

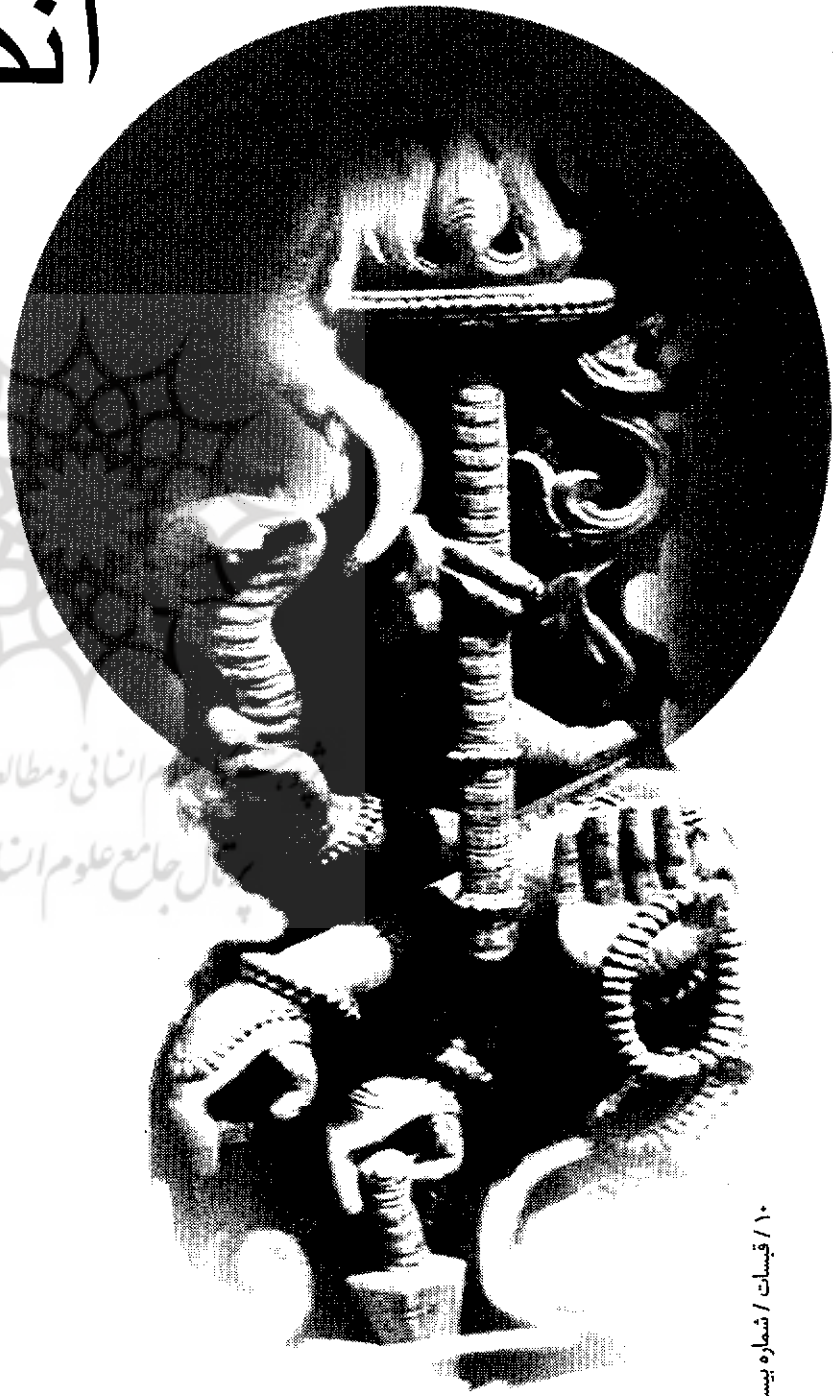
زیرساخت‌های قرائت‌پذیر انگاری دین

دکتر عبدالحسین خسروپناه^۱

چکیده

معرفت و فهم متون دینی و فرایند پیدایش آن و علل و عوامل تفاسیر گوناگون از موضوعات مهمی است که در عصر حاضر چالش برانگیز است. در این نوشتار به تبیین دو رویکرد مختلف در باب قرائت‌پذیر انگاری دین پرداخته شده و در طلیمه مقال، آبخور نخستین این مسئله مورد توجه قرار گرفته است و در ادامه آن، زیرساخت‌های معرفت‌شناختی، هرمنوتیکی، معناشناختی، کلامی بیان گردیده و مقوله‌هایی چون نسبی‌گرایی و پدیدارشناسی معرفتی، هرمنوتیک فلسفی، ابهام مفردات دینی، نمادین دانستن گزاره‌های دینی، تجربه دینی و شخصی‌سازی ایمان دینی مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: معرفت‌شناسی، هرمنوتیک، معناشناسی، ایمان دینی، تجربه دینی، ایمان مفردات دینی، نسبی‌گرایی معرفتی، پدیدارشناسی معرفتی، قرائت‌پذیر انگاری دین.



درآمد مقال

مقاله فهم دین و فرایند پیدایش آن و منطق و معیار کشف فهم صحیح از سقیم در فرهنگ جوامع اسلامی اهمیت ویژه‌ای دارد، زیرا فرهنگ این جوامع بر گرفته از فرهنگ دینی است و آن نیز زاینده فهم و برداشتی است که از متون و منابع دینی اصطیاد می‌شود. بنابراین متون دینی (کتاب و سنت) و سایر منابع دینی مانند عقل و اجماع، نقش مهمی در شکل دهی و محتواسازی فرهنگ اسلامی دارد. اختلاف برداشت‌ها و فهم‌ها و تفسیرهای عالمان دین به ویژه متکلمان، محدثان، حکیمان، فقیهان و مفسران از متون و منابع دینی این اهمیت را دوچندان کرد. این امر، معرفت‌شناسان و فیلسوفان دین را بر آن داشت تا سر اختلاف و تعدد برداشت و تفسیر از متون واحد را در یابند و پاسخ این پرسش را تحصیل کنند که چرا از منابع، تا حدودی، یک‌سان و غیر اختلافی، فرقه‌ها و نحله‌ها و ملت‌های گوناگون پدید آمد و اصولاً چگونه ممکن است از متن واحد، تفسیرهای گوناگون پدید آید؟ درباره این پرسش مهم و اساسی دو رویکرد متخالف وجود دارد:

گروهی بر این باورند که علل و عوامل گوناگونی در پیدایش تفاسیر مختلف مؤثر است. این طایفه، اختلاف برداشت‌ها را به دو دسته قابل جمع و غیر قابل جمع تقسیم می‌کنند. دسته نخست از تفاسیر مختلف که قابل جمع اند، برداشت و تفسیرها در طول یک دیگرند؛ برای نمونه یک تفسیر، مدلول مطابقی و دیگری مدلول التزامی متن به شمار می‌رود. این نوع اختلاف مضر به منطق فهم دین نیست. طبیعتاً اگر مفسری، روش دست‌یابی به مدلول التزامی متن را به کار گیرد، می‌تواند به آن دست یابد و در غیر اینصورت تنها از مدلول مطابقی بهره خواهد برد.

اما دسته دوم: از تفاسیر متفاوت که غیر قابل جمع اند، چالش بحث را فراهم می‌آورد که چرا چنین اختلافی پدید می‌آید؟ پاسخ این گروه و رویکرد این است که عوامل متعددی از جمله بهره نبردن از قواعد ادبی، قواعد عام زبان‌شناختی، قواعد تفسیری و علوم قرآنی و نیز اختلاف در منابع دین در این مدل از اختلاف مؤثر است. البته گاه مفسرانی که در منابع دین و قواعد مذکور اختلاف نظر نداشته، گرفتار تفسیرهای گوناگون می‌شوند، سر این نوع از اختلاف به اجتهاد، تطبیق قواعد و اصول کلی بر مصادیق بر می‌گردد. این گروه می‌کوشند تا به مراد و خواسته مؤلف متون دینی، یعنی شارع مقدس دست یابند؛ بر این اساس از دخالت ذهنیت‌ها و پیش فرض‌های مفسر پرهیز می‌کنند و تطبیق و تحمیل دیدگاه‌ها بر متن را مخل به آن هدف معرفی می‌کنند و چنین رفتاری را تفسیر به رأی تلقی می‌کنند. بدین ترتیب قواعد زبان‌شناختی، ادبی، تفسیری، اصولی و غیره را تدوین کرده و به مفسران، در رعایت این اصول و قواعد توصیه‌هایی می‌کنند.

گروه دوم، درباره سؤال مذکور، مفسران محاورانه پاسخ می‌دهند و دیدگاه قرائت‌پذیر انگاری از دین را مطرح می‌سازند. این طایفه، مؤلف متن را مرده می‌پندارند و معنای متن را به مفسر متکی می‌سازند. به همین دلیل، از اصول، قواعد تفسیری، معیار و منطق فهم دین، سخن به میان نمی‌آورند و بر این باورند که هر

مفسری، ذهنیت و پیش دانسته‌های خود را بر متن تحمیل و تطبیق کرده و تنوع تفسیر از متن واحد پدید می‌آید. بنابراین، دیدگاه قرائت‌پذیر انگاری دین بر این ادعاها استوار است:

۱. قرائت‌پذیر انگاری دین، مؤلف متن را نادیده می‌گیرد و هدف تفسیر را فهم و درک مراد و مقصود او نمی‌داند.

۲. این رویکرد، منطق و معیار مشخصی برای فهم دین قایل نیست و تفسیر را امری شخصی و ذهنی تلقی می‌کند.

۳. فهم صحیح و سقیم از تقسیم‌هایی است که در دیدگاه قرائت‌پذیر انگاری دین پذیرفته نیست. به عبارت دیگر، همه تفسیرهای متکثر دین تصدیق و تصویب بردارند.

