



پیش از هرمنوتیک

پیش فرض‌های هرمنوتیک فلسفی

هرمنوتیک فلسفی را می‌توان در چند و کن اصلی خلاصه کرده الف- هدف از هرمنوتیک فلسفی در درک دل‌های از مراد خالق متن نیست بلکه فهمیدن خود یکی از تفهیم کردن متن است. بی‌فهمی متن نوعی دیالوگ یا پرسش و پاسخ با متن است که در این فرایند لفظ معنایی متن با لفظ معنایی مفسر متن پیوند می‌خورد. چ- پیش‌داوری و پیش‌فهمی یا «پیش‌دیده» و «پیش‌ساختار» لازمه لایتنک عمل فهم است. ه- تفهیم متن صوری بی‌پایان دارد و نمی‌توان معیاری برای صحت و سقم هیچ‌یک از آنها ارائه داد.

تأثیر هرمنوتیک فلسفی در ایران: هرمنوتیک فلسفی تأثیراتی را در ساختن فلسفه اسلامی در ایران گذاشته است. آقای محمدجنت‌شیرازی - که به گفته برخی از پیروان هرمنوتیک فلسفی در ایران است - می‌گوید: «استان فهم کلام خداوند داستان یک گفت‌وگوی دو جلوه پیوسته، همیشگی، جدال‌آمیز و پرسش‌ور و شرم‌عیا انسان و خداوند است. فصلی با سرمایه اندک پیش‌فهم‌های خود به کلام خداوند روی می‌آورد. از این کلام بر توی در می‌نهد انسان آنچه را از کلام خداوند دریافته، با تفسیرات انسانی خود مفهوم می‌سازد و بی‌پای می‌کند. این تعبیرها و مفاهیم چون رنگ و بوی انسانی دارند برای اطمینان از درستی آن‌ها. این راه‌هایی که انسان در اختیار دارد نقاد می‌شود و صورت‌بندی و پذیرفتنی خود را از آن می‌یابد. این صورت‌بندی‌ها، سرمایه جدید انسان در مرحله دوم می‌شود و پیش‌فهم‌ها و انتظارها پیشین وی در مرحله دوم را تشکیل می‌دهد. انسان دوباره با این بی‌ضاحت به کلام خداوند روی می‌آورد و دوباره بر توی در می‌نهد این بر توی به صورت تعبیرهایی در می‌آید و دوباره نقاد می‌شود. بار دیگر از میان

هرمنوتیک فلسفی راه‌بلنده پس تنها راه شناخت هستی. تحلیل پدیدارشناسانه در این است که او آن را هرمنوتیک می‌نامید بنابراین در پروژه فلسفی او فلسفه حقیقی و هرمنوتیک یک چیز است و تحت عنوان هرمنوتیک کلامی فلسفی (نه روش‌شناسانه و معرفت‌شناسانه) - که همان تحلیل ساختار وجودی در این به عرض ترک معنای هستی است - صورت می‌پذیرد.

هایدگر فهم را مقوله‌ای تاریخی می‌داند و بر خوردار از نسبت و سیاحت می‌دهد و آن را چون در این همواره در حال شدن معرفی می‌کند. بنابراین فهم نهایی متنی را نمی‌پذیرد.

هرمنوتیک فلسفی به روایت گادامر: هادامر (گادامر ۱۹۰۲-۱۹۸۰) می‌گفت: همدیس با انتظار پیشین به سراغ متن می‌رود بنابراین ذهن او پیش از تأویل هر چه در آن باشد مجموعه‌ای از پیش‌داوری‌هاست که به تعبیر هوسرل، هر حکم زیست‌جهانی است. از نظر گادامر، این عوامل از فرایند فهم متن انشاک‌پذیر نیستند. در نتیجه هر چه تأویل قطعی در دست و عینی‌ای وجود ندارد و هر نوع بازخوانی معنایی برای هر مل و مکان خاص امکان‌پذیر است. شناخت همیشه متعصبانه است و در یک بی‌طرفی متن، تحقق پذیر نیست زیرا هر انسانی از جهان خود با متن روی‌رو می‌شود و آن راه، تأویل می‌برد.

از منظر هرمنوتیک فلسفی فرایند فهم متن، محصول استخراج لفظ تاریخی مفسر و لفظ تاریخی متن است و با توجه به اینکه مفسر متن همچون مؤلف متن در تاریخ زندگی می‌کند و از زمان و مکان خود متأثر می‌شود، توان و انگیزه‌های از منظور واقعی خالق متن را نخواهد داشت. چون خواه ناخواه در لفظ ذهنی خود - که در بسترهای تاریخی حاصل آمده است - حادثه تفسیر را محقق می‌سازد.

متن را مفسر توجه قرار می‌دهد. رپ، تفسیر فنی (Technical) که به خصصت‌های فردی و استعداد‌های خاص منحصر به فرد می‌پردازد.

