

فیلیس و کاربرد دینی هرمنوتیک تأمل

غزاله حجتی *

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۶/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۰/۱۴

چکیده

ریکورد دانش هرمنوتیک را شامل دو رویکرد «هرمنوتیک تذکر» و «هرمنوتیک سوءظن» و خود را مبدع رویکرد سومی با عنوان «هرمنوتیک تأمل» می‌داندست. رویکرد هرمنوتیک تذکر فهم‌محورانه و نیز واقع‌گرایانه است. در این رویکرد، مفسر واقعیتی را در پس متن مفروض می‌گیرد و درصدد فهم آن است. هرمنوتیک سوءظن وجود هرگونه معنا و واقعیتی در پس متن را انکار می‌کند، نگرش بدبینانه‌ای نسبت به واقعیت دینی دارد و متن دینی را بر اساس ذهنیات مفسر تفسیر می‌کند و باور دینی را محصول توهم می‌داند. فیلیس، با نظر به اندیشه ریکورد، به نقد هرمنوتیک تذکر و هرمنوتیک سوءظن می‌پردازد و با محوریت قرار دادن تجربه دینی، روایت خاص خود از هرمنوتیک تأمل را در فهم متن دینی به کار می‌گیرد. در تلقی فیلیس، هرمنوتیک تأمل آن رویکرد سومی است که از انتقادات وارد به دو رویکرد قبلی برکنار است و در عین آنکه واقعیت امر دینی را همچون قائلان به هرمنوتیک تذکر مفروض نمی‌گیرد، به انتقاداتی که در قالب نقد دین، از سوی قائلان به هرمنوتیک سوءظن وارد شده است، پاسخ می‌گوید. هرمنوتیک تأمل او رویکردی فلسفی به فهم متن دینی با تمرکز بر کاربرد مفاهیم دینی در زندگی است.

واژگان کلیدی: هرمنوتیک تأمل، هرمنوتیک تذکر، هرمنوتیک سوءظن، تبیین طبیعت‌گرایانه، مدافعه‌گری، ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی.

* دانشجوی دکتری فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، آدرس الکترونیک:

Ghazaleh.hojjati@gmail.com

مقدمه

در این مقاله دیدگاه دی. زد. فیلیپس،^۱ فیلسوف برجسته معاصر را در باب فهم و تفسیر متن دینی بررسی می‌کنیم. فیلیپس با تأسی به دیدگاه ریکور، به نقد «هرمنوتیک تذکر»^۲ و «هرمنوتیک سوءظن»^۳ می‌پردازد و دیدگاه خود (هرمنوتیک تأمل) را در بستر این انتقادات مطرح می‌کند. او «هرمنوتیک تأمل»^۴ را به مثابه راه سومی پیشنهاد می‌کند که در سایه تأمل فلسفی و دوری جستن از آشفتگی‌های مفهومی به‌دست می‌آید. او هرمنوتیک تأمل را عام‌ترین نحوه کاربرد فلسفه در مورد دین می‌داند. هرمنوتیک تذکر که تلقی واقع‌گرایانه‌ای از واقعیت امر دینی دارد به لحاظ تاریخی پیش‌تر از هرمنوتیک سوءظن که به جای فهم دین به دنبال تبیین آن بود، به وجود آمده است. در این مقاله، نویسنده بر آن است تا با مروری بر این دو دیدگاه، نقدهای فیلیپس را بر این دو نگرش بررسی کند و سپس به طرح نگرش هرمنوتیک تأمل بپردازد. هرمنوتیک تأمل ابتدا توسط ریکور مطرح شد، اما فیلیپس به بسط آن در زمینه باور دینی پرداخت. فیلیپس فیلسوف معاصر است که تحت تأثیر اندیشه دوره دوم ویتگنشتاین است و از این‌رو، به مسئله کاربرد فهم دینی در بستر زندگی روزمره انسان توجه خاصی مبذول می‌دارد.

ریکور و دو گونه هرمنوتیک

پل ریکور بر این باور بود که دو گونه هرمنوتیک قابل تشخیص است: گونه نخست، که سابقه‌ای بسیار طولانی دارد، متکی بر گونه‌ای یادآوری و فهم غنی‌شده از متن است و گونه دوم، فهم متن را در تقلیل و تحویل یک توهم و پندار می‌جوید.^۵ به تبع فیلیپس، طریق هرمنوتیکی نخست را «هرمنوتیک تذکر» و طریق دوم را، که پیشینه‌اش به دوران مدرن می‌رسد، «هرمنوتیک سوءظن» می‌نامیم. به‌زعم ریکور، در «هرمنوتیک تذکر» تفسیر متن مقدس نوعی فهم غنی‌شده از همان متن است اما در «هرمنوتیک سوءظن»، تفسیر، در واقع، نوعی تبیین^۶ است. در «هرمنوتیک تذکر» مفسر فرض می‌گیرد که مؤمنان با «واقعیت» امری در تماس‌اند. از این‌رو، قائلان به هرمنوتیک تذکر، وظیفه هرمنوتیک را یافتن این واقعیت در عصر حاضر می‌دانند. شلایرماخر و دیلتای از جمله افرادی‌اند که می‌توان آنها را از قائلان به تذکر و بازیابی واقعیت دینی در دوران جدید به‌شمار آورد.

1. D. Z. Phillips

3. hermeneutics of suspicion

5. Ricoeur 1970: 27

2. hermeneutics of recollection

4. hermeneutics of contemplation

6. explanation

غزله حجتی

از سوی دیگر، ریکور هرمنوتیک سوءظن را موضعی می‌داند که درست در مقابل هرمنوتیک تذکر است. او بر این باور است که در هرمنوتیک سوءظن، برخلاف هرمنوتیک تذکر، وجود واقعیت متعالی انکار می‌شود و مفاهیم دینی همگی محصول توهم آدمی دانسته می‌شوند. در هرمنوتیک سوءظن به دلالت عقلی بهای زیادی داده می‌شود و عقلانیت به معنای داشتن سوءظن به واقعیت دینی تعبیر می‌شود. از آن‌جا که متفکرانی که به جریان هرمنوتیک سوءظن منتسب‌اند، همگی بر این باورند که واقعیتی متعالی در کار نیست تا مفسر بخواهد آن را یادآوری یا بازیابی کند، وظیفهٔ روشنگری^۱ نجات انسان از این توهم و سردرگمی دینی است. بهترین نمونهٔ این تلقی را می‌توان در آثار فروید، دورکیم، نیچه و مارکس، یعنی پیش‌تازان سوءظن به کارکرد فاهمهٔ انسان یافت. ریکور معتقد است که تضاد دوگانه بین «بازیابی واقعیت دینی» و «راززدایی از واقعیت دینی» مکانیسمی را فراهم می‌آورد که فرایند تفسیر را به پیش می‌برد. او حتی تمایلات مفسر به فهم متن را نیز دوگانه می‌داند: «تمایل به شک» و «تمایل به گوش دادن»؛ «تعهد به جدیت» و «تعهد به تبعیت» شرایطی است که مفسر در تمام فرایند تفسیر با آن مواجه است.^۲

ریکور معتقد است که پدیدارشناسان دین باید در مطالعات خود، هرمنوتیک تذکر را به‌جد در نظر بگیرند چراکه در پدیدارشناسی، سخن از صدق یا کذب نیست؛ پدیدارشناسان فقط به دنبال بازیابی ایمان‌اند و نسبت به دعوی حقیقت دین بی‌تفاوت‌اند.^۳ البته ایمانی که پدیدارشناسی به آن دست می‌یازد، تفاوتی با تلقی دینی سنتی دارد. تلقی پدیدارشناسی از ایمان، خام‌طبعی درجه‌دومی نسبت به تلقی سنتی دینی دارد، زیرا بر انتقادات دینی‌ای که در فرهنگ جدید نسبت به دین می‌شود آگاه است و به آنها به دیدهٔ عنایت می‌نگرد، اما همچنان ایمان را محفظ و مصون از آن انتقادات عقلی می‌یابد.^۴

