود کند، باز است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۷۵-۷۷)، او استعداد رفتن به فرازمان و فرامکان را دارد و برایش این امکان هست که زمینه پرواز روح خود به فراتاریخ را آماده و فارغ از تأثیرگذاری شرایط تاریخی ببیند، یاد بگیرد و علومی را تلقی کند؛ عبادت گوهری است که در ذات خود می‌تواند انسان را به ربوبیت برساند: «العُبودیَّةُ جوهرهٌ کُنْهَها الرُّبُوبیَّةُ» (مصباح الشریعه، ۱۴۰۰ق، ص ۷).

در روایت دیگری در مورد قدرت و کرامت انسان‌ها پس از ورود به بهشت، آمده:

فرشته‌ای پس از اجازه خواستن بر آنان وارد می‌شود و پس از آنکه سلام خدا را به آنان ابلاغ می‌کند، نامه‌ای را به آنها می‌دهد که در آن خدای حی و قیوم آنان را مخاطب قرار داده، می‌گوید «من به هر چیزی که فرمان «کن» بدهم آن چیز موجود می‌شود؛ من امروز شما را دارای این مقام قرار دادم که به هر چه فرمان «کن» بدهید آن شیء موجود خواهد شد.» پیامبر فرمودند اهل بهشت به چیزی دستور شدن نمی‌دهند مگر آنکه آن چیز موجود می‌گردد» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹، ص ۲۳۳).

معلوم است که انسان در بهشت از حیث نوع و ذاتیات، تفاوتی با انسان دنیایی ندارد و اگر او استعداد و ظرفیت چنین کمالاتی را نداشت، یافتن آن برای او ناممکن بود؛ دلیلی هم بر اختصاص فعلیت یافتن این استعدادها به عالم قیامت و عالم پس از مرگ وجود ندارد.

۲-۲. انسان و علم حضوری

امکان و وقوع علم حضوری به‌طور فی‌الجمله قابل انکار نیست، گرچه استدلال‌بردار هم نیست و خود آن هم امری وجدانی و حضوری است و در علم حضوری امکان تأثیرگذاری شرایط تاریخی در دریافتهای انسان و منحرف شدن او از درک واقعیات وجود ندارد، زیرا در آنجا این علم است که عالم را در اختیار گرفته و واقعیت است که خود را بر او تحمیل می‌کند.

انسان، مادام که در زندان حواس و عالم زمان و مکان به سر می‌برد، امکان شنیدن قول حق را نمی‌یابد و توفیق مشاهده آیات آفاقی و انفسی را پیدا نمی‌کند، مگر تدریجاً و در طی زمان؛ آن هم به این نحو که به هر آیه‌ای می‌رسد، آیه پیشین از او غایب می‌گردد، اوضاع و آفات به ترتیب بر او وارد می‌شوند و او را متأثر می‌گردانند، بسان کسی که طوماری را صفحه به صفحه و سطر به سطر می‌خواند، لکن اگر بصیرتش قوی شد، همانند روز قیامت، و نگاهش از زندان عالم خلق و ظلمات به عالم انوار رسید، به همه آنچه در کتاب مبین است به یکباره اشراف می‌یابد (همان، ص ۴۶۶).

حال اگر انسان بتواند به کتاب مبین اتصال یابد، کتابی که به صراحت قرآن اخبار جزئیات تمام حوادث گذشته و آینده عالم در آن موجود است (انعام: ۵۹ / یونس: ۶۱) یا اگر او بتواند امور را به علم حضوری لدنی از محضر ربوبی دریافت کند، در آن صورت، واقعیت خودش را به انسان تحمیل می‌کند و بر فرض اگر آثاری هم از فرهنگ زمانه در وجود انسان باقی مانده باشد، در مواجهه با واقعیت رنگ می‌بازد و بطلانش واضح می‌گردد؛ باورها و پیش‌داشته‌های انسان بر فرض تأثیر، در علوم حصولی مؤثرند نه در علم حضوری لدنی؛ همچنان که وقتی عضوی از بدن انسان می‌سوزد، او این سوختن را به علم حضوری می‌یابد، این دریافت، عرب و عجم و مدرن و غیرمدرن نمی‌شناسد و جایی برای دخالت شرایط زمان و تاریخ یا عروض خطا و اشتباه در این دریافت نیست.

روح انسان همچون آینه است و هرگاه به واسطه عقل قدسی، صیقلی کامل داده شود و برای عبودیت تام آماده گردد و پرده‌های طبیعت و زنگار گناه از او زایل گردد، به مرحله عقل مستفاد می‌رسد و به واسطه آن حقایق ملکوت و نهان جبروت برایش آشکار می‌گردد، نفس انسان به‌طور فطری صلاحیت این امر را دارد که هرگاه از دواعی بدنی و اشتغال به شهوت و غضب و حس و تخیل اعراض کند و رو به سوی عالم ملکوت نماید، به سعادت نهایی متصل می‌گردد و عجایب ملکوت و آیات بزرگ الهی را مشاهده می‌کند (لقد رأی من آیات ربه الکبری) همین روح هرگاه قدسی و شدیدالقوی شود، هیچ جهتی او را از جهت دیگر و هیچ امری او را از امر دیگر مشغول نمی‌کند، پس آنگاه که رو به عالم بالا کند، انوار معلومات را بدون تعلم بشری از خداوند تلقی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹ق،

ج ۱، ص ۱۱۰).

۲-۳. انسان، فاعل مستفیض

نکته دیگر آنکه اگر کسی قائل شود که یک انسان می‌تواند کارهای خدایی بکند، اما به اذن و تفضل خداوند (نظیر آنچه قرآن از حضرت عیسی (ع) نقل می‌کند) و علم او می‌تواند به همه حقایق عالم امکان، احاطه داشته باشد؛ اما، در طول خداوند و به تفضل و عنایت او، یا اینکه یک انسان می‌تواند واسطه فیض الهی باشد، هرگز نه انسان را به فرانسایان برده و نه سخنی به گزاف و خلاف عقل و منطق زده‌است و نه به دامن کبریا و قدرت و علم مطلق خداوند شرک ورزیده‌است. روایات فراوانی هم در تأیید این نگاه از مکتب اهل بیت (ع) رسیده، آنجا که از غلو در حق ائمه (ع) نهی می‌کند و همه بر یک نکته اتفاق دارند و آن اینکه آنها بنده تربیت شده پروردگارانند و قول به خداوندی آنها به شدت مورد نهی قرار گرفته‌است؛ اما متقابلاً در این روایات این نکات هم آمده که پس از آنکه ما را از الوهیت و ربوبیت انداختید، در وصف کمالات ما هر آنچه می‌خواهید بگویید و بدانید که هرگز به کنه وصف ما و حتی به توصیف یک صدم فضل ما نخواهید رسید و آنچه از علم ما به شما رسیده بسیار اندک است (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۹۷ / صدوق، ۱۳۶۲، ص ۶۱۴ / تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۱۱۸ / مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۵، ص ۲۸۳ و ج ۲۶، ص ۶ / الکلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۹۷ / طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۳۸).

