

بررسی تطبیقی تأویل ملاصدرا

و هرمنوتیک هیدگر

دکتر محمد بیدهندی

استادیار گروه الهیات دانشگاه اصفهان

چکیده

بعنوان تنها موجودی که حد وجودی خاصی ندارد، در کنار توجه به مسئله «جهان»، از جمله عناصر مهمی است که بستر مناسبی برای مباحث تطبیقی درباره تأویل وجودی ملاصدرا و هرمنوتیک هیدگر فراهم آورده است.

هر دو فیلسوف، علی‌رغم اینکه راه را از مبادی مختلف آغاز کرده و در واقع دو راه متفاوت در پیش گرفته‌اند، در میانه‌های راه در مواردی به هم نزدیک شده و چون مقصدشان یکی نبوده دوباره از هم جدا شده‌اند. تبیین و تحلیل موارد مذکور از مهمترین اهداف این مقاله محسوب می‌گردد.

کلیدواژگان

تأویل	تفسیر
ظاهر	تأویل وجودی
هرمنوتیک فلسفی	باطن
حقیقت	دازاین

مقدمه

کلمه «تأویل» یک اصطلاح رایج در تاریخ و فرهنگ دینی بویژه سنت اسلامی است. تأویل از ریشه «اول» و بمعنای بازگشت به اصل است. کلمه «تأویل» بیشتر

در اندیشه ملاصدرا یک ضرورت است. وی معتقد است «تأویل» مرتبه کامل «تفسیر» و مربوط به باطن و چهره ناپیدای امور است.

تلقی ملاصدرا از تأویل بشدت متأثر از «هستی‌شناسی» اوست. بررسی نسبت بین هستی‌شناسی ملاصدرا و رویکرد وجودی او به تأویل، نخستین مسئله این پژوهش را به خود اختصاص داده است. توجه بنیادین به وجود و تأکید بر اصالت و ذمراتب بودن آن و دو اصل فلسفی «حرکت جوهری» و «اتحاد عاقل و معقول» از مشخصه‌های اصلی تفکر فلسفی ملاصدراست، که در رویکرد او به تأویل مؤثر واقع شده است. در مورد این معنای تأویل - تأویل وجودی - بین سه کتاب «تکوین»، «تدوین» و «نفس» تطابق و هماهنگی کامل برقرار است، بگونه‌یی که انکشاف و ظهور هر یک از مراتب و عوالم هستی و بطون قرآنی در گرو انکشاف مراتب و درجات وجودی آدمی است.

بررسی تطبیقی «تأویل وجودی» ملاصدرا با «هرمنوتیک هیدگر» دومین مسئله این پژوهش است. توجه به «وجود» بجای «موجود» یا ماهیت و تلقی «حقیقت» بمشابه «انکشاف وجود» و تبیین «انسان»

در مورد کتابهای آسمانی به کار رفته است، تا آنجا که در اصطلاح مفسران دینی، وقتی این کلمه بطور مطلق ذکر می‌شود، چیزی جز «تأویل کتابهای آسمانی» در ذهن تداعی نمی‌کند، در صورتیکه در کتابهای آسمانی و متون دینی از جمله قرآن کریم، کلمه «تأویل» علاوه بر آیات کتابهای مقدس، برای تأویل رؤیا و مانند آن نیز به کار رفته است.

تأویل بعنوان یک روش همواره در بین سایر ملتها هم وجود داشته و غالباً برای اثبات عقاید و آرای جدید و بیسابقه و همچنین برای توجیه ظاهر سخنان کتابهای مقدس، بویژه مواردی که بظاهر با مقتضای عقل یا ذوق موافق نبوده، مورد استفاده قرار گرفته است. کسانی مانند فیلون اسکندرانی (قرن اول و دوم میلادی) در سنت یهودی، و اوریگنس (۲۵۴ - ۱۸۵) و اگوستین (۴۲۰ - ۳۵۴) در سنت مسیحیت، و فرقه‌های زندیک (زندیق) مجوس در تفسیر اوستا به اهمیت کارکرد تأویل توجه داشته‌اند. اندیشمندان مسلمانان نیز، در حوزه‌های گوناگون از قبیل فلسفه، عرفان، تفسیر، اصول فقه، و کلام، ضمن تبیین کارکرد ممتاز و اثبات اعتبار معرفتی «تأویل» از آن بعنوان یک روش برای کشف حقیقت استفاده کرده‌اند. متأسفانه در سنت اسلامی، علی‌رغم اهمیتی که اندیشمندان مسلمان برای «تأویل» قائل بوده‌اند و مباحث و تحقیقاتی گسترده در اینباره ارائه نموده‌اند، هنوز نوعی نابسامانی و ابهام در این زمینه وجود دارد که باعث بسیاری سوء فهمهای مهم و مخالفتها گردیده است. این نابسامانی تا جایی است که گروهی از اندیشمندان مسلمان از تأویل بعنوان یک روش اصیل برای فهم آیات قرآن و متون دینی یاد کرده^۱ و گروهی نیز تأویل را نوعی تحریف تلقی کرده‌اند.

واژه «هرمنوتیک» از فعل «هرمنوتین»^۲ مشتق

شده که بمعنای گفتن، شرح دادن، تفسیر کردن، تأویل کردن و ترجمه کردن است. ارائه یک تعریف جامع از علم هرمنوتیک، درست مانند «تأویل»، غیرممکن می‌نماید. ریچارد پالمر با توجه به سیر تاریخی علم هرمنوتیک شش تعریف نسبتاً متمایز را ذکر کرده:

۱- نظریه تفسیر کتاب مقدس

۲- روش‌شناسی عام لغوی

۳- علم هرگونه فهم زبانی

۴- مبنای روش‌شناختی علوم انسانی

۵- پدیدارشناسی وجود و پدیدارشناسی فهم

وجودی

۶- نظامهای تأویل^۳

پل ریکور هرمنوتیک را کارکرد فهم در ارتباط با

تفسیر متون می‌داند.^۴

همانطور که ملاحظه می‌گردد، هرمنوتیک بمعنای «فن تفسیر و تأویل» در اصل نظریه و روش تأویل و تفسیر کتاب مقدس و دیگر متون دشوار بوده است و بعدها در عصر جدید توسط کسانی مانند شلایرماخر و ویلهلم دیلتای و همچنین مارتین هیدگر و هانس گنورگ گادامر دچار تغییرات اساسی گردیده است، گرچه همین اصول تفسیر و تأویل کتاب مقدس هنوز هم شایعترین فهم از واژه هرمنوتیک را تشکیل می‌دهد.