هولایتم دیلتای (۱۸۵۸-۱۹۲۹) در کتاب راه‌شناسی مفسر بود. او تلاش ورزید تا امکان هستی‌یابی به فهم عینی و مطلق در علوم انسانی را معنا بخشد. این علوم را از منظر فلسفی همچون علوم تجربی بر چوردار کند. از نظر دیلتای، هرمنوتیک علاوه بر اینکه روش‌شناسی را در درون خود دارد، کل ساختار علوم انسانی را هم می‌پذیرد. زیرا اعمال و رفتار انسانی نیز ظهور و بروز مقاصد صاحبان آنهاست که فهم آنها را در حوزه رسالت هرمنوتیک تلقی شود.

و هادامر مفهوم هرمنوتیک فلسفی است که از سوی «هارتین هایدگمر» (۱۸۸۹-۱۹۷۶) ارائه شد. روی از هستی‌شناسی و پدیدارشناسی فهم سخن گفت و آن را در برابر روش‌شناسی و معرفت‌شناسی هرمنوتیکی قرار داد. زیرا او تحلیل معنای هستی را ضروری دانسته و آن را به‌عنوان پیش‌فهم ساختار وجود انسان قلمداد می‌کرد. از نظر هایدگمر، در این (classia) یا وجود انسانی - که پرسش از معنای هستی (being) بر روی او مستلزم شده است - با تحلیل ساختار وجودی خودش می‌تواند به فهم معنای

تحلیل نفس فهم و تفسیر می‌پردازد. منزله هرمنوتیک فلسفی. طر قدال هرمنوتیک به گذشته «کلاسیک» هرمنوتیک و «فلسفی» تقسیم می‌شوند. نگاه هرمنوتیک کلاسیک و اصول همه مراد حقیقی مؤلف متن و فهم صحیح آن امری نشانی است اما باید از حط و تشبیه فرایند تفسیر بریز کرد که این امر نیازمند تدوین قواعد و اصولی است که از مراد واقعی خالق متن تغلب بکنند. هارترین کلاسیکوس (۱۷۵۹-۱۷۹۰) هدف اصلی هرمنوتیک کلاسیک را آموزشی و علمی دانسته و بیای می‌کند که تفسیر بدین سان هیچ نیست مگر یاد نگین به کسی که بر اساس کتاب مفهوم ضروری متنی گفتاری یا نوشتاری را به گونه‌ای کامل بیاموزد و درک کند.

هرمنوتیک و منتیکه منکی بر «شلازماجر» (۱۸۷۸-۱۹۷۸) متکلم مشهور پروتستان و پدر هرمنوتیک نوین - حسب این فیلسوف آلمانی دورانتن از مقاصد مؤلف متن و فهم نادرست آن را امری عادی می‌داند که باید از طریق تفکک پس منطبق و روش به آن ندهد. بدیهی است هرمنوتیکی شلازماجر از آرکن و معجز تشکیل می‌شود.

الف- تفسیر دستوری (Gramatical) که خصوصیات زبانی شناختی حاکم بر متن و مؤلف

حسن نوروزی

بحث از هرمنوتیک فلسفی یکی از مباحث مهم مطالعات دین‌شناسی به شمار می‌رود و همواره منشأ پژوهش و تئوری‌پردازی صاحب‌نظران بوده است. هرمنوتیک فلسفی هر چند به مقوله تفسیر متون و پدیده‌ها و نقش پیش فرض و پیش‌فهم در این فرایند می‌پردازد اما باید دانست که خود هرمنوتیک فلسفی و نوع نگاهش به رویداد تفسیر و موضوع آن نیز مبتنی بر مبانی و پیش‌انگاره‌هایی است که باید در جای خود به بحث گذاشته شده و اثبات شود. مقاله حاضر اشاراتی در این باب است.

واژه «هرمنوتیک» از فعل یونانی (Hermeneuein) به مفهوم «بازخوانی و تفسیر» مشتق شده است و در ریشه خود یا کلمه «هرمس» (Hermes) - پیام‌آور خدایان یونانی - پیوند دارد. مفسر در حقیقت هم‌لی کار هرمس را انجام می‌دهد و سعی دارد همچون او معنای سخن را کشف کند و پیام‌آور آن معنا شود. هرمنوتیک را غالباً به معنای علم تأویل و تشریح متن دانسته‌اند اما اکنون این علم به نوعی صیغه معرفت‌شناختی دارد و به

یا سرمایه انسانی نویسی به کلام خداوند روی می آورد این بی نظیرترین داستان عالم - یعنی گفتگوی انسان و خدا - همچنان ادامه می یابد. تصدیق و وحی این چنین ترجمه می گیرند و بر آن پایایی نیست.^{۱۱۲}

از نظریه در عین حال نمی توان گفت که هر فرقتی از وحی صحیح است چرا که این نظریه می گوید چون هر فرقتی بر یک مسئله مبتنی و پیش فرض ها و پیش فهم های است پس باید قطعاً در وهله اول در مبانی و پیش فهم های یک فرقت کتبی دیده شود و نه بعد که این پیش فهم تا چه حد از تیغ افنده به درستی بیرون می آید و سپس فرقت کننده باید دلایل خودش را بیان کند که چرا چنین فرقتی می کند یعنی صرف عرضه کردن پیش فهم ها کافی نیست بلکه پس از آن باید دلایل درون دینی و دلایل برون دینی فرقتش را نیز بیان کند.^{۱۱۳}