رفتن انسان به ماورای زمان به معنای درنوردیدن حجاب‌های تاریخی و پیرامونی و عدم تأثر از آنها و تلقی علوم واقعی بدون تأثیرپذیری از تاریخ هم یکی از همین امور است که وقوع آن هیچ محالی را در پی ندارد. او اگر به این مقام نائل گردد، به ورای ذات خود نرفته و فرانسایان نیست، بلکه انسان برتر و فراتر است؛ البته او هر جا که رود و به هر جا که رسد، باز، موجودی ممکن و فقر محض است و از خود چیزی ندارد.

سیه‌رویی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم

انسان خلیفه خداست و سعه وجودی او می‌تواند به اندازه سعه وجودی کل ممکنات

برسد و تنها جایی که او راه ندارد مرحله کنه ذات خفی خداوند است.

۲-۴. تجرد روح انسان

اگر روح مجرد انسان را که نه زمان‌مند است و نه مکان‌مند، و نه دارای جهتی از جهات شش‌گانه و نه قابل اندازه‌گیری و لمس و وزن و کیل و بالجمله هیچ‌کدام از احکام موجود مادی را ندارد، می‌شناختند، می‌دانستند که آنچه بشر به واسطه آن خلیفه‌الله شد و اسمای حسنی را آموخت و مسجود ملائک شد، همانی است که در جسم بشر توسط خدا دمیده شد. جهل به اینکه روح، مجرد است و صلاحیت دارد به‌سوی پروردگار عروج کند و با او به نجوا بپردازد و آیات الهی را تلقی کند، منشأ حکم به عدم امکان نبوت بشر [و فرازمان و فرامکان بودن او] است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۶-۲۷).

۸۷

دین

دین
مندی
معرفت

ادله تجرد نفس انسانی به‌طور مستوفی در برخی کتب تفسیری و فلسفی مطرح و به نحو متقن، این موضوع اثبات شده است، ابن‌سینا در کتاب *النفوس من کتاب الشفا*، هشت برهان قاطع بر تجرد نفس اقامه کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ص ۳۶۵/ ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۸۸-۳۰۳).

۲-۵. توانایی علمی و قدرت فهم انسان از نگاه قرآن

ظرفیت علمی انسان بزرگ‌ترین ظرفیت‌هایی است که یک مخلوق، ممکن است داشته باشد، و درعین حال او می‌تواند آنچه را که خدا به او القا کرده، همان را خالصاً تلقی کند. چنان‌که قرآن در توصیف حضرت آدم (ع) فرموده: *وَمَطَّلَعَاتِ فَرَسِي* تمام اسما را به آدم آموخت. آنگاه همین اسما را به فرشتگان عرضه داشت و از فرشتگان پرسید: «نام‌های اینها را بگویید چیست». گفتند: «ما جز آنچه تو مستقیماً به ما آموخته‌ای نمی‌دانیم». خدا به آدم گفت: «ای آدم! تو، به اینها بیاموز و اینها را آگاهی ده.» همین‌که آدم فرشتگان را آموزانید و آگاهی داد، خدا به فرشتگان فرمودند: «نگفتم که من از نهان‌های آسمان‌ها و زمین آگاهم و هم می‌دانم آنچه را شما اظهار می‌کنید و آنچه را پنهان می‌دارید؟» (بقره: ۳۱-۳۳).

بنابراین آیات، ظرفیت علمی انسان و توان معرفتی او فراتر از فرشتگان الهی است و طبق نص قرآن کریم او توانسته تمام اسمایی را که خداوند به او تعلیم کرده، همان‌گونه

بفهمد، زیرا اولاً، تعلیم با تعلّم ملازمه دارد و غیر از تدریس است؛ ثانیاً، پس از آن، خداوند او را امر کرد که همان اسما را به فرشتگان بیاموزد؛ و او هم همان‌ها را به فرشتگان آموخت.

آیات فراوان قرآن دلالت بر این دارد که خداوند کتب آسمانی را به پیامبرانش تعلیم داده‌است، حکمت و تأویل و علم لدنی را به آنان آموخته، اموری که برای انسان به خودی خود، امکان نداشت به آنها یاد داده، همچنین آیاتی که رسالت انبیا را تعلیم کتاب آسمانی به مردم می‌داند و خبر از وقوع چنین امری داده‌است، فزون از شمار است و همه، امکان و وقوع فهم و معرفت فراتر از تأثیر تاریخ را اثبات می‌کند، زیرا تعلیم یک امر به ملازمه عقلی، تعلّم همان شیء را در پی دارد؛ و آن گاه که انسان به واقعیت دست یافت و آن را درک کرد، چنین علمی هرگز تاریخ‌مند نخواهد بود.

بله، هر کس در حد سعه وجودی خود توان برخورداری از علوم ناب را دارد و این غیر از تأثر فهم از تاریخ و فرهنگ و آمیخته شدن علم ناب به ناخالصی‌ها و احیاناً اشتباهات است. گذشته از اینکه ظرفیت علمی انسان بما هو انسان، نه بما هو فرد خاص، برای کسی قابل اندازه‌گیری نیست و اگر خداوند اراده کند می‌تواند ظرفیت یک انسان را آن قدر بالا ببرد تا آنچه از علوم و معارف می‌خواهد در آن جای گیرد؛ و این در امور مجرد، مثل علم، که با دانستن آن، خود به خود بر ظرفیت انسان افزوده می‌گردد، قابل فهم‌تر است. حضرت امیر(ع) فرموده‌اند: «کلُّ وعاء یضیقُ بما جعلَ فیهِ الّا وعاءُ العلمِ فانّه یَتَّسعُ به: هر ظرفی به مقدار چیزی که در آن نهاده شود، تنگ می‌گردد مگر ظرف علم که به واسطه نهادن علم در آن، فراخ می‌گردد» (نهج البلاغه، ۱۴۱۲ق، حکمت ۲۰۵).

پیامبر(ص) در وصف ظرفیت وجودی خود فرموده: «لی مع الله وقت لا یسعنی فیهِ ملک مقرب و لا نبی مرسل: من با خدای خود، حالتی دارم که در آن حال هیچ فرشته مقرب و هیچ رسولی، سعه وجودی مرا ندارند» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۹، ص ۲۴۳). انسان در فرهنگ اسلامی موجودی بس والاتر و صاحب کرامتی عظیم است، که بزرگی خود را در پرتو اتصال به خداوند بزرگ می‌گیرد.

فرهنگ ما مبتنی بر یک نوع انسان‌شناسی است که تمدن غرب از دوره رنسانس به بعد

بنیاد تفکر خود را به فراموشی آن نهاد؛ آن انسان‌شناسی، تصویری از انسان به‌عنوان موجودی آسمانی در روی زمین که مطابق با صورت خداوند است، به وجود آورده‌است. در حدیث آمده‌است: «خلق الله آدم علی صورته» (الکلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۳۴/ صدوق، ۱۳۸۹ق، ص ۱۵۲ و ۱۰۳).