۱. محیی‌الدین عربی، ملاصدرا، فیض کاشانی و علامه طباطبایی تأویل را یک روش اصیل در فهم قرآن و متون دینی تلقی می‌کنند.

2. *hermeneuein*

۳. پالمر، ریچارد، علم هرمنوتیک، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس، ۱۳۷۷، ص ۴۱.

4. Ricoeur, Paul, *Hermeneutics and the Human Science*, trans. John Tompson, Cambridge University Press, 1992, p. 43.

■ متأسفانه در سنت اسلامی،
 علی‌رغم اهمیتی که اندیشمندان
 مسلمان برای «تأویل» قائل
 بوده‌اند و مباحث و تحقیقاتی
 گسترده در اینباره ارائه
 نموده‌اند، هنوز نوعی نابسامانی و
 ابهام در این زمینه وجود دارد.

...
 و مراتب آن از طریق نوع خاصی از شهود قابل حصول
 است، گرچه این سخن بمعنای نفی استدلال عقلی
 درباره معنای وجود نیست. عین سخن ملاصدرا در
 اینباره چنین است:

فالعالم بها إما أن يكون بالمشاهدة الحضورية
 أو بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها فلا تعرف
 بها إلا معرفة ضعيفة.^۷

ملاصدرا وجود را حقیقت واحدی می‌داند که
 دارای مراتب و درجات متعدّد و متکثر است، و بر
 همین اساس معتقد است هر حقیقتی اعم از انسان و
 جهان و قرآن دارای مراتب و درجاتی است که یک‌بیک
 با هم متناظر و متطابقند. او بر این نکته تأکید دارد که
 هرچه در جهان مادی و فیزیکی وجود دارد، در واقع
 مثال و نماد آن چیزی است که در عالم مثال وجود
 دارد و آنچه در عالم مثال وجود دارد در حقیقت مثال

این نوشتار بدون اینکه بتفصیل وارد فلسفه
 ملاصدرا و هیدگر شود، به بررسی امکان تطبیق یا
 مقارنه تأویل وجودی مورد نظر ملاصدرا و هرمنوتیک
 وجودشناختی هیدگر می‌پردازد. نخست وجهه نظر
 ملاصدرا درباره نحوه به‌کارگیری تأویل بعنوان یک
 روش در فهم متون را بررسی می‌کنیم و در مرحله دوم
 به دیدگاه هیدگر بعنوان چهره برجسته هرمنوتیک
 جدید، می‌پردازیم. در پایان ضمن توصیف ایندو
 دیدگاه، امکان مقارنه آنها مورد تحلیل و بررسی قرار
 گرفته است. بدیهی است تبیین تفصیلی نظرگاههای
 این دو فیلسوف خود رساله مستقلمی می‌طلبد.

تأویل از دیدگاه ملاصدرا

تأویل و هرمنوتیک ملاصدرا و هیدگر هر یک مبتنی
 بر اصول و مبادی خاصی است که بدون تعریف و
 شناخت برخی از آنها هرگز نمی‌توان به فهم عمیق
 نظر آنها در این مورد نائل آمد.

ملاصدرا تنها وجود را اصیل و منشأ اثر دانسته و
 آنرا مبنا و اساس همه قواعد فلسفی و مسائل الهی
 دانسته است.^۵ وی علی‌رغم اینکه در بسیاری از
 موارد در چارچوب متافیزیک سنتی به طرح مباحث
 و نظریات فلسفی می‌پردازد ولی غفلت از وجود و محور
 قرار دادن موجود و ماهیت را نوعی انحراف در تاریخ
 فلسفه تلقی نموده است. ملاصدرا مانند هیدگر به
 فیلسوفان قبل از ارسطو اهتمام بیشتری نشان می‌دهد
 و ایشان را صاحبان معرفت حقیقی می‌داند، زیرا آن
 فیلسوفان فهم وجود و حقیقت را در علوم حصولی
 منحصر ننموده، بلکه طریق واقعی شناخت را حضور
 در محضر وجود می‌دانسته و حقیقت را انکشاف
 وجود تلقی می‌نموده‌اند.
 در هستی‌شناسی تأویلی ملاصدرا علم به وجود

۵. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، تصحیح نجفعلی حبیبی، تهران،
 بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۵.

۶. برای توضیح بیشتر ر. ک.: بیدهندی، محمد، «بررسی و
 تحلیل هستی‌شناسی تأویلی ملاصدرا»، مجله مطالعات و
 پژوهشهای دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، شماره
 ۳۴ و ۳۵، ۱۳۸۲.

۷. ملاصدرا، الأسفار الأربعة، ج ۱: تصحیح غلامرضا اعوانی،

تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳، ص ۶۲.

و نماد آن چیزی است که در عالم عقلانی و یا فوق مثال تحقق دارد، نتیجه اصل و حقیقت و روح و سر هر چیزی در عالم عقلانی موجود است، عالمی که هیچگونه کثرت و تغییر و اندازه و مقدار در آن راه ندارد.

ملاصدرا درباره انسان نیز بعنوان تنها موجودی که حد و جودی خاصی ندارد و می‌تواند در همه عوالم هستی حضور داشته باشد، و همه عوالم هستی در درون او تحقق دارد، قائل به مراتب و عوالم سه‌گانه است: ۱- عالم حس و احساس ۲- عالم خیال و مثال ۳- عالم عقل و فوق مثال.