از این نگاه معارف دینی همواره پیرو معرفت های بشری بوده و بنیان های فکری انسان در فهم و تفسیر خدا و پیامبر برآمده از دانش ها و علوم بشری هر عصر است چرا که شناختن خدا و پیامبر - که در هر مرحله نخست دینداری است - در همه عصرها و جوامع جز به علوم و معارف بشری آن عصر میسر نبوده است و در آینده نیز چنین خواهد بود بنیان های فکری هر نسل - که با آن مسئله خلد فهم و تفسیر می شود یا معنی پیامبر و نقش نبوت روشن شود - از دانش ها و معرفت های موجود در هر عصر برگرفته می شود. این علوم و معارف یعنی شناخت های موجود از جهان - چه شناخت های فلسفی و چه تجربی - تنها وسایلی هستند که تصورات و تصدیقات انسان را باره خدا و پیامبر ممکن می سازند.^{۱۱۴} از این زاویه می توان اشاراتی به نظریه «فرضی و بسط تئوریک شریعت» که در دهه قبل ارائه شد - نیز داشته این نظریه از آزمون توصیفی «تجربین» و توصیفی «تشکیل می شوند»^{۱۱۵} در مرحله توصیفی پیش فرض های دین شناسانه یا معرفت شناسانه نظریه مورد بحث قرار می گیرد. مثلاً به جهت دین و عدم ثبات معرفت دینی اشاره شده و بیان می شود که معرفت دینی امری است که همه نشانه های بشری بودن را با خود دارد و شدت تجربی می یابد خصوصاً چیز استه طنز و یقین به آن تلقی می گیرد و محتاج شستوشو و پیرایش مداوم است.^{۱۱۶} اما «دین» چنین نیست و دلگن آن از تاریخ مندی و تحول به دور است.^{۱۱۷}

از نظر صاحب ایس نظریه شریعت صامت نشسته است تا آواز او بر سر میوه فقر پاشخ های که از اوست شنویم. او را می شناسیم.^{۱۱۸} بیان معنا که انسان با تکیه بر اطلاعات و پیش آگاهی های خود از متن دینی دیوار می کند و می گوید: «شعبه های دین را در راستای مقاصد خویش بشناسد و هویداست که این مفارک همچون سایر مفارک بشری تحول می یابند و در طول زمان به درک های تازه از دین دامن می زنند»^{۱۱۹} در مرحله «تجربین» آنچه مورد بحث است رمز و رمز تحول علم معرفت دینی است. «تاریخ علم معارف» همان داعی است که در این مرحله باید به آن رسید و پذیرفت که قضایای علوم مختلف به یکدیگر مرتبطند و دیگر گویی و قوت و ضعفشان در نهایت به سایر علوم نیز سرایت خواهد کرد.^{۱۲۰} بر این اساس ما باید که برای فهم شریعت از علم عصر مدعی می جویم و فهمان آن شریعت را با فهم خود از طبیعت - بازگویی می بخشیم و هر چه از دانش های بشری نصیب بهتری ببریم از وحی الهی نیز حظ وافر می خواهیم برد.^{۱۲۱} اما این نظریه در زکین «توصیفی» ادعا می کند که با توجه به اینکه شناخت های بشری چنانچه

تکاملی دارد و معارف به سمت حقیقت پیش می رود بنابراین عالمی که به دنبال فهم در متون اسلامی هستند باید معرفت و علوم تجربی و عقلانی بشر را فرا بگیرند و گویا این معارف عصری مرتبط با انسان و جامعه و طبیعت - که نمری جز زکود فهم دینی و انبوهی از جویگویی به پرسش های تورا به از معارف نمی آورد - برهنه کنند.

[[پیش انگاره های هر منوتیک فلسفی در اندیشه هر منوتیک فلسفی چند اصل پذیرفته شده مهم و به عبارات دیگر نوعی پیش فرض وجود دارد که عبارتند از: ۱- افسر حاستی بودن متون و پدیده ها ۲- بنیسی نگری در هستی شناسی و معرفت شناسی ۳- توسعه پذیر بودن معارف بشر در تاریخ ۴- در پیش فرض اول، پدیده ها و همچنین متن به مثابه موجودی غیر ذی شعور تصور می شوند که هیچ گونه فعالیت و اراده ای در بطن خود ندارند بنابراین متن و پدیده ها همواره تحت تاثیر شرایط بیرونی قرار دارند و اقتضای فاعلی نسبت به هیچ امری ندارند در این نگاه نمی توان شعور مندی عالم و مسیح بودن و جهت گیری آنها به سمت حق یا باطل را پذیرفت. در پیش فرض دوم هم شی بودن همه حوادث و پدیده های عینی و ذهنی عالم مورد نظر است. این پیش فرض مبتنی بر اندیشه ای «مجموعه منکر» است که نسبت را در معرفت نیز جریان می دهد. پیش فرض سوم نیز برآمده از تفکری است که فلسفه تاریخ خاصی بریزی که برده بنابر این جهت تاریخ و فرجام آن راهمراه با توسعه و تکامل قطعی و فهری می بیند دارد و در نتیجه تکامل معرفت را نیز مسلم می شمارد.

