

نظریه تاویل و رویکردهای آن

عبدالحسین خسروپناه



اصطلاح هرمنوتیک hermeneutics از فعل hermeneuein یونانی (تفسیر کردن) مشتق شده و از نظر ریشه شناختی با کلمه هرمس hermes خدای یونانی و پیام آور خدایان پیوند دارد. این پیوند انعکاسی از ساختار سه مرحله‌ای عمل تفسیر است که عبارتند از پیام (متن) و تفسیر مفسر (هرمس) و مخاطبان. امروز این اصطلاح، به رشته‌ای عقلی، اطلاق می‌شود که به ماهیت و پیش فرضهای تفسیر ارتباط دارد.





هر منوتیک و نظریه تأویل از قدیم الایام در غرب و جهان اسلام مطرح بوده است، عالمان دینی جهت کشف معانی متون مقدس و تفسیر آنها رویکردهایی از جمله تهذیب و تزکیه نفوس را پیشنهاد می‌دادند ولی در غرب، از اوایل قرن نوزدهم این دانش توسط کسانی همچون شلایر ماخر^(۱) (۱۷۶۸-۱۸۳۴)، ویلهلم دیلتای^(۲) (۱۸۳۳-۱۹۱۱) و هانس جورج گادامر^(۳) (۱۹۰۰) به صورت جدیدی پایه گذاری شد. نظریه تفسیری "شلایر ماخر" با تبدیل هرمنوتیک از وضعیت خاص به قواعد عام حول محور دو اصل "تفسیر دستوری" و "تفسیر فنی" می‌چرخید و "دیلتای" نیز با ارایه روش‌شناسی عام در علوم انسانی به تمییز و روشمند کردن آن دسته از علوم با علوم طبیعی، هرمنوتیک را وارد عرصه جدیدی ساخت و گادامر با تدوین اثر مهم "حقیقت و روش" در سال ۱۹۶۰، تأویل‌گرایی را در راستای تفکر هایدگری قرار داد و بر خلاف شلایر ماخر و دیلتای که فاصله تاریخی و فرهنگی مفسر از مؤلف را منشأ بدفهمی میدانستند، اصرار داشت که فهمیدن بدوین پیش فرضها و اعتقادات مفسران امکان‌پذیر نیست. بر این اساس کشف نیت مؤلف برای او چندان اهمیت نداشت و به تفسیر عینی و نهایی نیز اعتقادی پیدا نکرد. البته عنصر مؤلف و استقلال حیاتی متون ادبی قبل از گادامر توسط

طرفداران فروید، مارکسیست‌ها، ساخت‌گرایان و ساخت‌شکن‌ها مطرح بود، شایان ذکر است که برخی از اندیشمندان معاصر تأویل‌گرایی همچون ای، دی هیرش^(۴) با اصلاح نظریه شلایر ماخر به شکلی از نیت مؤلف جهت پرهیز از ذهنیت‌گرایی اصرار ورزیدند و نیز امیلیوبتی^(۵) مورخ حقوقی ایتالیایی گادامر را به جهت از بین بردن امکان‌بازشناسی تفسیر ذهنی از تفسیر معتبر مورد انتقاد قرار داد.^(۶) هرمنوتیک درجهان اسلام گرچه به گونه مستقلی مطرح نشد اما مورد غفلت نبوده است، بلکه اندیشمندان علوم قرآنی و اصولی در آثار خود جهت اهداف فقهی و تفسیری به مباحثی از جمله علم تفسیر و تفاوت آن با تأویل، روشها و مناهج تفسیری و انواع تفسیر نقلی، رمزی، اشاری، شهودی، عقلی و اجتهادی، تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر به رأی و مباحث الفاظ همچون علم به وضع، انواع دلالت‌های تصویری، تصدیقی اولی، تصدیقی ثانوی، کشف مراد مؤلف و متکلم، مسئله "ظهور" و غیره می‌پرداختند و البته تمام عالمان اسلام بر خلاف گادامر و ریکور، به "نیت مؤلف" و همانند شلایر ماخر و دیلتای به "معنای نهایی واصل متکلم" باور داشتند. مهمترین هدف و وظیفه نظریه تأویل، اینست که به پرسشهایی از این قبیل پاسخ بدهد: آیا می‌توانیم به عنوان مفسر و شناسنده یک کلام که

دارای ذهنیت و نگرش خاصی هستیم بدون دخالت پیش داوری و پیش فرض به معنای آن کلام نایل آییم؟ آیا عبارات علاوه بر معانی ظاهری، معانی دیگری نیز دارند؟ و دست یابی به آن امکان پذیر است؟ اصلاً چرا گاه بین مفسران یک متن، اختلاف پیدا می‌شود؟ آیا تفاوت در پیشفرضهای مؤلفان و مفسران و فاصله تاریخی میان آن دو، ابهامات و پیچیدگیهای کلامی را ایجاد می‌کند؟ آیا تفاوت در قواعد و روشهای تبیین و تفسیر، آدمیان را به این نحله‌های گوناگون می‌کشاند؟ در آنصورت آیا می‌توان به نیت و مقصود مؤلف از جمله باری تعالی دست یافت؟ آیا راهی برای تمییز فهم درست از فهم نادرست وجود دارد یا همانند تفکر های دیگری و گرایش پدیدارشناسی هر منوتیکی باید به نوعی "نسبیت" در فهم، رو آورد؟ آیا هر فهمیدنی به "تفسیر" محتاج است؟ آیا هر متنی دارای معنای پنهانی است که با تفسیر آشکار می‌شود؟ یا بدون عمل "تفسیر" هم می‌توان به معانی متون دست یافت؟ و از همه مهمتر، حقیقت تفهیم و فهم چیست و واقعیت فهم چگونه می‌شود؟

تاریخ گواهی می‌دهد که بررسی و تحلیل هر منوتیک و بطور کلی روشهای فهم متون خصوصاً متون دینی بیش از رشته‌های دیگر ضرورت دارد، زیرا هر دین و جامعه دینی با توده انباشته‌ای از

تفسیرهای چالش برانگیز، بستر تاریخی خود را ادامه می‌دهد و منشا نزاع‌ها و ستیزها و مناقشات کلامی، فقهی، اخلاقی و بطور کلی دین‌شناسی شد که در نهایت به تکفیر و تفسیق و جنگهای چند صد ساله فرقه‌ها و مذاهب گوناگون کشیده شده است. هر منوتیک در طی رشد و بالندگی و تحولش معانی و تفاسیر گوناگون یافته است که به شرح ذیل می‌باشند:

۱- در قرون وسطی، بمعنای تفسیر و تأویل "کتاب مقدس" بوده است.

۲- مسیحیان قبل از قرن نوزدهم، این اصطلاح را در روش فهم متون مقدس بکار می‌بردند.

۳- شلایر ماخر، هر منوتیک را در علم فهم زبان و قواعد عام تفسیر و نقد متون تعریف نمود.

۴- ویلهلم دیلتای، روش‌شناسی علوم انسانی و تمییز روش تفهیم از روش تبیین علوم طبیعی را در این دانش پی ریزی کرد.

شد فلسفه هر منوتیک و تحلیل واقعیت فهم به عنوان یک پدیده فلسفی، بدون توجه به تفکیک "تأویل" و "تفسیر"، صحیح از ناصحیح و سره از ناسره از عصر هوسرل، هایدگر و بویژه توسط گادامر مطرح گردید.

«شلایر ماخر»

«فردریک ارنست و اینل شلایر ماخر» (۱۸۳۴-)





۱۷۶۸) متکلم، ادیب، مترجم آثار افلاطون و بنیانگذار هرمنوتیک معاصر آلمانی، با توجه به آشنائی خود نسبت به هرمنوتیک دینی و سنتی و شناخت کامل با واکنشها و مکاتب فلسفی عصر خود یعنی فلسفه روشنگری، انتقادی و رمانتیک به رویکرد نوینی در هرمنوتیک پرداخت و در تدوین یک شیوه واحد و عام و جهان شمول برای تفسیر متون مختلف تلاش فراوان نمود. او تأویل و تفسیر را از حالت موردی به مباحث کلی و اصولی تبدیل کرد. پس از مرگ، یاد داشتهایش توسط شاگردش فردریک لاکه در سال ۱۸۳۸ با عنوان هرمنوتیک و نقادی به ویژه در مورد عهد جدید منتشر شد و با اهمیت و تأکیدات دیلتای، توجه همگان به آن جلب شد. هرمنوتیک قبل از شلایر ماخر، عبارت بود از فقه اللغة متون کلاسیک به ویژه متون کهن یونانی و لاتینی و تفسیر و کشف متون مقدس یعنی عهد قدیم و جدید که بالطبع عمل تفسیر در هر یک از این دو قلمرو تنوع می‌یافت. در این دانش با ظهور شلایر ماخر، تنوع و چندگانگی قواعد تفسیری به وحدت بدل شد و به تعبیری ریکور، شلایر ماخر با این حرکت، انقلابی مشابه انقلاب "کانت" در فلسفه و علوم طبیعی پدید آورد.

اکنون به طور اختصار به پاره‌ای از باورهای شلایر ماخر در مباحث هرمنوتیک می‌پردازیم:

۱- هرمنوتیک از دیدگاه شلایر ماخر، نظریه‌ای فلسفی و شناخت شناسیک است که به طور عام، روش تفسیر متون را بیان می‌کند، اختصاص به متون کهن ندارد و تفسیر کتاب مقدس را هم در بر می‌گیرد. وی با تبدیل فهم به کانون نظریه هرمنوتیک برای فهم کتاب مقدس به آموزه‌های کلیسا اعتقادی نداشت و روش هرمنوتیکی خود را عام و کلی می‌دانست.