پرسش: این نحوه جهان بینی و انسان شناسی چه تأثیری در فهم ملاصدرا از تأویل داشته است؟ بتعبیر دیگر ملاصدرا در تفسیر و تأویل قرآن و دیگر متون دینی تا چه اندازه متأثر از نگرش خاص خود به وجود جهان و انسان است؟

ملاصدرا بر اساس تصویری که از مراتب وجودی عالم و انسان ارائه نموده، مراتب و درجاتی برای قرآن کریم قائل شده و ظاهر آن را با ظاهر انسان و ظاهر عالم تطبیق داده و معتقد است مادامیکه انسان تنها از حواس ظاهری کمک بگیرد و در عالم ماده و محسوسات منحصر باشد، فقط می‌تواند از ظاهر جسمانی قرآن بهره‌مند گردد و درک باطن قرآن از این طریق غیرممکن است. در نظر ملاصدرا قرآن گرچه حقیقت واحدی است ولی مانند انسان و عالم ذومراتب است و در هر مرحله از مراحل مثال و عالم ماده بشکل مناسب آن مرحله تحقق دارد. کاملترین مرتبه آن، نوری است که در بالاترین مراتب عوالم هستی وجود دارد و نازلترین مرتبه آن همان الفاظ و کلماتی است که در عالم حس و ماده در دسترس ما انسانها قرار دارد. ملاصدرا تأویل را مرتبه تکامل یافته

■ در نظام فکری ملاصدرا،

تلاش برای نیل به

معانی ماوراء ظواهر،

که از طریق تفسیر لفظی

غیرممکن است،

یک ضرورت است.

یک مفسر ناگزیر است به تأویل آیات

و عبارات قرآن پردازد.

تفسیر تلقی نموده^۸ و تفسیر را مربوط به ظاهر و تأویل را مربوط به باطن می‌داند. برای فهم و تفسیر قرآن باید همانگونه که قرآن کریم از عالم عقول به عالم نفوس و مثال و سپس به عالم مادی نازل شده و این حقیقت واحد با مراتب و عوالم وجودی تعین پیدا کرده، مفسر نیز باید نخست به تفسیر معنای ظاهری پردازد و از طریق حواس ظاهری و علوم حصولی معنای الفاظ و عبارت قرآن را دریافت نماید و سپس برای فهم و درک بطون و اعماق قرآن با تصفیه باطن و استمداد از حواس درونی و کشف و شهود به عوالم بالاتر سفر نماید و بدین صورت به تأویل امور نائل آید.

ملاصدرا بواسطه تصویری که از انسان ارائه داده انسان را تنها موجودی می‌داند که در بدو پیدایش دارای ماهیت معین است، ولی در ادامه سیر تکاملش هرگز محدود به ماهیت معینی نیست. بر همین اساس معتقد است آدمی بحکم اصل حرکت جوهری، پیوسته ارتقاء وجودی پیدا می‌کند، از عالم ماده عبور کرده و با سیر در عوالم برتر بحکم اصل اتحاد عالم و معلوم، با عوالم و مراتب وجودی متحد می‌گردد و از

۸. همو، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجوی، قم، نشر بیدار، ۱۳۶۰، ج ۴، ص ۱۶۲.

این طریق است که می‌تواند به دریافت و فهم مراتب عالی عالم هستی و کلام الهی نائل آید.

ملاصدرا در عین حال که در تفسیر و تأویل قرآن توجه به الفاظ و ظواهر قرآن و جنبه‌های ادبی و هنری آن را لازم می‌داند و استخراج احکام فقهی و حقوقی و نظایر اینها را ناشی از تدبیر و مطالعه در همین ظواهر عبارات می‌داند، معتقد است بسنده کردن به الفاظ و عبارات ظاهری قرآن، برای جستجوی معانی ظاهری و نکات ادبی، چیزی جز پایین آوردن قرآن تا سطح یک اثر ادبی محض نخواهد بود.^۹ بنابراین در نظام فکری ملاصدرا، تلاش برای نیل به معانی ماوراء ظواهر، که از طریق تفسیر لفظی غیرممکن است، یک ضرورت است. یک مفسر ناگزیر است به تأویل آیات و عبارات قرآن پردازد و با ورود به لایه‌های عمیق و بطنهای قرآن تلاش کند که معنای تازه‌تر و عالی‌تری از قرآن کریم به دست آورد.

صرفاً خداوند متعال و معصومین^(ع) که مصداق بارز انسان کاملند تأویل کل قرآن را می‌دانند، انسانهای دیگر نیز در اثر ارتقاء وجودی و اتحاد با عوامل برتر و بکمک مکاشفه و اشراق و عقل رسته از محدودیت‌های عالم ماده، می‌توانند در مواردی به تأویل صحیح آیات قرآنی نائل آیند. وی رسیدن به باطن امور را در توان هرکس نمی‌داند بلکه داشتن استعداد ذاتی و علوم لدنی و عدم وابستگی به دنیا و لذا ایزد آن را شروط لازم این کار می‌داند. بدیهی است ملاصدرا هر تأویلی را صحیح نمی‌داند بلکه چنین تأویلی نباید منافای با ظاهر عبارات و آیات باشد.^{۱۰}

آخرین مطلبی که در اینجا لازم است به آن اشاره کنیم، تطبیقی است که ملاصدرا بین عالم و قرآن و انسان برقرار نموده است. وی در موارد عدیده‌یی به تطبیق این سه واقعیت که از آن با عنوان «کتاب» یاد

می‌کند، پرداخته و معتقد است که حقیقت تأویل چیزی جز انطباق و ایجاد موازنه بین انسان و عالم و قرآن نیست. وی بر همین اساس از طرفی غایت فلسفه را تبدیل شدن انسان به عالم عقلی مشابه عالم عینی دانسته و از طرف دیگر بجهت انطباق قرآن با عالم و آدم، انکشاف مراتب عالم و بواطن قرآن را در گرو انکشاف مراتب وجودی خود فرد دانسته است.^{۱۱}

هرمنوتیک هیدگر

همانطور که پیشتر اشاره شد، هرمنوتیک صورتهای مختلفی دارد و قدیمیترین صورت آن مربوط به تفسیر و تأویل کتاب مقدس است، که در بردارنده اصول و قواعدی است که به کار بستن آنها مفسر را در رسیدن به معنای متن کمک می‌کند. این صورت از هرمنوتیک بعدها توسط کسانی مانند شلایرماخر بصورت هرمنوتیک عام درآمد و متضمن اصول و قواعد کلی تفسیر گردید، بگونه‌یی که کتاب مقدس نیز یکی از موضوعات مورد تفسیر این قواعد کلی قرار گرفت.