نگاه کل گرایانه به هستی، در باره نگاه مجموعه منکر یا کل گرایانه به برخی اندیشمندان غرب به اصلی بنام هب - تنگی یا همه میبوستگی «قتل شدتد که بر اساس آن هر حادثه تاریخی با حوادث تاریخی دیگر در مجموعه های واحد هم تنگی دارد نوعی همبستگی تمام و ناتی در تاریخ وجود دارد و بطوری که هر چیزی که روی می دهد باید به عنوان امری حال در شبکه بسیار پیچیده علی تلقی شود از این رو هر حادثه ای را نباید مجزا در نظر گرفت مثلاً مسیحیت به کل تاریخ دینی و انسانی تعلق دارد و نمی توان آن را مستقل در نظر گرفته به تعبیر دیگر برای فهم مسیحیت باید به کل تاریخ دینی و انسانی توجه کرد اگر خود حادثه در یک شبکه بسیار پیچیده از روابط علی قرار دارد طبیعتاً تغییر جزئی از اجزای این شبکه بسیار پیچیده بر اجزای دیگر اثر می گذارد یعنی برای آگاهی از یک جزء باید از تباط آن را با اجزای دیگر این شبکه در نظر گرفته به تعبیر دیگر آگاهی ها و شناخت ها با یکدیگر تباط دارند و تغییر در حادثه ای تحول در شناخت اجزای دیگر را به همراه دارد.

مسئله «تباط» مورد تأیید هگل نیز هست از دیدگاه هگل اولاد هر موجودی معقول و هر امر معقولی موجود است و به تعبیری وحدت مطلق بین شناخت و صورت عقلی از یک طرف و واقعیت و عینیت از طرف دیگر وجود دارد تأیید واقعیت از چنان وحدتی بر خوردار است که هیچ واقعیت مجزا و مشخصی جز در رابطه با «کل» به خوبی فهمیده نمی شود.^{۱۲۲} بنابراین آنچه گفته شد عاقل نظر هگل واقعیت یا شناخت یکی است هیچ واقعیت یا شناختی جز در رابطه با «کل» واقعیت ها یا شناخت ها فهمیده نمی شود. کل این شناخت ها و واقعیت ها در حال تکامل هستند یعنی می توان گفت که فهم و شناخت هر چیزی زمانی میسر است که

از تباطات و تأثیرات شناخت های دیگر را بر آن مورد بررسی قرار دهیم و هنگامی که شناخت و معرفت ما از چیزی تغییر و تحول پیدا کند این تغییر در شناخت کل مجموعه اثر می گذارد و علاوه بر این کل این معرفت ها نیز بر اثر نوعی پیاوگ در حال تکامل است.^{۱۲۳} پذیرش انسجام گروهی در معرفت شاید به همین جهت و بافتکاه همین پشتوانه نظری بوده که نظریه «شکل» به منزه نظریه «صدق» طرح می شود اگر بپذیریم که هستی از نسبت بر خوردار است و هر شیئی در جایگاه خود دارای هویت و ماهیت است در این صورت هم شناخت و هم موضوع شناخت نسبی می شوند و نظریه مطابقت رئالیستی معنایی باید نظریه «صدق» بر اساس پذیرش «حقیقت» همان «انسجام گروهی» است در این نظریه صدق و کذب و وصف تک گزاره ماهیت است بلکه وصف مجموعه گزاره است چه گزاره ای صلی است؟ صاحبان نظر به فوق می گویند: «چگونه باید این گزاره در کدام مجموعه گزاره یا در کدام «عظام فکری» قرار دارد تا بگوییم صدق است یا صادق نیست.

به عبارات دیگر واقعیت یک کل همه است است که استقلال هستی شناختی و معرفت شناختی بخشی از واقعیت است و واقعیت امکان پذیر نیست بر این اساس ماهیت و هویت هر یک از اشیای عالم فقط در بر توتو باط آن یا بقیه عالم معنا و تحقق می یابد و هر تحولی در بخشی از عالم مورد دیگر را نیز دچار تحول می سازد در نگاه سطحی و غیر فلسفی شاید چنین بماند که وجود فنان روی سبز و در مقابل ماه تابان، تأثیر بر وضعیت ماده ندارد اما از نگاه علمی با فلسفی وجود فنان مذکور بر ماده تأثیر می گذارد هر چند تأثیر آن بسیار اندک است زیرا فنان نیز دارای جرم است و میان آن و جرم ماده بر روی کشش دوسویه هست نیروی چابانه متقابل فقط یکی از ارتباط های ممکن میان آن دو است. اندکی دیگر گویی در وضع فعلی یا ماده در ارتباط آن دو با هم تأثیر می گذارد شناخت کامل از فنان در صورتی میسر است که از ارتباط آن با ماده نیز از ارتباطش با پدیده های دیگر آگاه یا نسبی اما معمولاً در عمل چنین چیزی امکان پذیر نیست از این رو، شناخت ما از فنان شناختی ناقص از کل حقیقت و صدق است. مثلاً از این منظر مسئله صدق این نیست که فالن باور و اندیشه با واقعیت مطابقت است و به درستی آن را توصیف می کند یا نه بلکه این است که آیا آن اندیشه بخشی از ساختمان واقعی به صریح یک کل همه است یا خیر. انسجام گرایان بر اساس همین نگرش هستی شناختی و معرفت شناختی در باره جهان و آگاهی ما از آن - که به «عظم» و روابط «مرونی» معروف است - معتقدند که ماهیت صدق و اذر «انسجام» باید چیست.