۲- شلایر ماخر در عصری زندگی می‌کرد که دو فلسفه رمانتیک و انتقادی کانت در آلمان رایج بود، از اینرو هرمنوتیک او ممزوجی از این دو نگرش رمانتیک بود، زیرا به ویژگیهای فردی و حالت‌های روانی و احساسات شخصی مؤلف و نویسنده توجه خاصی داشت و انتقادی بود. او در آرزوی وضع قواعد عام برای فهم بود همانگونه که کانت قبل از هرگونه علم‌شناسی و دین‌پژوهشی به نوعی ذهن‌شناسی و قواعد کلی و عام شناخت شناسی پرداخت وی با این دو نوع نگرش، دو تفسیر مختلف دستوری (Grammatical) و فنی (technical) یا روانشناسی (psechological) را عرضه کرد و پایه‌های هرمنوتیک خود را به آن دو تفسیر استوار ساخت. تفسیر دستوری متوجه مشخصات گفتار و انواع عبارتها و صورتهای زبانی، فرهنگی است که مؤلف در آن زیسته و تفکر او را مشروط و متعین ساخته است و تفسیر فنی و یا

روانشناختی، به فردیت نهفته در پیام مؤلف و ذهنیت خاص وی التفات دارد. به عبارت دیگر هر بیانی اعم از گفتاری یا نوشتاری، باید جزئی از نظام زبانی باشد و فهمیدن آن بدون شناخت این نظام، میسر نیست اما چنان بیانی، اثر انسانی نیز هست و باید آن را در متن زندگی کسی که آن را اداء کرده است، فهمید. البته به اعتراف وی قبل از تفسیر فنی باید شیوه ادراک نویسنده از موضوع و زبان و هرچیز دیگر را که بتوان درباره اسلوب متمایز نگارش نویسنده یافت آموخت.

حال آیا این دو نوع تفسیر، قابل جمع‌اند؟ این دغدغهٔ شلایر ماخر است و بر این باور بود که توجه به زبان مشترک و خصلت‌های عمومی زبان یا فرهنگ و فراموش کردن نویسنده و ویژگی‌ها و ابتکارات او، ما را از عنصر "فهم" دور می‌سازد و به عبارت دیگر، فهمیدن یک جزء بمعنی فراموش کردن زبان او است. وی به جهت اهمیت و هدف واقعی هرمنوتیک مبنی برکشف معنای متن مؤلف به تفسیر روانشناختی اهمیت بیشتری قایل بود.

۳- در تفسیر دستوری، دو عنصر مهم وجود دارد: نخست هرآنچه تاویل دقیق در یک سخن دانسته می‌شود، جز در گسترهٔ زبان‌شناسی که میان مؤلف و مخاطبش مشترک است دانستنی نیست. دوم، معنای هر واژه در قطعه‌ای از نسبت آن واژه با سایر واژگان آن قطعه، دانسته می‌شود. عنصر

نخست، ارتباط مؤلف و مخاطب را ممکن میکند و عنصر دوم، ارتباط درونی نظام زبان را روشن می‌سازد. ۴- تفسیر فنی مشتمل بر دو روش شهودی (تفالی) و قیاسی است. روش شهودی، مفسر را هدایت میکند تا به جای مؤلف قرار گیرد و به همین لحاظ تا حدودی، احوال مؤلف بدست می‌آید. روش قیاسی، مؤلف را جزئی از نوع کلی به شمار می‌آورد و سپس میکوشد تا پس از قیاس مؤلف با مولفان دیگری که جزء همان نوع کلی هستند، به مشخصات متمایز او پی برد. فردیت هرکس صرفاً می‌تواند از طریق مقایسه و کشف اختلاف‌ها درک شود.

۵- شلایر ماخر به عنصر نیت مؤلف که ترسپا کلادنیوس طرح شده، باور نداشت و میگفت مؤلف از آنچه آفریده، بی‌خبر است و همواره از جوانب گوناگون آن اطلاعی ندارد. شناخت تاویل‌کننده از مؤلف بارها بیش از شناختی است که مؤلف از خویشتن دارد. وی عنصر تمامی زندگی مؤلف را با مفهوم نیت مؤلف، جایگزین کرد زیرا اثر هنری، نشان از تمامی زندگی مؤلف دارد، نه از نیت او تنها در لحظه خاص آفرینش. از اینجا تأثیر شلایر ماخر از فروید و تبیین "ضمیر ناخودآگاه" استفاده می‌شود.

۶- شلایر ماخر با وجود بی‌اعتقادی به نیت مؤلف، به معنای نهائی، اصلی و قطعی متن اعتقاد





داشت و با قاطعیت بر آن بود که هر واژه در هر عبارت، دارای یک معناست که آن را معنای بنیادی می‌خوانند و انکار می‌کرد متنی را که توان تأویل از چند دیدگاه را داشته باشد.

او صریحاً می‌گفت یا هر روشی سرانجام باید به معنای نهائی قطعی برسیم و معنای نهائی از نظر وی، معنائی است که براساس روش‌ها و ابزار متفاوت، دگرگون پذیر نباشد.

۷- شلایر ماخر بر این نظر است که برای شناخت سخن انسان باید او و تمامی زندگی او را شناخت و از طرفی برای شناخت او شناخت سخنش ضرورت دارد. در اینجا به تعبیر شلایر ماخر، "دایرة شناخت" و به تعبیر دیگران، "دایرة هرموتیک" پدیدار می‌شود که بخش مهمی از این دانش به حل همین "دور"، می‌پردازد. (۷)

«نقد شلایر ماخر»:

شلایر ماخر فیلسوف و متکلم ارزشمند آلمانی مطالب بسیار مفید و نکات دقیقی را بیان کرده‌اند ولی مطالبی به ذهن نگارنده رسیده که تأمل در آنها بی‌فایده نمی‌باشد:

۱- اگر ویژگیهای شخصی و فردی در زبان که امری اجتماعی است (و نه تنها وسیله اجتماعی، بلکه عین زندگی اجتماعی است) مؤثر باشد، در انصورت نباید دیالوگ و تفهیم و تفهیمی بین افراد

یک جامعه و آشنایان به زبان صورت بگیرد. در حالیکه بالبداهه واکنشها و عکس‌العملهای ناشی از فهم، به روشنی هویداست و از اینکه برخی ناقدان به نقد پاره‌ای از تألیفات می‌پردازند و مؤلفان نیز به نقد ناقدان پاسخ می‌دهند، دلیل بر وجود نوعی ارتباط گفتاری و تفاهمی می‌باشد. پس نتیجه می‌گیریم که آن ویژگیهای روانشناسانه و تفسیر فنی و روانشناسی که شلایر ماخر آنرا مورد حمایت خاصی قرار می‌داد چندان مؤثر در ساختار زبان نیست گرچه انگیزه‌های روانی در نوع گفتار می‌تواند تأثیر گذار باشد.

۲- ایشان تفسیر فنی را مشتمل بر دو روش شهودی و قیاسی دانسته و با روش شهودی، مفسر را به جای مؤلف نشانده است. اشکال دوم ما اینست که این عمل برای مؤلفانی که دار دنیا را وداع گفته‌اند امکان پذیر نیست و برای مؤلفانی که هم عصر مفسر می‌باشند، کار صعب و دشواری است. هر انسانی بعد از آموزشها و تعلیم و تربیت‌های گوناگون، ساختار شخصیتی خاصی پیدا می‌کند و هر اندازه تلاش کند تا این جایگزینی صورت گیرد بطور واقعی امکان پذیر نیست بویژه که کسانی که بیماری‌های شخصیتی دارند نیز ظاهراً این جایگزینی را انجام می‌دهند.

۳- روش قیاسی شلایر ماخر در تفسیر فنی نیز خالی از اشکال نیست برای اینکه قیاس مؤلف با

مؤلفان دیگر برای تشخیص اختلافها، مشکل دور یا تسلسل را به همراه دارد. در ضمن، "نوع کلی" از چه طریقی قابل شناختن است؟ اگر از طریق افراد و استقراء موارد بدست می‌آید در آنصورت نیز شناخت یقینی قابل دستیابی نیست.

۴- شلایر ماخر به "نیت مؤلف" اعتقادی نداشت و به جای آن، عنصر تمامی زندگی مؤلف را بیان می‌کرد و اطلاعات مفسر درباره مؤلف را بیش از خود مؤلف میدانست، در حالیکه هدف هر مفسر، آنست که مراد و نیت مؤلف را بشناسد گرچه ممکن است مطالب دیگری از عبارتهای مؤلف بدست آید که چندان برای مفسری که درصدد کشف مراد مؤلف است، مفید نمی‌باشد.

۵- شلایر ماخر به "معنای اصلی و نهایی متن"، باور داشت در حالیکه اگر برای هر گزاره‌ای، مدلول مطابقی و مدلولهای التزامی قابل شویم و یا به تعبیر عرفاء، آنها مشتمل بر بطون و درجاتی بدانیم، می‌توان چندین معنا را در عرض هم به یک جمله و عبارت لفظی، استناد داد.

عز این رویکرد به لحاظ اینکه متضمن دو تفسیر دستوری و روانشناسی است، در بسیاری موارد، گرفتار نوعی تناقض و تضاد خواهد بود. زیرا تفسیر دستوری، به قواعد عام دستوری و زبانی و فرهنگ مشترک نظر دارد و تفسیر روانشناسی، به ویژگیهای شخصی و ابتکارات خصوصی مؤلف

عنایت دارد و در بسیاری از مواقع، این دو نوع تفسیر، دو معنای متفاوت را به ارمغان می‌آورد که پذیرش یکی از آنها برای مفسر تنها امکان پذیر است.