۴. نظریه قرائت‌پذیر انگاری دین، معنای اصطلاحی و فنی تفسیر را به کار نمی‌گیرد و هرگونه تفسیر، فهم و تلقی از متون دینی را مرتبط با بحث می‌داند.

۵. این نظریه، نه تنها بر تکثر تفاسیر متون، گزاره‌ها و حقایق دینی تأکید می‌ورزد، بلکه شمول‌گرایی تفاسیر و برداشت‌ها نیز مورد توجه اوست؛ بدین معنا، هیچ گزاره‌ای از متون دینی یا هیچ واژه‌ای از حقایق دینی نیست، مگر این که دست‌خوش تفاسیر متعدد است و قابلیت پذیرش بی‌نهایت تفسیر را دارد.

۶. نتیجه و دستاورد مهم نظریه قرائت‌پذیر انگاری دین این است که آن چه در اختیار مفسران، عالمان و عامیان از دین اسلام یا هر دینی دیگر است، چیزی جز مجموعه‌ای از تفاسیر نیست.^۲

این ادعاهای شش‌گانه که مبین نظریه قرائت‌پذیر انگاری دین است در زیرساخت‌های معرفت‌شناختی، هرمنوتیکی و کلامی استوار است که تبیین دقیق نظریه مذکور به تحلیل این زیرساخت‌ها بستگی دارد. دیدگاه فیلسوف در باب چیستی تفسیر و مؤلفه‌های و فرایند آن و رابطه فهم با مراد مؤلف و متن او نقش پیش فرض‌ها بر فهم که در هرمنوتیک بیان می‌گردد؛ نقش مؤثری در اقبال یا ادبار به این نظریه دارد و هم چنین پاره‌ای از مباحث زبان‌شناختی از جمله ابهام یا وضوح‌گرایی در متون یا معناداری گزاره‌های دینی در گستره تفسیرپذیری دین ارتباط دارد. نسبی‌گرایی و نفی معیار سنجش تفاسیر از دیگر مبانی قرائت‌پذیر انگاری دین است. معنای ایمان و تجربه دینی دانستن حقیقت دین و حیرت دانستن ایمان و زدودن عقلانیت از آن از زیرساخت‌های دیگر نظریه مذکور است. این مقاله با توجه به وسع و ظرفیتش در صدد تبیین این زیرساخت‌های قرائت‌پذیر انگاری دین است.

آبشخور نخستین قرائت‌پذیر انگاری دین

پیشینه تاریخی مسئله قرائت‌پذیر انگاری دین به سال‌های آغازین رنسانس بر می‌گردد، آن‌گاه که کلیسا، معارف دینی خود را به عنوان وحی آسمانی به مردم عرضه کرد و تورات و عهد جدید را الهامات الهی و وحی نازل شده در قلب‌های حواریون و نویسندگان کتاب مقدس معرفی نمود؛ به مرور زمان توده مردم و به ویژه عالمان و دانشمندان با سه مشکل اساسی و جدی رویه‌رو شدند و این سه مشکل، باعث طرح قرائت‌پذیر انگاری دین شد. مشکل نخست، تهافت‌ها و اختلاف‌های گوناگون در



زیست‌نامه‌های عیسی مسیح (ع)، یعنی اناجیل چهارگانه بود که عموم مردم را متوجه این نکته ساخت که نه تنها عهد جدید، فاقد جهان بینی و دستوره‌های زندگی است، بلکه در گزارش‌های تاریخی خود نیز گرفتار تخالف و تضادهای گوناگون است و این عویصه، زاینده این پرسش شد که چگونه ممکن است وحی آسمانی و کلام و الهام الهی، گرفتار تناقض و تضاد گردد.

مشکل دوم که معلول پیشرفت علوم و نظریه‌های علمی آن روزگار بود، مسئله‌ای به نام تعارض علم جدید و دین مسیحیت را پدید آورد. توضیح مطلب این که مسیحیان، معارف برگرفته از عهد عتیق و جدید را با گفته‌های ارسطوییان و بطلمیوسیان و افلاطونیان آمیختند و مجموع آن‌ها را به عنوان دین مسیحیت عرضه نمودند؛ ناگاه کپلر، کوپرنیک و گالیله با کشفیات علمی خود در قرن شانزدهم و هفدهم پاره‌ای از آموزه‌های دینی مسیحیان را متزلزل کردند.^۳ آباء کلیسا در آغاز این چالش به خشونت و برخورد فیزیکی دست زدند و اعدام و سوزاندن مدعیان علمی را پیشه خود ساختند، ولی هم چنان این پرسش جدید، گسترش یافت که چرا گزارش‌ها و الهام‌های خداوند از طبیعت با دست آوردهای علوم جدید در تعارضند. همین عامل سبب شد تا گروهی به قرائت‌پذیر انگاری دین دست یازند.

مشکل سوم، تعارض عقل با دین مسیحیت است که آموزه‌های تورات و اناجیل چهارگانه را با بدیهیات عقلی به چالش خوانده است مانند تثلیث و توحید که مستلزم اجتماع نقیضین است، زیرا تثلیث، مستلزم نفی توحید و توحید، مستلزم نفی تثلیث است و حق دانستن توحید و تثلیث نیز مستلزم بطلان تثلیث و توحید است. انتساب شراب خواری و ارتباط نامشروع پیامبران و نیز فرود آمدن خداوند و کشتی گرفتن او با یعقوب و مغلوب شدن او نمونه‌های دیگری از مطالب نامعقولی است که در تورات یافت می‌شود.^۴

کلیسا، آن‌گاه که با این سه مشکل جدی، یعنی اختلاف درونی کتاب مقدس مسیحیت، تعارض علم و دین و تعارض عقل و دین روبه‌رو شد و مقاومت و برخورد فیزیکی خود را بی‌فایده دانست،^۵ راه حل‌های دیگری را چاره خود ساخت. یکی از آن راه حل‌ها مسئله قرائت‌پذیر انگاری دین بود. بر این اساس، هر لحظه می‌توان تفسیر جدیدی از تورات و انجیل عرضه کرد که با این تفسیر جدید، تفافی و تعارض کشفیات علمی یا دست آوردهای عقلی با متون مقدس برجیده خواهد شد.

زیرساخت معرفت‌شناختی قرائت‌پذیر انگاری دین

یکی از مهم‌ترین بنیادها و زیرساخت‌های قرائت‌پذیر انگاری دین، نسبت معرفت‌شناختی است که در این نوشتار از آن به زیرساخت معرفت‌شناختی یاد می‌شود. همان‌گونه که در طلیعه گفتار توضیح داده شد نظریه قرائت‌پذیر انگاری دین، منطبق و معیار مشخصی را برای فهم دین نمی‌پذیرد؛ بدین ترتیب، تفسیر و برداشت‌های دینی شخصی، ذهنی و نسبی خواهد شد. این رویکرد، دقیقاً از نسبی‌گرایی معرفتی سرچشمه گرفته است.

نسبی‌گرایی معرفتی^۶ یکی از رویکردهای معرفت‌شناختی است که به انکار رکن سوم معرفت فتوا می‌دهد. توضیح مطلب این است که بسیاری از معرفت‌شناسان، معرفت و شناخت را به باور صادق موجه تعریف کرده‌اند. نفی و اثبات این ارکان سه‌گانه معرفت، باعث بروز چهار مکتب معرفت‌شناختی شده است. مکتب واقع‌گرایی و رئالیسم که باور و عقیده مطابق با واقع (صادق) و مدلل و موجه را ممکن دانسته و مکتب شکاکیت که به نفی باور و عقیده (یقین و ظن) پرداخته و مکتب کثرت‌گرایی معرفتی یا پدیدارشناختی معرفتی که با تفسیر دیگری از صدق یا عدم دست‌رسی به شیء فی‌نفسه، رکن صدق را متزلزل ساخته و نیز مکتب نسبی‌گرایی معرفتی که با نفی معیار کشف شناخت حقیقی و تمیز آن از شناخت غیر حقیقی، مدلل و موجه بودن معرفت را انکار کردند. این گروه، معرفت را زائیده برخورد دستگاه ادراکی با عالم خارج معرفی کرده‌اند.

بدین معنا که شیء خارجی در دستگاه عصبی و ادراکی بشر اثر گذاشته و موجب فعل و انفعالات ذهنی می‌شود؛ به همین دلیل، معرفت پدیدار می‌گردد. بنابراین حقیقت و معرفت حقیقی زائیده برخورد و تأثیر متقابل عالم خارج با دستگاه ذهنی و ادراکی بشر است پس؛ اولاً، اختلاف اندیشه‌ها معلول اختلاف دستگاه‌های ادراکی بشر است. ثانیاً، این امر زائیده اختلاف ظروف زمان و مکانی است که اشیاء خارجی در آن‌ها حضور دارند.^۸ شایان ذکر است که نسبی‌گرایان معرفتی برای تبیین و توصیف و توجیه رویکرد خود از تفریهای گوناگونی بهره‌جسته‌اند که در بالا تنها به یک تقریر آن‌ها اشاره شد، زیرا نسبی‌گرایی معرفتی از یونان باستان تا کنون از سوی شخصیت‌هایی چون پروتاگوراس، کوهن، بارنز، وینچ، وینگشتاین، هارولد براون و جک میلند مطرح گردیده و متفکران فراوانی نیز به نقد آن اقدام کرده است.