پایه تمدن شرقی به این اصل است که انسان یک موجود معنوی است که در برهه‌ای از زمان در این گذرگاه گذرای حیات ارضی قرار گرفته‌است چنان‌که در لسان قرآنی، هستی انسان پیوسته و مرتبط با یک نوع عهد و میثاقی است که او را با حقیقت مطلق حتی قبل از پیدایش این عالم متصل داشته‌است.

این اصل معنوی از رنسانس به بعد مورد انکار قرار گرفت، یعنی بشر خود را به‌عنوان موجودی طغیان‌کننده در برابر خداوند و عالم معنی، موجودی آزاد می‌دانست که می‌توانست بر کره زمین به هر نحوی که می‌خواهد قدم نهد و دیگر خود را مسئول یک حقیقت ماورای خود نداند (اومانیزم). فلسفه و دین و علم هرکدام راه خود را رفت و این وضعیت سیصد سال طول کشید. اشتباه مغرب‌زمین از دوره رنسانس به بعد این بوده که فکر می‌کرد انسان می‌تواند بدون به یاد داشتن و تذکار جنبه الهی خود، انسان بماند، یعنی فکر می‌کرد می‌تواند برای همیشه با فکر اصالت بشر (اومانیزم) باقی بماند (نصر، ۱۳۸۶، ص ۱۲۹ و ۱۱۳).

۳. انسان متکامل یا انسان متبدل

از نظر اسلام، انسان هرگز موجودی راکد و آرام نیست و با اینکه به ظاهر گوشه‌ای نشسته است، تلاش و کوششی پیگیر همواره او را به حرکت می‌خواند؛ او در تحول و تکامل است، نه در تبدل و تغییر ذات؛ همانند میوه‌ای که تا رسیده شدن، صیوروت و تکامل دارد. صیوروت، یعنی تحول و شدن و از منزلتی به منزلت دیگر و از مرحله‌ای به مرحله دیگر تکامل یافتن (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۹۸-۹۹)؛ اما تمام این صیوروت‌ها بر محوری واحد می‌گردد و وحدت انسان هرگز مخدوش نمی‌شود؛ او «انسانی» است دارای صیوروت و حرکت تکاملی. اگر مراد از عنصر بسط در تاریخی‌نگری هم همین باشد این مورد قبول

قرآن هم هست و دیگر آنچه در مسئله فهم بر آن مترتب کرده‌اند نادرست است؛ اما اگر به تبدل ذات بینجامد چنان‌که از نوع کلمات این گروه به نظر می‌آید، سخنی نادرست و بی‌دلیل است؛ از نگاه اسلام انسان همواره نگاه به بی‌نهایت داشته، سعی دارد نواقص خود را برطرف نماید، لحظه به لحظه بر کمالات خود بیفزاید و این امر به صورت یک تمایل فطری از درون او می‌جوشد؛ او جز با یاد خدا با چیز دیگر آرام نمی‌گیرد. خواست‌های او بی‌نهایت است، به هر چه برسد از آن سیر و دل‌زده می‌شود مگر آنکه به ذات بی‌حد و نهایت (خدا) بپیوندد و این هرگز به معنای تبدل جوهری و روحی انسان نیست بلکه تکامل اوست؛

«همانا تنها با یاد خدا دل‌ها آرام می‌گیرد» (رعد: ۲۸)، «ای انسان! تو، به سوی پروردگار خویش بسیار کوشنده هستی و عاقبت او را دیدار خواهی کرد» (انشقاق: ۶).

انس مستمر به زندگی صنعتی، نه تنها اشتغال به طبیعت را به همراه دارد، بلکه اعراض از فراطبیعی لازمه اشتغال گسترده به طبیعت است؛ حتی بالاتر از آن، موجب بینش صنعتی و تکنولوژیکی به انسان خواهد بود؛ قهراً حیات انسان از منظر کسانی که در صنعت فرورفته و سرگرم طبیعت شده‌اند، یک حیات و موجود صناعی خواهد بود و طبیعی است اگر در چنین دیدگاهی خبری از یک فطرت ثابت یافت نشود (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۵۳).

۴. نظریه‌ای خودشکن و پارادوکسیکال

دیدگاهی که انسان را ذاتاً تاریخ‌مند می‌بیند و فهم و اندیشه او را زمان‌مند می‌داند، دچار پارادوکس ذاتی و خودشکن است و شامل خودش هم می‌شود و سرانجام به نسبیت مطلق و در نتیجه به نیهلیسم می‌انجامد؛ و از سوی دیگر هیچ دلیلی بر اثبات ادعای خود ارائه نکرده و در پاسخ به اعتراضات و ایرادات نیز ناتوان می‌نماید؛ گادامر پس از توجه به این اشکال مهم، منصفانه اعتراف می‌کند که:

نظریه و تز من این نیست که این قضیه، (همه فهم‌های انسان تاریخ‌مند است) برای همیشه صحیح فرض خواهد شد؛ همان‌طور که تاکنون، این چنین فرض نشده بود؛ بلکه تاریخی‌نگر در عین جدیت در ادعا، این واقعیت را می‌پذیرد که روزی این قضیه، دیگر

قضیه‌ای صحیح و صادق به حساب نیاید، یعنی مردم در آن روز، غیر تاریخی فکر کنند. با این حال نتیجه‌اش این نیست که اظهار مشروط بودن همه دانش‌ها، بی‌معنا و به لحاظ منطقی تناقض‌آمیز باشد (Gadamer, 1994, p534).

در حالی که یک نظریه، و حتی یک فرضیه، نباید دچار پارادوکس ذاتی فعلی باشد والا حتی در حد فرضیه هم قابل طرح نیست. سخن در تناقض منطقی نظریه‌گادامر نیست تا ایشان انکار کنند؛ بلکه تناقض ملاکی و معرفتی است، یعنی صدور چنین قضیه‌ای از سوی یک تاریخی‌نگر ناقض مبانی همان نظریه است. اصل نظریه، خواه تاریخ‌مند باشد یا نباشد، ناقض خود است و نظریه دچار پارادوکس ذاتی فعلی است، یعنی همین الآن باطل شده‌است، نه اینکه در انتظار ابطال بنشیند؛ بنابراین دیدگاهی که از توجیه مبانی خود ناتوان است، و در عین جدیت در ادعا، به سست و لرزان بودن پایه‌های آن اعتراف دارد، نمی‌توان برای اثبات تاریخ‌مندی مطلق انسان و مطلق معرفت او به آن استناد جست.