اما از سوی دیگر، برای بسیاری از ناقدان هرمنوتیک تذکر، هرمنوتیک سوءظن عیار مطالعات دینی جدید محسوب می‌شود.^۵ از جملهٔ این ناقدان، جی. ساموئل پریوس^۶ است. او بر این باور است که هرمنوتیک تذکر به بازیابی شهودات دینی می‌پردازد و از این روست که با عقلانیت تعارض دارد. پریوس بین دفاعیه‌های دینی^۷ و تبیین‌های طبیعت‌گرایانه^۸ تمایز قائل

1. Enlightenment

2. Ricoeur 1991: 289

۴. خاتمی ۱۳۸۲: ۸۶-۹۶

۳. ترینگ ۱۳۸۵: ۶۶-۷۱

5. Phillips 2001: 1

6. J. Samuel Preus

7. religious apologetic

8. naturalistic explanation

Ghazaleh Hojjati

می‌شود. دفاعیه‌های دینی، که در هرمنوتیک تذکر محل توجه قرار دارند، با فرض قبول مرجعیت دینی و نیز باور به وجود واقعیت دینی، به یادآوری و بازبایی این واقعیت می‌پردازند.^۱ اما هرمنوتیک سوءظن با توجه به انتقادات مطرح شده نسبت به دین و نیز با به‌کارگیری روش عقلی، به «تبیین» دین می‌پردازد و فهم را در گرو تبیین دین می‌داند. پریوس تصریح می‌کند که تبیین‌هایی طبیعت‌گرایانه از دین، که از سوی معتقدان به هرمنوتیک سوءظن ارائه می‌شوند، تحویل‌گرایانه^۲ اما موجه‌اند. در این تبیین‌ها، سوءظن اولیه نسبت به باور به وجود خدا، شرط اساسی فهم محسوب می‌شود.^۳ پریوس از این قبیل تبیین‌ها به منزله الگوها یا مثال‌هایی برای فهم دین یاد می‌کند. به زعم او، فضایی که بر فهم دین حاکم است آکنده از مناقشه است. از یک سو، بین رویکرد هرمنوتیک تذکر با رویکرد سوءظن مناقشه وجود دارد و از سوی دیگر، در خود جریان هرمنوتیک تذکر نیز بین «قرینه‌گرایی»،^۴ «معرفت‌شناسی اصلاح‌شده»^۵ و «پدیدارشناسی»، اختلاف‌هایی اساسی حاکم است. علاوه بر این، در جریان هرمنوتیک سوءظن نیز بین الگوها و مثال‌هایی که در قالب تبیین دین ارائه شده‌اند، منازعاتی در کار است.

دانیل پالز،^۶ از ناقدان هرمنوتیک تذکر، بر آن است که به دلیل وجود این همه آراء متعارض در زمینه فهم دین، نمی‌توانیم ادعای ارائه تفسیری کامل و جامع از دین داشته باشیم. او نشان می‌دهد که مطالعات دینی جدید، درست به همین دلیل، تا چه حد جزئی و تخصصی شده‌اند، به‌گونه‌ای که گاه یک باور جزئی از یک دین با باور جزئی دیگری از یک دین دیگر مقایسه شده است.^۷ به زعم پالز، علی‌رغم این تخصیص‌گرایی که در مطالعات دینی جدید رخ داده است، در هرمنوتیک تذکر هم‌چنان تلاش می‌شود که با ارائه یک نظریه کامل و جامع، همه پدیده‌های دینی مختلف را در قالب یک نظریه روشن و منسجم به‌صورت پیوسته و در اتحاد با یکدیگر تفسیر کنند. این بدان دلیل است که قائلان به هرمنوتیک تذکر نوعی الگوی جامع و کامل را در ذهن دارند و رد پای این ایده‌آل برآمده از تلقی علم جدید را می‌توان به سادگی در پس تمامی تفاسیر آنان از دین دنبال کرد.^۸ پالز در مقابل این جامع‌گرایی، از جزئی‌گرایی تبیین‌های طبیعت‌گرایانه استفاده شده در هرمنوتیک سوءظن دفاع می‌کند. او به اشکال تحویل‌گرا بودن این تبیین‌ها چنین پاسخ می‌دهد که «برای این که تبیینی ارزش داشته باشد،

1. Preus 1996: x

3. Preus 1996: x

5. Reformed epistemology

7. Pals 1996: 9

2. reductionist

4. evidentialist

6. Daniel L. Pals

8. Pals 1996: 9

غزله حجتی

نیازی نیست که معتبر باشد.^۱ از نظر پالز، مسئله اعتبار از مسئله ارزش تبیین‌های طبیعت‌گرایانه جدا است. او معتقد است که این تبیین‌ها به دلیل مسائلی همیشه‌مغفول که از جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد و غیره مطرح می‌کنند، بر ادبیات، فرهنگ و انتخاب منظر^۲ ما تأثیری بسزا می‌گذارند و باب بحث از مسائلی را می‌گشایند که تاکنون از آنها چشم‌پوشی شده بوده است. لذا فارغ از این که این تبیین‌ها اعتبار داشته یا نداشته باشند، ارزش بسیار زیادی دارند. پالز معتقد است که از نظر بسیاری، تبیین‌های طبیعت‌گرایانه مفیدند به دلیل این که مدعاهای دینی را از کلی به جزئی تقلیل می‌دهند.^۳ به همین دلیل، در دوران متأخر به بازسازی مجدد هرمنوتیک سوءظن پرداخته شده است. تبیین‌های تحویل‌گرایانه مدعی‌اند که از انتخاب‌های آزاد انسان و رفتارهای او تحلیل‌هایی ارائه می‌کنند و این تحلیل‌ها اساسی‌تر از دلایلی‌اند که خود افراد برای اعمال و انتخاب‌هایشان بیان می‌کنند. این دعوی در نقطه مقابل هرمنوتیک تذکر قرار دارد.

هرمنوتیک تأمل در میانه هرمنوتیک تذکر و هرمنوتیک سوءظن

فیلیپس درصدد است تا از طریق بررسی انتقاداتی که به هرمنوتیک تذکر و سوءظن وارد می‌داند، راهی به سوی طریق سومی بگشاید که به «هرمنوتیک تأمل» موسوم است. در اندیشه ریکور نیز چنین تلاشی در جهت طرح فلسفه تأملی وجود دارد. ریکور کوشید تا با این شیوه مدل بهتری برای فهم ارائه کند. او می‌خواست بازبایی و گوش سپردن به معنا در هرمنوتیک تذکر را با نوعی راز زدایی و توجه به انتقادات مدرن به دین، که محصول هرمنوتیک سوءظن است، با هم ترکیب کند و مدلی جدید برای فهم متن دینی ارائه کند. او از یک سو، این تصور را اصلاح می‌کند که گوش سپردن به متن دینی با پذیرش و بی‌توجهی به انتقادات عقلی همراه است و بر آن می‌شود که می‌توان به ندای متن به صورت انتقادی گوش سپرد و از سوی دیگر، انتقاد به متن دینی را از راز زدایی از آن تفکیک می‌کند و می‌کوشد تا نشان دهد که می‌توان به انتقادات توجه کرد و رویکردی احترام‌آمیز نسبت به متن دینی داشت و در پی در هم شکستن آن نبود.^۴

ریکور تأمل را عملی معرفت‌شناختی می‌داند که با شهود ذهنی به دست نمی‌آید و برای کسب آن باید قدم در راه عمل گذاشت. طریق عملی‌ای که ریکور به این منظور در پیش

1. Pals 1996: 9
2. Pals 1996: 281

2. perspective
4. Makkreel 1996

می‌گیرد تفسیر نشانه‌ها و نمادها است. او نقطه آغاز تأمل را تفسیر محصولات فرهنگی یک سنت می‌داند^۱ و تأمل را این‌گونه تعریف می‌کند:

«به خود اختصاص دادن کوشش ما برای زیستن و میل ما به بودن، از طریق آثاری که گواه بر این تلاش و میل هستند. این دلیل آن است که چرا تأمل چیزی بیش از صرف نقد دانش و حتی بیش از صرف نقد داوری اخلاقی است.»^۲