اولین روایت از نسبی‌گرایی معرفتی، روایت «پروتاگوراس» است که افلاطون آن را در رسالهٔ تئتتوس^۹ چنین بیان می‌کند: «آدمی مقیاس همه چیز است، مقیاس هستی آن‌چه هست و چگونه است و مقیاس نیستی آن‌چه نیست و چگونه نیست».^{۱۰} به عقیدهٔ افلاطون، معنای سخن او این است که «هر چیز برای من چنان است که بر من نمودار می‌شود و برای تو چنان است که بر تو نمودار می‌شود، زیرا من و تو هر دو آدمی هستیم. پس آن‌چه من ادراک می‌کنم برای من حقیقت است، زیرا محل این ادراک، واقعیت من است»^{۱۱}

افلاطون برای تبیین بیشتر روایت پروتاگوراس از نسبی‌گرایی معرفتی به گفت و گوی سقراط با تئودوروس و تئتتوس درباره چیستی شناسایی اشاره می‌کند و سپس نقدهای کلامی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی سقراط را بر این رویکرد نقل می‌نماید.^{۱۲} هم چنان که افلاطون و ارسطو نیز نقدهای دیگری بر این نظام بی‌نظامی وارد ساخته‌اند که به اختصار، پاره‌ای از آن‌ها را نقل می‌کنیم:

۱. یکی از نقدهای سقراط بر نسبی‌گرایی پروتاگوراس، استدلال از طریق استحاله اجتماع نقیضین است. او می‌گوید: «آیا هر کس





مقیاس چیزهای آینده را نیز در خود می‌داند؛ مثلاً اگر غیر پزشکی معتقد باشد که این شخص تب خواهد کرد و تنش گرم خواهد شد و پزشکی نیز بر خلاف این عقیده باشد، آیا آن چه روی خواهد داد، مطابق عقیده یکی از آن دو خواهد بود یا موافق عقیده هر دو؟^{۱۳} آیا می‌توان پندار پزشکی با غیر پزشک یا کشاورز با غیر کشاورز را یک‌سان دانست^{۱۴} به عبارت دیگر، لازمه نسبی‌گرایی این است، که همه پندارها و انسان‌ها یک‌سان باشند؛ انسان دانا و داناتر و جاهل معنا نداشته باشد و تنها درستی و نادرستی به پذیرش و عدم پذیرش افراد بستگی داشته باشد.^{۱۵}

۲. نقد دیگر سقراط این است: «اگر بنا بر آن است که هر پندار و عقیده‌ای درست شمرده شود، پس آیا ابلهی و اتلاف وقت نیست که مردمان درباره‌ی آرا و عقاید یک‌دیگر بحث و گفت‌وگو کنند و درستی و نادرستی آن‌ها را بررسی نمایند و نظری بر خلاف نظر دیگران در میان آورند؟»^{۱۶}

۳. نقد ارسطو بر نظریه نسبی‌گرایی پروتاگوراس چنین است: «اگر هر پنداری که هر کسی دارد، یا هر چه بر هر کس نمودار می‌شود، حقیقت باشد، پس همه احکام باید در آن واحد، هم مطابق حقیقت باشند و هم خلاف حقیقت، زیرا بسیاری از آدمیان عقاید مخالف یک‌دیگر دارند و معتقدند که هر کس با آنان هم عقیده نیست در اشتباه است. بنابراین به حکم ضرورت، همه چیز باید هم باشد و هم نباشد»^{۱۷} یعنی نظریه نسبی‌گرایی، مستلزم اجتماع تقیضین و اجتماع مطابقت و عدم مطابقت حقیقت در احکام و در آن واحد است. و لازم می‌آید که شیء واحد، هم باشد هم نباشد. هم نیک است و هم بد و محتواهای همه ادعاهای متناقض در آن واحد صادقند. در حالی که بی‌گمان یکی از دو طرف در اشتباه است.^{۱۸}

۴. نسبی‌گرایی معرفتی به انکار هستی می‌انجامد، زیرا هر نمودی ممکن نیست حقیقت باشد و نسبی‌گرا باید بگوید هر چیزی نسبت به پندار و ظن و نسبت به ادراک هر شخصی حقیقت است؛ بنابراین، هیچ چیز به وجود نیامده و نخواهد آمد مگر آن که کسی چنین بیندارد. پس دلیلی بر واقعیت هستی بما هو هستی در دست نیست.^{۱۹} ارسطو ضمن بیان روایت دموکریت، امپروکلس و پارمیندس از نسبی‌گرایی معرفتی و نقد آن‌ها،^{۲۰} این رویکرد را منشاء یأس نوآموزان فلسفه دانسته و جستن حقیقت را مانند دویدن در پی پرندگان معرفی می‌کند و ریشه‌گرایش به نسبی‌گرایی را حس‌گرایی افراطی می‌داند، زیرا جهان طبیعت دائم در حال تغییر و حرکت است؛ بنابراین، احکام آن نیز متغیر و دست‌خوش دگرگونی خواهد بود.^{۲۱}

تقریرها و روایت‌های جدید نسبی‌گرایی در دوران معاصر را باید در فلسفه علم جست‌وجو کرد. شخصیت اصلی این دوره، توماس کوهن است.^{۲۲} «کوهن» در ساختار انقلاب‌های علمی به ماهیت و تاریخ علم پرداخته و بر این باور است که علم با گذشت زمان، روندی پیوسته و فراینده از انباشت حقیقت ندارد و نمی‌توان این ادعا را مطرح کرد که علم در مراحل پسین، از حقیقت و درستی

بیشتری نسبت به مراحل پیشین برخوردار است. وی با طرح مقوله پارادایم،^{۲۳} تمام رخداد‌های تاریخ علم را به ظهور و افول پارادایم‌ها مربوط می‌سازد و هر پارادایم خاصی نیز شامل نظریه علمی، مقبولات متافیزیکی و راه و روش و معیار پژوهش است. بدین ترتیب، پژوهشی که بر اساس یک یا چند دست‌آورد علمی در برهه معینی با یک جامعه علمی خاصی استوار بوده است؛ تحت هدایت یک پارادایم معینی صورت پذیرفته است و به مرور زمان موقعیت‌هایی نیز فراهم شده که پارادایم مزبور کارایی مورد انتظار را نداشته و بی‌قاعدگی را فراهم آورده است، یعنی موقعیت و مواردی تحقق می‌یابند که نمی‌توان آن‌ها را بر اساس پارادایم موجود تبیین و توجیه کرد. انباشت بی‌قاعدگی‌ها به مرحله بحران^{۲۴} می‌رسد و مشاجره‌هایی درباره شایستگی پارادایم‌های قدیم و جدید در می‌گیرد که از آن به «بحث پارادایم»^{۲۵} یاد می‌کنند و سرانجام پارادایم جدید جای‌گزین پارادایم قدیم می‌شود و انقلاب علمی^{۲۶} رخ می‌دهد. «کوهن» بر این باور است که پارادایم‌ها قیاس‌ناپذیرند،^{۲۷} یعنی پارادایم‌های رقیب فاقد یک معیار مشترک به نام فراپارادایم‌اند، زیرا هر گونه ارزیابی به خود پارادایم بستگی دارد. بنابراین هر پارادایمی خود توجیه‌گر و فاقد عینیت است.^{۲۸} این بیان و تحلیل به روایت جدیدی از نسبی‌گرایی معرفتی می‌انجامد. البته تقریر «کوهن» از نسبی‌گرایی معرفتی ناظر به علوم تجربی است، ولی بعدها برخی از فیلسوفان علوم اجتماعی و سایر فلسفه‌های مضاف آن را توسعه داده و حتی برخی از روشن‌فکران جامعه ما نیز با طرح مسئله پارادایم‌های مختلف به نسبی‌گرایی معرفتی و نیز قرانت‌پذیر انگاری دین رو آوردند.

مهم‌ترین نقدهای که بر روایت کوهن از نسبی‌گرایی وارد است، علاوه بر اشکال تهافت و تناقض ذاتی،^{۲۹} این است که اگر وجود پارادایم را نپذیریم و این ادعا را که هر پارادایمی، معیارهای درونی را مطرح می‌سازد. محق بدانیم، از معیارهای بیرونی جهت ارزیابی پارادایم‌ها صرف نظر نمی‌کنیم. بنابراین می‌توان پارادایم‌های رقیب را با معیارهای بیرونی ارزیابی کرد. به عبارت دیگر، معیارهای درجه اول با معیارهای درجه دوم مورد داوری قرار می‌گیرند معیارهایی که در نهایت، به بدیهیات عقلی مانند استحاله اجتماع نقیضین، استحاله ارتفاع نقیضین، اصل هو هویت و غیره ختم می‌شوند. بنابراین، با پذیرش معیارهای پایه و زیرساخت، نمی‌توان قیاس‌ناپذیری پارادایم‌های رقیب را پذیرفت و در نتیجه بساط نسبی‌گرایی رخت می‌بندد. و با طرد نسبی‌گرایی، مهم‌ترین مبنای معرفت‌شناختی قرانت‌پذیر انگاری دین مخدوش می‌گردد. شایان ذکر است که مهم‌ترین عاملی که موجب نسبی‌گرایی و شکاکیت و نفی ارزش شناخت گشته، حس‌گرایی و کشف خطاهای خواص بود که بر اساس آن سوخطائیان یونان باستان و شکاکیت قرون وسطا و عصر جدید و نسبی‌گرایی مدرن شکل گرفت.^{۳۰}



زیرساخت هرمنوتیکی قرائت‌پذیر انگاری دین

زیرساخت و مبنای مهم دیگر قرائت‌پذیر انگاری دین، زیرساخت هرمنوتیکی است که طرف‌داران این نظریه، دیدگاه خود را بر آن استوار کرده‌اند. توضیح مطلب این که، همانگونه که در صدر نوشتار گذشت، قرائت‌پذیر انگاری دین، مؤلف متن را نادیده می‌انگارد و او را مرده می‌پندارد و هدف تفسیر را فهم و درک مقصود و مراد وی نمی‌داند و تحمیل افق معنایی مفسر بر افق معنایی متن را اصل قرار می‌دهد. و همین امر باعث می‌شود تا هر مفسری از متن یا حقیقت دینی برداشتی متفاوت داشته باشد، زیرا پیش فرض‌ها و افق معنایی و خواسته‌ها و انتظارات مفسران، لاقابل در پاره‌ای از موارد، متفاوتند و این تفاوت به تعدد تفاسیر می‌انجامد و نظریه قرائت‌پذیر انگاری دین را تحقق می‌بخشد. برای تبیین بیشتر این زیرساخت لازم است به اختصار در باب هرمنوتیک و سیر تحول آن سخن بگوییم تا نشان داده شود که کدام مدل و معنای هرمنوتیک به عنوان زیرساخت نظریه قرائت‌پذیر انگاری دین به کار رفته است.