«ویلهم دیلتای»

ویلهم دیلتای (۱۸۳۳-۱۹۱۲) فیلسوف آلمانی، یکی دیگر از پیشکسوتان هرمنوتیک در غرب است که رویکرد شلایر ماخر را بسط و گسترش داد. وی شاگرد اگوست بک بود و در خانواده روحانی پروتستان متولد شد. زمینه فکری او جمع بین تفکر فیلسوفانی مانند نیچه، هگل و... بود و در جوانی به ویراستاری آثار و مقالات شلایر ماخر اشتغال داشت. وی در فلسفه، روانشناسی و تاریخ صاحب نظر بود از این رو هیچ چیزی در نزد او بدون ظرف تاریخی قابل شناخت نبود. از این رویکرد به "تاریخ نگری معرفتی" یاد می‌شود، دیلتای آثار پراکنده‌ای دارد که شاگردان او در اوایل قرن بیستم تمامی آنها را در ۲۰ جلد جمع آورده‌اند. مهمترین نوشته وی در زمینه هرمنوتیک، رساله‌ای با عنوان "سرچشمه و تکامل هرمنوتیک" است که در سال ۱۹۰۰ تدوین گردید. وی علاوه بر تجدید روش "شلایر ماخر" در تبدیل هرمنوتیک خاص به عام، به رویکرد جدیدی پرداخت که ارتباط هرمنوتیک با نگرش تاریخی بود و در زمان وی رواج داشت. با این روش مبنایی برای علوم





انسانی پایه‌گذاری کرد. به عبارت دیگر دیلتای قبل از پرسش از چگونگی فهم متنی از تاریخ گذشته، به سؤال مقدماتی پاسخ داد که چگونه می‌توان استمرار تاریخی را به عنوان اساسی‌ترین تجلی زندگی آدمی درک کرد.

دیلتای از سه گرایش "رمانتیک"، "هرمنوتیک" شلایر ماخر" مخصوصاً در گستره دانش تاریخ و "پوزیتویسم"، تأثیر اثباتی و ابطالی پیدا کرد. تأثیر اثباتی وی از دو گرایش نخست در باب پذیرش نیت مؤلف و توجه به روانشناسی در خصوصیات فردی مؤلف بود و تأثیر ابطالی وی از پوزیتویسم و مکتب تحصلی از آن جهت بود که آن مکتب تنها الگوی معرفت‌شناسی را توصیف تجربی میدانست و دیلتای برای مقابله با شبهات آنها نوعی معرفت‌شناسی را برای علوم انسانی و تاریخی تمهید کرد. در قرن هجدهم سوالات متعددی در باب علوم انسانی و روشهای آن و نیز تمایز آنها با علوم تجربی طبیعی مطرح گردید. دیلتای به دنبال روشی معتبر برای علوم انسانی افتاد. برخی بر این باورند که انسان با سایر موجودات تفاوت دارد زیرا جهانی متغیر و متبدل است که با هیچ روش مشخص و ثابتی قابل مطالعه و ارزیابی نیست. ولی دیلتای بر خلاف آنها به پژوهش در علوم انسانی و ارائه روش مناسب اعتقاد داشت. وی در تحقیق خود امور ذیل را دخیل می‌دانست:

۱) باید انسان را به عنوان واقعیت اجتماعی تاریخی، مورد مطالعه قرار دهیم زیرا تا زمانی که انسان در مرحله‌ای از زمان و مکان شخصی قرار نگیرد، شناسائی آن میسر نیست.

۲) هرکدام از رشته‌های مختلف علوم انسانی از جنبه‌های خاصی از زندگی بحث می‌کنند. این رشته‌ها برای بیان واقعیت انسان، باید در یک مکان، تلاقی پیدا کنند.

۳) برای مطالعه انسان لازم است تمام ابعاد او اعم از افکار، احساس، رفتار و... مورد مطالعه قرار گیرند.

۴) ویژگی درفهمیدن و روش خاص فهمیدن است. اما چگونه فهمیدن میسر است؟ دیلتای در اینجا از "دور هرمنوتیک" در علوم انسانی استفاده میکند یعنی در علوم انسانی، شناخت افراد منجر به شناخت جامعه و شناخت جامعه، منجر به شناخت افراد می‌شود. هرمنوتیک دیلتای به نحو آشکاری به تمایز بین روشهای علوم انسانی با روشهای علوم طبیعی تکیه می‌کند. روش ویژه علوم انسانی، "فهمیدن" است در حالیکه روش مخصوص به علوم طبیعی، روش "تبیین" و توصیف مناسبات علی و معلولی میان پدیده‌ها است. موضوع تحقیق دانشمند طبیعی، حوادث و اثرهائی است که ساخته انسان نیست و به کمک استخدام قوانین کلی تبیین نمی‌گردند، در حالیکه مورخ، نه

چنان قوانینی را کشف میکند و نه بکار میگیرد بلکه در پی فهم اعمال عاملان حوادث است و میکوشد تا از طریق کشف نیت و اهداف و آرزوها و نیز منش و شخصیت و خصائص آنان به فهم افعالشان نائل آید. چنان اعمالی قابل فهم‌اند زیرا اعمال بشری هستند و برخلاف حوادث طبیعی، باطنی دارند که ما نیز به دلیل بشر بودن می‌توانیم آن را بفهمیم. به عبارت دیگر روش علوم طبیعی، روش استقراء علمی است و روش علوم انسانی و تاریخی، "تأویل" است. زیرا واقعیت تاریخی با استقراء، سر و کار ندارد و سر آن، تکرار ناپذیری رخداد‌های آن است. از این رو شناختن علوم تاریخی پس از تحقیق و به کمک منطق تأویل، امکان‌پذیر است. دیلتای با تمایز میان علوم طبیعی و انسانی، آشکارا به مخالفت با جریان مسلط فکری یعنی پوزیتویسم، پرداخت و با این تقابل توانست نتایج مهمی برای هرمنوتیک به ارمغان آورد.

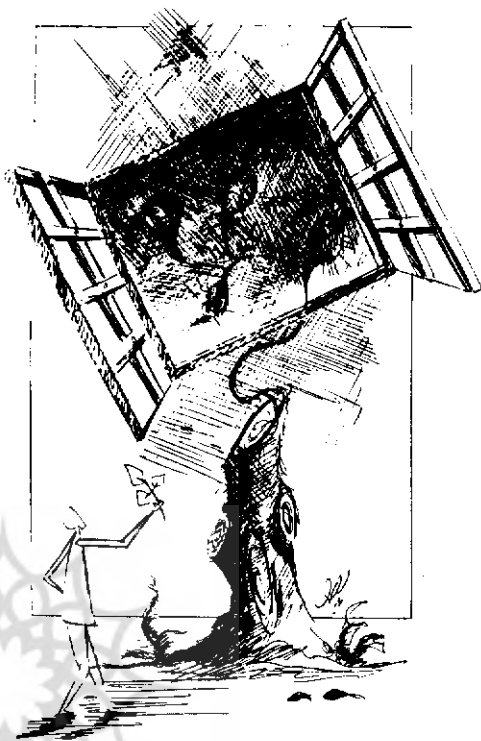
بنابراین "فهمیدن"، عبارت است از کشف «من، تو» و به دلیل ماهیت بشری عام و مشترک در بین انسانهاست که این فهم، امکان‌پذیر است. دیلتای فکر می‌کرد که یک هرمنوتیک تمام‌عیار که مستلزم تبیین اصول معرفت‌شناسی باشد برای خدمت به علوم انسانی وجود دارد. درست همانگونه که اصول فلسفه کانت در خدمت فیزیک

نیوتن ارائه شد. دیلتای بر آن بود که از طریق معرفت تاریخی، یعنی فهم انواع صور عینیت یافته‌ای که بشریت در ضمن تجربه حیات خود، آن را اظهار کرده است، به شناخت ماهیت بشری نائل می‌شویم. در واقع ما تنها از طریق فهم و بازسازی تاریخی است که میتوانیم امکانات خود را دریابیم و از طریق فهمیدن تظاهرات حیات اشخاص گذشته است که ما به فهم بشری (که خود بخشی از آنیم) نائل می‌آئیم.

نتیجه:

دیلتای معتقد بود که وظیفه اهل هرمنوتیک، تحلیل فلسفی و تحول فهم و تأویل در علوم انسانی است. وی زندگی را یک مفهوم متافیزیکی می‌شمرد، زندگی نیروئی است که خواهش احساس و روح را بیان می‌کند و ما این را با تجربه می‌فهمیم. فیلسوفان پیش از دیلتای از ذهن بی‌روح که جز شناخت، کار دیگری از او ساخته نبوده، سخن می‌گفتند ولی دیلتای، پای زندگی دارای احساس را به میدان بحث‌های فلسفی کشاند. او می‌گوید زندگی، یک جریان پیوسته است و گذشته را با حال پیوند می‌دهد، افقی در آینده ما را به سمت خودش می‌کشد. زندگی هیچ وقت منقطع نیست بلکه مستمر و پویا است. مهمترین تمایز فلسفه دیلتای با بینش فلسفی مسلط در روزگار





وی، توجه بر فردیت یا روانشناسی افراد و ارزیابی هر پدیده در مسیر تاریخی آن بود. ديلتای با ارائه روش شناسی خود در علوم انسانی، گام جدیدی در هرمنوتیک و تأویل متون برداشت و با عنایت به خصوصیات ویژگیهای روانی مؤلف و گسترش تاریخی آن، توصیه‌های جدیدی در این باب عرضه کرد. "تأویل" از دیدگاه ديلتای، زمانی بکار می‌آید که بخواهیم چیز بیگانه و ناشناخته‌ای را از طریق موارد آشنا بشناسیم. از اینرو اگر کسی تمام اشکال زندگی را

بیگانه و ناآشنا یا بطور مطلق آشنا معرفی کند هیچ حاجتی به تأویل نیست. وی "واژه" را نشانه‌ای قراردادی می‌داند، همانگونه که فریاد ناشی از درد، نشانه‌ای طبیعی است. برخی نشانه‌ها مانند آثار ادبی "نیت‌مند" هستند یعنی به کار می‌آیند تا معنایی خاص بیافرینند.