فیلیپس اندیشه ریکور را جلوتر می‌برد و بر پایه نگرش متأثر از ویتگنشتاین متأخر، طرح جامع‌تری از «هرمنوتیک تأمل» ترسیم می‌کند. او، همانند ریکور، هرمنوتیک تأمل را ناظر به تأمل فلسفی می‌داند اما برخلاف ریکور، تمرکز و محوریت این تأمل فلسفی را بر مفاهیمی استوار می‌سازد که در زندگی انسان کاربرد^۳ دارند و نقش ایفا می‌کنند. هرمنوتیک تأمل، از نظر فیلیپس، عام‌ترین کاربرد فلسفه در زمینه دینی است. او تمایز مفهومی بنیادینی بین هرمنوتیک تأمل از یک سو و هرمنوتیک تذکر و سوءظن از سوی دیگر قائل است. فیلیپس از رویکرد جزئی هرمنوتیک سوءظن تقدیر می‌کند و آن را در نظریه خود برمی‌گیرد اما با این تلقی کلی نهفته در پس تبیین‌های طبیعت‌گرایانه هرمنوتیک سوءظن مخالف است که معتقد است همه باورهای دینی غیرواقعی و محصول توهم انسان‌اند. او بر این باور است که هرچند برخی از سوءظن‌ها و انتقادات هرمنوتیک سوءظن به دین کاملاً درست و موجه‌اند، مدعای کلی و تحویل‌گرایانه آن معقولیت و اعتبار همه این سوءظن‌ها را زیر سؤال می‌برد.

فیلیپس البته مدعای برخی از متفکران هرمنوتیک سوءظن را که معتقدند «هرمنوتیک تأمل نظریه مستقلی نیست و صورتی تغییر یافته از هرمنوتیک تذکر است» بررسی و با اقامه دو دلیل رد می‌کند:

نخست، هرمنوتیک تذکر شکلی از دفاعیه محسوب می‌شود، در حالی که در هرمنوتیک تأمل، مفسر هیچ‌گونه انگیزه دفاعی ندارد و فقط مسئله فهم دینی برایش مهم است. فیلیپس تأکید می‌کند که نباید تأمل بر معانی را با تصدیق ایمان از طریق آنها یکی شمرد. فیلیپس به تمایز پریوس بین «الهیات به منزله چشم‌انداز»^۴ و «الهیات به منزله توصیف»^۵ اشاره می‌کند و می‌گوید به دلیل خودفهمی و خودتوجیهی سنت‌های دینی، هرگونه توصیف دینی نیز به ورطه دفاعیه کشیده خواهد شد، چراکه این پیش‌فرض پنهان در تمامی این توصیفات دینی منطوی

1. Ricoeur 1974: 17-18, 328

3. function

5. theology as descriptive

2. Ricoeur 1970: 46

4. theology as perspective

غزاله حت.

است که باور و پیامی که از طریق توصیف منتقل می‌شود، صحیح است و تنها تبیین صادق، همان تبیینی است که مؤمنان ارائه می‌کنند.^۱ او همچنین بر تمایز هرمنوتیک تأمل با «الحاد نظری» نیز تأکید می‌کند. به زعم او، آموزهٔ محوری در الحاد قبول بی‌معنا بودن باورهای دینی است و در هرمنوتیک تأمل، درست برخلاف این، معتقدیم که باورهای دینی واقعی‌اند و محصول توهم نیستند؛ آنها معنادارند و مفسر باید در پی فهم آنها باشد. او تأمل فلسفی را رویکردی می‌داند که می‌تواند باور دینی را به یک میزان، از خطر الحاد و جزمیت دفاعیه‌نگاری رها کند.^۲

فیلیپس بین تصدیق باور و فهم آن فرق می‌گذارد و معتقد است که می‌توان یک زندگی مؤمنانه یا ملحدانه را فهمید، فارغ از این که بخواهیم آن را تصدیق یا تکذیب کنیم. در تلقی او، فهم بر تأیید یا تکذیب تفوق دارد. او حتی تصدیق یا تکذیب ایمان را محصول این فهم می‌داند و می‌گوید اگر ایمان یا الحاد را دارای معنا بیابیم و آنها را بی‌معنا ندانیم، می‌توانیم ایمان را بپذیریم یا رد کنیم. به زعم او، «الزام عاقلانهٔ اولیهٔ ما، شناخت معنا در جایی است که معنا حاضر است».^۳ راهکاری که فیلیپس برای شناخت معنای باور دینی ارائه می‌کند، متأثر از نگرش ویتگنشتاین دوم، بر عمل دینی تأکید دارد. او بر این باور است که کاربرد باور دینی در زندگی افراد، گونه‌ای زندگی را برای مؤمنان فراهم می‌آورد که چنانچه مفسر به گزارش تفسیری عمل دینی بپردازد، می‌تواند به شناخت باور دینی راه برد. در گزارش مفسر، باور و عمل دینی، با واسطهٔ اصطلاحات مفسر برای خواننده زنده و ملموس‌اند. می‌توان به عنوان مثال، به نگرش کلیفورد گیرتز^۴ اشاره کرد. گیرتز که به لحاظ نظری موضعی لادری دارد، در انسان‌شناسی فهمی را ارائه می‌کند که شبیه به رویکرد هرمنوتیک تأمل است. هرچند گیرتز انگیزهٔ دفاعیه‌نگاری ندارد، اما در مخالفت با تبیین‌های طبیعت‌گرایانه موضع سرسختانه‌ای دارد، زیرا بر این باور است که تبیین‌های تحویل‌گرایانه موضوع باور دینی را به‌درستی تبیین نمی‌کنند.^۵ دوم، هرمنوتیک تذکر در مقابل چالش عقلی هرمنوتیک سوءظن رویکرد دفاعی دارد، درحالی که هرمنوتیک تأمل به هیچ‌یک از سوءظن‌ها و انتقادات بی‌توجه نیست. تبیین‌های دینی منطبق بر سنت، آخرین پناهگاه الهیات سنتی محسوب می‌شوند، اما کارایی کافی ندارند و دچار آشفتگی‌اند. در این تبیین‌ها، باورهای دینی براساس خودشان تبیین می‌شوند. برای مثال،

1. Preus 1996: xx

2. Phillips 2001: 6-8

3. Phillips 2001: 6

4. Clifford Geertz

5. Pals 1996: 280

Ghazaleh Hojjati

چارلز دیویوس^۱ تصریح می‌کند که اگرچه نبوغ یک انسان قادر است دین را حاصل نظم و طرح مؤسس دین تلقی کند، نباید از نظر دور داشت که حتی چنین تبیین نبوغ‌آمیزی نیز حمد و سپاسی نسبت به مؤسس دین محسوب خواهد شد.^۲

فیلیپس این انتقاد را به هرمنوتیک تذکر وارد می‌داند که در تبیین‌های دینی الهیات سنتی، بین استفاده از یک چشم‌انداز و سخن گفتن در باب آن چشم‌انداز خلط شده است. بنابراین، صرف گفتن این که «خدا وجود دارد» یا «معجزه از سوی خدا است»، وجود خدا یا معجزه را ثابت نمی‌کند. در این قبیل تبیین‌های دینی، وجود منشأی ماوراءالطبیعی، مستقل و عینی پیش فرض گرفته می‌شود که منبع زبان دینی است، اما در هیچ‌جای این تبیین‌ها وجود او ثابت نمی‌شود.^۳ فیلیپس، همچنین، بین نسبت دادن دین یا معجزه به خدا و نسبت دادن یک کتاب به نویسنده تمایزی بنیادین قائل است. هنگامی که کتابی را به نویسنده‌ای منتسب می‌کنیم، فقط بین فاعلی با عملی، فارغ از این که درست یا خطا باشد، نسبت برقرار کرده‌ایم اما هنگامی که می‌گوییم دین از سوی خدا است یا معجزه از سوی خدا است، در ضمن بیان این عبارت، صدق و حقانیت دین یا معجزه را نیز پیش فرض گرفته‌ایم. بنابراین، این عبارات دینی هرگز نمی‌توانند خالی از داوری دینی گوینده باشند.^۴ به‌زعم فیلیپس، تمامی تبیین‌های دینی مشمول خلط تصدیق با تبیین‌اند.^۵ در حقیقت، در هیچ تبیین دینی امر دینی اصلاً تبیین نمی‌شود، تا چه رسد به این که بتواند در مقابل جریان تبیین‌های طبیعت‌گرایانه بایستد و موفق شود از باور دینی در مقابل انتقادات و چالش‌های عقلی دفاع کند.^۶ فیلیپس برخی باورهای مؤمنان را در نظر دارد که می‌گویند دین از سوی خدا آمده است و چنین باوری را تبیین دین محسوب می‌کنند، درحالی که در دل این آموزه مفهومی دینی نهفته است و خود به تنهایی هرگز نمی‌تواند امر دینی را تبیین کند.