۵. جنبه‌های ثابت انسان

با نگاهی به جنبه‌های ثابت زندگی بشری در جهات معنوی و فهم‌های ثابت انسان در طول زمان و مشترکات و ثوابت همه انسان‌ها در طول تاریخ، بطلان این نگاه کلی تاریخی، بدیهی می‌نماید؛ حتی سیری در نحوه‌ی سیروورت و تغییر در عالم طبیعت حکایت از آن دارد که آن هم تاکنون در مسیر واحد و ثابت و طبق قوانین ثابت جریان دارد. یکی از نویسندگان معتقد است:

امروزه همواره بحث از تغییر و تحول و دگرگونی است. این امر عجیبی است، چون اگر به عالم طبیعت هم که سمبل تغییر و دگرگونی است، بنگریم می‌بینیم که اتفاقاً طبیعت در هزاران سال که انسان از خود و اسلاف خود، تاریخی به دست آورده، تغییری نکرده‌است؛ هنوز خورشید از همان شرق طلوع می‌کند و بهار به موقع خود زمین را حیات نوین می‌بخشد و آب در همان درجه مبدل به یخ یا بخار می‌شود؛ نظام قوانین طبیعت در دوره‌ای که شامل حیات انسان بر روی کره زمین است تغییری نکرده و آسمان و زمین با نظامی حیرت‌انگیز فعالیت خود را ادامه می‌دهد. انسان نیز در رابطه‌ای که با متن واقعیت

دارد تغییری اساسی نکرده است، او متولد می‌شود و چند صباحی زندگی می‌کند و سپس می‌میرد او همواره در طلب بی‌نهایت بوده و در جست‌وجوی معناست (نصر، ۱۳۸۵، ص ۲۴۲).

و نویسنده‌ای دیگر می‌گوید:

در سرشت همه انسان‌ها حب حیات، حب ذات و حفظ نوع نهفته است؛ حتی آن کس که خودکشی می‌کند، و لو یک استثناست، لکن کار او هم برای این است که حیات دلخواه خود را نیافته و خود را محروم از مزایای حیات واقعی می‌انگارد و آنکه در راه عقیده و فکر خود مبارزه کرده و تن به کشته شدن می‌دهد برای رسیدن به حیاتی برتر و بالاتر است؛ نوع احتیاجات مادی ضروری هم ثابت و لایتغیر باقی مانده است؛ مثل احتیاج به خوراک، آشامیدنی، پوشاک، مسکن و نیازهای جنسی؛ آنچه تغییر کرده شکل و صورت برآورده کردن این نیازهاست.

این درست است که بین انسان شهرنشین امروزی با انسان عصر حجر، تفاوت از زمین تا آسمان است؛ اما هیچ یک از این تفاوت‌ها در سرشت و فطرت انسان نفوذ نکرده و فطری او نیست، بلکه از امور عرضی است. از حیث انسان بودن و فطرت انسانی و نیازهای فطری، مخصوصاً آن دسته از نیازها که به روح او باز می‌گردد و جنبه معنوی دارد هیچ تغییر و تبدلی صورت نپذیرفته است (سید قطب، ۱۴۱۱ق، ص ۸۵-۹۵).

سید قطب در ادامه می‌نویسد:

به عبارت دیگر تطوراتی که اکتشافات و اختراعات جدید در نفس انسان ایجاد می‌کند، در واقع، رشد و توسعه همان رغبت‌های فطری موجود در ذات انسان است، نمو و رشد است نه ایجاد رغبت‌های جدید؛ همان‌گونه که اعضای بدن یک انسان از دوران طفولیت تا پیام جوانی در رشد و تکامل هستند، اما هرگز عضوی بر اعضای او اضافه نمی‌شود، این امور هم تحقق فطرت است نه تغییر و تبدل آن؛ در تطورات نفسی و اخلاقی هم باز سخن همان است با این تفاوت که اینجا همیشه به سوی کمال و تکامل نیست، بلکه گاهی در جهت صعود و گاهی هم در جهت هبوط انسانیت است و استعداد صعود و سقوط هر دو در فطرت انسان موجودند؛ هرگاه انسان عنان اختیار خود را در دست منادی‌ای که او را

دعوت به تعالی می‌کند گذاشته، به تعالی رسیده و هرگاه آهنگ جدایی از آن گرفته به هبوط کشیده شده‌است؛ ادعای ما این است که اسلام بالاترین و متعالی‌ترین چشم‌انداز پیشرفت مادی و معنوی را به روی انسان در همیشه تاریخ گشوده است و بشر بهتر از این راه را نخواهد یافت؛ تکامل اخلاقی و روحی و معنوی انسان و یا هبوط او، ارتباط ضروری با پیشرفت‌های بشر در علوم مادی ندارد تا در نتیجه با تطور در آن، فطرت انسان هم متغیر گردد و تکامل آن نیازمند راهی غیر از راه پیشین گردد؛ آنها می‌توانند ابزار و وسیله‌ای در جهت صعود یا سقوط قرار گیرند (همان، ص ۱۰۹-۱۴۵).

تاریخی‌نگری که مخالف ذات‌گرایی و منکر وجود ذات ثابت در انسان است، دلیلی در نفی این وجوه ثابت و فراتاریخ ندارد.

۶. نشانه‌های وجود فطرت واحد در انسان‌ها

۶-۱. هر انسانی در تمام دوران زندگی، خود را شیء واحد و ثابتی می‌بیند که همه خاطرات خود را محفوظ داشته‌است؛ او با آنکه گذر ایام و کثرت شئون مادی و قوای بدنی خود را ادراک می‌کند، حقیقت خود را به‌عنوان امر واحدی که جزء همه آنهاست به علم حضوری مشاهده می‌کند؛ وقتی از زمان و مکان سؤال می‌کند خود را مقید به هیچ زمان یا مکان خاصی ندیده بلکه همه زمان‌ها و مکان‌های گذشته را زیر پوشش هستی خود مشاهده می‌کند. در میان تمام تغییرات، خویش را واحد ثابتی می‌یابد که غایب از خود نبوده و در نزد خود حاضر است (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۴).

۶-۲. حس و تجربه و استقرا نیز وحدت نوعی و حقیقی بشر را تأیید و تثبیت می‌کنند (همان، ص ۹۰-۹۱).

۶-۳. گسترش روزافزون مخاطبان ادیان الهی، با وجود گذشت قرن‌ها، بلکه هزاره‌ها از زمان موجودیت آنها خود دلیل دیگری است که انسان که مخاطب ادیان است تغییری در فطرت اصیل خود نیافته و همچنان گم‌شده خود را در آن آموزه‌ها می‌یابد؛ همچنین پذیرش همزمان ادیان الهی خصوصاً دین اسلام از سوی فرهنگ‌های متفاوت و گروه‌های انسانی مختلف، با نژادهای گوناگون شاهد بر مدعای ماست؛ درحالی‌که با یک کتاب آسمانی و با

آموزه‌های یکسان با همه سخن می‌گفته‌اند، دلیل بر وجود قدر مشترک بین همه انسان‌هاست.

نیروی قرآن در آن نیست که بیانگر واقعیت یا پدیده‌ای تاریخی است؛ این نیرو از آن جهت است که قرآن رمزی است که معنای آن همیشه معتبر است؛ زیرا نه به واقعیتی خاص در زمانی خاص، بلکه به حقایقی اهتمام دارد که چون در ذات اشیا مقام دارند، جاودانی‌اند. اعجاز قرآن به این است که دارای زبانی است با این قدرت اثربخش که می‌تواند در همین زمان که چهارده قرن از زمان وحی شدن آن می‌گذرد، روح و روان انسان‌ها را به حرکت و جنبش وادارد؛ آن هم به همان اندازه که در آغاز ظهورش بر روی زمین تأثیرگذار بوده‌است» (نصر، ۱۳۸۲، ص ۸۳).