وی همانند کلادینوس، ملاک اصلی معنا در متن را "نیت مؤلف" میدانست و حتی معنای متن را با نیت ذهنی مؤلف، متحد می‌شمرد و میگفت هنر از اراده و منافع و نیت هنرمند، جدا نیست و تأویل، ابزار شناخت این نیت است. با این تفاوت که ديلتای، متن را تجلی زندگی و در واقع، زندگی روحی و روانی مؤلف می‌داند. وی همانند شلایر ماخر بر این باور بود که مفسر باید خودش را به عنصر مؤلف، نزدیک کند نه اینکه مؤلف و تألیف را به عصر خود بازگرداند و با این وجود، آگاهی "تأویل‌کننده" از سخن مؤلف، درک کاملتری نسبت به خود مؤلف خواهد داشت. از این رو، ديلتای، هدف اصلی هرمنوتیک را درک کاملتری از مؤلف معرفی می‌کرد بگونه‌ای که خود مؤلف نیز از چنین درکی محروم بوده است.

وی علاوه بر نیت مؤلف، به امکان کشف "معنای نهایی" نیز باور داشت و کاملاً با گزینش دلخواهانه رمانتیک و ذهن‌گرایان مخالفت می‌ورزید و با این وجود میگوید هر اثر هنری، معناها



و مفاهیم پیچیده و پنهان بسیار دارد. امکان کشف معنای نهایی، زمانی محقق می‌شود که معنای اثر را با کشف زمینه معنایی آن بشناسیم. همانطور که معنای کنش فردی را از طریق شناخت مجموعه کنش‌های او اعم از اجتماعی و فرهنگی می‌شناسیم. به نظر او میتوان با بررسی اسناد، حقایق و داده‌های تاریخی، آمار و غیره، جهان زنده مؤلف یعنی همان دنیای ذهن مؤلف را شناخت. دیلتای، هدف تأویل‌کننده را از میان بردن فاصله زمانی و تاریخی میان او و مؤلف میدانست و شرط تحقق آن را پشت سر نهادن تمام پیش‌داوری‌های برآمده از زمان حاضر و رسیدن به افق اندیشه‌های مؤلف و رهائی از قید و بندهای تاریخ معاصر و تعصب و پیش‌داوریها بیان می‌کرد. وی با استفاده از اصطلاحاتی چون التفات یا تصریت که از دست‌آوردهای "آدموند هوسرل" بود، بهره جست و از این طریق به شناخت روح و روان دیگران راه یافت.

۱) ر. ک: نامه فرهنگ شماره ۱۵ و ۱۴، ارغنون شماره ۴، ساختار و تأویل متن ج ۲ ص ۵۳۸ - ۵۳۰، حلقه انتقادی ص ۴۵-۱۷ یورگن هابرماس ص ۸۲-۸۱

نقد "دیلتای":

دیلتای با آشکار ساختن ابعاد روانی نویسنده و

نزدیک شدن به تجربه درونی او از طریق برخورد همدلانه با محتوای متن و نیز با توجه به ماهیت مشترک و عام بشری، توانست رویکرد دیگری در هرمنوتیک و "نظریه تأویل" عرضه کند. دیلتای بیشتر در صدد بیان روشی برای علوم انسانی بود تا از آن طریق به تفهیم طبیعت آدمی بپردازد. حال این روش شناسی او در باب علوم انسانی چقدر موفقیت داشته، این سخن دیگری است که از مجال این نوشتار خارج است، ولی برای آنچه ایشان درباره روش تفسیر متون گفته است می‌توان به نکات ذیل توجه خاص داشت.

۱- برخی از نقدهایی که به شلاپرماخر ذکر شد بر ایشان نیز وارد است برای نمونه می‌توان به نقدهای اول، چهارم و پنجم اشاره کرد.

۲- دیلتای جهت نزدیک شدن به افق مؤلف، پشت سر نهادن تمام پیش‌داوریها و پیش‌فرضها و قید و بندهای تاریخ معاصر را پیشنهاد می‌کند در حالیکه هر معرفتی، به پیش فرض مبتنی است مگر معرفتهای بدیهی. علم به معانی متون نیز به یکسری پیش‌فرضها استناد دارد که غفلت از آنها معرفت دینی را متزلزل می‌سازد.

رویکرد "گئورگ گادامر"

هانس گئورگ گادامر متولد سال ۱۹۰۱ در لهستان و شاگرد مارتین هایدگر می‌باشد. مهمترین کتابش حقیقت و روش (Truth and





method) نام دارد که در زمینه هرمنوتیک فلسفی نگاشته و در سال ۱۹۶۰ انتشار یافت. شاید وجه تسمیه این کتاب به جهت تلفیقی باشد که از اندیشه‌های هایدگر و دیلتای فرا گرفته باشد، "حقیقت" را از فلسفه هایدگر و "روش" را از هرمنوتیک دیلتای.

گادامر با اینکه به هرمنوتیک فلسفی و هستی‌شناسانه توجه داشت و به بیان پرسشهایی درباره امکان دستیابی به "فهم" می‌پرداخت و به طور کلی عملکرد "فهم" را توصیف می‌نمود لکن به فرایند تحقق "فهم" نیز اهتمام می‌ورزید بدون اینکه به صدق و کذب و اعتبار و عدم اعتبار فهم توجهی نماید.^(۸)

اینک به شرح مختصری از دیدگاه ایشان که نوآوری در زمینه هرمنوتیک بشمار می‌آید می‌پردازیم:

۱- گادامر همانند لودویک ویتگنشتاین، یکی از اهداف هرمنوتیک را رابطه میان "فهم" و "پراکسیس" می‌داند باین معنا که فهم بر زمینه و چارچوبهای معنایی خاص متکی است که توسط آن شکل می‌یابد. به عقیده وی فهم و کاربرد نمی‌توانند به طور قطعی از یکدیگر جدا شوند.^(۹)

۲- هرمنوتیک گادامر، زاینده مبانی شناخت‌شناسانه وی است که حقیقت را ذویطون و لایه‌لایه می‌داند و دست یافتن پاره‌ای از آنرا

توسط دنیای مکالمه و گفتگو امکان‌پذیر می‌داند.^(۱۰) از نظر گادامر، ملاک حقیقت، صرف مطابقت تصورات با اعیان اشیا (مذهب اصالت عین) و مشاهدهٔ بدهت ذاتی تصورات (مذهب دکارت) نیست. بلکه حقیقت، عبارتست از وفاق و هماهنگی میان تفاسیل و جزئیات با کل، به گونه‌ای که عدم توفیق در رسیدن به این وفاق، عدم توفیق در نیل به تفهیم صحیح را به همراه دارد.^(۱۱) وی در مقالهٔ "حقیقت چیست"، به صراحت می‌نویسد: به اعتقاد من می‌توان به طور اصولی گفت که هیچ اظهار نظر یا حکمی وجود ندارد که مطلقاً درست باشد.^(۱۲)

۳- گادامر بر اساس بهره‌گیری از امکانات افلاطون و سقراط، بر این باور بود که در جریان مهم هرمنوتیکی، با یک متن باید به گفت‌وگو پرداخت و همانند دیالوگ دو متکلم، آنقدر گفتگو را ادامه داد تا طرفین به نوعی توافق برسند. وی در توصیف فرآیند تفسیر، بر آن باور بود که هر فهمی، یک تفسیر است زیرا هر فهمی در وضعیت خاصی، ریشه دارد پس نمایانگر نقطه نظر و دورنمایی ویژه‌ای است. هیچ دیدگاه مطلق وجود ندارد که بتوان از آن، تمامی دورنماهای ممکن را نگریست. تفسیر ضرورتاً یک فرآیند تاریخی است اما صرف تکرار گذشته نیست بلکه در معنایی حاضر و موجود، مشارکت دارد. از اینرو

یگانه تفسیر صحیح، گمان باطلی است. از نظر گادامر، تفسیر یک متن نمی‌تواند به بررسی قصد مؤلف یا درک عصر مؤلف، محدود شود زیرا متن، تجلی ذهنیت مؤلف نیست بلکه تنها بر پایه گفت‌وگویی میان مفسر و متن هستی، واقعیتش را باز می‌یابد. (۱۳)

۴- گادامر، شناخت متن را مشروط به آگاهی از پرسش‌هایی می‌داند که متن می‌بایست به آنها پاسخ دهد. این پرسش‌ها، گاه آشکارند و گاه پنهان (۱۴) و همچنین مفسر باید با انتظارات از پیش تعیین شده، به سراغ متن برود. (۱۵) بنابراین ذهن تأویل‌کننده در آغاز تأویل، مجموعه‌ای از پیش‌داوری‌ها، پیش‌فرضها و خواسته‌هایی استوار به افق معنایی امروز می‌باشد که به تعبیر "هوسرل"، در حکم زیست جهان اوست. (۱۶) این عوامل از نظر گادامر، از فرآیند فهم متن، انفکاک‌پذیر نیستند. در نتیجه هیچ تأویلی قطعی، درست و عینی وجود ندارد و هرگونه تأویل معنایی برای زمانی خاص و در مناسبتی که با پرسش‌هایی در افق معنایی خاص می‌یابد، درست می‌باشد. از اینرو شناخت، همواره متعصبانه است و تفسیر بی‌طرف، تحقق‌پذیر نیست زیرا هر انسانی از موضع و جهان خود، با متن روبرو می‌شود و هر متنی با دیدگاه خاصی مورد تفسیر قرار می‌گیرد و آن همان نسبت و افق

خاصی است که مفسر در آن واقع است. البته این افق در اثر مواجهه با اشیاء دائماً تعدیل می‌یابد و لذا هیچگاه ما به تفسیر نهایی نایل نمی‌آییم.