فیلیپس رویکرد هرمنوتیک تأمل را به کلی از دو جریان دیگر هرمنوتیک دینی جدا می‌کند. او بر این باور است که هرمنوتیک تذکر به دنبال بازیابی معنا بود و به نحو ضمنی، دین را حاوی چنین معنایی می‌دانست و هرمنوتیک سوءظن دین را حاوی معنا نمی‌دانست و به دنبال ارائه تفسیر یا تبیین از دین بود. او معتقد است که هرمنوتیک تأمل همانند هرمنوتیک تذکر از تبیین کردن دین اکراه دارد و دین را حاوی معنا می‌داند اما برخلاف آن، به دنبال دفاع از این

1. Charles Dupuis

3. Preus 1996: 40

5. Phillips 1965

2. Manuel 1967: 243

4. Harvey 1997: 94

6. Phillips 1981

غزاله حجتی

معنا یا تصدیق آن نیست و چالش‌های عقلی را نادیده نمی‌گیرد. از خلط «تیین» و «تصدیق» می‌پرهیزد و مسئله اصلی آن فهم باور و عمل دینی بر اساس زندگی مؤمنانه است.

سه رویکرد هرمنوتیکی به «تجربه دینی»: تذکر، سوءظن، تأمل

فیلیپس از تجربه دینی به‌عنوان امری مناقشه‌برانگیز بین این سه رویکرد هرمنوتیکی یاد می‌کند. به باور او، از وجوه اختلاف اساسی بین هرمنوتیک سوءظن و هرمنوتیک تذکر، تفاوت تلقی این دو از تجربه دینی است. قائلان به هرمنوتیک سوءظن، معتقدند که هرمنوتیک تذکر با در نظر گرفتن تجربه دینی به‌مثابه امری که مستقل از همه مفاهیم است، از زیر بار انتقادات وارد شده به دین شانه خالی می‌کند. از نظر هرمنوتیک تذکر، تجربه دینی امری فارغ از مفهوم و ذاتاً دینی است. این تلقی از تجربه دینی را عموماً به شلاپرماخر نسبت می‌دهند:

«شلاپرماخر دین را یک لحظه تجربی ذاتاً دینی می‌دانست که هیچ نیازی به این ندارد که

از طریق استدلال متافیزیکی یا از طریق انواع قرآینی که توسط مدافعان برهان نظم بررسی

شده‌اند یا از طریق استدلال برای زندگی اخلاقی توجیه شود.»^۱

قائلان به هرمنوتیک تذکر معتقدند که تفسیر مفهومی تجربه دینی، از این تجربه راززدایی و آن را غیردینی می‌کند. شلاپرماخر دین را خودآیین^۲ می‌دانست و معتقد بود که این ویژگی سبب می‌شود هرگونه تعارضی در دین غیرممکن شود. او اصلی‌ترین خطای پیش روی مطالعات دینی را تحویل‌گرایی می‌دانست زیرا دین را به امری غیردینی تبدیل می‌کند.

فیلیپس دیدگاه پرادفوت^۳ را به‌عنوان یکی از قائلان به هرمنوتیک سوءظن در مورد تجربه دینی مورد بررسی قرار می‌دهد. پرادفوت با تلقی هرمنوتیک تذکر از تجربه دینی مخالف و معتقد است که هرگز ممکن نیست تجربه دینی بدون وساطت زبان رخ دهد. بدون آشنایی قبلی با امر دینی و بدون مفاهیم، نمی‌توان لحظه تجربه دینی را ادراک کرد و فهمید. فیلیپس مبنای این نگرش هرمنوتیک سوءظن به تجربه دینی را در اندیشه کانت می‌داند.^۴ او معتقد است که همه مفاهیم تفسیرند و این تلقی از این فرض کانتی ریشه می‌گیرد که هیچ فهم مستقیمی از موضوعات مورد تجربه امکان ندارد. به‌زعم کانت، ما فقط از طریق مقولات می‌توانیم موضوعات مورد تجربه‌مان را بشناسیم و این مقولات در آگاهی یا فاهمه ما جای دارند. پرادفوت نگرش شلاپرماخر را از این جهت رد می‌کند که معتقد است تجربه به واسطه مفاهیم رخ می‌دهد و تجربه خالی و مستقل از مفهوم معنای محصلی ندارد. فیلیپس این تلقی

1. Proudfoot 1985: xiii-xiv

2. Autonomous

3. Wayne Proudfoot

۴. مجتهدی ۱۳۷۸: ۵۶

Ghazaleh Hojjati

کانتی را مسبب بروز نوعی شکاکیت وجودشناختی^۱ می‌داند که ناشی از شکاف بین موضوع مورد تجربه و فهم غیرمستقیم انسان از آن است. فیلیپس تصریح می‌کند پرادفوت و دیگر هم‌نظران با او در هرمنوتیک سوءظن، هم‌چون کانت، جهان را به پدیدار^۲ تقلیل می‌دهند و با جهان واقعی سرو کاری ندارند.

فیلیپس نشان می‌دهد که تلقی هرمنوتیک تأمل از تجربه دینی با هر دو تلقی پیش‌گفته متفاوت است. از نظر او، تجربه دینی عنوانی است که به مجموعه‌ای از پدیده‌های مختلف اطلاق می‌شود. او وجه اشتراک این پدیده‌ها را نقش و جایگاهی می‌داند که این پدیده‌ها در زندگی صاحب آن تجارب دارند و باعث می‌شوند که ما آنها را تجربه «دینی» در نظر آوریم. او، هم‌چون شلایرماخر، معتقد است که در دین چیزی هست که بدون این که نیازی به تحویل آن باشد، فی‌نفسه دینی است.^۳ فیلیپس تجربه دینی را تا آن جا مهم می‌داند که می‌گوید هرمنوتیک تأمل «نتیجه توجیه کردن به پدیده‌هایی است که سزاوار توجه‌اند».^۴ او، برخلاف کانت که مقولات فاهمه را درون آگاهی جای می‌داد، جایگاه مقولات را در عمل انسانی می‌داند و برعکس نگرش کانتی هرمنوتیک سوءظن که با جهان پدیداری مرتبط است، به عمل دینی انسان که در جهان واقعی رخ می‌دهد توجه می‌کند. فیلیپس در پاسخ به پرادفوت، که تجربه بی‌واسطه مفاهیم را بی‌معنا می‌داند، می‌گوید تجربه در ورزه و عمل دینی^۵ شکل می‌گیرد و هرکس که ورزه دینی داشته باشد، تجربه دینی نیز پیدا خواهد کرد. در هرمنوتیک تأملی، تفاسیر مبتنی بر مفاهیمی نیستند که آنها را تحقق می‌بخشند، بلکه در خلال تفسیری که ارائه می‌کنیم فراخوانده می‌شوند. هرمنوتیک یادآوری از تفسیر و مفاهیم در گستره‌ای فراگیر استفاده می‌کند در حالی که بسیاری از موقعیت‌ها اساساً تفسیری نیستند. فیلیپس نمی‌خواهد اهمیت تفسیر را به کلی انکار کند بلکه تلاش دارد تا در قالب هرمنوتیک تأمل، نشان دهد که تفاسیر ارائه شده از تجربه دینی بر پایه مفاهیم دینی نادرستی بوده است.