۴-۶. وجود یک سلسله قوانین و احکام جهان شمول در حیات و مناسبات آدمیان حاکم و جاری است؛ و این نشانه این است که بشر دارای ذات و ذاتیات مشترکی است، زیرا اگر بشر واجد ذات و فطرت ثابت و مشترک نمی‌بود، جریان چنین قواعد و قوانین جهان شمول، ناممکن یا نامعقول می‌نمود.

۵-۶. انکار ذات‌مندی و هم‌ذاتی انسان‌ها امکان علوم انسانی را زیر سؤال می‌برد؛ زیرا در این صورت صدور هر گونه قاعده علمی عام ثابت درباره کنش آحاد و جوامع بشری منتفی و محال می‌گردد؛ این در حالی است که چنین قواعد پذیرفته شده‌ای وجود دارد و با تنسيق آنها رشته علوم انسانی و اجتماعی - که مشتمل بر چندین دانش مستقل است - پدید آمده‌است (رشاد، ۱۳۸۹، ص ۲۱۸).

۶-۶. در بین انسان‌ها در طول تاریخ گرایش‌های واحدی وجود داشته‌است، مثل میل به تعالی و کمال، میل به حقیقت‌یابی، میل به زیبایی و جمال و...؛ این گرایش‌های مشترک طبعاً علتی می‌طلبند، و به حصر عقلی این علت یا درونی است یا بیرونی؛ قطعاً یک عامل بیرونی نمی‌تواند مبدأ چنین گرایش‌هایی باشد؛ زیرا عامل بیرونی همواره دچار تطور و عدم ثبات و در نتیجه عدم شمول است، پس ناچار باید علت و مبدأ این گونه گرایش‌ها را در درون ذات انسان جستجو نمود و ذاتی هر انسانی دانست (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۱۷۹-۱۸۰).

۷. عدم ملازمه بین محدودیت انسان و نفی علم یقینی مطابق واقع

چنان‌که گذشت، از جنبه‌های مهم هرمنوتیک گادامر، به‌تبع هیدگر، تأکید فراوان بر محدودیت انسان بود و نتیجه مترتب بر آن عدم علم به تمام جنبه‌های یک شیء، عدم دسترسی به یقین و خطاپذیری همه علوم و فهم انسانی بود. او مهم‌ترین فهم و تجربه انسانی را تجربه محدودیت و ناداری او می‌دانست (Gadamer, 1994, p356-357).

۹۵

ذهن

تذکره
تاریخ
مندی
مورف

به نظر می‌رسد هیچ تلازمی بین محدودیت انسان و عدم فهم یقینی بلکه فهم‌های یقینی و مطابق واقع نیست؛ چرا که انسان با رسیدن به واقع و یقین یا حتی یقین‌های بی‌شمار از محدودیت بیرون نمی‌آید و مطلق نمی‌شود، به علاوه علم به یک بعد از ابعاد شیء گرچه علم به کل آن نیست، ولی در مورد همان بُعد، علم و فهم است. ندانستن سایر ابعاد، به یقینی بودن بعد خاص لطمه‌ای نمی‌زند.

سرّ این خطا آن است که او آگاهی به جمیع لوازم و ملزومات و ملازمات بدون واسطه یا با واسطه کم یا زیاد شیء واحد را جمعاً یک مسئله و یک قضیه تلقی نموده‌است. نفی علم مطلق از انسان‌ها و حصر آن به خداوند سبحان اگر به معنای سلب علوم یقینی محدود، نسبت به برخی حقایق آفرینش نباشد، امری مقبول و شایسته است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۲۵).

ج) سیالیت معنای متن در هرمنوتیک فلسفی

گادامر، متن محور است، لکن در نظر او متن معنای واحدی ندارد که به‌عنوان ابژه باید دنبال آن بود، بلکه معنای متن، امری سیال و وابسته به زمان و مکان و پرسش‌هایی است که از سوی مخاطبان به‌سوی آن افکنده می‌گردد.

ما معنای متن را فقط از طریق دستیابی به افق پرسش آن می‌فهمیم افقی که فی حدّ ذاته و بالضروره شامل امکان پاسخ‌های دیگر می‌شود؛ بنابراین معنای هر جمله مربوط به پرسشی است که متن، پاسخ به آن است؛ اما این مستلزم آن است که معنای متن ضرورتاً افزون بر آن چیزی باشد که در آن گفته شده‌است (Gadamer, 1994, p37).

گادامر در نفی معنای ذاتی متن و تأیید کثرت معنایی متن می‌گوید: «نه مؤلف و نه

مخاطبان اولیه آن هیچ‌کدام نمی‌توانند افق معنایی متن را محدود کنند و تا زمانی که رهایی و استقلال از مؤلف و مخاطبین اولیه فراهم نشده، امکان ارتباط تازه، مسدود و منتفی می‌شود» (Ibid).

اصولاً او معتقد است که معنای متن، نه گاهی بلکه همیشه اوقات فراتر از مؤلف آن گام برمی‌دارد و سر اینکه فهم صرفاً بازتولید نیست و همیشه فعالیتی تولیدی است، در همین نکته نهفته است (Ibid, p395). به‌طور کلی معنای یک متن فراتر از آن چیزی است که مؤلف آن را در ابتدا قصد کرده‌است و رسالت فهم به‌طور خاص، مربوط به معنای خود متن است (Ibid, p372). هرمنوتیک نباید فراموش کند که هنرمندی که اثری خلق می‌کند، مفسر انحصاری آن نیست؛ هنرمند به‌عنوان یک مفسر، اقتدار و مرجعیتی نسبت به شخصی که اثر به او رسیده ندارد. به‌میزانی که هنرمند در اثر خویش منعکس می‌شود، او خواننده اثر خویش است، معنایی که او به اثر خویش می‌دهد نمی‌تواند معیار قرار گیرد؛ یگانه معیار تفسیر، معنای آفریده و اثر او است یعنی آنچه خود اثر معنا می‌دهد (Ibid, p193).

این دیدگاه اگر مورد قبول واقع گردد، مقتضای آن تاریخ‌مندی معرفت است و خود دلیلی مستقل برای اثبات این انگاره خواهد بود. پاره‌ای از روشنفکران مسلمان هم به تبعیت از گادامر و امثال وی همین ایده را درباره‌ی متون دینی و حتی قرآن روا دانسته‌اند؛ نصر حامد ابوزید، روشنفکر معاصر مصری (۱۹۴۳-۲۰۱۰) می‌گوید:

زمانی که می‌گوییم دلالت متون، تاریخ‌مند است، به معنای ثابت ماندن معنای دین در مرحله‌ی شکل‌گیری متون نیست، زیرا زبان، ساکن و ثابت نیست، بلکه با فرهنگ و واقعیت شکل می‌گیرد و دگرگون می‌شود. (ابوزید، ۱۳۸۳، ص ۲۷۹-۲۸۰)، او معتقد است: متون، عناصر جوهری ثابتی ندارند، بلکه هر قرائت، در معنی تاریخی - اجتماعی خود ماهیتی دارد که آن را در متن کشف می‌کند (همان، ص ۱۴۲).