«برادلی» می گوید: «صدق بیان آیدنالی از جهان است که در عین حال هماهنگ و جامع است. این بیان نباید با خودش سازگار باشد و هیچ گفتنی نباید بر حزن از این بیان هماهنگ و جامع باشد. صدق کامل را در یک کلام باید

از نگاه هانس گنور که گاندلسمان نمی تواند در خلأ فکر کند و رهائز پیش داوری ذهنی خود قدم در مسیر تفسیر بپنهد و به از خوانی و تأویل پدیده ها مشغول شود تلاش برای آزادی از تصورات پیشین خود در امر تفسیر متن ناممکن بلکه نامعقول است چرا که متن با توجه به پیش تصورات ما برای ما به سخن در می آید از این رو، کشف نیت مؤلف متن برای گاندلسمان چندان مهم نبوده و تفسیر نهایی و خدشها پذیر متن نیز باور منعدمند.

نظریه ای در باره یک کل نظام مند نیست»^{۱۲۴} «هیو اکیم» نیز در تعریف صدق می گوید: «صدق به گونه ای است که همه مؤلفه هایش متقابلاً مد نظر یکدیگرند و متقابلاً وجود هم دیگر را به منایه و جوهی جانی در یک معنای واقعی تبیین می بخشند بدین سلسله مؤلفه های هماهنگ یک کل را می سازند که می توان گفت کتبی کلش حفظ سلسله کاری متقابل مؤلفه های خود است و چونان یک عایت مشروطه ای سازنده را کنترل می کند»^{۱۲۵}

با این فرض یک حکم مفرد بخشی از صدق و حقیقت است و فقط به نحو جزئی می تواند صادق باشد. کل صدق و حقیقت مربوط به کل واقعیت است اما این کل صدق چیزی افزون بر جزئی از صدق و جدایی از آن نیست بلکه صدق همان و حقیقت تمام و کامل جزئی از صدق است زیرا احکام مفرد و صدق های جزئی فقط از لحاظ فهم ناقص ما جزئی از صدق خواهند بود. صدق جزئی چیزی است که به نحو صادق دانسته شده است. نماینده بخش جداگانه ای از اجزای دیگر پنداشته شود.^{۱۲۶}

آنچه گفته آمد شباهتی نیز به «شبکه باور» کواپن - فیلسوف و منطق دان قرن بیستم دارد. در اندیشه کواپن نیز ما با باورهای بهم پیوسته مواجه هستیم که نمی توان هر کدام را بدون توجه به دیگر باورهای دیگر مورد مناقشه و باز بررسی قرار داد. از نگاه کواپن در مقابل هر شاهد جدید تمام شبکه باور به عنوان یک کل واحد تحت تأثیر قرار می گیرد اما برای حصول سازگاری و رسیدن به آرامش لازم نیست که حتی به حقایق و قضایای منطقی - که در مرکز این شبکه قرار دارند و قواعد استنتاج و قواعد بازی را مشخص می کنند - سر بسزیم بلکه کلی است با تفسیراتی جزئی به ندرت رابطه دهیم.^{۱۲۷}

تاریخ مندی پدیده ها و اندیشه ها: اصحاب هر منوتیک فلسفی همچنین برای اثبات مبانی خود تاچارند به گونه ای فلسفه تاریخ - «عقلی مندی» و تکاملی بودن معرفت های بشری را توجیه پذیر کند - مطرح شوند. در این فلسفه تاریخ بشر از طریق عقلانیت خویش راه و مسیر رشد و تعالی خویش را می بیند و این امر به نحوی فهری واقع می شود و گریزی از آن نیست در نهایت عقلانیت غربی همان نقطه ای است که همه ملت ها در فرایندهای درمیستی ناگزیر به آن خواهند رسید.

اینجا باید هر اندیشه و به طور کلی هر پدیده ای را در فضای عصر آن پدیده و با توجه به تاریخ آن درک کنند یعنی حوادث فقط در ظرف زمان و





مکمل تفریحی متجلی شده و برخاسته از وضعیت زمینی و تاریخی آنها. سده بنابر این با کمک ملاکها و معیارهای این عصر امکان دست یابی و فهم پدیدهها و قدیمهای اعمار گذشته و جود نخواهد داشت.