پرادفوت بین تحویل‌گرایی توصیفی^۶ و تحویل‌گرایی تبیینی^۷ در خصوص تجربه دینی تمییز می‌دهد و بر این گمان است که انتقادات فیلیپس به تلقی هرمنوتیک سوءظن از تجربه دینی برآمده از نادیده گرفتن این تمایز است.^۸ پرادفوت معتقد است که انتقادات فیلیپس و دیگر متفکران به تبیین‌های تحویل‌گرایانه هرمنوتیک سوءظن از تجربه دینی، همگی در خصوص

1. Ontologic

2. phenomenon

3. Phillips 2001: 5

4. Phillips 2001: 10

5. religious practice

6. descriptive reductionism

7. explanatory reductionism

8. Proudfoot 1985: 3

غزاله حجتی

تحویل‌گرایی توصیفی صادق‌اند و تحویل‌گرایی تبیینی می‌تواند از این انتقادات برکنار و مصون باشد. منظور پرادفوت از تحویل‌گرایی توصیفی این است که شناخت یک عمل، عاطفه یا تجربه براساس توصیف و تعریف آن خطا است. برای مثال، توصیف محض تجربه دینی خطا است زیرا این کار باید با اصطلاحات غیردینی صورت پذیرد.

فیلیپس این دست تبیین‌های تحویل‌گرایانه را به کلی رد می‌کند. به زعم او، در توصیف تجربه دینی باید به گزارش شخص صاحب تجربه توجه کرد زیرا صاحب تجربه به دلیل اشرافی که به شهودات خویش دارد، در توصیف تجربه هنجارگذاری نیز می‌کند.^۱ توصیفی از تجربه دینی که به این هنجارها بی‌توجه باشد، ارزشی ندارد. فیلیپس تصریح می‌کند که ما توصیف محض نداریم و هر توصیفی با عناصری هنجاری همراه است. البته باید خاطر نشان کرد که مراد فیلیپس از این سخن آن نیست که صاحب تجربه دسترسی بی‌واسطه و مستقیم به محتوای تجربه‌اش دارد، بلکه او با این سخن به دنبال تأکید بر وجه التفاتی تجربه است. فیلیپس توصیفات تحویل‌گرایانه هرمنوتیک سوءظن از تجربه دینی را به دلیل نادیده گرفتن گزارش خود فرد صاحب تجربه فاقد ارزش می‌داند. دینی بودن تجربه دینی از نظر فیلیپس، به گزارش و فهم خود فرد صاحب تجربه بستگی دارد. تفسیر او است که هنجارگذار و تعیین کننده است.^۲

اگرچه پرادفوت انتقادات فیلیپس را به تحویل‌گرایی توصیفی موجه می‌داند، معتقد است که انکار تحویل‌گرایی توصیفی مستلزم انکار تحویل‌گرایی تبیینی نیست.^۳ مراد او از تحویل‌گرایی تبیینی ارائه تبیینی از تجربه دینی است که در آن ضرورتی برای توجه به گزارش فرد صاحب تجربه وجود ندارد، نیازی به تأیید فرد صاحب تجربه نیست و حتی به کار گرفتن واژه‌ها و اصطلاحات غیردینی نیز از سوی مفسر بلامانع است. پرادفوت تحویل‌گرایی تبیینی را در سطحی متفاوت از تحویل‌گرایی توصیفی مطرح می‌کند. او موفقیت یا ناکامی چنین تبیین‌های تحویل‌گرایانه‌ای را در پذیرفته شدن یا رد شدن از سوی صاحبان تجربه یا مؤمنان نمی‌داند بلکه تبیین موفق آن است که بتواند قراین موجود را به خوبی تشریح کند.^۴ هرچند که پرادفوت انگیزه دفاعیه‌نگری را به همه کسانی نسبت می‌دهد که بین تحویل‌گرایی توصیفی و تبیینی تمایز قائل نمی‌شوند، فیلیپس با این تمایز پرادفوت مخالفت

1. Proudfoot 1985: 196

2. Proudfoot 1985: 195-196

۳. پرادفوت ۱۳۹۳: ۲۷۰-۲۸۰

4. Proudfoot 1985: 197

Ghazaleh Hojati

می‌کند.^۱ به نظر او، اولاً، چنین تمایزی در تحویل‌گرایی هرمنوتیک سوءظن وجود ندارد. ثانیاً، منظور پرادفوت از تحویل‌گرایی تبیینی همان تبیین عقلی فرهنگی و تاریخی از تجربه دینی است و با اصطلاحات و عباراتی فلسفی و عقلی صورت می‌گیرد که به کلی به گزارش فرد صاحب تجربه بی‌توجه است و کاری به تأیید یا تکذیب او نیز ندارد. فیلیپس تأکید می‌کند انتقادی که پرادفوت آن را به تحویل‌گرایی توصیفی وارد می‌دانست، درست به همان قوت به تحویل‌گرایی تبیینی نیز وارد است. این گزارش فرد است که در تعیین دینی بودن یا دینی نبودن تجربه‌ای تعیین‌کننده است.^۲ فیلیپس تحویل‌گرایی تبیینی پرادفوت را نشانه‌ای از تلاش برای ارائه تبیین عام و کلی برای عمل و باور دینی می‌داند و تصریح می‌کند که این رویکرد منجر به آن خواهد شد که باورهای دینی را ضرورتاً محصول توهم برشماریم. او این رویکرد را شاخصه اصلی هرمنوتیک سوءظن می‌داند.^۳ ثالثاً، فیلیپس نشان می‌دهد که پرادفوت در تحلیل خود مهم‌ترین چالش پیش روی هرمنوتیک سوءظن را به کلی نادیده گرفته و آن خلط «مفهوم» و «تفسیر» است. فیلیپس معتقد است که برای پرهیز از خلط مفهومی راهی جز بحث فلسفی نداریم و فقط از این طریق است که می‌توان مسیری را روشن کرد که منجر به بروز خلط شده است و این همان کاری است که هرمنوتیک تأمل انجام می‌دهد.

فیلیپس به وجود نوعی خلط منطقی بنیادین در هسته فکری قائلان به هرمنوتیک سوءظن معتقد است. برای مثال، دورکیم اعمال و تمایلات اجتماعی ما را کارکرد وحدت اجتماعی می‌دانست درحالی که از نظر فیلیپس، این تعهدات اجتماعی ما نیستند که تمایلات و اعمال ما را تبیین می‌کنند بلکه اعمال و تمایلات ما ایند که تعهدات ما را تعیین می‌کنند. او با استدلال دیگری می‌کوشد این خلط منطقی را در مورد فروید نیز نشان دهد. فروید می‌خواست نظریات کلی روان‌شناختی را در مورد فرهنگ، اخلاق و دین اعمال کند. فیلیپس انگشت انتقاد خود را بر همین کلیت قرار می‌دهد و می‌گوید ارائه تبیینی کلی که بخواهد همه وجوه باور و عمل دینی را به شکلی پیوسته و جامع تبیین کند، ضرورتاً به این جا می‌رسد که باور دینی را محصول توهم بداند زیرا هیچ تبیینی نخواهد توانست وجوه گسترده و متنوع دین را ذیل مدلی کلی تفسیر کند.^۴

1. Proudfoot 1985: 200

۲. پرادفوت ۱۳۹۳: ۲۸۱-۲۸۹

3. Phillips 2001:11-14

4. Phillips 2001: 16

نقد هرمنوتیک سوءظن

به طور کلی، فیلیپس سه انتقاد اصلی به هرمنوتیک سوءظن وارد می‌کند و در خلال تشریح این انتقادات، وجوه تمایز نگرش خود یا همان هرمنوتیک تأمل را با آن ترسیم می‌کند.

خلط «مفهوم» و «تفسیر»

اشاره شد که یکی از انتقادات اساسی فیلیپس به هرمنوتیک سوءظن، خلط «مفهوم» و «تفسیر» است. در هرمنوتیک سوءظن فرض می‌شود که ما هیچ مفهومی نداریم و همه مفاهیم تفسیرند، اما باید گفت: «آنها تفسیر چه‌اند؟»^۱ در این رویکرد، براساس این پیش فرض، گفته می‌شود که هیچ‌گونه مفهوم دینی وجود ندارد و باورهای دینی مبتنی بر مفاهیم دینی، همگی محصول توهم انسان‌اند و این بر پایه تفسیر ما است که تاکنون اموری را دینی پنداشته‌ایم. از نظر قائلان به هرمنوتیک سوءظن، با توقف فرایند تفسیر، فهم نیز متوقف می‌شود و بدون تفسیر، فهمی نیز در کار نخواهد بود. آنها مفاهیمی را که چشم‌انداز ما به جهان را می‌سازند شبکه یا ساختار مفهومی می‌دانند و بر آن‌اند که این شبکه و ساختار مفهومی در حقیقت، همان تفسیر یا طریق سامان بخشیدن به تجربات ما هستند. بنابراین دیدگاه، در بین کثرت و تنوع تفاسیر مختلفی که مطرح می‌شود هیچ ملاکی برای صدق و کذب وجود ندارد زیرا هیچ شناخت بی‌واسطه‌ای از جهان در کار نخواهد بود که معیار صدق و کذب شبکه‌ها یا ساختارهای مفهومی یا به تعبیر دیگر، تفاسیر قرار گیرد.