قرآن از جهت الفاظ خود متن دینی ثابتی است، اما از جهت دخالت عقل و فهم انسانی در تفسیر آن، از جهت مفهومی ثابت نمی‌باشد، چرا که همان الفاظ و جملات ظاهراً ثابت، همواره در معرض تحول است و از نظر معنایی، تغییرپذیر. .. قرآن از جهت الفاظ مقدس است، ولی از جهت مفهومی پیوسته متغیر و لذا نسبی است» او سپس به‌طور تلویحی

دلالت ذاتی متن را منکر می‌شود (همان، ص ۱۵۴-۱۵۵).

این دیدگاه/بوزید متأثر از همان مبنای «بسط و پیشرفت» در هیستوریسیزم فلسفی و منطبق با دیدگاه‌های گادامر در فهم و معنای متن است. او همچنین آنجا که از مکانیسم پنهان‌سازی و آشکارسازی معنا در قرائت‌های مختلف از متن سخن می‌گوید (همان، ص ۱۴۲) دقیقاً دیدگاه میدگر و گادامر در باب تعریف از مطلق حقیقت و حقیقت معنای یک متن را انعکاس می‌دهد.^(۱)

۹۷

ذهن

تاریخ‌مندی معرفت

نقد

این نظر، در غرب به وسیله اندیشمندانی چون هیرش در کتاب اعتبار در تفسیر (Validity in Interpretation) و حقوقدان ایتالیایی، امیلیوتی (۱۸۹۰-۱۹۶۸): که نقدهایش در کتاب هرمنوتیک معاصر (Contemporary Hermeneutics) از ایتالیایی به انگلیسی، ترجمه و چاپ شده، مورد نقد واقع شده است (برای مطالعه بیشتر ر.ک: عرب صالحی؛ فهم در دام تاریخی‌نگری؛ فصل پایانی و همچنین، مختاری؛ «اعتبار در تفسیر نزد هیرش»؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه پردیس قم). و اینجا به ذکر چند ملاحظه و بیان برخی از لوازم باطل این دیدگاه به‌طور مطلق یا در خصوص متون دینی اکتفا می‌شود:

۱. امتناع دین واقعی

طبق این نظر باید ارتباط خداوند با بشر را به نحوی که مراد واقعی‌اش به انسان منتقل شود، غیرممکن و در نتیجه دین واقعی الهی را برای بشر ممتنع بدانیم، چون دین به معنای گزاره‌هایی است که از سوی خداوند برای هدایت و سعادت انسان ابلاغ می‌شود؛ بدیهی است در صورتی یک دین، دین واقعی منسوب به خداوند می‌گردد که مرادات او در آن دین منعکس شده باشد؛ بنابراین در خصوص امر دین ما ناچار از پی بردن به مراد الهی از متون الهی هستیم؛ درحالی‌که اگر معنای یک متن را، نه تابع قصد مؤلف، بلکه تابع متن و آن را هم تاریخ‌مند و تغییرپذیر بدانیم، هرگز به دین واقعی دست نیافته‌ایم و درواقع باید سخن از امتناع دین به میان آورده شود.

۲. بشری شدن دین

در صورت التزام به این دیدگاه، دین را تابع فهم بشر نموده و ملاک دینی بودن یک امر را فهم بشر قرار داده‌ایم که آن هم در نظر رقیب، امری تاریخ‌مند و متغیر است. در این صورت با تردستی خاصی منشأ الهی دین انکار و آنچه در دست انسان باقی می‌ماند، معرفت‌های بشری است که همه قوانین معرفت بشری از جمله خطاپذیر بودن، بر آن نیز صادق است.

۳. لزوم تغییر مستمر دین

به دنبال آن، دین موجود را هم باید امری در تغییر مدام، متناسب با تغییر و تحولات تاریخی و تحت تأثیر آن محسوب کنیم، حتی ذاتیات دین هم از این تغییر مصون نخواهد ماند؛ چرا که در این نگاه تمام دین و وحی پس از نزول، فهمی انسانی است، خواه اصول دین باشد یا اصول فقه، علوم حکمت یا علوم تصوف (همان، ص ۲۵).

۴. عصری شدن دین

نتیجه این دیدگاه، عصری شدن دین است و این امر، علاوه بر فروع و شاخ و برگ دین، جوهر و اصالت دین را هم به خطر می‌اندازد و راه را برای انواع قرائت‌های نوشونده از دین باز می‌کند؛ قرائت‌هایی زمان‌مند و کم‌دوام که نقطه زوال خویش را در دل خود می‌پروراند و آمادگی دارند تا با سر برآوردن برداشت‌ها و قرائت‌های هر دم جدیدتری از دین، در دوردست سنت‌ها غروب کنند و این همان دیدگاه کیوپیت است که در نوجویی و نوگرایی دینی تا آنجا پیش می‌رود که خود از آن به نوعی فروپاشی و بازآفرینی و مرگ و تولد تازه تعبیر می‌کند و مدعی است که ادیان زنده جز از این طریق دوام نیآورده‌اند (کیوپیت، ۱۳۷۶، ص ۲۵-۳۰).

این اشکال را می‌توان بیانی دیگر از ایراد پیشین دانست.

۵. هرج و مرج دینی

این دیدگاه هیچ ملاک ثابت و قطعی برای تمایز برداشت‌های صحیح از ناصحیح به دست نمی‌دهد و اصلاً ارائه معیار قطعی با مبانی این نظریه در تضاد است، زیرا هر آنچه بشر ارائه دهد، تاریخ‌مند است؛ در این صورت چه تضمینی برای جلوگیری از ورود تفسیرهای گزاف و دل‌خواهی از یک متن وجود دارد و آیا این به هرج و مرج در تفسیر متن و در نتیجه در دین منجر نمی‌شود.

۶. عدم لزوم پای‌بندی به دین

در این صورت دلیلی بر پای‌بندی به چنین دینی باقی نمی‌ماند؛ زیرا عقل انسان هرگز مجوز سرسپردگی و اطاعت از مجموعه گزاره‌هایی که ساخته بشری تاریخ‌مند و خطاپذیر و همتای اوست را نمی‌دهد؛ امروزه این عدم پای‌بندی به آموزه‌های دینی و اکتفا به عقل بشری ابزاری و نه عقل حقیقت جو، به وضوح در انسان مدرن، در هر کجای عالم که باشد، نمایان است که می‌تواند از نتایج نگرش تاریخی به دین و آموزه‌های آن باشد؛ اما برای کسی که برای دین منشأ الهی قائل است و دین را معلم فطرت انسانی می‌داند و فطرت را امری ثابت و مشترک بین همه انسان‌ها می‌داند، پذیرش تاریخ‌مندی معنای متون دینی مساوی با پذیرش تغییر مستمر دین بدون تغییر فطرت انسان است. آنگاه به کدام دلیل او باید دینی را که اولاً، امری بشری است و ثانیاً، همگام با فطرت الهی و ثابت او نیست بپذیرد و بر میثاق دینی خود پای‌بند باشد.