از زبانی هرمنوتیک فلسفی

به نظر می رسد مبانی هرمنوتیکی اگر در فرایند تفسیر وحی حضور یابد موجب می شود که مستقیماً آنها و محصولات علمی و معرفتی بشر - که در زمان ها و امکان های مختلف به دست آمده و در مسیر رشد و تکامل بشر قرار دارد - بر تفسیر «حقیقت» تأثیر بگذارد و فهم را تسبیح و فراتر بنماید. هر قدر که تفسیر مهم - که در تئوری های وحی و وحی در موضوع معرفت شناسی دینی منظور واقع شده -

این است که پیش فرض ها و مبانی پیش از هرمنوتیکه اجزایه اطلاق و تفسیر در موضوع معرفت را نمی دهند مبانی هرمنوتیکه معرفت را از جهت «هستی شناختی» کاوش کرده است. بنابراین می توان آن را راه «تئورشناسی علمی» نامید که نمی تواند از تفسیر و تأویل و شناسایی فلسفی مسایل امور عالم صرف نظر کند در این مبنا اگر معرفت نسبی است، دین هم نسبی است. البته جامعه و تاریخ و تکوین نیز نسبی است و هیچ چیز خارج از «حسیوت» قرار ندارد چون هر چه محقق است باید «حسیوت» داشته باشد.

هر چه دلیلی ندارد که عالم را دوری ما را کنیم و در یک پارچه تسبیح را فریاد کنیم و در پاره دیگر از اخلاق سخن بگویم. فلسفای که در رتبه قبل از معرفت شناسی قرار دارد و پیش انگارهای شناخت شناسانه «مطلق» را تبیین و اثبات می کند بناچار است در راستای تفسیر معرفت

همه امور عالم را تحلیل کند چون تحلیل عالم به عنوان «موضوع معرفت» بخشی از کوشش های ما در بخش فلسفه منطقی است. اینان ناچارند درباره «حقیقت جامعه» نظر دهند. تا به این نکته می برسد که «علم اجتماعی» چه معنا و مفهومی دارد. اینان باید تاریخ را تحلیل کنند و به طرح جزئی فلسفه نگاه تاریخی بپردازند تا بداند که معرفت های بشری همچون سایر ابعاد وجودی او چه مبرور و چه جهش را به چه نحوی در تاریخ طی می کنند و به کدام می رسند.

انسان معرفت و عقل بشر در مرحله بندی تاریخ چه نقشی را ایفا می کند و چه مقادیر دارد؟ همچنین باید «روح» و تحلیل کرده و نسبت آن را با «همن» شکافته باشد تا منزلت معرفت در میان ابعاد وجودی انسان خوب تشریح شود. پس باید دستی هم در «همن فلسفی» داشته باشد که همه اینها کاری است که از عهده یک فلسفه و هستی شناسی بر می آید.

به نظر می رسد نقد و نقض هرمنوتیک فلسفی و توضیح ناسازگاری آن با مبانی دینی باید از نقد و نقض تئوری های پیشین این مقوله آغاز شود. این امر به ما در ارائه و تدوین معرفت شناسی دینی و حرکت در راه مستنبط و تفقه بهتر یاری خواهد رساند.

با مروری گذرا و شرونی در مصارف قرآن و «عزت» روش می شود که پدیدهها یا متون با اقتضا یا غیرت شایسته صورت می گیرند بلکه همه آنچه در آسمانها و زمین قرار دارد به صورت تکوینی دارای مرتبگی از اختیار بوده و هیچ گوی خدایند. متعال هستند و می توانند در مسیر حق یا باطل، ایفای نقش کنند به طور نمونه قرآن کریم همچون موجود زنده ای، معرفی می شود که بزرگی خدای در پیچهای نور می کشاید و ایشان را به راه راست هدایت می کند اما برای برخی دیگر انضال می آورد و آنها را زمین می کشد.

این سوزی دیگر در برخی روکردهای اسلامی

کل گروی و مجموع عمری در قلب نظام ولایت تکوینی تاریخی و اجتماعی است. دوره تأیید قرار می گیرد. در نظام ولایت هم هر چند همه موجودات بهم مرتبطند - مانند ما یا در چرخ و مراتب مختلفه تحت سرپرستی و حکومت خدایند و اولیای او قرار دارند در اسلام حساسیت زیادی نسبت به تأثیر گذاری اندیشه های منفی و جاهلان و وجود دارد که حالا می پذیرش رابطه معارف انسان نسبت به هم و تعامل آنها با سایر اصلاخ وی است. یا مثلا - معرفت رابطه تنگاتنگی با تدوین دارد به گونه ای که بافتن عبودیت و تقوا تحصیل معرفت صحیح و یافتن قدرت تمیز و فرقی نسبت به حق و باطل است. شکل یا متمم می شود این امر نیز بر دیگر نظام بندی همه شیون وجودی انسان بر اینه اسلام است.

همچنین در اسلام با مخلوقات و حقایق فراتر از این ای مواجیم که این امر هم در تعارض با مبانی هرمنوتیک فلسفی است از همین رو بیان تاریخ نیز به غلبه آن راههای فراتر از مبانی می شود و معارف برتر بر می زند این نکته نیز با پیش انگارهای هرمنوتیک فلسفی در تضاد است. به امید آنکه اندیشه های کلامی فلسفی و معرفت شناسی صاحب نظران - مسلمان یا غیر مسلمان - هم جنبه مثبتی در پدیده های معرفت شناسی اسلامی را محکم تر سازد.