فیلیپس در نقد این تلقی هرمنوتیک سوءظن از نگرش ون‌هاروی^۲ یاد می‌کند که معتقد است اگر مفاهیم را نادیده بگیریم، حتی در نسبت دادن عواطف‌مان به خود یا دیگری نیز دچار مشکل خواهیم شد. هاروی تأکید می‌کند این مفاهیم نیستند که از دل تفاسیر بیرون می‌آیند بلکه تفاسیرند که محصول عواطف محسوب می‌شوند. او می‌نویسد گمان بر آن است که «چون هیچ ادراک رها از نظریه‌ای وجود ندارد، هیچ‌گونه احساس غیر تفسیری نیز در کار نیست»^۳. هاروی تفاسیر را چونان انگلی در بطن مفاهیم و در دل ادراکات می‌داند. او در مخالفت با تلقی قائلان به هرمنوتیک سوءظن از صدق و کذب شبکه‌ها یا ساختارهای مفهومی یا به تعبیر دیگر، تفاسیر، دو دلیل می‌آورد: دلیل اول این‌که به نظر هاروی، این نظر هرمنوتیک سوءظن در باطن خود نوعی دفاعیه پنهان است؛^۴ زیرا اولاً، دین را ابطال‌ناپذیر می‌سازد و استنتاج هرگونه گزاره‌ای، چه صادق و چه کاذب، را از دل آن ممکن می‌کند. ثانیاً، با توجیه ساختار دینی براساس

1. Phillips 2001: 17

3. Harvey 1997: 93

2. Van Harvey

4. Harvey 1997: 251

Ghazaleh Hojjati

موضوع آن، دین را برای غیرمؤمنان غیرقابل دسترسی می‌کند. دلیل دوم از دلیل قبلی اهمیت بیشتری دارد و نوعی اشکال منطقی به ساختارها و شبکه‌های مفهومی است. هاروی این اشکال را با بیان سه نکته در این باره تشریح می‌کند: (۱) در پذیرفتن شبکه یا ساختار مفهومی چه نوع پذیرش یا انتخابی پیش فرض گرفته شده است؟ (۲) شبکه‌ها و ساختارهای مفهومی می‌توانند به راحتی واقعیت را تحریف کنند و از این رو، ما هرگز قادر نیستیم که بدانیم واقعیت چگونه است و بدین ترتیب، باب شکاکیت گشوده می‌ماند. (۳) ساختار یا شبکه‌ای مفهومی که واقعیت را تحریف کند، کاذب و نادرست است.

فیلیپس تصریح می‌کند که شناخت مفاهیم بر پایه تفاسیر در مورد باور دینی نتایج جبران‌ناپذیری در پی خواهد داشت زیرا در این صورت، مفاهیم دینی به تفاسیر رقیب یکدیگر تبدیل می‌شوند. او معتقد است که در هرمنوتیک تأمل، به جای تفسیر به کاربرد اهمیت داده می‌شود. به نظر فیلیپس، در همه ادراکات ما مفاهیم اولیه‌ای وجود دارند که ادراک ما را شکل می‌دهند و آنچه می‌تواند وجود این مفاهیم نخستین را به خوبی نشان دهد، همان کاربرد این مفاهیم است. فیلیپس خاطر نشان می‌کند که تفاسیر، هرگز قادر نیستند این مفاهیم اولیه را به ما نشان دهند زیرا این مفاهیم تفسیرپذیر نیستند و از طریق تفسیر نمی‌توان آنها را بهتر فهمید، تفسیر فقط آشفتگی بیشتری ایجاد می‌کند. مثلاً، در خصوص «خشم» و «اندوه» هیچ تفسیری نمی‌تواند فی‌نفسه به فهم این دو ادراک کمک کند. تفسیر تنها از خشم و اندوه در موقعیت خاص است که می‌تواند فهمی به دست دهد. فیلیپس بر این باور است که هرمنوتیک سوءظن با ارائه تفسیر از تمام ادراکات، بین موقعیت‌های خاص با موقعیت‌های عام (مثلاً، خود خشم و اندوه) خلط کرده است. فیلیپس استفاده از اصطلاح «تفسیر» در هرمنوتیک تأمل را به تسامح جایز می‌داند و معتقد است که مراد از تفسیر در هرمنوتیک تأمل صرفاً وضوح بخشیدن به نحوه کاربرد مفاهیم است.^۱

نکته قابل توجه دیگر در هرمنوتیک تأمل اهمیتی است که به واقعیت داده می‌شود. فیلیپس سعی دارد از طریق تمایز بین مفاهیم و احکامی که افراد براساس مفاهیم شکل می‌دهند، نشان دهد واقعیت مفاهیم برای فلسفه و البته هرمنوتیک تأمل اهمیت زیادی دارد. مراد او از واقعیت مفاهیم امری انتزاعی نیست بلکه همان معنایی است که مفاهیم دارند و با بررسی کاربرد مفاهیم می‌توان به آنها پی برد. به نظر فیلیپس، این توجه به کاربرد و معنای مفاهیم است که

غزله حجتی

نشان می‌دهد چه داوری‌ای دربارهٔ آنها صادق یا کاذب است، درحالی که در هرمنوتیک سوءظن به جای اینکه به معنا و واقعیت مفاهیم توجه شود، مصداق آنها در نظر گرفته می‌شود. فیلیپس، هم‌چون هاروی، به دو ساختار «علم» و «دین» اشاره می‌کند و معتقد است برخلاف بسیاری که استفادهٔ هم‌زمان از این دو ساختار را مستلزم تناقض می‌دانند، تعارضی در آن نمی‌بیند. از نظر او، تناقضات نسبت داده‌شده همگی از نقش‌هایی متفاوت برمی‌آیند که این دو ساختار مفهومی در زندگی انسان دارند. فیلیپس معتقد است که هرمنوتیک سوءظن از تبیین تعارضات موجود بین علم و دین ناتوان است.

عدم کفایت تبیین‌های طبیعت‌گرایانه

فیلیپس برای اثبات بروز خلط مفهومی در تبیین‌های طبیعت‌گرایانهٔ هرمنوتیک سوءظن باید بتواند نشان دهد که نه تنها این خلط در تبیین‌های جامعه‌شناختی و روان‌شناختی فروید، مارکس و دورکیم رخ داده است بلکه این تبیین‌ها غیردقیق و ناکافی‌اند. از نظر فیلیپس، این تبیین‌ها از یک سو، مدعایی فروتنانه دارند و به دنبال کشف علل، انگیزه‌ها، معانی و تأثیر پدیده‌های دینی‌اند و از سوی دیگر، ادعایی بسیار حداکثری طرح می‌کنند و می‌خواهند همهٔ وجوه دین را براساس عامل یگانه‌ای تبیین کنند و این تبیین را با دیگر عناصر فرهنگی مرتبط سازگار نشان دهند. او در ادامهٔ این بحث، نشان می‌دهد که از منظر دینی، مدعایی که «فروتانه» توصیف شد، در حقیقت، چشم‌پوشی از امور مهمی چون تقدیر بشر، معنای کیهان و ماوراءالطبیعه است.^۱ راجر تریگ،^۲ دیگر فیلسوف برجستهٔ معاصر، نیز نقطهٔ ضعف بنیادین هرمنوتیک سوءظن را در نفی عقلانیت اصیل می‌داند. او معتقد است که در هرمنوتیک سوءظن، بدگمانی به انگیزه‌های همگان آسان می‌شود. نفی عقلانیت اصیل در این سطح باعث می‌شود که در خصوص کارهایی که برای عقلانی کردن امور انجام می‌شوند، این تردید رخ دهد که همگی دچار انگیزه‌های پنهانی بوده‌اند. تریگ معتقد است که هرمنوتیک سوءظن با خود در تناقض است. او بر این باور است که تلقی هرمنوتیک سوءظن منتج به این خواهد شد که اعتماد به جامعه‌شناسی از بین برود و خود این رویکرد نیز تضعیف شود. به‌زعم او، این نظریه، به دلیل سوءظن فراگیر خود، در موقعیتی نیست که ادعای صادق بودن کند. او، برای مثال، به مدعای مارکسیست‌ها اشاره می‌کند که معتقدند دین افیون توده‌ها است و باید آن را کنار گذاشت و