به نظر می‌رسد بسیاری از قواعد زبانشناختی موجود در این صورت از هرمنوتیک با اصول و قواعد تفسیری مفسران قرآن کریم و همچنین پاره‌یی از مباحث اصول فقه، بویژه مبحث الفاظ قابل تطبیق باشد. این بخش از مباحث که در تاریخ فرهنگ اسلامی از قدمت دیرینه‌یی برخوردار است، گرچه مورد قبول ملاصدرا واقع گردید ولی چندان مورد توجه او قرار نگرفت. از طرف دیگر تأویل مورد نظر ملاصدرا

۹. همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۱۶۲.

۱۰. همو، شرح اصول کافی، ج ۲: تصحیح سیدمهدی رجائی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۵، ص ۲۷.

۱۱. برای توضیح بیشتر ر.ک.: بیدهندی، محمد، «بررسی و تحلیل معناشناسی تأویل و اعتبار معرفتی آن در اندیشه ملاصدرا»، نامه مفید، شماره ۴۱، ۱۳۸۳.

وجه اشتراکی با این معنای هرمنوتیک ندارد. اما در خصوص صورتهای دیگر هرمنوتیک که توسط دیلتای و هیدگر و گادامر و پل ریکور ارائه شده، بظاهر امکان مقارنه و تطبیق ملاصدرا و هیدگر از قوت بیشتری برخوردار است. بهمین سبب در این قسمت باجمال مبانی هرمنوتیک هیدگر را بررسی می‌کنیم.

هیدگر در بحث وجود از روشی که «پدیدارشناسی هرمنوتیک» نامیده، پیروی کرده و به توضیح و تبیین روش مذکور پرداخته است. در اینجا قبل از ورود به هرگونه بحث درباره هرمنوتیک هیدگر، یادآوری این نکته ضروری است که هیدگر با مربوط ساختن هرمنوتیک با دیدگاه فلسفی خاص خود، معنای جدیدی به هرمنوتیک داده است. بتردید هرمنوتیک هیدگر، چیزی غیر از هرمنوتیک متون است و بتصریح خود او، هرمنوتیک دازاین است. بر اساس هرمنوتیک هیدگر فقط دازاین است که می‌تواند با معنا یا بیمعنا باشد. هیدگر دور هرمنوتیکی سنتی میان متن و خوانش آن را به بنیادیترین سطح وجود انسان (دازاین) گسترش داده است. همانطور که ملاحظه می‌گردد، هیدگر با تحلیلی که از دازاین بمثابة «بودن در جهان» ارائه نموده است، برداشت کاملاً متفاوتی از هرمنوتیک مطرح کرده است. هیدگر اساساً فهمی دیگر از «فهم» ارائه نموده و معتقد است فهم، وجه وجودی دازاین است نه اینکه یکی از مشخصه‌های دازاین باشد. بنابراین در نظر هیدگر، هرمنوتیک دیگر صرفاً یکی از شاخه‌های فرعی فلسفه محسوب نخواهد شد، بلکه در اینجا فلسفه خود هرمنوتیکی می‌شود.

پدیدارشناسی هرمنوتیک

پدیدارشناسی هیدگر کاملاً مرتبط با وجود است. در

نظر هیدگر، وجودشناسی فقط از طریق پدیدارشناسی امکانپذیر است. پدیدارشناسی‌یی که هیدگر آن را بعنوان علم به وجود موجودات، یعنی وجودشناسی تعریف کرده، مستلزم آنست که اشیاء آنگونه که هستند، آشکار شوند:

هیدگر نه تنها در راهی که به پدیدارشناسی شبه‌متعالی و به ایدئالیسم می‌رسید از هوسرل پیروی نکرد، بلکه بر کتاب تحقیقات منطقی خرده گرفت که چنانکه باید از روانشناسی آزاد نشده و در وصف «افعال خودآگاهی» فرورفته و هیچ توجهی به مطلب حقیقی یعنی وجود نکرده است. او در کتاب وجود و زمان می‌نویسد: وجودشناسی و پدیدارشناسی دو وصف برای فلسفه‌اند که یکی به موضوع و دیگری به نحوه پرداختن و تحقیق در آن ناظر است.^{۱۲}

هیدگر در وجود و زمان، صراحتاً روش فکری خود را پدیدارشناسی هرمنوتیکی نامیده است. تلقی او از پدیدارشناسی غیر از آن چیزی است که مورد نظر هوسرل بوده است. سؤال مطرح اینست که چه ارتباطی بین هرمنوتیک و پدیدارشناسی وجود دارد. فهم هیدگر از پدیدارشناسی مبتنی بر معنای «فنومن» و «لوگوس» است. هیدگر در اینجا به ریشه یونانی الفاظ «فاینامنون»^{۱۳} و یا «فاینستای»^{۱۴} و لوگوس^{۱۵} توجه می‌کند و می‌گوید «فاینامنون بمعنای آنچه‌ی است که خود را آشکار می‌کند و متجلی می‌سازد، و فاینستای نیز از واژه «فاینو» بمعنای به نور درآوردن

۱۲. لاکوست، ژان، فلسفه در قرن بیستم، ترجمه رضا داوری اردکانی، تهران، سمت، ۱۳۷۵، ص ۷۵.

13. phainomenon

14. phainesthai

15. logos

■ هیدگر در وجود و زمان، صراحتاً روش فکری خود را پدیدارشناسی هرمنوتیکی نامیده است. تلقی او از پدیدارشناسی غیر از آن چیزی است که مورد نظر هوسرل بوده است.

از موجود گذر نموده و به تفسیر و تأویل خود وجود بپردازد و برای این امر مهم، دازاین را آئینه قرار می‌دهد تا در آن به نظاره وجود بپردازد، زیرا دازاین تنها موجودی است که در باره وجود پرسش می‌کند و وجود برای او مسئله است.