۱- یک احمدی، ماستر و تأویل متنی، نشر مرکز، تهران، ۵۷۲ ص.

۲- طبری، ابن، هم سن و سال، تاریخچه آن، مجله کیهان، شماره ۵۲، ص ۳۲.

۳- محمد خاوری، خت کسران، منطق و مبدع عالم، هرمنوتیک، نشر مرکز، تهران، ص ۹۲.

۴- محمد حسن بن محمد باقر، معرفت دینی، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، ص ۱۶۲.

۵- محمد خاوری، خت کسران، منطق و مبدع عالم، هرمنوتیک، نشر مرکز، تهران، ص ۸۷، ص ۲۱۶.

۶- علی رقی گلپایگانی، هرمنوتیک و منطق فهم دین، انتشارات مرکز پژوهش های علمی، قم، ص ۱۲۲.

۷- محمد مجتهد شبلی، هرمنوتیک، کتاب و سنت، طرح، تهران، ص ۲۶.

۸- محمد تقی برزنجی، روش رسمی از دین، طرح، تهران، ص ۲۷۷، ص ۲۷۷، ص ۲۷۷، ص ۲۷۷، ص ۲۷۷.

۹- ملا علی قاری، عرفان اسلامی، تهران، ص ۳۲.

۱۰- محمد باقر مجلسی، سر روش نبوی و سبب تنزیل قرآن، مؤسسه فرهنگی و فرهنگی تهران، ص ۲۰۱.

۱۱- همان، ص ۲۰۷.

۱۲- همان، ص ۲۰۶.

۱۳- همان، ص ۲۲۲.

۱۴- هر چه باید توجه کرد که صاحبان این نظریه در تئوری مبسوط تئوری از ادبیات و قدمت دین عدول کرده و نسبت و شریعت آن را مطرح ساخته اند. گفتار که در مجله اندیشه شماره ۱۱۰ در بهمن ۱۳۸۱، ص ۶۸.

۱۵- فیضی، مبسوط تئوری، نشر مرکز، تهران، ص ۲۱۲.

۱۶- همان، ص ۲۲۵.

۱۷- همان، ص ۲۲۵.

۱۸- همان، ص ۲۲۵.

۱۹- همان، ص ۲۲۵.

۲۰- همان، ص ۲۲۵.

۲۱- همان، ص ۲۲۵.

دکتر علی پور محمدی

صدرالدین سرانجام در ۱۰۵۰ هجری قمری، چهارمین سفر عقلی خود را به پایا رساند. سفری از خلق به سوی حق سفری به هستی. بیست و سه سفر مرگ تا آن گونه که خود می خواست. در بیست و سه سفر مطلق و در شکوه تجربه محض، جهان ذهنی خود را با جهان عینی فراسو یکسان ببیند. صدرالدین در بازگشت از هفتمین سفر پیاده از بیت الله خلیفه فاطمه و نه زاهدانه برپه دینار قیام رفت. «و حجت»، «فعلیت» و «عظمت» را به عیان دید. «جوهر» خویش را به تعالی رساند و خود «حکمت متعالیه» شد.

این پایان صدرا بود اما چه کسی می دانست که این اثر افزوده شیرازی که در پناه قدرت است. تعداد شکر و مسکده های حلال پذیرش می تواند ست بارز گمانی صاحب مال یا وزیر کاخ نشین شود. نه این شد و نه آن بلکه فیلسوفی گره و «صدر متألهان» شد؟ چه کسی گمان می برد که صدرا «عقل الحکومه» را - که هر آن روزگار، به نازگی، خانه دوم عالمان و فقیهان شده بود - بر ندانده و نهاد و در جستجوی «عقل الحکومه» ای باشد تا عقل را بر سر سفره رنگین شرح بنماید. در ضیافت آراسته که اگر چه شرح در آن بالاترین است اما عقل نیز - حتی اگر یونانی بلند سرخست دارد که پهلوی به پهلوی میزبان بدستند؟ در این ضیافت دنیایی حتی سقیا و عارفان نیز سلطان ناخوانده تب شد و به حکم دوستی ناخوایست با شرع یا او هم پیاله می شود و چنین بود که سال های سال بر میراث صدرا گذشت و ریزه خواران خود خوان او گفتند که «عربان و عرفان و قرآن از یکدیگر جدا می نمانند».

صدرا که بود؟ صدرالدین محمد (پسر ابراهیم شیرازی) در شیراز، قزوین، کلان اشرفان در مجلس درس یک شیخ (شیخ بهایی) و دو میر (میر داماد و میر فندرسکی) علوم نقلی و عقلی خواند. اما این علوم - که صدرا آنها را «معرفه و صناعت» می دانست - از نظر او با «معارف و ریاضی» فاصله ها داشتند. صدرا چنان که خود می گوید در «جستجوی «حقیق حقیقت» و «اقبال تام و تمام» به حضرت پاری» بود و دریافته بود که این علوم رسمی - حتی اگر مشایخشی سرمداران آن باشند - حاصلی ندارد و علم پیشگان زمانه خود را - که شهوت آموختن علم را در سر داشتند - «صاحب بحث و فکر» می دانست و با استناد به کلام خدا برای آنان اظهار تأسف می کرد. که کسی دنیایی خویش را در چیزی صرف می کند که چیز «گمراهی و پندار» نمری ندارد «عقل هم تنبکم بالاخر سرب امسال الذین ظل معینم فی الحیاه الدنیا و هم یحسبون أنهم یحسبون صناعه».