۵- نظر گادامر این نیست که مفسر صرفاً معانی خاص خود را بر متن تحمیل نماید بلکه متن به بازسازی پرسش‌های مفسر نیز می‌پردازد و نیز پرسش‌هایی که متن پاسخ آنها به شمار می‌رود مفسر را با پرسش‌های جدید روبرو می‌سازد. (۱۷) از اینرو باید توجه داشت که گادامر منکر معنای متن نیست و لذا به مکالمه میان افق معنایی متن و افق معنایی خواننده و در هم شدن این دو افق باور داشت. مفهوم افق در کاربرد گادامر به معنی زاویه نگرشی است که امکان نگرش را محدود می‌سازد. افق موقعیت‌مندی ما در جهان را توصیف و تعریف می‌کند. با این حال نباید آن را از زاویه نگرشی ثابت و بسته تصور کرد بلکه چیزی است که ما به درون آن می‌رویم و خود با ما حرکت می‌کند. همچنین می‌توان مفهوم حق را با رجوع به پیشداوری‌هایی که ما در هر زمان داریم، تعریف کرد زیرا این پیشداوری‌ها نمایشگر افقی هستند که ما نمی‌توانیم ورای آنها را ببینیم. (۱۸)

خلاصه رویکرد گادامر این است که فهم در اثر پیوند افقها حاصل می‌شود یعنی اتحادی میان دیدگاه خواننده و دیدگاه تاریخی متن به وجود می‌آید و کار هرمنوتیک، اتصال افقها و برقرار





کردن نوعی دیالوگ و هم سخنی ما با جهان دیگر است و در این صورت، فهم درست و نادرست در مکتب گادامر وجود ندارد و منشا اختلاف تفاسیر، همین استناد تفسیرها به پیش فرضها، پیش داوریه‌ها و انتظارات و پرسشهای مفسر است. گادامر در بحثهای هرمنوتیک خود بدنمال این پرسش بود که فهم چگونه تحقق می‌یابد نه اینکه چگونه می‌توان به فهم درستی نایل آمد یعنی به صورت معرفت‌شناسی درجه دوم از کیفیت تحقق "فهم" گزارش می‌دهد. به عبارت دیگر از دیدگاه هایدگر تفسیر همواره مبتنی بر چیزی است که ما پیشاپیش داریم یعنی مبتنی بر پیش داشت است (۱۹) و بر چیزی که ما پیشاپیش می‌بینیم تکیه دارد یعنی متکی بر پیش دید است (۲۰) و در متن چیزی که ما پیشاپیش درمی‌یابیم قرار دارد یعنی در متن پیش - دریافت (۲۱) واقع است. به سخن دیگر ما هیچ موضوع یا متنی را فارغ از پیش‌داوریه‌ها و پیش فرضها نمی‌فهمیم. (۲۲)

نقد گادامر

دیدگاه گادامر بیش از همه مورد هجوم اندیشمندان غربی همچون یورگن هابرماس (۲۳)، ولفهارت پاتنبرگ (۲۴) و وئی.دی. هیرش (۲۵) قرار گرفت.

۱- هابرماس و دیگران، نظریه هرمنوتیک

گادامر را نوعی نسبی‌گرایی معرفی کرده‌اند. (۲۶) البته نسبیّت، معانی گوناگونی دارد. برای نمونه، پروتاگوراس را می‌توان نام برد که مناط (۲۷) اعتبار حقیقت را انسان و معارف را تابع اعتقاد شخصی می‌دانست و یا شخصیتی همچون کانت که معرفت را تلفیقی از ذهن و خارج، معرفی می‌کرد و می‌گفت ماده معرفت، از خارج و صورت آن، توسط ذهن بدست می‌آید. کانت گرچه درصدد رسیدن به معرفت یقینی بود ولی با تمایز گذاشتن میان "نومن" و "فونومن"، هیچگاه به آن نایل نشد. گادامر نیز با طرح نظریه خود و تقابل دو افق معنایی مفسر و متن و تاثیر سنتها، مواریث فرهنگی، پرسشها، انتظارات و پیش فرضها در تفسیر مفسران به نوعی دیگر از نسبیّت مشابه با کانت انجامید. برخی برای فرار از نسبیّت، به روایت دیگری از نسبی‌گرایی گادامر پرداختند و آنرا به زمینه‌گرایی (۲۸) معنا کردند با این بیان که تفسیر متن، وابسته به شرایطی است که در آن تحقق می‌یابد و از لحاظ شرایط، همواره امری نسبی به شمار می‌رود یعنی از لحاظ زمینه تفسیر که چارچوبهای خاص یا مجموعه‌هایی از مفاهیم تفسیری، از جمله روشهای تفسیری را در بر دارد. البته از آنجا که هیچ زمینه مطلق نیست پس راه‌های متفاوتی برای تفسیر وجود دارد ولی همه زمینه‌ها به یکسان مناسب یا توجیه‌پذیر

نیستند.^(۲۹) بنابراین هرکس براساس وضع و موقف و شرایط انحصاری خاص خود و به استناد و دایع فرهنگی و علوم و معارفی که از اسلاف به میراث برده است، به تفسیر آثار هنری و ادبی و متون فرهنگی و نصوص دینی می‌پردازد و نحوی اختلاف در تفسیر سربرمی‌کند پس به هیچ رو مفید نسبتی نیست انگارانه نیست. بلکه مقتضای واقع‌بینی و توجه به ودایع و مواریث فرهنگی اوست.^(۳۰)

ولی این توجیه، درد نسبت گادامر را دوا نمی‌کند زیرا اولاً تئوری گادامر، تمام دامنه فهم و معرفت را در برمی‌گیرد و نسبت به تطابق معرفت با واقع، هیچ اظهار نظری نمی‌کند بل حقیقت معرفت‌شناسانه را به تطابق ذهن یا عین معنا نمی‌کند و وفای و سازگاری معارف را ملاک حقیقت می‌داند که مستلزم نسبتی نیست انگارانه است زیرا حقیقت بمعنای تطابق ذهن با عین، مستلزم سازگاری معارف می‌باشد ولی عکس آن کلیت ندارد.

ثانیاً تفاوت آشکاری میان آثار هنری و فرهنگی با متون دینی و غیردینی وجود دارد. آثار فرهنگی و هنری غالباً از سنخ معرفت‌نیستند و از جمله اعیان و اشیا به شمار می‌آیند ولی متون به لحاظ اینکه حامل معانی وضع شده می‌باشند، از سنخ معرفتند.

ثالثاً مفسران بدنبال تفسیر صحیح و فهم معنای متن و مقصود مؤلفانند و روش گادامر این هدف را بدنبال نمی‌کند.

رابعاً اگر زمینه‌گرایی، شرایط ثابت و پایداری برای فهم متون را عرضه می‌کرد، هرمنوتیک گادامر از نسبتی نیست گرایشی جان سالم بدر می‌برد ولی گادامر به زمینه مطلق قایل نیست.

۲- اعتراض دوم که از ناحیه هابرماس طرح شده است در واقع به نفی و ابطال کلیت نظریه گادامر نظر دارد و تأثیر قهری و تکوینی ودایع و مواریث فرهنگی بر فهم و معرفت را مورد نقد قرار می‌دهد و امکان آزادی و انتقاد از این مواریث را گزارش می‌نماید.^(۳۱)

۳- لازمه سخن گادامر، اینست که راه نقد و انتقاد تفاسیر، بسته باشد زیرا هرکس بر اساس نسبتی که از ودایع، مواریث فرهنگی، انتظارات، پیش‌فرضها و پرسشها دارد به تفسیر متون و آثار هنری می‌پردازد و ارزش صحت و سقم تمامی آنها یکسان است و حتی تفسیر صحیح و کامل نزد گادامر بی‌معناست. در حالیکه با بدهامت، تحقق انتقادهای فراوان به تفاسیر گوناگون را مشاهده می‌کنیم. برخی نقدها به روشها و پاره‌ای نیز به خود فهم‌هاست و این نقدها علاوه بر تفاسیر دامن سنت‌ها، ودایع فرهنگی، انتظارات و پیش‌فرضها را نیز در برمی‌گیرد تنها معرفتهای بدیهی و یا





شناخته‌های نظری که به بدیهیات منتهی می‌شوند، از نقد مصون می‌باشند.

۴- اگر هر فهمی به پیش‌فرض، حاجت داشته باشد گرفتار دور یا تسلسل خواهد شد زیرا فهم آن پیش‌فرضها نیز محتاج پیش‌فرضهای دیگری است و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد.

۵- هدف مفسران در تفسیر متون، رسیدن به "مقصود مؤلف" است نه کشف معانی و تفاسیر عصری مفسر و از آنجهت که زبان، یک نهاد اجتماعی است و توسط واضعان لغت، میان الفاظ و معانی، اقتران ایجاد شده، تحقق آن هدف امکان‌پذیر است. در نتیجه، فهم صحیح از سقیم، امکان تشخیص را دارد. البته اگر بدنبال کشف معانی عصری باشیم، در آنصورت تأثیر پیش‌فرضها و علوم زمان، باعث تحول معانی و تبدیل تفاسیر می‌شود.

عرب‌اتوجه به اینکه از دیدگاه گادامر، پیش‌فرضها و انتظارات در فهم مفسران اثر می‌گذارند، هیچ ملاک و ضابطه‌ای از سوی ایشان جهت مقابله با تفاسیر دلخواهی و مذهب اصالت معنا ارایه نشده بود. به دیگر سخن، در "نظریه گادامر" هرگونه معیار و ملاک عینی فاقد است و برای مفسران، صرف توجه به ساختار فهم یا امکان فهم، کافی نیست و اعتبار و درستی فهم نیز برای آنها حایز اهمیت است.