واژه هرمنوتیک^{۳۱} از فعل یونانی (Hermeneuein) به معنای تفسیر کردن اشتقاق یافته و به لحاظ ریشه‌شناختی با کلمه «هرمس»^{۳۲} خدای پیام‌آور خدایان در یونان باستان پیوند دارد، زیرا «هرمس» به عنوان مفسر و پیام‌رسان، پیام را به مخاطبان آن می‌رساند.

هرمنوتیک به مثابه یک روش تفسیر متون از دوران کهن در حوزه‌های دینی مسیحیان و مسلمانان مطرح بوده است، لکن این روش و نظریه از طریق مارتین کلا دینوس، آگوست و لُف، شلایر ماخر، ویلهلم دیلتای، هایدگرو گادامر از حیث تعریف، رویکرد، رهیافت، قلمرو و هدف تمایزهایی پیدا کرده که به شرح ذیل است.^{۳۳}

۱. هنر تفسیر کتاب مقدس مسیحیان و ارباب کلیسا
۲. هنر تفسیر متون مارتین کلا دینوس
۳. علم به قواعد فهم متون آگوست و لُف
۴. روش جلوگیری از بدفهمی شلایر ماخر
۵. روش‌شناسی علوم انسانی ویلهلم دیلتای
۶. تبیین ماهیت فهم هایدگرو گادامر

برخی از نویسندگان برای هرمنوتیک، سرسطح روش‌شناسی، روان‌شناسی و فلسفی را مطرح کرده‌اند و به ترتیب به ارباب کلیسا، شلایر ماخر و هایدگرو گادامر نسبت داده‌اند.^{۳۴}

جدیدترین هرمنوتیک در سیر تاریخی‌اش، تحول جدی پیدا کرده است. در آغاز راه، به دنبال یافتن روشی برای حصول فهم صحیح از متون دینی و کتاب مقدس بود و سپس تفسیر مطلق متون را دنبال کرد و پس از آن، روش‌شناختی قاعده‌مند فهم متون را پی‌گیری نمود. از زمان دیلتای، هدف هرمنوتیک، تدوین روشی برای کسب علوم انسانی بود و در تمام این مراحل، کشف مراد متکلم و مؤلف مهم تلقی می‌شد. ولی از زمان هایدگرو گادامر، هرمنوتیک فلسفی تأسیس شد

و بدون توجه به صحت و سقم فهم در صدد، ارائه نگرش توصیفی و پدیدارشناختی نسبت به ماهیت فهم و شرایط حصول آن برآمد. بنابراین هرمنوتیک سه مرحله را پشت سر گذاشت: نخست هرمنوتیک کلاسیک که در صدد ارائه روش تفسیر متون مقدس یا مطلق متون بود و دوم هرمنوتیک رمانتیک که با «شلایر ماخر» آغاز شد و در صدد ارائه روشی برای جلوگیری از بدفهمی و سوء فهم بود و سوم هرمنوتیک فلسفی که در آن تبیین ماهیت فهم و شرایط حصول ضرورت داشت.

زیرساخت هرمنوتیکی قرائت‌پذیر انگاری دین از هرمنوتیک فلسفی به عاریه گرفته شده است، نه هرمنوتیک کلاسیک یا رمانتیک. پرسش اصلی در هرمنوتیک فلسفی گادامر این است که عوامل مؤثر در تحقق واقعه فهم چیست؟ وی که خصلتی تاریخی برای فهم قایل است، بر این نکته تأکید می‌کند که مفسر در فهم خود، از سنت، پیش‌داوری‌ها و پیش‌فرض‌ها متأثر می‌شود.^{۳۵} یعنی مفسران و عالمان با زمینه‌هایی از سنت (Tradition) پیوند خورده و با پیش‌دانسته‌های خود به تفسیر موضوع می‌پردازند. گادامر با تأثیرپذیری از فلسفه کانت و جدا انگاری فاعل شناسا و موضوع شناسایی کلمه بازی را در تبیین هرمنوتیک فلسفی به کار می‌برد.

بدین ترتیب، درک دنیای ذهنی مؤلف و مراد و مقصود او برای گادامر اهمیت ندارد و هدف تفسیر متن تنها تولید معنای جدید است نه باز تولید ذهنیت و قصد مؤلف.

از آن‌جا که پیش‌داوری‌ها، سنت‌ها و موقعیت‌های مفسران با یک‌دیگر متفاوتند. پس هر مفسری از متن، تفسیر خاص خود را دریافت می‌کند و قرائت‌های مختلف از متن پدید می‌آید.^{۳۶} نویسندگان و طرف‌داران نظریه قرائت‌پذیر انگاری دین نیز دقیقاً از هرمنوتیک فلسفی «گادامر» متأثر شده و ساختار و ماهیت فهم را زاینده تلاقی افق معنای مفسر و افق معنای متن دانسته‌اند.^{۳۷} و بر این اعتقادند که «فهم و تفسیر هیچ متن دینی بدون پیش‌فرض، پیش‌فهم، انتظارات و علایق تحقق نمی‌پذیرد. بنابراین تفسیر قطعی و نهایی از متون یافت نمی‌شود، هیچ کس نمی‌تواند قرائت خود را با قرائت پیشوایان دین منطبق دادند. همه قرائت‌ها ظنی است و همواره پیدایش قرائت‌های جدید متحمل است. اسلام به عنوان یک قرائت در درجه اول از مباحث هرمنوتیک سود می‌جوید که مباحث دانش فهم و تفسیر متن است.^{۳۸}

بنابراین هرمنوتیک فلسفی بر این دعوی اصرار دارد:

۱. فهم عینی و مطابق با واقع وجود ندارد.
 ۲. معیار دادرسی در باب صدق و کذب فهم متون منتفی است یعنی باید به آنارشیسم و نسبیت فهم تن در داد.
 ۳. هر تفسیری به ناچار تفسیر به رأی و مبتنی بر انتظارات و پیش‌فرض‌هاست.
 ۴. فهم‌های مختلف از متن واحد، هیچ ترجیح منطقی بر یک‌دیگر ندارند.
- بسیاری از متفکران مغرب زمین مانند یورگن هابرماس،

امیلیوتی وادنر هرش به نقد این رویکرد پرداخته که می‌توان به مهم‌ترین، آن‌ها اشاره کرد:

۱. بی‌شک گاهی علایق، سنت‌های اجتماعی، زمینه‌های فرهنگی، خواسته‌ها و پیش‌فرض‌ها در تفسیر متن و واقعه اثر می‌گذارد؛ برای نمونه می‌توان به تفسیرهای دینی برخی از طرف‌داران نظریه قرائت‌پذیر انگاری دین اشاره کرد که با پیش‌فرض‌های پوزیتیویستی و لیبرالیستی به تفسیر حقوق بشر، آزادی، مدارا، خشونت، حق و تکلیف، حقوق زنان، نبوت، دموکراسی، جامعه مدنی، شورا و غیره پرداخته‌اند و به عنوان نقد قرائت رسمی از دین، بی‌ملاک و معیار، قرائت رسمی از دین را دچار بحران دانسته و فقه و کلام را متعارض با عصر جدید تلقی کرده‌اند و برای حل این چالش، قرائت جدیدی از دین اسلام عرضه نموده‌اند، قرائتی که در آن، نه ارزش‌ها وجود دارد و نه احکام و عقاید اسلام.

در این قرائت، اسلام با لیبرالیسم مترادف است و تنها تفاوت واژگانی بین آن‌ها وجود دارد.^{۳۹}

این گونه تفسیرها کاملاً نشان می‌دهد که نویسنده محترم از فهم زاینده از متن و دلالت‌های لفظی آن صرف نظر کرده و تنها در صدد تحمیل و تطبیق عقاید و دیدگاه‌های لیبرالیستی خود بر متون دینی است و حتی سیستم فرایند فهم او هم پارافراتر نهاده و بخش عظیمی از آیات و روایات را به حاشیه رانده و آن را به عصر پیامبر اکرم (ص) اختصاص داده و خود را حاجت‌مند به تفسیر به رای ندانسته است. انسان در این روزگار به یاد کلام امام علی (ع) می‌افتد که فرمودند: «قد حَمَلَ الْكِتَابَ عَلَيَّ آرَائِهِ وَعَطَفَ الْحَقُّ عَلَيَّ اَهْوَاءَهُ»؛ معیار و میزان آن‌ها در تفسیر قرآن، آرا و دیدگاه‌ها و هواهای نفسانی آنان است.

حال سخن این است که با این واقعه شوم و نامیمون، یعنی تحمیل پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌ها بر متن و پدیده تفسیر به رای، آیا معیارهای فرازمینه‌ای وجود ندارد که با آن‌ها تفسیر صحیح را از تفسیر سقیم تمییز داد و مراد مؤلف را از معنای مفسر جدا ساخت تا مفسر بدون نقش علایق و موقعیت‌ها به تفسیر متن اقدام کند. پاسخ مثبت است؛ همان‌گونه که تمام مفسران اسلامی و پاره‌ای متفکران غربی از جمله «هابرماس» آن را ادعا کرده‌اند.^{۴۰}

۲. مشکل دیگر «گادامر» این است که با طرح تأثیر گذاری افق معنایی مفسر و موقعیت او بر فرایند فهم، نسبی‌گرایی را ترویج می‌کند و خود را گرفتار نقدهایی چون تناقض و ناسازگاری درونی می‌سازد، علاوه بر این که باب گفت‌وگو و نقد را سد می‌کند، زیرا گفت‌وگو فرع بر فهم سخن مقابل است و هرمتوتیک فلسفی، فهم مراد متکلم را ناممکن می‌شمارد.