1. Preus 1996: 211

2. Roger Trigg

می‌پرسد خود مارکسیست‌ها در چه جایگاهی می‌توانند بایستند تا چنین داوری‌ای داشته باشند. چرا آنها خود را فراتر از منافع اقتصادی می‌دانند اما دین‌داران را چنین نمی‌دانند.^۱

معانی دینی مستقل از دیگر جنبه‌های زندگی بشری و فرهنگ نیستند

به‌رغم این که فیلیپس معانی دینی را مستقل و متمایز می‌داند، آنها را به‌کلی در معرض تغییرات و تأثرات اجتماعی و فرهنگی نیز در نظر می‌آورد. او موارد بسیاری از باورهای دینی یک دین خاص را در فرقه‌های مختلف آن و در جوامع مختلف بررسی می‌کند و در نهایت، نتیجه می‌گیرد که متمایز شمردن باور از دیگر باورها و زندگی عملی از سان و شاخصه‌های اجتماعی و فرهنگی او خطا است و فهم غلطی را در پی خواهد داشت. او باورهای دینی را خطا‌پذیر و قابل نقد شدن می‌داند و طرح انتقاد به دین را لزوماً معنای دین‌ستیزی بر نمی‌شمارد. با این حال، این انتقادات باید با نظر به مفهوم کاربردمحور باور دینی طرح شوند. می‌توان در جای‌جای اندیشه فیلیپس تأکید بر کاربرد و زمینه باورهای دینی را دید، کاربردی که با عمل دینی ملازم است و معنای باور دینی صرفاً از طریق ملاحظه همین کاربردها ممکن است.

هرمنوتیک تأمل و ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی

یکی از چالش‌های جدی پیش روی هرمنوتیک تأمل آن است که قائلان به هرمنوتیک سوءظن، هرمنوتیک تأمل را همان ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی^۲ می‌دانند.^۳ منظور از ایمان‌گرایی آن است که ایمانی که درست شکل گرفته باشد مبتنی بر قرینه عقلی نیست و با استانداردهای عقلی نیز بیان نمی‌شود. فیلیپس با این سخن سخت مخالف است و به‌رغم تأثیرپذیری از اندیشه متأخر ویتگنشتاین، بین نگرش خود و ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی تمایزی قابل توجه قائل است. او معتقد است که ایمان‌گرایان فرض می‌گیرند که باورهای دینی نباید با معیارهای عقلانی علم، متافیزیک، عقل سلیم یا هر معیار خارجی دیگری بررسی یا بیان شوند.^۴ فیلیپس معتقد است که هرمنوتیک سوءظن در منتسب کردن ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی به او و هرمنوتیک تأمل، مفهوم «عقلانیت» را مصادره به مطلوب می‌کند. اساس انتساب چنین نسبتی به هرمنوتیک تأمل به مقاله کای نیلسن^۵ باز می‌گردد که در سال ۱۹۶۷ در مجموعه فلسفه به

۱. تریگ ۱۳۸۵: ۲۶۸-۲۷۴

2. Wittgensteinian Fideism

3. Nielsen 1967: 167-172

4. Rowe: 1998

5. Kei Nielsen

غزاله حجتی

چاپ رسید و از آن سال تاکنون تکرار شده است. فیلیپس این نسبت را به کلی رد می‌کند و وجوه پنج‌گانه تمایز هرمنوتیک تأمل را از ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی این‌گونه برمی‌شمرد:

۱- از نظر ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی، باورهای دینی منطقی‌اً از دیگر جنبه‌های زندگی انسان جدا شده‌اند، درحالی که در هرمنوتیک تأمل فرض بر این است که مفاهیم دینی مفاهیمی فنی نیستند و از دیگر تجربیات زندگی متعارف انسان برگرفته شده‌اند، تجربیاتی نظیر لذت و غم، امید و ناامیدی. به همین دلیل است که در هرمنوتیک تأمل بر تلاش برای ایضاح این مفاهیم و کشف معنای آنها تأکید می‌شود.^۱ فیلیپس به «نیایش» اشاره می‌کند و می‌گوید اگر نقش و اهمیتی که نیایش در زندگی مؤمنان ایفا می‌کند و نیز ارتباطی را نادیده بگیریم که نیایش با دیگر ویژگی‌های زندگی مؤمنانه دارد، آن‌گاه دیگر نیایش هرگز معنای دینی نخواهد داشت. چگونه می‌توان خدا را شکر کرد وقتی که چیزی برای شکرگزاری وجود نداشته باشد.^۲ فیلیپس از آیین‌ها و مناسک مختلف دینی مثال‌هایی متعدد می‌آورد و نشان می‌دهد که در هرمنوتیک تذکر و سوءظن همواره به‌خطا سعی شده است تا باورهای دینی را از پدیده‌های بشری در پس آنها جدا کنند درحالی که به نظر فیلیپس، این توجه به کاربرد باورهای دینی است که به ما کمک می‌کند به فهم معنای آنها دست یابیم.

۲- ایمان‌گرایان ویتگنشتاینی معتقدند که فقط مؤمنان می‌توانند باور دینی را بفهمند و فهم باور دینی برای غیرمؤمنان محال است. لذا، از نظر آنان، هرگونه بحث دینی بیهوده است.^۳ آنان ملاک مشخص کردن الحاد از ایمان را عمل دینی می‌دانند و از این‌رو، معتقدند کسی ملحد است که عمل دین‌دارانه ندارد. به تعبیر دیگر، کسی که باورهای دینی را می‌فهمد اما عمل دینی ندارد ملحد است. آنها پا را از این فراتر می‌نهند و اطاعت از خدا را صورت اصلی از فهم باور دینی برمی‌شمرند، چراکه کسی که در زندگی‌اش از خدا اطاعت نکند فاقد فهم دینی است. فیلیپس در مقابل این دیدگاه نیز موضع‌گیری می‌کند و از فیلسوفان به‌عنوان کسانی که باور دینی را می‌فهمند و بیش از هرکس دیگر در جهت ایضاح و تشریح باور و عمل دینی کوشیده‌اند نام می‌برد و نشان می‌دهد که اگرچه یک فیلسوف قادر است اطاعت از خدا را بفهمد و گزارشی از آن ارائه کند، التزام عملی به آن باور ندارد. بنابراین، نداشتن التزام عملی قرینه‌ای بر نبود فهم نیست.

1. Phillips 1986: chapter 1

2. Phillips 1981: 40

3. Helm 1998: chapter 3

Ghazaleh Hojjati

۳- ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی فرض می‌گیرد که زبان دینی به آنچه در دین معنادار است و معنادار نیست تعیین می‌بخشد و بر این اساس، ما می‌توانیم در مورد یک ساختار مفهومی به منزله یک کل داوری کنیم. همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، فیلیپس تصریح می‌کند که فرض این ساختار مفهومی چالش‌برانگیز است. دیدیم که فیلیپس به جای ساختار مفهومی، از تکوین مفاهیم سخن می‌گوید و در مقابل چنین رویکرد کل‌گرایانه‌ای موضع‌گیری می‌کند. به نظر او، مفاهیم دینی یک مجموعه مخلوط‌اند و باور دینی مثل هر باور دیگری ممکن است خطا باشد. او از خرافات یا خلط‌های مفهومی به عنوان مواردی از باور دینی نادرست یاد می‌کند. معناداری یک باور دینی در نگرش فیلیپس به دینی خواندن یک باور نیست، بلکه به این است که در عمل، کارکردی دینی داشته باشد.