۷- هرش، منتقد گادامر نیز در مقام نقد هرمنوتیک گادامر می‌گوید که هرمنوتیک تاریخی گرا ضرورت ارزیابی مجدد گذشته توسط حال را از نیاز به فهم مستقل و بی‌نفسه اعصار گذشته تمییز نمی‌دهد و زمان گذشته برای ابد، ناپدید می‌گردد و فقط به میانجی دورنمای زمان حال، قابل درک است. در حالیکه این نتیجه باتجارب ما ناسازگار است زیرا نوعی ارتباط میان گذشته و حال، تحقق یافته و تجربه شده است. (۳۲) هرش در اعتراض دیگرش می‌گوید اگر شکاف میان گذشته و حال برآستی همان قدر که هرمنوتیک تاریخ‌گرا ادعا میکند ژرف است، پس هیچ فهمی، حتی فهم متون زمان حال، ممکن نیست زیرا تمامی لحظات زمان حال به یک معنا متفاوتند و فاصله میان اشخاص نیز به اندازه اعصار تاریخی، وسیع است. (۳۳)

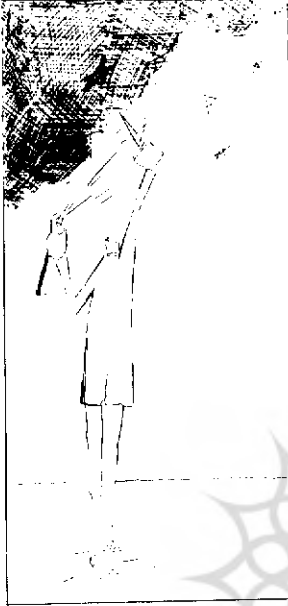
در ایران:

آنچه در ایران، درباره هرمنوتیک و نظریه تأویل و روشهای فهم متون در آثاری از قبیل کتاب "قبض و بسط تئوریک شریعت" و پاره‌ای دیگر از مقالات، بدست می‌آید، برگرفته از شلایر ماخر، دیلتای و خصوصاً گادامر می‌باشد و البته آقایان بدون اینکه کلام و سخن خود را به آن

شخصیتها مستند کنند، نظرات آنها را ترجمه می‌کنند. مهمترین ارکان این دیدگاه عبارتند از:

۱- **صامت بودن متون دینی:** بعنوان نمونه گفته شده است: «چون حرکت زمین، مسلم شده، فهم آنان هم از پاره‌هایی از کتاب مقدس ناچار تغییر یافته و دادن تفسیر تازه‌ای از متن، ناگزیر شده است و با دست زدن به تفسیر تازه کتاب و دادن فهم نوینی از پاره‌ای از آن (نه رد یا انکار ملحدانه آن) اذعان نمودند که ظهور، امری مطلق و ابدی نیست و فهم آدمی از شریعت مانند فهم او از طبیعت در سیلان است. شریعت و طبیعت صامت، گرچه ثابت و بی‌تعارض‌اند اما طبیعت و شریعت ناطق یعنی فهمی که از این دو نصیب آدمی می‌شود، می‌توانند متحول و متعارض باشند» (۳۴) «عبارات نه آستن که گرسنه معانی‌اند. حکیم آنها را چون دهانهایی باز می‌بیند نه چون شکمهایی پر» (۳۵)

«عبارات، گرسنه معانی‌اند نه آستن آنها» (۳۶)



خداوند شریعت، خداوند طبیعت و ماوراء طبیعت نیز هست. درک صحیح از شریعت نمی‌تواند با درک صحیح از طبیعت و ماوراء طبیعت ناسازگار باشد. کتاب طبیعت و شریعت را یک مؤلف عالم و صادق نگاشته است لذا درک ما از شریعت با درک ما از طبیعت و ماوراء طبیعت (علم و فلسفه) دائماً باید تصحیح و تعدیل شود. بدین معناست که معارف بشری گاه داور فهم دینی ما می‌شوند و درک‌های باطل دینی را می‌نمایند و می‌زدایند و عالمان دین را گاه به تأویل آیه‌ای یا مسکوت نهادن روایتی می‌خوانند» (۳۷)

۲- **سازگاری معارف دینی با معارف غیردینی:** این رویکرد، یکی از مجاری معرفت دینی را هماهنگی میان این دو دسته از معارف می‌داند و از طریق وحدت خالق شریعت و طبیعت، وحدت معرفت از شریعت و طبیعت را نتیجه می‌گیرد و می‌نویسد: «از آنجا که





۳- فهم دینی در گرو پیش فرضهای قبول وحی: این رویکرد، یکی دیگر از عوامل پیدایش معرفت دینی را پیش فرضهای قبول دین می‌داند و در توضیح آن می‌نویسد: "سخن این است که هرچه پیش فرض قبول وحی است، شرط فهمیدن آن هم خواهد بود. اختلاف این پیش فرضها موجب بروز اختلافات بزرگ در آراء دینی خواهند بود... هیچ فهمی از دین نداریم که مستند و مسبوق به این پیش فرضها نباشد و از آنها قوام و جواز نگرفته باشد. این مدعا، مدعایی کلی است و ابطال‌پذیر و کافی است کسی یک نکته از نکات شرعی و یک عبارت از متون دینی را نشان دهد که در افاده معنی و ادای مضمون از چنان فروض و مقدماتی مدد نجسته باشد و رها از هر معلوم پیشین، اندوخته خود را بر آفتاب افکند تا آن مدعا ابطال قطعی گردد درک خاصی از جهان و انسان (که مبتنی بر مبانی فلسفی و معرفت‌شناسی خاصی است) آدمی را سوی خدا می‌برد و به او مؤمن می‌سازد... و درک خاصی از خدا و صفات او، و انسان و توانایی‌ها و نیازهای او (که مبانی فلسفی و علمی پیچیده بسیار دارد) آدمی را به سوی دین می‌راند و محتاج آن می‌سازد" (۳۸)

۴- تأثیر معارف علمی و فلسفی در مفردات کتاب و سنت: مؤلف قبض و بسط،

معارف بشری غیردینی را در تصورات و مفاهیم دینی مؤثر دانسته و ویژگی‌هایی را که علم و فلسفه برای این مفردات کشف می‌کند داخل در معانی آنها می‌داند و چنین می‌نگارد: «کسی که در قرآن می‌خواند خداوند به خورشید سوگند خورده است اگر اهل قرن پنجم هجری باشد چنین می‌فهمد که خداوند به کره‌یی درخشان که به دور زمین می‌گردد و حجمش ۱۶۰ برابر زمین است قسم خورده است اما یک خواننده معاصر و مطلع از دانش جدید، آن آیه را چنین می‌فهمد که خداوند به کره‌ای بسیار بسیار عظیم، که توده‌ای است از گاز و حرارتش ۲۰ میلیون درجه است و در حکم کوره‌ای اتمی است و زمین به دور آن می‌گردد سوگند یاد کرده است... همینطور است وضع در باب مفرداتی چون تین و زیتون و شمس و قمر و خاک و خون... اندیشه‌های فلسفی و علمی، یکایک این مفردات را در قبضه خود می‌گیرد و معنی تازه می‌بخشد و کسی که از فلسفه و علم خاصی بهره‌مند است نمی‌تواند این مفردات را در پرتو آنها معنی نکند و نفهمد. (۳۹)

۵- مسبوقیت معانی الفاظ به تئوریه‌ها: وی در توضیح این رکن می‌نویسد: «فهمیدن زبان هر عصر در گرو فهمیدن تئوریه‌های علمی و فلسفی آن عصر است و بدین لحاظ ثبات الفاظ و عبارات به هیچ روی تضمین کننده ثبات

معانی نیست چراکه تغییر تئوریهای اهل عصر، در تن الفاظ ثابت، روح معانی مختلف میدهد و این است معنای آنکه عبارات گرسنه معانی‌اند نه آبستن آنها. نتیجه می‌گیریم که برای فهم زبان یک قوم، ذهن را باید از تئوریه‌ها و جهان‌بینی آن قوم انباشت» (۴۰)

عرفهم عمیقتر و بهتر از متکلم:

صاحب تئوری قبض و بسط، درک معنای جمله را به التفات متکلم و نیت او منوط نمیداند و براساس رکن دوم و تحول تئوریه‌ها به فهم بهتر و کاملتر متکلم حکم می‌کند و می‌نویسد: «آیا معنی یک عبارت را می‌توان بهتر از گوینده آن دانست و باز، آیا می‌توان گفت که در عین ثبات مراد متکلم، معنای کلام تحول می‌پذیرد؟ توضیحاتی که پیش از این آوردیم گویی جواب این سؤالات رامثبت می‌کند. بلی، اگر معنا مسبوق و مصبوع به تئوری باشد، و اگر تئوریه‌ها تدریجاً بهتر و عمیقتر و واقع‌نماتر گردند، درک ما هم از جمله واحد عمیقتر و بهتر خواهد شد. یعنی از یک طرف با نزدیکتر شدن به دنیای متکلم، مراد او را بهتر درک می‌کنیم و از طرف دیگر با نزدیکتر شدن به دنیای واقعی، به معنی واقعی کلام او نزدیکتر خواهیم شد» (۴۱)

«خطاست اگر کسی تصور کند که با ذهن خالی به سخنان نظر می‌کند و معنی آن را درمی‌یابد، این کار نه ممکن است و نه مطلوب و چون ممکن

نیست و چون اذهان به مرور زمان از معلومات و مایه‌های تازه آکنده می‌شوند، معانی تازه‌ای از متون دینی استفاده خواهند کرد و این مسیر را نهایی نیست» (۴۲)

۷- وحدت دنیای واقعی و دنیای

متکلمی همچون باریتعالی: وی در توضیح

این رکن می‌نویسد: «غموض باز آنجا بیشتر می‌شود که دنیای واقعی و دنیای متکلم یکی باشند و این جز در مورد باریتعالی، که احاطه علمی به همه چیز دارد صادق نیست. در اینجا دیگر طب منی و طلب مراد متکلم یکی می‌شوند و هرچه مخاطبان، هستی را بهتر بشناسند، بهتر می‌توانند پرده از مراد او و راز کلام او بردارند و به همین سبب، کلمات چنین متکلمی توبر تو و

ذوبطون می‌شود این بطون و غوامض، در الفاظ و عبارات نیست، دنیای واقعی است که تو بر تو و ذوبطون است» (۴۳)