بدین ترتیب علم هرمنوتیک با یک گام به تفسیر وجود دازاین تبدیل شده است. در نظر هیدگر وظیفه اساسی و بنیادی علم هرمنوتیک «آشکار کردن» است که با آن دازاین حقیقت وجود را برای خودش آشکار می‌کند.

از طرف دیگر چون مهمترین ساختار اساسی دازاین چیزی جز «فهم» نیست - بگونه‌یی که فهم نحوه وجود دازاین را تشکیل می‌دهد - علم هرمنوتیک بصورت هستی‌شناسی فهم و تفسیر درمی‌آید. هیدگر در گام نهایی، حقیقت علم هرمنوتیک را چیزی جز هستی‌شناسی فهم و تفسیر نمی‌داند، هستی‌شناسی‌یی که انکشاف وجود اشیاء و نهایتاً استعدادهای بالقوه وجود خود دازاین را ممکن می‌سازد. بنابراین علم هرمنوتیک در دیدگاه هیدگر همچنان بعنوان نظریه فهم باقی است، با این تفاوت که فهم در اینجا بگونه «هستی‌شناسانه»

16. phenomenology

17. logic

است. بنابراین «پدیدارها» مجموع آن چیزهایی هستند که در نور روز آشکار می‌شوند یا می‌توانند شناخته شوند. پسوند «لوژی» در «فنومنولوژی»^{۱۶} نیز به کلمه یونانی لوگوس برمی‌گردد. در نظر هیدگر، لوگوس آن چیزی است که در سخن گفتن انتقال داده می‌شود. لوگوس در معنای عمیقتر، همان «رخصت ظهور دادن به چیزی» است. با لوگوس است که حقیقت وجود در موجودات تجلی می‌کند. منطق (لوژیک)^{۱۷} بیان مفهومی لوگوس است. بنابراین ترکیب فاینستای و لوگوس بصورت فنومنولوژی بمعنای رخصت دادن به اشیاء برای ظاهر شدن است - آنگونه که هستند - بدون اینکه ما مقولات خود را به آنها تحمیل کنیم. در پدیدارشناسی مورد نظر هیدگر، اشیاء خودشان را برای ما آشکار می‌کنند، نه اینکه ما در پی انکشاف آنها باشیم و بتعبیر دیگر پدیدارشناسی راه و روشی برای پدیدار شدن و انکشاف خود اشیاء است. بنابراین هستی‌شناسی باید بصورت پدیدارشناسی درآید و به عمل فهم و تفسیر که از طریق آن اشیاء ظاهر می‌شوند، روی آورد. در اینجا باید حالت و جهت وجود انسان آشکار شده و ساختار نامرئی «بودن - در - عالم» منکشف گردد. ملاحظه می‌گردد که هستی‌شناسی در مقام پدیدارشناسی وجود به «هرمنوتیک وجود» تبدیل شده است. این نوع هرمنوتیک یقیناً، با روش‌شناسی لغوی قدیم و حتی با روش‌شناسی عام مورد نظر دیلتای در «علوم انسانی» بکلی تفاوت دارد.

هیدگر حقیقت هرمنوتیک را قوه ظهور وجود در تفهم و تفسیر می‌داند، چیزی که در آن حقیقت وجود و در نتیجه خود دازاین ظاهر می‌گردد. وی در هرمنوتیک وجود در پی پاسخ به بنیادیترین پرسش، یعنی پرسش درباره هستی، برآمده است. او می‌خواهد

تعریف شده است.

نخواهد داد تا هرمنوتیک را جدا از وجود انسان ملاحظه کنیم. بدین ترتیب، علم هرمنوتیک در نظر هیدگر نظریه‌ی بنیادی درباره‌ی چگونگی به ظهور رسیدن فهم در وجود انسان است. هیدگر علم هرمنوتیک را با هستی‌شناسی وجودی و یا پدیدارشناسی پیوند می‌دهد.^{۱۸}

اما پرسش مطرح اینست که آیا هیدگر فقط به هستی‌شناسی فهم پرداخته و بکلی نسبت به تفسیر متون بی‌اعتناست. بتردید هرمنوتیک هیدگر عمدتاً پیرامون تحلیل و تفسیر هستی‌دازاین دور می‌زند، ولی این بدین معنا نیست که او توجهی به تفسیر متون نیز نداشته است. تفسیر اندیشه‌های فیلسوفانی نظیر کانت و حتی شاعرانی مانند هولدرلین، دقیقاً نمایانگر رویکرد هرمنوتیکی او به متون است. بنابراین می‌توان گفت تفسیر دازاین، و تفسیر وجود بنحو عام، مستلزم تفسیر متون است.

هیدگر و هرمنوتیک متون

بتردید در هرمنوتیک هستی‌شناسانه هیدگر، هرمنوتیک متون چندان مورد توجه نیست، ولی همانطور که اشاره شد، هیدگر بویژه در آثار متأخر به مسئله زبان و رابطه آن با وجود و تفسیر متون بیشتر توجه نموده است.

دانستیم که هیدگر در هرمنوتیک خود به هستی‌شناسی فهم و شرایط وجودی حصول آن کاملاً توجه دارد. هیدگر فهم را امری تاریخمند دانسته و بهمین سبب در نظر او مفسر با تاریخمندی و دنیای خاص که شامل پیشفرضهای اوست، به تفسیر امور

اصطلاح «فهم» مانند بسیاری از واژه‌های دیگر در فلسفه هیدگر معنایی خاص دارد. در هستی‌شناسی هیدگر، فهم دقیقاً حالت یا جزء لاینفک دازاین است. از طرف دیگر «در-عالم-بودن» نیز ساختار اساسی دازاین است و از او جدانشدنی است. بعبارت دیگر تنها دازاین است که عالم دارد و در عالم است. بنابراین ملاحظه می‌گردد که جهان و فهم، اجزاء لاینفک قوام هستی‌شناختی دازاین هستند و بهمین سبب، فهم صرفاً از طریق جهان صورت می‌گیرد و جهان اساس و بنیاد هر فهمی است. تصور جدایی جهان از دازاین، دقیقاً متضمن فرض متافیزیک غربی است که فاعل شناسا (سوژه) را در مقابل و جدا از متعلق شناسایی (ابژه) قرار می‌دهد و این تصور، کلاً معارض با تلقی هیدگر از جهان است.