نقدهای فراوان دیگری بر گادامر و شاگردان وی، یعنی «ریکور» و «دریدا» وارد است که مجال ذکر تمام آن‌ها در این نوشتار نیست.^{۴۱}

بنابراین، مفسر هم باید و هم می‌تواند از پیش‌فرض‌های تحمیلی خود جلوگیری کند و معیارهای زبان‌شناختی و گرامری را

به دقت رعایت کند تا به مراد مؤلف دست یابد، زیرا فرض بر این است که مؤلف با ادبیات و دستور گرامری زبان مستعمل آشناست و الفاظ را در معناهای به کار می‌گیرد که واضح لغت در آن معانی وضع کرده است.

زیرساخت معناشناختی قرائت‌پذیر انگاری دین

پیش‌فرض بنیادی معناشناختی در مباحث دین پژوهی اهمیت خاصی دارد. این که آیا الفاظ و اسماء خاص و عام در آیات و روایات معنا دارند؟ آیا گزاره‌های دینی واجد معنا هستند؟ این داری متون دینی به صورت شناختاری است یا غیر شناختاری؟ این گونه پرسش‌ها سبب گشته تا در حوزه معناشناختی به سه مقام پرداخته شود:

چیستی و معنای معنا و معانی مفردات

متفکران زبان‌شناختی از سالیان پیش به این پرسش پرداختند که معنای معنا چیست؟ تئوری‌های متفاوتی از جمله تئوری مصداقی، تمثیلی، رفتارگرایانه، تصویری، نظریه کاربردی معنا، پراگماتیسم و نظریه‌های پاره‌ای از شخصیت‌های فلسفی از جمله هیوم، فرگه و راسل ارائه گردیده است.

بنابراین، عده‌ای معنای یک لفظ را مصداق خارجی و برخی ایده ذهنی و دسته‌ای تأثیر کلام بر مخاطب را معنای یک لفظ دانسته‌اند و گروهی محکی لفظ را معنای آن خوانده‌اند و برخی معنای کاربرد یا کارکرد لفظ تفسیر کرده‌اند.^{۴۲} حق مطلب آن که معنای معنا عبارت است از مدلول و محکی لفظ و آن مدلول، غیر از مصداق و کارکرد معناست، بلکه یک تصور ذهنی است که برای آشنایان به وضع لفظ و معنا آشناست. این تصور ذهنی مقید به قید ذهنی یا خارجی نیست نکته اساسی و قابل توجه آن است که معنای لفظ عام یا خاص، آن معنا و تصور و مدلولی است که واضح لغت، بین لفظ و مدلول اختلال ایجاد کرده است، یعنی کاربران الفاظ دقیقاً باید تابع وضع و قراردادی باشند که واضح لغت در عصر خود ایجاد کرده است. پس اگر یک لفظ چند وضع و معنا داشته باشد باید برای تعیین معنای مشترک لفظی از قراین بهره برد؛ برای نمونه لفظ آب در زبان عربی به معنای مایع سیال وضع شده است و در قرن نوزدهم میلادی معنای جدیدی یعنی H₂O پیدا می‌کند، حال اگر لفظ «ماء» در ۱۴۰۰ سال پیش استعمال شد باید به قرینه زمان، معنای نخست را به کلام گوینده مرتبط ساخت و از معنای جدید آن پرهیز کرد. غفلت از این نکته مهم، سبب شده است تا برخی از نویسندگان دچار نظریه قرائت‌پذیر انگاری دین شوند؛ برای نمونه گفته‌اند:

«فهمیدن زبان، در گرو فهمیدن تئوری‌های علمی و فلسفی است و بدین لحاظ، ثبات الفاظ و عبارات، به هیچ روی تضمین‌کننده ثبات معنایی نیستند، چرا که تغییر تئوری‌های اهل عصر، در تن الفاظ ثابت، روح معنایی مختلف می‌دمد».^{۴۳}

نویسنده محترم از این نکته غفلت کرده است که فهمنده کلام

باید تابع قرارداد وضع شده باشد و حق ندارد الفاظ را به دلخواه معنا ببخشد و با تغییر تئوری، معنای لفظ گوینده را تغییر دهد، زیرا غرض متکلم انتقال مافی الضمیر و مقصود خود به مخالفان است، حال اگر متکلم در عصری زندگی می کند که لفظ «آب» در معنای مایع سیال به کار رفته، نباید مخاطب از آن، H_2O بفهمد که معنای دیگر لفظ آب است که در قرن نوزدهم میلادی وضع شده است. این خطای معناشناختی، مؤلف قبض وسط را تا آن جا گرفتار انحراف کرده که مدعی شده است، تئوری های علمی جدید، مفاهیم قرآنی و دینی را تغییر می دهند؛ به عنوان مثال:

«کسی که در قرآن می خواند خداوند به خورشید سوگند خورده است، اگر اهل قرن پنجم هجری باشد، چنین می فهمد که خداوند به کره ای درخشان که به دور زمین می گردد و حجمش ۱۶۰ برابر زمین است قسم خورده است. اما یک خواننده معاصر و مطلع از دانش جدید، آن آیه را چنین می فهمد که خداوند به کره ای بسیار بسیار عظیم که توده ای از گاز و حرارتش ۲۰ میلیون درجه است و در حکم کوره ای اتمی است و زمین به دور آن می گردد، سوگند یاد کرده است ... همین طور است وضع در باب مفرداتی چون تین، زیتون، شمس، قمر، خاک و خون ... در قرآن»^{۴۴} مؤلف در قبض و بسط پا را فراتر نهاده و بر این مدعی است که اندیشه های فلسفی و علمی، یکایک این مفردات را در قبضه خود می گیرد و معنای تازه می بخشد و کسی که از فلسفه و علم خاصی بهره مند است، نمی تواند این مفردات را در پرتو آن ها معنا نکند و نفهمد.^{۴۵}

اشتباه ایشان در این است که گمان کرده تمام اوصاف و عوارضی که در مورد چیزی کشف می شود، همگی داخل در معنای آن چیز است. به عبارت دیگر، معانی الفاظ چنان گستردگی دارد که همه این اوصاف را شامل می شود و معنای هر لفظی برای هر کسی به میزان اطلاعی است که از اوصاف و عوارض و حقیقت آن چیز دارد؛ به همین لحاظ معانی الفاظ که در عین ثابت بودن لفظ، در تحول است. سرخطای این نظریه این است که اوصاف و عوارض یک شیء از معنای آن شیء خارج است و گرنه تمام قضایای ممکنه در مورد اشیاء تبدیل به قضایائی ضروری می شد. این که «خورشید به دور زمین می گردد» یا «زمین به دور خورشید می گردد» دو قضیه ممکنه اند و در هر حال محمول آن از مفهوم موضوع و بالطبع از لفظ دال بر موضوع خارجند و اگر چنین نباشد این قضایا، باید ضروری باشند؛ در حالی که ممکنه اند.^{۴۶} پس صاحب قبض و بسط با این مبنای غلط گرفتار قبض و بسط معرفی دین و قرائت پذیرانگاری دین شده است و قضایای ممکنه را ضروری تلقی نموده و قضایای ترکیبی را به قضایای تحلیلی تبدیل ساخته است. این مبنای نادرست معناشناختی سبب شده است تا مؤلف قبض و بسط ادعا کند که «معنای یک عبارت را می توان حتی بهتر از گوینده آن دانست و یا در عین ثبات مراد متکلم، معنای کلام تحول پذیرد، زیرا معنا مسبوق و مصبوغ به تئوری ها می باشد و اگر تئوری ها

تدریجاً بهتر و عمیق‌تر و واقع‌ناتر گردند، درک‌ها هم از جمله واحد، عمیق‌تر و بهتر خواهد شد.^{۴۷} ابهام و ابهام و صامت این ادعاها زائیده عدم تعیین دانستن معنای متون و لا اقتضا بودن متون نسبت به معنایی است که مبنای دیگری از زبان شناختی نظریه قرائت‌پذیری انگاری است. به گفته صاحبان این نظریه:

«عبارات نه آستن که گرسنه معانی‌اند، حکیم آن‌ها را چون دهان‌هایی باز می‌بیند، نه چون شکم‌هایی پر» و «معانی، مسبوک و مصبوغ به تئوری‌ها هستند». «عبارات گرسنه معانی‌اند نه آستن آن‌ها»^{۴۸}

بنابراین طرح مسئله ترابط علم و تاءثیرپذیری معارف دینی از معارف بیرون دینی به عدم تعیین معنای متن یا ابهام و صامت بودن آن بستگی تام دارد، هر چند از هرمنوتیک فلسفی و تاءثیر پیش فرض‌ها و انتظارات مفسر در فهم نیز تاءثیر می‌پذیرد.