۷. انکار معیارها و آموزه‌های ثابت دین

چنین دیدگاهی در نهایت به انکار یگانه معیارهای عینی و ثابت و دست‌نخورده یعنی قرآن و پیامبر اکرم (ص) و سایر قوانین و الگوهای جاودان منجر می‌شود. مقتضای تغییر مستمر دین بدون دخالت خداوند و انزال وحی جدید و صرفاً به خاطر دخالت عوامل تاریخی اعم از انسان و تمام شرایط پیرامونی، به انکار وجود ادیان الهی انجامیده و دین، بافته دست انسان می‌گردد.

۸. انکار امر واقع

نکته دیگر اینکه سیالیت معنای متن خلاف آن چیزی است که بالعیان در مورد نوع متون، اعم از دینی و غیردینی، می‌یابیم؛ نوع متون چنان است که در طول زمان بسیاری از افراد بشر، با مراجعه به آن همان معنایی را فهمیده‌اند که مخاطبان اولیه از آن فهمیده‌اند؛ وجود فهم واحد و معنای مشترک از یک متن در طول زمان نه با تاریخ‌مندی فهم سازگار است و نه با سیالیت معنای متن و نه با مبنای هستی‌شناختی و انسان‌شناختی تاریخ‌مندی دین.

۹. ابهام در اصل ایده

مراد از سیالیت معنا چیست، آیا معنا لحظه به لحظه نو می‌شود یا ماه به ماه یا سال به سال یا از دوره‌ای به دوره دیگر یا هیچ‌کدام؟ اگر ملاک، تغییر دوره‌ها باشد، مراد از دوره چیست آیا دوره زمانی است، در این صورت ابهام این است که مراد یک دهه است یا نیم‌قرن است یا یک قرن؛ هرکدام باشد سؤال می‌شود که چرا بیشتر نه و چرا کمتر نه! و اگر مراد سیالیت معنا در فرهنگ‌های مختلف باشد، باز سؤال می‌شود که فرهنگ‌ها به چه چیز مختلف می‌شوند و تا چه اندازه اختلاف فرهنگی برای تغییر معنا لازم است و آیا چنین تفاوت‌هایی اصلاً قابل اندازه‌گیری است؛ به علاوه تغییر معنای متن به حسب اختلاف فرهنگ‌ها، چنان‌که از قول هیرش هم خواهد آمد، سیالیت معنای متن نیست بلکه تفاوت در برداشت‌ها از یک متن است؛ سیالیت برداشت‌هاست نه سیالیت معنای متن.

۱۰. سدّ باب مفاهمه

بنابر این نظر در باب فهم و معنای متن، نه تنها راه مفاهمه واقعی بین بشر و خدای خود بسته خواهد شد، بلکه مفاهمه بین افراد بشر هم باید امری ناممکن دانسته شود؛ زیرا در این دیدگاه هر کس، متن و سخن دیگری را با توجه به عقل و فهم خود و پیش‌فرض‌های خاصی که دارد، دریافت می‌کند و نباید انتظار داشت همانی را که گوینده قصد کرده، شنونده هم همان را دریافت کند؛ این در حالی است که انکار وجود مفاهمه واقعی بین افراد بشر در طول تاریخ، حتی در بین کسانی که از دو زبان و فرهنگ متفاوت بوده‌اند،

همچون انکار خورشید به هنگام ظهر است.

۱۱. اشاره به نظر هیرش

هیرش برخلاف گادامر، از یک سو مؤلف محور است و از سوی دیگر معتقد است که قائلان به تاریخ‌مندی معنای متن، بین معنای لفظی و اصلی متن و معنای اضافی (Meaning to-) آن خلط کرده‌اند؛ در نظر وی متن معنای ثابتی دارد که همان معنای مراد مؤلف است و آن معنا که تاریخ‌مند است، معنا برای ماست.

او معتقد است که رشته الفاظ به‌طور خاص هیچ معنایی ندارند، مگر معنایی که به‌وسیله گوینده و مؤلف آن قصد شده که آن را به دیگران بفهماند، و رای آگاهی آدمیان چیزی به نام سرزمین جادویی معانی وجود ندارد. هر زمان که معنا نسبتی با الفاظ پیدا می‌کند، شخصی این ارتباط را برقرار کرده است (Hirsh, 1968, p4)؛ بنابراین معنای متن، امری متعین و ثابت است و همانی است که مؤلف از آن قصد کرده و این، تغییرناپذیر است و چنین معنای ثابت واحد این قابلیت را دارد که به‌وسیله اشخاص مختلف در موقعیت‌های مختلف، متعلق آگاهی و التفات انسان قرار گیرد (Ibid, p39).

از نظر هیرش اندیشه «خودمختاری معنایی» (Semantic Autonomy) در دوره متأخر و به علل مختلفی به‌وسیله هیدگر و پیروانش پیش رفته‌است؛ طرفداران این نظریه وقتی نتوانستند اصول کافی و متناسب برای قضاوت و حکم به اعتبار یک تفسیر بیابند، به‌ناچار به‌طور ظالمانه‌ای مؤلف را که عامل تعیین‌کننده معنای متن بود از گردونه فهم متن اخراج و عنان اختیار معنا را بر گردن متن نهادند؛ درحالی که آنچه در واقع رخ داده متن‌محوری نیست؛ بلکه نتیجه کار آنان این شد که قرائت دیگری یا دیگران از متن را غاصبانه جایگزین معنای مراد مؤلف متن نمودند و همین امر موجب درگیری‌های تئوریک کنونی ما شده‌است؛ حذف مؤلف اصلی به‌عنوان تعیین‌کننده معنا، انکار و رد تنها اصل و معیار ایجابی‌ای است که می‌توانست به یک تفسیر اعتبار بخشد و در این صورت به هرج و مرج در تفسیر منجر می‌گردد (Ibid, p1-2).

او در جای دیگر از همین کتاب می‌گوید:

اگر معنا بتواند هویتش را تغییر دهد و در واقع تغییر هم می‌دهد دیگر هیچ معیاری برای داوری اینکه آیا ما وارد حوزه معنای واقعی شده‌ایم یا نه، نداریم؛ اگر بپذیریم که معنای متن در اوصاف و مشخصه‌های خود تغییرپذیر است، دیگر راهی برای یافتن سیندرلای واقعی از بین این همه نیست؛ بنابراین وقتی من می‌گویم که معنای لفظی متعین است اولاً، منظورم این است که این معنا هویتی است که «به خود متعین و قائم به خویش» (Self_Identical) است و ثانیاً، این هویت متعین، پایدار و ثابت است و از یک لحظه و دوره به لحظه و دوره دیگر تغییر نمی‌کند. معنای لفظی همانی است که هست و نه چیز دیگر و همواره هم همانی است که هست (Ibid, p46).

نتیجه‌گیری

نظریه تاریخ‌مندی معرفت اگر مطلق معرفت را تاریخ‌مند بداند، علاوه بر اینکه دچار تناقض ذاتی است، در اثبات کل مبانی خود از فقر و ضعف شدید دلیل، ناتوان است؛ همچنین بنا بر مبانی خود، توان اقامه دلیلی قطعی بر ابطال نظریه‌های رقیب را ندارد. این ایده پاسخ‌های نقضی و حلی فراوان داشته، همه مبانی آن مورد اشکال است و با بسیاری از یافته‌های وجدانی و امور واقع در طول تاریخ معرفت بشر در تنافی و تضاد است. قرآن نیز بر توان بشر در یادگیری واقع بدون تأثیرپذیری از تاریخ تصریح دارد؛ بلکه خبر از وقوع آن داده‌است.