۴- در ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی باور دینی نمی‌تواند مورد نقد قرار گیرد، در حالی که همان‌طور که در بالا ذکر آن رفت، فیلیپس باورهای دینی را، هم خطاپذیر و هم قابل نقد می‌داند. فیلیپس تصریح می‌کند که هم از منظر اخلاق غیردینی می‌توان دین را نقد کرد و هم از منظر درون دینی به خلط‌های مفهومی موجود در آن پرداخت.

۵- ایمان‌گرایان با مصون دانستن دین از معرض انتقادات، دین را به اقلیت فرهنگی‌ای مبدل می‌سازند که از هیچ رخداد شخصی، اجتماعی و فرهنگی‌ای تأثیر نمی‌پذیرد و برکنار از بحث و گفت‌وگو است. فیلیپس، برعکس این نگرش، برای تأثیر رخدادهای فرهنگی و اجتماعی بر باور دینی اهمیت زیادی قائل می‌شود. او به باورهایی اشاره می‌کند که در یک فرهنگ پرورنده می‌شوند و قدرت می‌گیرند اما در فرهنگی دیگر می‌میرند.^۱ او علت این مسئله را در ابتدای باور بر عمل می‌داند. وقتی که باوری بر عمل مشخصی مبتنی نباشد، رفته‌رفته حذف خواهد شد. او نشان می‌دهد که باورهای دینی یک بازی زبانی‌اند و هر یک عمل خاصی را عرضه می‌کنند و مستلزم عملی متمایزند. فیلیپس از نیایش‌های افراد در جوامع فرهنگی مختلف مثال‌هایی را می‌آورد و نشان می‌دهد که تا چه حد زبان، باور و عمل دینی افراد متأثر از جامعه و فرهنگی است که در آن به حیات خود ادامه می‌دهند.^۲ بنابراین، تأثیر تغییرات فرهنگی نه تنها ممکن است بلکه باور دینی هرگز نمی‌تواند از این تغییرات مصون باشد.

1. Phillips 1970: 118

2. Jones 1970: 116-120

نتیجه گیری

فیلیپس با نقد هرمنوتیک تذکر و سوءظن می‌کوشد تا هرمنوتیک تأمل را به‌عنوان روش صحیح فهم متن دینی معرفی کند. او در پرتو نشان دادن نقاط ضعف هرمنوتیک تذکر و برجسته کردن اشکالات جدی هرمنوتیک سوءظن، مسیری را مشخص می‌کند که در آن، با کمک تحلیل فلسفی و با در نظر گرفتن انتقاداتی که در دوران مدرن به دین وارد شده است، می‌توان به فهم متن دینی نائل آمد. فیلیپس بر عمل دینی و نحوه زندگی انسان تأکید بسیار می‌کند و فهم دینی مناسب را فهمی می‌داند که با نظر به زندگی عملی انسان دیندار شکل می‌گیرد. او معتقد است ورزۀ دینی آدمی تجربه‌های او را دینی خواهد کرد. او همچنین یکی دانستن هرمنوتیک تأمل با ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی را انکار می‌کند و راه خود را به پنج دلیل، مسیری متفاوت از ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی می‌داند. علی‌رغم توضیحات سلیبی بسیاری که فیلیپس برای روشن شدن منظور خود از فهم دینی‌ای که موسوم به هرمنوتیک تأمل است می‌آورد، اما به نظر می‌رسد که او تا حدی برای بیان ایجابی نظریۀ خودش ناموفق است و قادر به اثبات برخی مدعاهایش نیست، نظیر این مدعا که «ورزۀ دینی داشتن برای تجربه دینی داشتن کافی است». به نظر می‌رسد دیدگاه فیلیپس در وجه انتقادی و سلیبی آن قوی و کامیاب است. نقد او بر هرمنوتیک سوءظن و هرمنوتیک تذکر و تأکید او بر ضعف فهم و رویکرد انتقادی قائلان به هرمنوتیک سوءظن در مورد دین نشان می‌دهد که این هر دو رویکرد هرمنوتیکی نمی‌توانند به‌تنهایی فهمی مناسب از امر دینی به‌دست دهند. با این حال، توضیح فیلیپس در مورد وجوه ایجابی نظریه‌اش ناقص و ناکافی است. این توضیح ناقص است چون بیش از آنکه به اثبات موضع خود پردازد، مبتنی بر نقد دو موضع رقیب است. همچنین، به‌رغم آنکه فیلیپس تلاش می‌کند دیدگاه هرمنوتیکی خود را از ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی جدا کند، به نظر می‌رسد وجوه اشتراکی بیش از آنکه می‌نماید، با این دیدگاه دارد. تأکید بر اهمیت فهم نحوه کاربرد مفاهیم دینی مهم‌ترین عنصر مشترک است. به‌علاوه، این هر دو دیدگاه موضعی چالش‌برانگیز درباره «صدق» دارند. فیلیپس تلاش می‌کند با تأکید بر فهم تأملی امر دینی، پرسش از صدق آن را کم‌اهمیت بشمارد. اما آشکار است که توجیه این شیوه نگاه به دین و سازگار ساختن آن با آنچه متدینان خود در مورد دعاوی دینی می‌اندیشند دشوار و نیازمند تلاشی بیشتر است.

فهرست منابع

- پرادفوت، وین، *تجربه دینی*، ترجمه عباس یزدانی، قم: طه، ۱۳۹۳.
- جوادی، محسن، «ایمان‌گرایی و بینگشتائینی»، قبسات، ش ۲۶، صص ۱۲۳-۱۲۴، ۱۳۸۱.
- خاتمی، محمود، *پدیده‌ارثناسی دین*، تهران: فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۲.
- کردی اردکانی، احسان، «دین و هرمنوتیک تأمل»، کتاب ماه دین، ش ۱۶۲، صص ۶۲-۶۵، ۱۳۹۰.
- تریگ، راجر، *عقلانیت و دین*، ترجمه حسن قنبری، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.
- مجتهدی، کریم، *فلسفه نقادی کانت*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۸.
- Berger, Peter, *Invitation to Sociology*, Harmondsworth: Penguin Books, 1975.
- Harvey, Van A. *Feuerbach and the Interpretation of Religion*, Cambridge University Press, 1997.
- Helm, Paul. *Faith and Understanding*, Edinburg: Edinburg University Press, 1998.
- Jones, J.R. "Belief and Loss of Belief", in Faith and Philosophical Enquiry, london: Routledge and Kegan Paul, 1970.
- Makkreel, A. Rodulf & Frithjof Rodi. *Selected Works, vol. 4, Wilhelm, Dilthey: Hermeneutics and the Study of History*, Princeton University Press, 1996.
- Nielsen, Kai. "On Believing that God Exists", in Philosophy, Vol. 5, No. 3, pp. 167-172., 1967.
- Manuel, E. Frank. *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, New York: Atheneum, 1967.
- Pals, L. Daniel. *Seven Theories of Religion*, Oxford University Press, 1996.
- Phillips, D.Z. *Religion and the Hermeneutics of Contemplation*, Cambridge University, 2001.
- Phillips, D.Z. *The Concept of Prayer*, London and New York: Routledge and Kegan Paul and Schocken Books, 1965.
- Phillips, D.Z. *Faith and Philosophical Enquiry*, london: Routledge and Kegan Paul, 1970.
- Phillips, D.Z. *The Concept of Prayer*, Oxford: Blackwell, 1981.
- Phillips, D.Z. *Belief, Change and Forms of Life*, Basingstoke and London: Macmillan, 1986.
- Preus, J. Samuel, *Explaining Religion*, Atlanta: Scholars Press, 1996.
- Rowe, William and William Wainwright, *Philosophy of Religion: Selected Reading*, 3rd edn., Fortworth: Harcourt Brace, 1998.
- Ricoeur, Paul, *Freud and Philosophy*, trans. Dennis Savage, New Haven, CT: Yale University Press, 1970.
- Ricoeur, Paul, *Conflict of Interpretations*, North Western University Press, 1974.
- Ricoeur, Paul, *From Text to Action*, trans. Kathleen Blamey & John B. Thompson, Evanston IL: Northwestern University Press, 1991.