استدلال نویسنده مذکور در باب تنوع فهم‌ها چنین است:

«زیرا تنوع اذهان در نهایت به تنوع متن بر می‌گردد و معنایش این است که متن نسبت به بسیاری از معانی لا اقتضا است.»^{۴۹}

این ادعا و مبنا ناتمام است، زیرا هر لفظ مستعملی برای معنای خاصی وضع شده است و اصولاً حکمت عملیات وضع در زبان‌شناسی از آن رو می‌باشد که انسان‌ها بتوانند با یک‌دیگر ارتباط برقرار کنند و مافی‌الضمیر خود را به دیگران منتقل سازند و مخاطب را به مقصد و مقصود و مراد خود نائل گردانند. بنابراین هر گزاره‌ای که از الفاظ مستعمل شکل گرفته باشد، دارای معنا و مدلول تصدیقی و معنایی نهایی است و این معنا برای متن تعیین دارد. هر چند ممکن است از مدلول‌ها و معناهای التزامی و در طول معنای مطابقی نیز بهره‌مند شوند. در این جا ممکن است سؤالی در ذهن خوانندگان پدید آید که اگر معنایی متعین برای الفاظ و متون وجود دارد، پس چرا عالمان دینی در تفسیر و فهم متون دینی دچار اختلافند؟ پاسخ کوتاه و مختصر این است که: اولاً، دو مقام توصیف را باید از مقام توصیه تفکیک کرد. مقام توصیف عبارت است از گزارش جامعه شناختی از واقعیت خارجی تفسیرها که از تعدد تفسیرها حکایت دارد. مقام توصیه که عبارت از دعوت به سوی مطلوب است. مدعیان قرائت‌پذیری انگاری دین با استفاده از توصیف و گزارش از اختلاف فهم‌ها بدون تحلیل و دقت در اختلاف تفاسیر به تعدد قرائت فرمان می‌دهند و آن را مطلوب و حقیقت می‌پندارند. حال سؤال این است که آیا پزشکان از توصیف بیماری‌های متکثر، ندای پذیرش آن‌ها را سر می‌دهند و مردم را به این تکتیر دعوت می‌کنند، یا آسیب‌شناسان اجتماعی، با استفاده از اطلاعات جدید مبنی بر جرم‌های متکثیر، به تکتیر بیشتر آن‌ها دعوت می‌کنند؟ پس نباید مقام توصیف را با مقام توصیه خلط کرد.

ثانیاً، مفسران در بسیاری از آیات و روایات فهم یک‌سان و مشترکی دارند و با وجود اندیشه‌ها و پیش‌فرض‌های متفاوت به معنای واحدی دست یافته‌اند؛ برای نمونه همه مسلمانان از «اقم الصلاة» و جوب نماز را فهمیده‌اند و این فهم مشترک نشانه تعیین معنایی الفاظ است.

ثالثاً، اختلاف‌های مفسران به دو دسته طولی و عرضی تقسیم‌پذیر است. برخی از آن‌ها اختلاف‌های طولی و قابل جمع‌اند؛ برای نمونه یک مفسر به مدلول مطابقی آیه دست یافته و مفسر دیگر مدلول التزامی را کشف کرده است؛ این اختلاف‌ها نیز نظریه قرائت‌پذیری انگاری را تاءیید نمی‌کند. و یا گاهی منشاء اختلاف دو فتوا، تغییر و تبدیل موضوع حکم است که در این صورت هر دو فتوا صحیح بوده و ربطی به تعدد قرائت‌ها ندارد یا برخی از موارد، فقها در تشخیص مصداق با یک‌دیگر اختلاف نظر دارند مانند اختلاف برخی از عالمان اسلام در عصر مشروطیت که آیا مشروطه خواهان طرف‌دار آزادی مشرعد یا نامشروع؟ اختلاف در این گونه موارد نیز به اختلاف فهم‌های یقین‌دیگر ارتباط پیدا نمی‌کند، اما اختلاف‌های عرضی که مربوط به تعدد فهم از متن واحد است به عوامل گوناگونی بستگی دارد از جمله: بهره‌بردن از قواعد زبان و ادبیات عرب، بی‌توجهی به معنای الفاظ در صدد اسلام و جمل الفاظ قرآن و سنت بر معنای متحدته، غفلت از قرائن لفظیه و عقلیه، نداشتن نگاه جامع به کل متن، تحمیل پیش‌فرض‌ها بر متن و تاویل و تطبیق‌گرایی و ...^{۵۰}

لذا چنین می‌توان گفت:

۱. عدم تعیین معنا یا لا اقتضاء بودن متن نسبت به معنا یا ابهام معنایی از مبانی زبان‌شناختی نظریه قرائت‌پذیری انگاری است که اولین بار برخی از نویسندگان مغرب زمین مانند هانس گنورگ گادامر و ژاک دریدا آن را مطرح کرده‌اند. این گروه بر آن باورند که «معنا» ظهوری است که برای ما دست می‌دهد و لذا متن قابلیت بی‌نهایت معنا را دارد و هیچ معنایی بر معنای دیگر ترجیح ندارد.^{۵۱}
۲. این مبنا زبان‌شناختی زائیده مبنا نسبی‌گرایی و پدیدار شناختی معرفتی است، یعنی آبشخور اصلی این دیدگاه، نسبییت معرفتی است که در صدر نوشتار بدان پرداختیم.
۳. بسیاری از زبان‌شناسان مغرب زمین مانند شلایر ماخر، اریک هرش، بتی و ... بر این باورند که متن معنای خاص و متعینی ندارد است و معنای متن همان مراد مؤلف است که ثابت و غیر قابل تحویل است و مفسر باید بکوشد تا از طریق آگاهی از وضع و قرارداد بین الفاظ و معنای به مقصود و نیت مؤلف دست یابد.^{۵۲}
۴. گادامر و دریدای در این دیدگاه خود از هایدگر بهره‌جسته‌اند؛ وی در کتاب هستی و زمان از سه عنصر پیش‌ساختار فهم، یعنی پیش‌داشت، پیش‌دید و پیش‌تصور سخن گفته است.
۵. معنا داری گزاره‌های دینی: سومین بحث از حوزه معنا شناختی به معناداری گزاره‌های دینی اختصاص دارد و فیلسوفان زبان‌شناسی پس از تبیین معنای معنا و معنای مفردات و اسامی عام و خاص، به معناداری گزاره‌های دینی می‌پردازند. پوزیتوسیت‌ها که تنها به واقعیت مادی اعتقاد داشتند، ملاک معناداری را تجربه‌پذیری گزاره‌ها معرفی کردند و با این فرض که گزاره‌های دینی فرا تجربی‌اند، آن‌ها را بی‌معنا تلقی نمودند. به همین دلیل، وجه مشترک تمام دوره‌های پوزیتوسیم منطقی از جمله شلیک، کارناب، آیر، فلو، ویتکنشتاین متقدم، هیر این است که گزاره‌های

دینی، غیر قابل تحقیق پذیری تجربی اند، پس فاقد معنای معرض بخش اند. ۵۳

این رویکرد در دوران معاصر قابل دفاع نیست؛ برای این که هم واقعیت و نفس الامر فراتر از عالم ماده است و هم ملاک معناداری، تجربه پذیری نیست و هم اینکه گزاره های دینی فراتجربی نیستند. فیلسوفان تحلیل زبانی پس از پوزیتوسیم به معناداری گزاره های دینی اعتراف کردند و آن را غیر شناختاری و نمادین تلقی نمودند، لذا به کارکردهای گزاره ها توجه خاصی مبذول داشتند. پل تیلیش سهم زیادی در کبلیک دانستن گزاره های دینی داشت. ۵۴

نمادین و سمبلیک دانستن گزاره های دینی یکی دیگر از مبانی و زیرساخت های معناشناختی است که پاره ای از روشن فکران ما را گرفتار نظریه قرائت پذیر انگاری دین کرده است.

برخی از نویسندگان در باب رمزی و سمبلیک بودن زبان دین می گویند: «در دین شناسی جدید، زبان دین، زبان رمزی است و شناختن هر دین عبارت است از شناختن مجموعه رمزهای زبانی». ۵۵

«در واقع اسلام به عنوان یک قرائت، از متون دینی توضیحی رمز گونه و نمادین به دست می دهد». ۵۶

معنای زبان نمادین تنها به پیش دانسته های فهمنده زبیده می شود و لذا می توان از یک جمله، پیام های گوناگون دریافت کرد. حق مطلب آن است که معناداری گزاره های دینی نه به تجربه پذیر بودن یا نبودن آن ها بستگی دارد و نه به نمادین دانستن آن ها مرتبط است، بلکه معناداری آن ها به حکایتشان از ماورای الفاظ است؛ به عبارت دیگر، گزاره های دینی به دو دسته اخباری و انشایی تقسیم می شوند گزاره های اخباری، شناختاری اند و از واقع و نفس الامر حکایت می کنند و گزاره های انشایی نیز دستوراتی است که بر اساس مصالح و مفاسد واقعی از حکیم صادر شده است. بنابراین، نمادین نیستند تا بتوانند هر مفسری از آن ها برداشت خاصی دریافت نماید. به همین دلیل، از آن جا که هر جمله ای از مفرداتی تشکیل یافته است، باید در دریافت معنای جمله ها، تابع وضع الفاظ و مفردات بود.

زیرساخت کلامی قرائت پذیر انگاری دین

نظریه قرائت پذیر انگاری دین که تفاسیر متعددی از متون و حقایق دینی را موجه می سازند و معیار صحت و سقم آن ها را منتفی می نماید؛ علاوه بر زیر ساخت های معرفت شناختی و هرمنوتیکی و معنا شناختی دارای زیر ساخت کلامی هم می باشد.

چنان که قبلاً متذکر شدیم، نظریه قرائت پذیر انگاری دین به دو صورت جلوه می کند: نخست، تبیین تفاسیر مختلف از متون دینی مانند قرآن و روایات است و صورت دوم، تبیین تفاسیر مختلف از حقایق دینی مانند خدا و آخرت می باشد. بنابراین قرائت پذیر انگاری دین به هر دو وجه اعم از مسئله پلورالیسم دینی و قرائت های مختلف از دین است. به عبارت دیگر، با پلورالیسم برون دینی و درون دینی برابر است.