پی‌نوشت‌ها

1. See; Festivals of Interpretation, p48-45, Gadamer, What is Truth, Published in Hermeneutics and Truth, p35-36, Gadamer, Truth in the Human Sciences, Published in Hermeneutics and Truth, p25.

منابع و مأخذ

- * قرآن کریم.
- * نهج البلاغه صبحی صالح؛ ج ۵، قم: انتشارات دارالهجرة، ۱۴۱۲ق.
۱. مصباح الشریعة، منسوب به امام صادق(ع)؛ بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۰ق.
 ۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ کتاب الشفاء؛ قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵.
 ۳. ابوزید، نصر حامد؛ نقد گفتمان دینی؛ ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهرکلام؛ ج ۲، تهران: انتشارات یادآوران، ۱۳۸۳.
 ۴. اربلی، علی بن عیسی؛ کشف الغمّة فی معرفة الاثمة؛ تبریز: انتشارات بنی هاشمی، ۱۳۸۱.
 ۵. تمیمی آمدی، عبدالواحد؛ تصنیف غررالحکم و دررالکلم؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
 ۶. تیلیش، پل؛ الهیات فرهنگ؛ ترجمه مراد فرهادپور و فضل الله پاکزاد، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶.
 ۷. جوادی آملی، عبدالله؛ شریعت در آینه معرفت؛ ج ۲، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.
 ۸. _____؛ الوحی و النبوة؛ قم: دار الاسراء للنشر، ۱۳۸۷.
 ۹. _____؛ صورت و سیرت انسان در قرآن؛ ج ۲، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۱.
 ۱۰. _____؛ فطرت در قرآن؛ ج ۲، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۹.
 ۱۱. رشاد، علی اکبر؛ منطق فهم دین؛ تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
 ۱۲. سبحانی، جعفر؛ مدخل مسائل جدید در علم کلام؛ ج ۲، قم: مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۳۸۲.
 ۱۳. صدرالمآلهین، محمد؛ تفسیر القرآن الکریم؛ ج ۳، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۹.
 ۱۴. _____؛ مفاتیح الغیب؛ بیروت: الارشاد للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ق.
 ۱۵. صدوق، محمد؛ الخصال؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۶۲.
 ۱۶. _____؛ التوحید؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۸۹ق.
 ۱۷. طباطبایی، محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
 ۱۸. طبرسی، احمد بن علی؛ الاحتجاج علی اهل اللجاج؛ مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
 ۱۹. عرب صالحی، محمد؛ «گادامر و تاریخ مندی فهم»؛ فصلنامه قیسات، ش ۴۹، ۱۳۸۷.
 ۲۱. _____؛ فهم در دام تاریخی نگری؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
 ۲۲. قطب، محمد؛ التطور و الثبات فی حياة البشرية؛ ج ۸، القاهرة: دارالشروق، ۱۴۱۱ق.

۲۳. الکلینی، محمدبن یعقوب؛ **الکافی**؛ ج ۲، تهران: دارالکتب الاسلامی، ۱۳۶۲.
۲۴. کیویت، دان؛ **دریای ایمان**؛ ترجمه حسن کامشاد، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶.
۲۵. گنون، رنه؛ **بحران دنیای متجدد**؛ ترجمه حسن عزیزی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۷.
۲۶. مجلسی، محمدباقر؛ **بحارالانوار**؛ ج ۴، بیروت: مؤسسة الوفا، ۱۴۰۴ق.
۲۷. ختاری، حمزه علی؛ «اعتبار در تفسیر نزد هیرش»؛ پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه پردیس قم، ۱۳۸۸.
۲۸. مک کواری، جان؛ **مارتین هیدگر**؛ ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی؛ تهران: انتشارات گروسی، ۱۳۷۶.
۲۹. هیدگر، مارتین؛ **وجود و زمان**؛ ترجمه محمود نوالی، تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز، ۱۳۸۶.
۳۰. نصر، سیدحسین؛ **معرفت جاودان**؛ مجموعه مقالات به اهتمام سیدحسین حسینی، ج ۲، تهران: انتشارات مهر نیوشا، ۱۳۸۶.
۳۱. _____؛ **معارف اسلامی در جهان معاصر**؛ ج ۴، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵.
۳۲. _____؛ **آرمانها و واقعیت های اسلام**؛ ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات: جامی، ۱۳۸۲.
۳۳. _____؛ **اسلام و تنگناهای انسان متجدد**؛ ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر مهر، ۱۳۸۳.
34. Bleicher, Josef; **Contemporary Hermeneutics**; Routledge and Kegan Paul, London and New York: 1980.
35. Crai, Edward; **Routledge Encyclopedia of Philosophy**; Routledg London and New York: 1998.
36. Dostal, Robert; **The Experience of Truth for Godamer and Heidegger**; Published in, *Hermeneutics and Truth*, Edited by Brice R. Wachterhauser, Northwestern University Press Evaston: 1994.
37. Gadamer, Hans-Georg; **Truth in The Human Sciences**; Published in *Hermeneutics and Truth*.
38. _____; **Truth and Method**; Second Revisd Edition Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshal, New York: 1994.
39. _____; **What is Truth**; Published in *Hermeneutics and Truth*.

40. Heidegger, Martin; **Being and Time**; Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Harpersan Francisco: 1962.
41. Mircea Eliade, Macmillan; **Hermeneutics, The Encyclopedia of Religion**; Library Reference, USA: 1995.
42. Hirsch, E. D; **Validity in Interpretation**; New Haven and London, Yale University press: 1967.
43. Hume, Robert; **Heidegger, Dilthey And The Crisis of Historicism**; Oxford University press: 1999.
44. Kurt Mueller ,vollmer; **The Hermeneutics, Readers**; published in The United king Dom: 1986.
45. Page, Carl; **Philosophical Historicism and the Betrayal of First philosophy**; Pennsylvania State University Press: 1995.
46. Edwards, Paul; **The Encyclopedla of Philosophy**; Macmillan Publishing Co. and free press New York: 1967.
47. GeoRg G. IGGERS; **Historicism, published in Dictionary of The History of ideas**; Maintianed by, the Electronic Text at The University of Virginia Library, (2003_may_1), Volume2: 457_464, available at: [etext.lib.virginia.edu/cgi_local/DHt/dhi_cgipid_dv2_52\(7/12/2006\)](http://etext.lib.virginia.edu/cgi_local/DHt/dhi_cgipid_dv2_52(7/12/2006)).
48. Wachterhauser, Brice R.; (Editor) **Hermeneutics and Truth**; Edited by Northwestern University press Ewanston, Illinois: 1994.
49. Warnke, Georgia. Gadamer; **Hermeneutics, Tradition and Reason**; Polity press: 1987.
50. Wright, Kathleen (Editor); **Festivals of Interpretation**; State University of New York, Albany press: 1990.