بنابراین، هیدگر هرمنوتیک را برای تفسیر دازاین، یعنی تفسیر نحوه‌ی از وجود، به کار برد تا اساسی برای تفسیر وجود بنحو عام بیابد.

از آنجا که در نظر هیدگر هر تفسیری مسبوق و مصبوغ به پیشفرضهاست، طبیعی است که تفسیر دازاین نیز چنین است. این سخن بدین معناست که معنای دازاین در پس پیشفرضهای گوناگون پنهان شده و هرمنوتیک دازاین در پی روشهایی است تا از توصیف ظاهر فراتر رفته و به انکشاف معنای پنهان دازاین و بتبع آن بمعنای پنهان وجود بنحو عام نائل آید.

بنابراین علم هرمنوتیک بعنوان نظریه‌ی در باب فهم، در واقع همان نظریه انکشاف هستی‌شناختی است و چون وجود انسان خود جریانی از انکشاف هستی‌شناختی محسوب می‌گردد، هیدگر به ما اجازه

۱۸. برای توضیح بیشتر ر.ک.: کوزنز هوی، دیوید، «هیدگر و چرخش هرمنوتیکی» در هرمنوتیک مدرن، ترجمه بابک احمدی و دیگران، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷، ص ۳۳۷.

می‌پردازد، تفسیری که همواره می‌تواند تغییر پیدا کرده و کاملتر گردد.

هیدگر رسالت هرمنوتیک را بیرون آوردن معنای مکنون و معلوم کردن ناشناخته‌ها می‌داند که می‌توان اصطلاحاً از آن به «کشف المحجوب» یاد کرد. بر همین اساس، وقتی به تفسیر و تأویل فلسفه کانت می‌پردازد، به گفتن اینکه مؤلف از این متن چه قصد و نیتی داشته، اکتفا نمی‌کند، زیرا چنین کاری حتی به نقطه آغاز تفسیر و تأویل حقیقی نمی‌رسد، بلکه می‌کوشد تا بپرسد که متن چه چیزی را نمی‌گوید. در واقع او به تأویل پیرامون مابین سطور و سفیدیهای هر صفحه می‌پردازد. او به پشت متن می‌رود تا بپرسد که مؤلف چه نگفت و چه نتوانست بگوید.^{۱۹} وی می‌گوید ما برای فهم یک متن باید فراتر از معانی لغات و دستور زبان متن گام برداریم. او تصریح می‌کند که هر تفسیر و تأویلی باید ناقض ضابطه‌بندی صریح متن باشد و جمود بر ظاهر عبارات و گفته‌های مصرح در متن را صورتی از بت‌پرستی و خام‌اندیشی تاریخی می‌داند.

هیدگر در تفسیر متون، به معنای پنهانی و اصیل و نخستین واژه‌ها علاقه زیادی نشان می‌دهد. هنگامی که متون فلسفی یونان باستان را تفسیر می‌کند، می‌کوشد به معنای اصیل هر واژه دست یابد، نه اینکه مانند بسیاری از مفسرین فقط به معنای رایج و امروزی واژه‌ها بسنده کند. او در همین راستا برای بسیاری از واژه‌های کلیدی متون فلسفی از قبیل فوزیس،^{۲۰} آلتیا، لوگوس، و نظایر اینها معانی خاصی پیدا می‌کند که در طول تاریخ فلسفه دچار تحریف شده‌اند.

وی همچنین معتقد است که یک واژه هرگز معنای ثابت و واحدی که مستقل از کاربرد و استعمال آن

باشد، ندارد. او یک چکش را مثال می‌زند که بخودی خود معنا و مفهوم محصلی ندارد، بلکه این واژه صرفاً در بافت و زمینه خاصی شامل میز کارگاهی، میخ، چوب، کارگاه و صنعتگر و نظایر اینها معنا پیدا می‌کند. بطور کلی در نظر هیدگر معنای یک واژه مبتنی بر جهان استعمال‌کننده آنست. بنابراین برای فهم و تفسیر یک متن لازم است از فرهنگها و معانی لغات و دستور زبان متن فراتر رفته و جهان مؤلف و امکانات او را بازسازی کنیم. پس آنچه مثلاً در تفسیر یک متن ادبی رخ می‌دهد اینست که ما جهانی را که مؤلف تصویر کرده است، بازسازی و تجربه می‌کنیم، نه حالات ذهنی و نیت خاص و غیرمتعارف او را.^{۲۱}

می‌توان گفت که در نظر هیدگر، مفسر واقعی در کار تفسیر، در جستجوی قصد و نیت مؤلف نبوده و اصطلاحاً مؤلف‌محور نیست، بلکه با رفتن به پشت متن در پی فهم معنای مکنون است. در اینجا معمولاً این سؤال مطرح می‌گردد که آیا لازمه این کار، اینست که مفسر بدنبال فهم بهتری از مؤلف باشد؟ ریچارد پالمر در پاسخ این سؤال می‌گوید کسی مؤلف را بهتر نمی‌فهمد، بلکه بگونه متفاوتی او را می‌فهمد. او به سخن هیدگر در مقاله «در راه زبان» استناد می‌کند که در گفتگوی مشهورش با فردی ژاپنی، می‌گوید که مقصودش «اندیشیدن به تفکر یونانی بشیوهی عمیقانه‌تر یونانی» است. هیدگر مدعی فهم بهتر یونانیان نسبت به خودشان در آنچه می‌اندیشیدند، نیست. وی بر همین اساس در تفسیر متون به بیان مطالبی می‌پردازد که مؤلف به آن نپرداخته و مقصود و منظور او نبوده است.

۱۹. همان، ص ۱۴۶.

20. *physis*

۲۱. همان، ص ۱۲.

■ آنچه مثلاً در تفسیر
یک متن ادبی رخ می‌دهد
اینست که ما جهانی را که
مؤلف تصویر کرده است،
بازسازی و تجربه می‌کنیم،
نه حالات ذهنی و نیت خاص
و غیر متعارف او را.