زیر ساخت کلامی این نظریه که عبارت است از تفسیر و تحلیل دین به تجربه دینی، عمدتاً به صورت دوم، یعنی پلورالیسم برون دینی و تفاسیر مختلف از حقایق دینی مرتبط است. خوانندگان محترم، توجه دارند که در باب چیستی دین تعاریف

گوناگون مفهومی، ماهوی، توصیفی، اخلاقی، کارکرد گرای، غایت گرایانه و تعاریف مرکب و جامع نگر ارائه گردیده که به سختی می توان تعریف مشترک و جامع و مانعی از میان این همه تعاریف استخراج کرد. ۵۷

نویسندگان معاصر کشور ما نیز بدون توجه به قرآن و سنت به این رویکرد گرایش داشته و از مؤسس این نظریه دینی شلایر ماخر و چنین نگاشته است: «این جانب اصل و اساس دین داری را در این تجربه ها می دانم. این تجربه ها برای هر کس در یک مرتبه حاصل نمی شود». ۵۸

«حال که قبول کنیم که اصل و اساس دین داری چه با نگاه بیرون دین و چه نگاه از درون این متون دینی، همین تجربه هاست. در این صورت معنای احیای دین چه می تواند باشد؟ در این صورت احیای دین را بیش از هر چیز در احیای آن تجربه ها باید جست جو کرد». ۵۹

بنابراین تفسیر، دین به معنای تجربه دینی است. تجربه دینی از منظر غربیان، آگاهی بی واسطه از مقام الوهیت و زاییده مواجهه فرد با خداوند است. مواجهه ای که نوعی ره یافت روحی و وضعیت روانی، همراه با احساس و اطمینان و امید و سرسپردگی تمام به متعلق تجربه را فراهم می آورد و دینی بودن آن به لحاظ متعلق آن، یعنی موجود فوق طبیعی است. ۶۰ این که حقیقت تجربه دینی چیست؟ آیا همان تجربه عرفانی و شهودی است؟ دیدگاه های مختلفی ارائه شده است. شلایر ماخر در کتاب ایمان مسیحی، آن را به احساس اتکای مطلق معنا کرده و بار معرفتی و شناختاری را از آن گرفته است. ۶۱

«ویلیام آستون» فیلسوف دین معاصر، تجربه دینی را از سنخ ادراک هستی گرفته است و «پراودفوت» نظریه تفکیک ناپذیری میان تجربه و تفسیر را پروراند و «التراسیس» در کتاب عرفان و فلسفه، مذهب اصالت طبیعت را بر عرفان فلسفی خود حاکم کرده و ویژگی های خاصی را برای تجربه دینی ذکر کرده و آن را با تجربه عرفانی یک سان گرفته است. ۶۲

هر یک از این دیدگاه ها، که زاییده نقد عقل نظری و طرد الهیات طبیعی و الهیات و حیاتی است. دین را به امری شخصی، ذهنی و درونی مبدل می کند. در این حالت، هر شخصی در مواجهه با امر فوق طبیعی حالتی را احساس می کند و حالت و احساس او همان دین اوست بنابراین، هر شخصی، تفسیری از خدا و آخرت عرضه می دارد.

تفسیری که با معیار منطقی قابل نقض و ابرام نیست و بر تفسیر دیگری ترجیح ندارد. ایمان زاییده تجربه دینی هم، پرواز در ابرهای ندانستن و دویدن در بی آواز حقیقت است. که پیامبر را مانند سایر انسانها واجد یک تجربه دینی شخصی تلقی می کند و فرا تاریخی بودن دین را منتفی می سازد.

ایمانی که با شکاکیت و تردید قابل جمع است ۶۳

البته و صد البته اگر کسی دین را به تجربه شخصی عرفانی مبدل کند، به تعداد آدمیان، قرائت و تفسیر از دین و حقایق دینی وجود دارد. ولی اشکال اساسی بر همین تحویل و تبدیل است. دین از نظر یک مسلمان، آموزه هایی است. که خداوند سبحان از طریق منابع دینی به ویژه پیامبر اکرم (ص) جهت هدایت انسان ها نازل

کرده است و این تعریف از دین با این زیرساخت قرائت‌پذیر انگاری هم آهنگی ندارد.

مبنای دیگر کلامی نظریه قرائت‌پذیر انگاری دین، تفسیر جدیدی از ایمان دینی است. توضیح مطلب این که، در فرهنگ مسیحیت از ایمان، دو تلقی مطرح بوده است: یکی تلقی کلاسیک است که ایمان را به باور نسبت به گزاره‌های نازل شده از سوی خداوند در فرآیند وحی تفسیر می‌کردند. دیگری تفسیر مدرن از ایمان است که وحی را به تجلی الهی تفسیر نموده، تجلی این که در مواجهه مستقیم هر انسان با خداوند پدید می‌آید. بر این اساس، ایمان از مقوله نیست، نوعی احساس تعلق است. احساسی که سرسپردگی و تعهد به خداوند را همراه دارد. البته این لوازم در تلقی نخست نیز وجود دارد. تلقی مدرن از ایمان، دیدگاه غربیان در باب حقیقت دین را متحول ساخته و بُعد معرفتی و اعتقادی آن را به بُعد عاطفی و شهودی تبدیل کرده است.

به همین دلیل، «شلاپر ماخر» دین را به احساس اتکای مطلق معنا می‌کند.^{۶۴} پل تیلیش، دین را همان احساس درونی تفسیر می‌کند.^{۶۵}

پس ایمان و دین در عصر حاضر، وجه معرفتی و اعتقادی خود را نزد پاره‌ای از متکلمان و فیلسوفان مغرب زمین از دست داده است. و جنبه عاطفی و درونی و احساس به خود گرفته است. بنابراین این نمی‌توان از صدق و کذب گزاره‌ها و ادیان سخن گفت به ناچار باید پذیرای تمام احساسات و عواطف دینی شد و مهر صحت بر آن‌ها نهاد. و نظریه قرائت‌پذیر انگاری دین را موجه ساخت. و اگر روشنفکران ایرانی ما که ایمان را به رویارویی مجذوبانه با خداوند یا جستن بی‌قراری و یافتن قرار یا دویدن در پی آواز حقیقت تعریف کرده‌اند و آن را به نوعی امید تقلیل داده‌اند و با هر گونه شکاکیت و ناعقل‌گرایی قابل جمع دانسته‌اند؛^{۶۶} بدان جهت است که ایمان را با نگاهی تجربه به نوعی احساس و عاطفه تفسیر کرده و بُعد معرفتی آن را انکار کرده‌اند.

ولی مهم‌ترین پیامدهای این نظریه این است که:
۱. انزال وحی به پیامبران ارسال آن‌ها جهت هدایت انسان‌ها و تنزیل کتاب آسمانی و دین و شریعت خاص لغو و بی‌حاصل بوده، برای این که تمام انسان‌ها حتی در عصر جاهلیت دارای احساسات

و حالات درونی بوده‌اند؛ به همین جهت به بت پرستی می‌پرداختند. در حالی که ضرورت بعثت پیامبران و ارسال کتابهای آسمانی. هم چنان که در مباحث کلامی اثبات شده است. از ضروریات اسلام است، پس هیچ مسلمانی نمی‌تواند ایمان به گزاره‌های دینی بر گرفته از کتاب و سنت را به احساس و عاطفه تحویل کند.

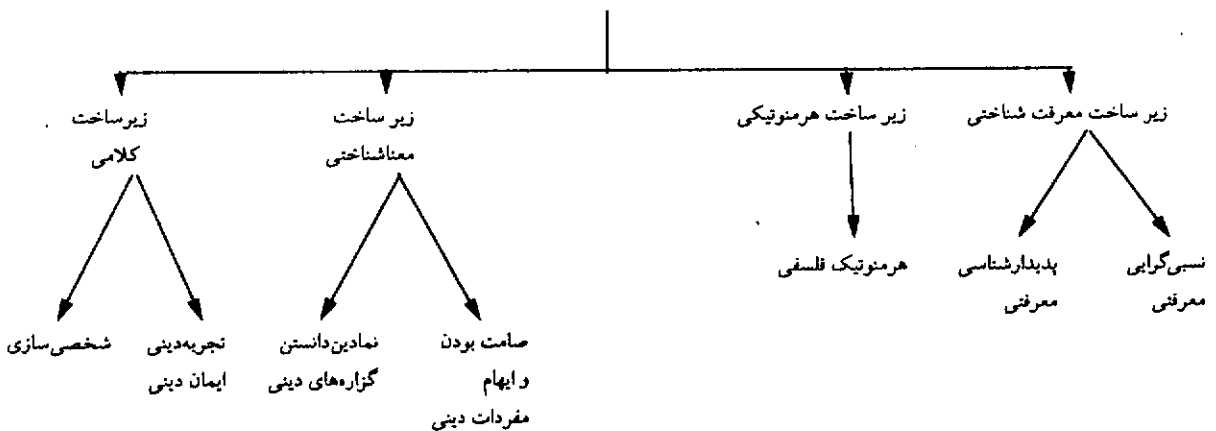
۲. مهم‌ترین مبنای ضرورت بعثت پیامبران و نزول وحی بر آن‌ها این است که عقل و حس و عاطفه آدمی برای هدایتشان کافی نیست و باید به روش دیگری به نام وحی تمسک جست.

۳. واقعیت فراتاریخی دین به امری تاریخی بدل می‌شود و هر شخصی با احساسات خود، دین جدیدی جعل می‌کند و بساط نبوت و الهی بودن دین تفاوت، میان پیشوایان دین و انسان‌های دیگر منتفی می‌گردد و تمام این لوازم از منظر آیات و روایات باطل و مردود است.