۸- فهم در گرو پرسشهای فهمندگان:

صاحب مقالة قبض و بسط می‌نویسد: «فهم و گزینش از شریعت، متناسب و موزون با سؤالات عصر آنان بود و آن فهم و گزینش اینک برای ما خود، حادثه‌ای تاریخی است، سؤالات عصر ما، به گزینش و آرایش تازه‌ای از مواد شریعت فرمان می‌دهند و این گزینشها و آرایشها را نهایت نیست. کار پرسشها این است که نظر پژوهشگر را به





جانب خاصی از جوانب شریعت معطوف کنند و تحقیق او را در راستای ویژه‌ای روان سازند... پرسشها ما را به سوی گزیدن پاسخها می‌فرستند و پاسخها البته نمی‌توانند با معارف عصر ناسازگار و یا از آن نابرخوردار باشند» (۴۴)

«شریعت نیز صامت نشسته است تا ما از او بپرسیم و به قدر پاسخهایی که می‌شنویم او را می‌شناسیم... آن که تنها سوالات فلسفی از او میکند وی را یک فیلسوف خواهد شناخت و آن که از او فقط نکته‌های ادیبانه می‌پرسد و پاسخهای ادیبانه می‌شنود کسوت ادب بر او خواهد پوشانید» (۴۵) «شناخت شریعت در گرو تعداد و نوع پرسشهایی است که در برابر او می‌نهیم و پاسخهایی است که از او می‌شنویم» (۴۶)

۹- مسبوق بودن پرسشها و

پاسخها به معلومات پیشین: وی نه تنها طرح پرسش را مقدمه فهم و مسبوق به تئوریهای معرفی می‌کند بلکه یافتن پاسخها را نیز در پرتو تئوریهای و معلومات هر مخاطبی می‌داند و می‌نویسد: «هم پرسشها فرزند معلومات هستند و هم پاسخها در پرتو معلومات ما فهم می‌شوند و معنی می‌یابند. شرط گرفتن پاسخی در خور از شریعت، داشتن درک نیکو و ژرف از پرسش است، و این میسر نمی‌شود مگر با داشتن درکی عمیق از نظریاتی که زاینده و انگیزه پرسش‌اند، و این یعنی

آشنایی عمیق با معارف عصر و گشودن راه داد و ستد میان معرفت دینی و دیگر معرفت‌های بشری» (۴۷)

۱۰- فهم عبارات در گرو انتظارات:

در بیان این رکن آمده است: «سخن این است که از داشتن آن انتظارات و از تأثیرشان در فهم دین گریزی نیست و فهمی را که صحیح میدانیم باز هم به پیشینه‌ای مستند است و فهم صحیح آن نیست که مستغنی از پیشینه باشد» (۴۸) «آن بحث نظری و کلامی مهم که انتظارات ما را از دین سامان می‌دهد و به ما می‌گوید که در دین چه بجوییم و چه نجوییم، و از کمال دین چه بفهمیم و چه نفهمیم، هم اوست که به ما می‌گوید از فقه چه بخواهیم و چه نخواهیم اگر متکلمی بواقع بر آن باشد که دین برای بیان ارزشهاست و روشها را به مردم سپرده است و یا بر آن باشد که لازم نیست که دین در باب حکومت سخنی داشته باشد آیا باز هم در فقه دنبال کشف نحوه حکومت خواهد گشت؟ ابتدا متکلمان باید پذیرفت که کمال دین اقتضا می‌کند که در باب حکومت هم سخنی داشته باشد تا فقیهانه بتوان به دنبال آن سخن رفت بدون آن فرض، این جستجویی وجه است و همچنین است هر جستجوی فقهی دیگر» (۴۹)

خلاصه این رویکرد، آنست که فهمیدن کلام، نوعی شناخت و کشف معنا و مراد متکلم است که

بدون شناخت جهان او امکان پذیر نیست و شناخت جهان متکلم با شناخت تئوریهای علمی و فلسفی عصر او بدست می‌آید. وی در این بیان، از تقسیم‌بندی جهان توسط پوپر، کمک گرفته است که جهان را به سه بخش "جهان خارج"، "جهان عالم" و "جهان علوم" تقسیم کرده و جهان خارج را جهان موجودات خارجی همچون زمین، آسمان، درختها، سنگها و غیره و جهان عالم را برداشتهای شخصی او از جهان خارج و جهان علوم را دنیای دانشهای عالمان مانند علم فیزیک، ریاضی، زیست‌شناسی و غیره که مورد پذیرش عموم یا اکثریت عالمان قرار گرفته است، معرفی می‌کند. حال اگر عالمی احاطه علمی تامی به هستی و جهان خارج پیدا کند، جهان او با جهان خارج یکسان می‌شود زیرا انطباق صددرصدی بین علم او و خارج برقرار می‌شود و این حقیقت جز در مورد حقتعالی صادق نیست و از طرفی جهان هر شخصی همان فرهنگ، عقاید، آداب، رسوم، شناختها و تئوریهای علمی و فلسفی و... اوست به همین جهت فهمیدن کلام او به شناخت جهانش و شناخت جهانش به فهمیدن اندیشه‌ها و تئوریهای عصر او بستگی دارد. پس فهمیدن کلام انسان مغرب زمین در قرون وسطی با فهمیدن کلام انسان دیگری در دوران رنسانس تفاوت دارد زیرا آن دو انسان در دو دوران و با دو نوع اندیشه و

تئوری زیست می‌کردند همین تفاوتهاست که الفاظ را صامت می‌نمایاند و براین اساس تفسیرهای متعددی از لفظ سرچشمه می‌گیرد و محکم و متشابه بودن الفاظ دو وصف نسبی برای الفاظ بشمار می‌رود^(۵۰) و به لحاظ اینکه فهم هر متنی به پرسشها، انتظارات و علم به تئوریهای علمی و فلسفی و غیره توقف دارد پس هیچ تفسیر و فهمی بی‌رأی نیست و هر مفسری گرفتار تفسیر به رأی است.^(۵۱)

نقد و بررسی

این رویکرد به لحاظ اینکه برگرفته از هرمنوتیک کلاسیک و مدرن می‌باشد پاره‌ای از نقدهای گذشته همچون "نسبیت" بر آن وارد است و برای اینکه گرفتار تکرار نشویم خوانندگان را به سایر اشکالات آن توجه می‌دهیم:

۱- اولین خطای آشکار آقای سروش و همفکرانشان، قیاس نهادن "شریعت و متون دینی" به "عالم طبیعت" است که تمثیلی نارواست، زیرا برای شناخت طبیعت، دو عنصر طبیعت و دانشمند طبیعت شناس حضور دارد ولی در شناخت شریعت، ما با سه عنصر "حقایق دینی"، "متون دینی" و "عالم دین‌شناس" روبه رو هستیم و متون دین، الفاظی هستند که حکیم الهی، آنها را با علم به وضع و اعتبار اقتران الفاظ با معانی خود



بیان کرده است. طبیعت، یک وجود خارجی از قبیل زمین، آسمان، درختان، حیوانات و غیره است و از سنخ لفظ و عبارت و معرفت نمی‌باشد ولی متون دینی، از سنخ عبارات و الفاظ و معرفت‌اند پس قیاس این دو پدیده، مع‌الفارق است و تمثیل شریعت به دانشمندی که مهر سکوت بر لب نهاده، (۵۲) ناتمام است بلکه همانند دانشمندی است که دائماً در حال سخن گفتن و تبیین حقایق است که هرکس به اندازه مراجعه‌اش به آن بهره می‌برد و حقایق دینی بر او آشکار می‌شود از این رو شریعت، صامت نیست و این سخن که الفاظ شریعت، حاوی معانی نیست و این عالم است که جامعه معانی بر تن آنها می‌پوشاند، صحیح نمی‌باشد.

۲- تناقض‌های بسیار در کلمات آقایان وجود دارد. مثلاً در یک جا معانی الفاظ را مسبوق و مصبوغ به تئوری‌ها می‌دانند که لازم‌هاش انکار انس بین لفظ و معناست و در جای دیگری، مجوز هرگونه تفسیری را به مفسران نداده و مینویسد: شریعت به هر پرسشی، هر جواب دلخواهی را نمیدهد و کتاب و سنت هر تفسیر گزافی را بر نمی‌تابد هم چنانکه طبیعت نیز چنین است. (۵۳)

لازمه این سخن، پذیرش ارتباط خاص میان الفاظ و معانی است و سر کلام دوم ایشان این است که بین مشاهده‌ها و تئوری‌ها و فرضیه‌ها نوعی

رابطه واقعی و تکوینی وجود دارد در حالیکه رابطه میان الفاظ و معانی، رابطه قراردادی و اعتباری است و به هیچ وجه نمی‌توان رابطه تکوینی و واقعی را در صورت مخالفت، به یک رابطه قراردادی و اعتباری تحمیل کرد. بنابراین الفاظ با معانی خود ارتباط دارند اما با معانی که از طریق واضعان عام و خاص برای آن الفاظ وضع شده‌اند. در اینصورت تغییر تئوری‌ها و فرضیه‌های علمی جز در الفاظ و اصطلاحات علمی نمیتوانند معانی سایر الفاظ را تغییر دهند.

۳- زبان، یک نهاد و فرهنگ اجتماعی است که بصورت یک فرآیند و پروسه، در سه گام شناخته می‌شود. گام نخست، عنصر وضع و اعتبار است که توسط واضعان لغت میان الفاظ و معانی پدیدار می‌شود و نوعی اقتران و انس و الفت شدیدی میان آن دو برقرار می‌گردد و بر این اساس، هر عالم به لغتی با شنیدن لفظ، به معنا و مدلول تصویری آن پی می‌برد خصوصاً با توجه به ساختار ذهنی انسان که با نوعی تداعی معانی هماهنگ می‌باشند. (۵۴) گام دوم، کشف مدلول تصدیقی و جدی متکلم است که با استمداد به اصل مطابق مدلول تصدیقی، بامدلول تصویری بدست می‌آید، یعنی ارتکاز عقلایی بر اینستکه تا زمانی که قرینه‌ای برخلاف مدلول تصویری اقامه نشود، متکلم همان مدلول تصویری را اراده کرده



است پس در صورت پذیرش حقیقت وضع و این اصل عقلایی که مورد تأیید و امضای شارع مقدس واقع شده است، صامت دانستن الفاظ و عبارات، بی‌وجه و غیرمنطقی می‌باشد.