بیترید بسیاری از فیلسوفان هرمنوتیک که برای فهم
متن شرایطی قائل شده و بویژه بر پیشداوریها و
پیشفرضهای مفسر تأکید نموده و سخن از فهمهای
متکثر از یک متن رانده‌اند، متأثر از آراء هیدگرند.
البته چنین نیست که این آراء صرفاً مربوط به متن
باشد بلکه در فهم و تفسیر هر واقعیتی اعم از انسان و
عالم مدخلیت دارد. هیدگر معتقد است
«بی‌پیشفرض»ترین مفسر یک شعر غنایی نیز
مفروضات و مسلّماتی دارد. همینکه متن خاصی
انتخاب می‌شود و مفسر خودش را در وضعی متناسب
با فهم و تفسیر چنین متنی قرار می‌دهد و متنهای
دیگر را به کناری می‌نهد، ریشه در همین پیشفرضهای
فهم مفسر دارد. بیترید رویارویی مفسر با یک اثر،
بیرون از افق تجربه‌ها و علایق او نیست، اینها همه
دالّ بر این معنا هستند که هیچ فهمی در خلأ صورت
نگرفته و هر تفسیری مسبوق و مصبوغ به پیشفرضها
و پیش‌دانسته‌های مفسر است.

توجه به این نکته اهمیت دارد که اشیا و امور در
عالم مفسر بواسطه فهم معنادار می‌شوند و چنین
نیست که مفسر بعنوان فاعل شناسا در برابر اشیا
بعنوان متعلق شناسایی قرار گرفته و متعلق فهم مفسر،
معنای اشیا باشد. هیدگر بشدت با ملاحظه فهم
بدینگونه مخالف بوده و آن را میراث متافیزیک سنتی
قلمداد نموده است. توصیف فهم و تفسیر نزد هیدگر
بگونه‌یی است که مقدم بر تقسیم دوگانه ذهن و عین
بوده و همانطور که قبلاً گذشت دارای ساختار
هستی‌شناختی است. هیدگر در وجود و زمان تصریح
می‌کند که پیش‌ساختارهای فهم سه لایه دارد و از سه
قسمت تشکیل شده است: پیش‌داشت یا زمینه،

ملاحظه می‌گردد که دیدگاه هیدگر در باب تفسیر
متن با هرمنوتیک قبل از او، از جهات مختلفی متفاوت
است، زیرا نه تنها ماهیت فهم در تحلیلهای هیدگر
صورت جدیدی پیدا کرده، بلکه با تأکید او بر
تاریخمندی فهم، اعتقاد به هرگونه حقیقت عینی در
تأویل و تفسیر متون منتفی است، بویژه که تأویل و
تفسیرهای ما همواره محدود به موقعیت تاریخی و
تصورات و علائق شخصی ماست و این زمینه‌ساز
نوعی نسبی‌نگری تمام‌عیار است که توجه بسیاری را
به خود جلب نموده است.^{۲۲}

دیدگاه هیدگر در باب تفسیر متن و تأکید او بر
پیشفرضهای تفسیر، تأثیر بسزایی در حوزه تفکر دینی
و بویژه الهیات مسیحی بر جای گذاشت. تأثیر هیدگر
بر الهیات مسیحی عمدتاً از طریق رودلف بولتمان
(۱۸۸۴-۱۹۷۶) صورت گرفت. بولتمان بتبع هیدگر،
معتقد بود که هر تفسیری از جمله تفسیر کتب مقدّس،
با پیشفرضهای فلسفی و نظری شکل می‌گیرد و در هر
تفسیر مهمترین پرسش، پرسش از صحت پیشفرضها
است.

تأکید هرمنوتیک هیدگر بر پیشفرضهای فهم و
تفسیر تا حدّی است که امکان هرگونه تأویل و تفسیر
را بدون پیشفرض، امری غیرممکن تلقی نموده است.

۲۲. هولاب، رابرت، یورگن هابرماس، ترجمه حسین بشیریه،
تهران، نشر نی، ۱۳۷۵، ص ۸۴.

پیش‌نگرش یا منظر، و پیش‌دریافت یا شیوه. منظور او اینست که ما برای فهم هر واقعیتی نخست آن را در زمینه خاصی قرار داده - زمینه «واقع‌بودگی» ما - سپس از منظری خاص به آن نگرسته و سرانجام، آن واقعیت را بشیوه خاصی می‌فهمیم.²³

نتیجه

بیترید از آنجا که هیدگر از طریق توجه به حقیقت وجود انسان در پی تفسیر وجود برآمده و چندان اهمیتی برای تفسیر متون قائل نیست، بستر بسیار مناسبی برای طرح مباحث تطبیقی بین هیدگر و ملاصدرا فراهم شده است، بویژه که ملاصدرا نیز مطابق آنچه پیشتر گفته شد، هرگز بعنوان یک مفسر به تفسیر متون بسنده نکرده بلکه با شناخت مراتب هستی و عوالم وجودی و همچنین مراتب وجود آدمی، ضرورت تأویل و عبور از ظاهر به باطن را بصورت کلی مطرح نموده است. طرح دیدگاه‌های هر دو فیلسوف درباره وجود و حقیقت و همچنین انسان بعنوان تنها موجودی که درباره وجود و حقیقت پرسش می‌کند، بخش عمده مباحث تطبیقی را به خود اختصاص داده است.

در اینجا بصورت فهرست‌وار به برخی از وجوه اشتراک و افتراق این دو تفکر اشاره می‌کنیم. بدیهی است وجوه مذکور مربوط به دیدگاه ملاصدرا و هیدگر درباره تفسیر و تأویل است و ابعاد دیگر تفکر آنها را شامل نخواهد شد.

نخست به وجوه اشتراک می‌پردازیم. منظور از وجوه مشترک این نیست که هر دو فیلسوف در این مقولات به نتایج واحد و یکسانی رسیده باشند. منظور ما صرفاً قرابت و نزدیکی این دو تفکر در برخی از مسیرهاست وگرنه، همانطور که ملاحظه گردید، هر

دو فیلسوف نه در آغاز و نه در انجام وجه اشتراکی ندارند.