۴. بنابراین تلقی سنتی از ایمان، حقایق دینی واقعیت خارجی دارند و موجودات ماوراطبیعی تلقی می‌شوند، اما لازمه تلقی مدرن از ایمان این است که خدای واقعی خارج از دین و تنها چکیده ارزش‌های انسانی و امیدی مقدس است. زندگی اخروی و حیات پس از مرگ رفته رفته رنگ می‌بازد و تمنای حیات اخروی به معنای عمر طولانی تفسیر می‌شود. دین ناواقع‌گرا جان‌نشین دین واقع‌گرا می‌شود و بُعد معرفتی و عقلانی او به غیر عقلانی بدل می‌گردد.^{۶۷}

بدیهی است که مسلمان واقعی، نمی‌تواند این تلقی و لوازم را بپذیرد، زیرا آیات فراوانی داریم که از بُعد عقلانی و معرفتی وحی دفاع کرده است و برای حقایق دینی از جمله خداوند و معاد واقعیت خارجی قایل است، ایمان به باورهای دینی را واقع‌گرایانه معرفی می‌کند و آن را با شکاکیت قابل جمع نمی‌داند. به همین دلیل، خداوند سبحان به تعقل و تدبیر در قرآن دعوت نموده و امید مؤمنان غیر به نقد دین توجیه نموده است.^{۶۸} حضرت علی(ع) در نهج البلاغه ایمان را معرفت به قلب، اقرار به لسان و عمل به جوارح تعریف می‌کند.^{۶۹} و^{۷۰}

نمودار: زیر ساخت‌های قرائت‌پذیر انگاری دین



بی نوشت ها:

۱. عضو هیات علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲. ر.ک: خسروپناه عبدالحسین، کلام جدید، گفتار ۷، مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹، ص ۱۴۹-۱۵۷.
۳. ر.ک: خرمشاهی، بهاء الدین، ایان باربور، علم و دین، نشر دانشگاهی تهران ۱۲۶۲؛ روحانی، منوچهر، آرتور کوستلر، خوابگردها، شرکت سهامی کتاب های جیبی، تهران ۱۳۷۶، جلیلی، احمدرضا، والتر استیس، دین و نگرش نوین، انتشارات حکمت.
۴. زیلسون، اتین، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه علی مراد داوودی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۰، ص ۱۲.
۵. ویل دورانت در تاریخ تمدن، ج ۶، ص ۳۶۰، از رفتارهای مستبدانه و نامعقولانه کلیسا در دادگاه های تفتیش عقاید گزارش می دهد از جمله این که از سال ۱۴۸۰ تا ۱۴۸۸ میلادی، به مدت هشت سال ۸۸۰۰ تن سوزانده شده و ۹۶۴۹۴ تن به کیفرهای مختلف محکوم شدند.

6. Epistemological relativism.

۷. ر.ک: صدر، سید محمدباقر، فلسفتنا، ص ۱۴۲ و ۱۴۳؛ طباطبائی، سید محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم با تعلیقه های استاد مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، ج ۱، ص ۹۸ و ۱۱۱-۱۱۴؛ مطهری، مرتضی، مسئله شناختن، انتشارات صدرا، ص ۱۸۱.

8. Theaetetus.

۹. دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، ج ۳، رساله تئتهتوس، ص ۱۳۷۸-۱۴۶۶.
۱۰. همان
۱۱. همان
۱۲. همان، ص ۱۴۱۵-۱۴۱۶.
۱۳. همان، ص ۱۴۰۰-۱۴۰۱.
۱۴. همان، ص ۱۴۰۴-۱۴۰۶.
۱۵. همان، ص ۱۳۹۲.
۱۶. ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه محمدحسن لطفی، فصل پنجم، طرح نو، تهران ۱۳۷۸، ص ۱۴۴.
۱۷. همان، ص ۴۲۸-۴۲۹ و نیز ص ۳۸۰.
۱۸. همان، ص ۱۵۴.
۱۹. همان، ص ۱۴۶ و ۱۴۷.
۲۰. همان، ص ۱۴۷-۱۴۸.

21. Thomas kohn

22. Paradigm.

23. crisis.

۴۳. همان، چاپ دوم، ۱۳۷۱، ص ۲۸۰-۲۸۱.
۴۴. همان، ص ۲۸۱.
۴۵. صادق لاریجانی، فلسفه تحلیلی ۳، چاپ اول، نشر مرصاد، قم ۱۳۷۵، ص ۳۹-۴۰.
۴۶. قبض و بسط تئوریک شریعت چاپ سوم: ص ۲۹۶-۲۹۷.
۴۷. همان، ص ۱۶۷ و ۲۹۴ و ۲۹۶.
۴۸. سروش عبدالکریم، کیهان ۴۰، بهمن و اسفند ۷۶، ص ۱۶.
۴۹. ر.ک به: کلام جدید، ص ۱۵۴-۱۵۷.
۵۰. ریخته گران محمدرضا، علم هرمنوتیک، ص ۲۲۷.
۵۱. کورنر هوی دیوید، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، چاپ اول: انتشارات گیل تهران ۱۳۷۱، ص ۸۴-۲۰.
۵۲. گستره شریعت، فصل زیرساخت های معناشناختی.
۵۳. همان.
۵۴. نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۳۶۸.
۵۵. نقدی بر قرائت رسمی از دین ص ۳۶۸.
۵۶. پترسون مایکل و دیگران عقل و اعتقاد دینی ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی ص ۱۸؛ ژان پل ویلهلم، جامعه شناسی ادیان، عبدالرحیم گواهی، مؤسسه تبیان، ص ۱۶۸، ۱۷۱، ۱۷۲. جان ناس، تاریخ جامع ادیان، علی اصغر حکمت، تهران انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ص ۷۹ و ۸۱.
۵۷. مجتهد شبستری محمد، ایمان و آزادی، چاپ اول: انتشارات طرح نو تهران ۱۳۷۶، ص ۱۱۹.
۵۸. همان ص ۱۲۱.
۵۹. عقل و اعتقاد دینی ص ۳۷؛ ال گیلسر نورمن، فلسفه دین، ترجمه حمیدرضا آیت الهی انتشارات حکمت، ص ۲۵.
60. Schleiermacher, F, The christion faith P.17
۶۱. وین پراود فوت، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، قم مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۷، ص ۶۸ و ۲۰۰.
۶۲. استیس والتر، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، ص ۱۱-۱۵ و ص ۷۴ و ۱۱۱.
63. g. Hick, Philosophy of Religion P. 23
۶۴. پل نیلیش، الهیات فرهنگ، ترجمه مراد فرهادپور و فضل الله پاکزاد ص ۱۵؛ همان، شجاعت بودن، ترجمه مراد فرهادپور، ص ۷.
۶۵. ر.ک: به محمد مجتهد شبستری، ایمان و آزادی، ص ۴۲، کیان؛ شماره ۵۲، ص ۲۶-۴۹.
۶۶. ر.ک: به دان کیوست، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، ص ۳۳۱-۳۳۲ و ۲۴-۲۵.
۶۷. بحارالانوار، ج ۷۱، ص ۸۵.
۶۸. نهج البلاغه، حکمات قصار، کلمه ۲۱۸.
۶۹. مجتهد شبستری محمد، ایمان و آزادی (تهران، طرح نو) فصل اول و دوم، همان، پرواز در ابرهای ندانستن؛ ملکیان مصطفی، دویدن در بی آواز حقیقت، کیان شماره ۵۲.

23. crisis.
24. Paradigm bebate.
25. Scientific revolution.
26. Incommensurable.
۲۷. کوهن توماس، ساختار انقلاب های علمی، احمد آرام، تهران انتشارات سروش.
۲۸. اشکال تناقض ذاتی در آثار افلاطون و ارسطو نیز مطرح بود و بسیاری از منتقدان نسبی گرایی معاصر نیز آن را مطرح می کنند، زیرا وقتی هیچ زمینه و معیاری برای ارزیابی نظریه ای وجود نداشته باشد، پس بی شک نمی توان از صدق نسبی گرایی هم سخن گفت، یعنی نسبی گرا نیز نسبت به نظریه خود بی معیار سخن گفته است و هیچ عاقلی ملزم به پذیرش نظریه او نیست، پس نسبی گرایی ذاتاً متناقض است و مبتلا به اشکال تهافت و عدم انسجام درونی - in coherent self referentially است.
۲۹. ر.ک به استاد محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران ۱۳۶۴.
30. Hermenevtics
31. Hermes.
۳۲. کلام جدید، ص ۱۰۳.
۳۳. نیبیه قاره الفلسفة و التأویل، بیروت، دارالطبعة للطباعة و النشر ۱۹۹۸م، ص ۵.
34. hans, Georg, Gudamer, Truth and method trans, by joel weinshimer and Gomarshall, New lork 1994, P.490, 302. Donald.
۳۵. ر.ک: ریخته گران محمدرضا، منطق و مبحث علم هرمنوتیک، نشر کنگره، پنجه و دیگران، هرمنوتیک مدرن، ترجمه بابک احمدی و دیگران، چاپ اول: نشر مرکز ۱۳۷۷ ص ۸۵، به بعد و عبدالهادی عبدالرحمن، سلطه النص، قرائت فی توظیف النص الدینی، مؤسسه الانتشار العربی، الطبعة الثانية، ص ۲۰۷-۳۰۹.
۳۶. ر.ک: مجتهد شبستری محمد، هرمنوتیک کتاب و سنت، چاپ اول: تهران، طرح نو، ص ۱۶-۳۱.
۳۷. مجتهد شبستری، محمد، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۲۴۷-۳۶۸.
۳۸. ر.ک به همان، نقدی بر قرائت رسمی از دین، چاپ اول: تهران طرح نو بخش دوم و سوم و چهارم.
۳۹. رابرت هولاب، یورگن هابرماس، ترجمه حسین بشیریه، ص ۱۰۹.
۴۰. ر.ک: عبدالحسین خسروپناه، نقدی بر هرمنوتیک فلسفی، رواق اندیشه، سال اول، شماره ۶ اسفند ماه ۱۳۸۰، ص ۲۳-۳۰.
۴۱. ر.ک به: عبدالحسین خسروپناه، گستره شریعت، فصل زیرساخت های معناشناختی گستره شریعت.
۴۲. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، چاپ سوم: تهران، انتشارات صراط، ص ۲۹۶.