صدرا در این اوضاع و احوال ایام را به کام خود می دید چرا که زمانه به کام «جهله و اراذل» بود و «شمشمه تاملی و ضلالت» پور فرغ. در چنین روز گلری صدرا خود را به «عجای کج فهم و بی بصیر خفاش صفت» می نماند. می دید که چشمانشان از هر یافت آوار حکمت» ناتوان است. همه ها که

تعمیق در امور دنیایی و تدبیر در آیات سبحانی را بدعت و مخالفت با عامه مردم و اقریب و ضلالت می دانستند.

صدرا در این اوضاع و احوال ایام را به کام خود می دید چرا که زمانه به کام «جهله و اراذل» بود و «شمشمه تاملی و ضلالت» پور فرغ. در چنین روز گلری صدرا خود را به «عجای کج فهم و بی بصیر خفاش صفت» می نماند. می دید که چشمانشان از هر یافت آوار حکمت» ناتوان است. همه ها که تعمیق در امور دنیایی و تدبیر در آیات سبحانی را بدعت و مخالفت با عامه مردم و اقریب و ضلالت می دانستند.

همین «دشمنی زمانه» و «عدم مساعدت دوران» باعث شد که صدرا به خلوت گزینی روی آورد تا پس از «تصفیه فکر و تهذیب خیال» علم رسمی را با «عسار الهی و حقایق ربانی» در آمیزد و به همراه «عرفان و اولیای سالک» پای در راه تاگزیر سفری عقلی بگذارد که خود این را دارای منزلت می دانست. از خلق به حقیق و با حق در حق از حق به حقیق و وسیله حق و سفری به حق در خلق.

و علاوه بر خلوت گزینی ۷ تا ۱۵ ساله صدرا در «کجک» قم، برای خود صدرا «شبهه» عالم معقول و برای صدرا «پس از او» پیدایش آخرین فیلسوف مؤلف در قلمروی تاریخ اندیشه اسلامی است. او پس از طوفان به اتوار ملکوت» به منزل چهارم در سفر عقلی خود رسید و دوباره به زندگی دنیایی بازگشت.

صدرا اگر چه پس از بازگشت به بازگشت حکمت است آن گونه که خود می خواست سوگندنامه می گفت: «دختر فرزندی را کلو خورد خانه عقل و خرد را آب برد»

اما آنگاه که برای بازگویی ماجرای اسفار چهار گانه خویش قلم برداشت زمین و زمانه را به تیرگی دوران پیش از ریاضت و سلوک نمی دید و همین بود که دعوت حاکم وقت شیراز را برای ریاست یکی از مدارس رسمی اجابت کرد و بهتر دید که مانند عمر را صرف تعلیم و تصنیف مکاشفات عقلانی خود کند.

صدرا از همان جامی آغاز که شیخ مفول - سهروردی - تلاش عقلی خود را در آنجا به پایان برده بود، اتحاد «حقیقت فلسفه و دین» همین حقیقت می توانست در گذشته یونانی، نوافلاطونیان مسلمان یا حتی در تصوف و عرفان یافت شود. ملاصدرا با همان شور و حرارتی که از «شیخ یونانی» (افلاطون) یاد می کرد، بلکه بهیشتن از معنی الدین این عربی - همان کسی که مخالفان او را به طعن «صعبدالدین» می خواندند - نام می برد.

یک جلوه یکسانی این دو حقیقت آنجاست که صدرا فلسفه خود و عرفان شیخ محی الدین را در کلام شیعی به یار می شناسد. از نظر او پس از پایان عصر نبوت، دوران ولایت و خلافت آغاز می شود. او این اعتقاد شیعی را با مفهوم «حقیقت محمدیه» درمی آمیزد تا معنایی فلسفی از آن بیافریند. این معنای فلسفی همان حقیقت ازلی نبوت است که پس از فرجام یافتن دوران غیبت کبری با ظهور مظهر هدایت نبوی و علوی می رسد. اما نام غایب - به آخرین منزل خود می رسد و آنگاه است که بشر به همان آیدتی باز خواهد گشت که ابراهیم خلیل آن را پیمان نهاد با مصایب مسیح رثا و پامت استواری آن پس از تحمل رنجها و مخاطرات نبوی ممکن شد.

صدرا این وحدت میان عقل و شرع را در تمام موارد مشابه سرآغ می گیرد. حرکت امکان ماهوی و ماهیفات ممکنه نفس و - و از این رهگذر، مشاه اشراق و عرفان ابن عربی را بر سر یک سفره می زند. صدرا از این و آن بسیار گرفتار علاوه بر بوعلی، سهروردی و ابن عربی، او خود را کلام آزاد می دید. کسه به مرده ریگ حکمت