۱- هر دو فیلسوف بخلاف سنت پیشین خود، به «وجود» توجه کرده و غفلت نسبت به وجود و توجه به موجود یا ماهیت را نوعی انحراف در تاریخ فلسفه تلقی نموده‌اند.

۲- هر دو فیلسوف به نسبت بین «وجود» و «حقیقت» که در فلسفه پیش از سقراط از اهمیت بالایی برخوردار بوده، التفات تام پیدا کرده و آن را مبنای بسیاری از نظریات خود بویژه در زمینه تفسیر و تأویل قرار داده‌اند.

۳- هر دو فیلسوف از انسان بعنوان تنها موجودی که بدون ماهیت بوده و همواره بسوی هستی مفتوح است یاد کرده‌اند و بر همین اساس جدایی انسان و عالم هستی را بعنوان سوژه و ابژه مورد نقد قرار داده و رد نموده‌اند.

۴- هر دو فیلسوف حقیقت را بمثابة انکشاف وجود تلقی نموده و برداشت سنتی از حقیقت را بعنوان مطابقت ذهن و عین، ناقص و ناکافی دانسته‌اند.

۵- هر دو فیلسوف از تفسیر متن عبور کرده و به تفسیر و تأویل انسان و هستی پرداخته‌اند و در واقع انکشاف چهره ناپیدای هستی را وجهه همّت خویش قرار داده‌اند.

۶- هر دو فیلسوف بنحوی به تأثیر شخصیت مفسر در فهم و تفسیر توجه داشته و برداشتهای مختلف و تفسیرها و تأویلهای متعدد از یک شیء را به رسمیت می‌شناسند.

و اما وجوهی که بکلی با یکدیگر بیگانه بوده یا

23. Hiedegger, M., *Being and Time*, trans. by John Macquarrie and Edward Robinson, Oxford, Blackwell, 1962, p. 191.

دارای یک شباهت صوری و ظاهری صرف هستند:
۱- جهانی که در نگاه هیدگر با دقت تحلیل و تعریف شده، در نظر ملاصدرا دارای مراتب طولی و لایتناهی بوده و نازلترین مرتبه آن همین جهان مادی و فیزیکی است، اما هیدگر ابواب قدس را لااقل در عصر حاضر به روی بشر بسته می‌بیند.

۲- ملاصدرا در نظام فلسفی خود، هم به تفسیر هستی و مراتب آن و هم به تفسیر انسان پرداخته است، در حالیکه هیدگر، بویژه در تفکر متقدم خود تفسیر دازاین را مقدمه تفسیر هستی قرار داده است.
۳- ملاصدرا و هیدگر هم در مبنا و اساس و هم در مقصد با یکدیگر اختلاف دارند: ملاصدرا، در آغاز انسان را آئینه شناخت هستی قرار نداد بلکه از خود وجود آغاز نمود و در پایان نیز برخلاف هیدگر، تأویل همه چیز را در عالم آخرت دانست.

۴- ملاصدرا و هیدگر در روش با هم اختلاف دارند، زیرا ملاصدرا همچنان در چارچوب متافیزیک سنتی سخن می‌گوید و حتی تلاش می‌کند کشف و شهودهای خود را برهانی نماید، در حالیکه هیدگر از متافیزیک سنتی بکلی فاصله گرفته و به پدیدارشناسی هرمنوتیک روی آورده است.

۵- ملاصدرا در تفسیر و تأویل هستی بیشترین بها را به کشف و شهود داده است، بگونه‌یی که اساساً شناخت باطن امور را جز از طریق شهود و مشاهده ممکن نمی‌داند، ولی در عین حال اهمیت عقل و تعملات عقلانی را نیز نادیده نگرفته است. او معتقد است حکیم همین که به مشاهده حقیقت نائل آمد باید به مرتبه عقل بازگردد و آنچه را دیده برحسب مفاهیم عقلی و فلسفی تعریف و تبیین نماید. اما به نظر می‌رسد هیدگر در شناخت وجود چندان بهایی برای عقل فلسفی قائل نبوده و حتی آن را مخالف

تفکر اصیل می‌داند، بر همین اساس به شعر - با تعریف خاص خودش - روی آورده است.

۶- دیدگاههای فلسفی وجودشناختی هیدگر در باب فهم، تطابق اندکی با تفسیر و تأویل متون دارد، در حالیکه تفسیر و تأویل متون در اندیشه ملاصدرا کاملاً متأثر از وجودشناسی و انسانشناسی اوست.

۷- ملاصدرا و هیدگر هر دو به برداشتهای متعدد از یک حقیقت (و در اینجا از یک متن) قائلند، با این تفاوت که ملاصدرا برداشتهای متعدد از قرآن را ناشی از دو چیز می‌داند: یکی تعدد و کثرت لایه‌ها و بطنهای قرآن (و دیگر متون دینی) و دیگری درجات وجودی متعدد مفسران و نوری که متناسب با آن درجه وجودی از جانب خداوند به آن فرد افاضه می‌گردد، در حالیکه هیدگر قرائتهای متعدد و برداشتهای متکثر از یک متن را ناشی از پیشفرضها و پیش دانسته‌های مفسر می‌داند.

۸- ملاصدرا در تفسیر و تأویل متون دینی عنصر زمانمندی و تاریخمندی را به صورت مستقیم دخالت نداده است، در حالیکه هیدگر در حصول فهم و تفسیر، زمانمندی و تاریخمندی و فاصله زمانی را مهم می‌داند.

۹- ملاصدرا در تفسیر و تأویل، اولاً، مؤلف محور بوده و در پی دستیابی به قصد و نیت مؤلف است و ثانیاً، انتخاب معنا از پیش خود و تحمیل معنای دلخواه بر متن را تفسیر به رأی و ناروا می‌داند، به همین دلیل مخالف هرگونه نسبی‌گرایی در تفسیرهای دینی است، در حالیکه در نزد هیدگر و پیروان او، بیتوجهی به قصد و نیت مؤلف، تفسیر به رأی، نسبی‌گرایی در تفسیر، عدم دسترسی به فهم صحیح و عینی متن، نبود معیار و ملاک روشن برای فهم متون و... پذیرفته شده است.