گام سوم برای فهمیدن مراد متکلم، تشخیص زبان اوست یعنی آیا متکلم با زبان عرف عام با مردم سخن می‌گوید یا با زبان عرف خاص و تخصصی تکلم کرده است؟ در صورت نخست، نباید با شنیدن لفظ آب یا نمک، فرمول H_2O یا $NaCl$ را به عنوان مراد جدی متکلم به او استناد داد گرچه متکلم در شیمی و سایر علوم تجربی متخصص باشد. پس این جمله که فهمیدن زبان هر عصر در گرو فهمیدن تئوری‌های علمی و فلسفی آن عصر است فقط در جایی قابل طرح است که متکلم را درصدد توضیح فرمول علمی یا فلسفی بدانیم و صرف صدور کلامی از زبان یک فیلسوف یا عالم، زبان او را فلسفی یا علمی نمی‌سازد بلکه علمی بودن یک زبان، به وجود متکلم علمی، مخاطبان علمی و موقعیت علمی و اصطلاحات علمی تحقق می‌یابد و در آنصورت است که شناخت تئوری‌های علمی و فلسفی عصر متکلم، برای فهمیدن زبان او ضرورت دارد البته آنهم نه تمام تئوریه‌ها بل تئوریه‌های مربوط به آن زبان و بیان و بنان.

با این بیان، بطلان عبارت دیگر قبض و بسط

که می‌گویند: "حق این است که اگر اینان از مستند بودن معرفت دینی به معرفت بشری درک درستی می‌داشتند، در فهم و تصدیق صامت بودن شریعت، لحظه‌ای درنگ نمی‌کردند"، (۵۵) روشن می‌شود زیرا استناد معرفت دینی به معارف غیردینی به هیچ وجه بمعنای صامت بودن الفاظ شریعت نیست بلکه الفاظ، ممکن است به صورت اشتراک لفظی، معانی و مدلولهای گوناگونی داشته باشند که با استناد به معارف غیردینی (مانند زبان دین) آنهم نه هر معرفت غیردینی، معنای معین آنها آشکار می‌شود.

۴- خطای دیگر مؤلف قبض و بسط، اینست که ایشان در مقالات اولیه خود به استناد کلی الفاظ و عبارات شریعت به تئوری‌های فلسفی و علمی باور داشتند و بصورت قضیه مسور به سورین، هر معرفت دینی را به همه معارف غیردینی مستند می‌کرد ولی بعدها بنحوی تعدیل شده با این قضیه برخورد نمود. پس اگر کسی ادعا کند که بدون هرگونه تئوری و پیش فرضی حتی تئوریهائی همچون زبان دین، علم به وضع، می‌توان به مراد و مقصود متکلم دست یافت، ادعایی ناموجه است و همچنین اگر ادعا این باشد که تمام تئوری‌های فلسفی و علمی بر ظهور معانی الفاظ شریعت مؤثر باشد، این هم ناتمام است ولی می‌توان استناد معارف و فهم متون دینی به پاره‌ای از تئوری‌ها و





پیش فرضها را پذیرفت.

۵- آقای سروش براساس وحدت دنیای واقعی و دنیای متکلمی همچون باریتعالی، به این نتیجه رسیدند که هرچه مخاطبان، هستی را بهتر بشناسند، بهتر می‌توانند پرده از مراد و راز کلام او بردارند و برای شناخت هستی به فهمیدن تئوریهای علمی و فلسفی توصیه کردند. ایشان از کجا ثابت کرده‌اند که علوم جدید بیانگر واقع‌اند؟ شاید سخن کسانی همچون پیر دوئیم، فیزیکدان قرن بیستم فرانسوی درست باشد که تئوری‌های علمی را ابزارهای غیر واقع‌نما و ترمهای غیر تجربی و مشاهده‌ای معرفی می‌کرد پس در اینصورت نمی‌توان برای کشف دنیای واقع از آن تئوریها بهره برد و یا اگر دیدگاه رایشنباخ، راسل، پوپر و هم مسلکان ایشان در باب ظنی بودن علوم تجربی بپذیریم آیا می‌توان در اینصورت علوم ظنی را ملاکی برای نشان دادن دنیای واقعی دانست؟ و در نهایت در پرده برداشتن از کلام باری از آنها استمداد جست؟ آری خداوند سبحان در آیات فراوانی به مطالعه آفاق و انفس ما را توصیه و سفارش کرده است و برای این تلاشها و دستاوردهای آن اهمیت قایل است ولی نمی‌توان از آنها در فهم کلامش استمداد کرد مگر در حد معرفت ظنی آنها نسبت به پاره‌ای از آیات و روایات.

۶- خطای دیگر ایشان، در اینستکه بین انگیزه‌های روانی و منطقی در پذیرش و عدم پذیرش روایت یا هر کلام دیگری با مقام فهم آن خلط کرده است و لذا برای اثبات تاثیر پرسش و انتظارات در فهم یک کلام، به اینگونه عوامل تمسک می‌کند در حالیکه این دو مقوله کاملاً از هم جدایند.

۷- اگر خداوند براساس تئوری‌های علمی و فلسفی با عموم مردم سخن بگوید فعل و تکلم او با صفت حکمت او سازگاری ندارد زیرا مخاطبانش بنا بر فرض، عموم مردمند و باریتعالی با ابزار خاص و اختصاصی با آنها سخن گفته است که در نتیجه در پاره‌ای از اعصار، هیچ کدام از آن مخاطبان و در این عصر، اکثریت آنها به مقام فهم کلام او نایل نمی‌آیند. زیرا با آن تئوریهای علمی و فلسفی آشنایی ندارند در اینصورت عمل تکلم که برای تفهیم و تفهیم صورت گرفته، لغو و غیرحکیمانه خواهد بود.

۸- نقش پرسشها در بارور کردن و رشد معرفت دینی قابل انکار نیست اما این ادعا که تا پرسشی نباشد، معرفتی نخواهد بود، به نحو موجه کلیه و اینکه تمام گزاره‌های معرفت دینی، وامدار پرسشها باشد، ناتمام است زیرا قابل تصور است که کسانی با انگیزه‌های دیگری و بدون هرگونه پرسشی به سراغ متنی بروند و به مقام فهمیدن و

نقد آن نایل آیند و همچنین در رکن دیگری به انتظارات فهم به عنوان مقدمه فهم متون اشاره کرد که آن هم کلیت ندارد و میتوان تصور کرد کسی را که بدون انتظار یا با انتظار نابه جایی، به سراغ متنی برود و معانی واقعی الفاظ را بدست آورد ولی به این نکته باید توجه داشت که هر متنی، مدلول مطابقی و مدلولهای التزامی دارد، پرسش و انتظار، نقشی در فهم مدلول مطابقی و مدلول التزامی بین بالمعنی الاخص ندارد و علم به وضع الفاظ، برای آن معانی در کشف این دو دسته مدلول، کافی است ولی سایر مراتب مدلولهای التزامی، توسط پرسشهای خاص و انتظارات معین بدست می آید.

۹- هماهنگی معرفت و فهم ما از شریعت، با شناخت ما از طبیعت و ماوراء طبیعت، زمانی لازم و ضروری است که در ابتداء، تغذیه معانی الفاظ شریعت از علوم بشری و طبیعی و عقلی و نیز وحدت قلمرو آن دو اندیشه را بپذیریم و در صورت پذیرش این مطلب، به این نکته نیز باید توجه کرد که رعایت سازگاری میان معارف قطعی طبیعت و ماوراء طبیعت با معارف شریعت، ضرورت دارد و بر عالم دینی لازم است تا اندیشه‌های دینی خود را با اندیشه‌های علمی و عقلی قطعی هماهنگ سازد و تا زمانی که اندیشه غیردینی قطعی در دست نباشد، عدول از ظواهر، جایز نیست و مشمول آیه لا تُقِفْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ وَ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي عَنْ الحَقِّ

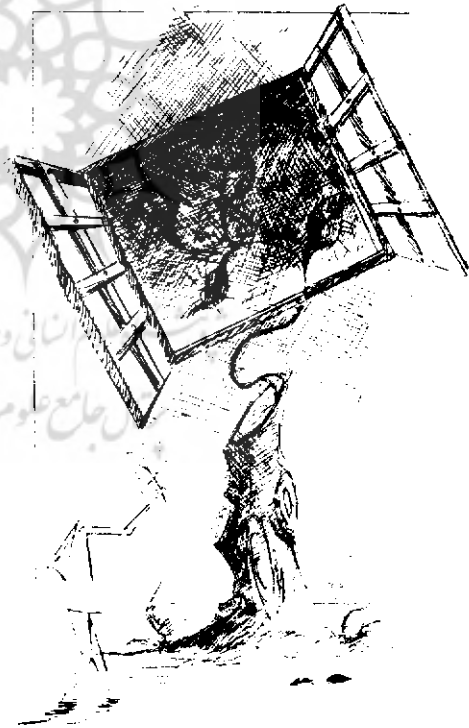
شَيْئاً می‌گردد و به عبارت دیگر از هماهنگی شریعت و طبیعت نمی‌توان هماهنگی تمام معارف دینی و غیردینی، خواه ظنی و یا قطعی را استنباط کرد.

۱۰- خطای دیگر آقایان در استناد فهم دینی به پیش فرضهای قبول وحی و دین است که بر اهل تأمل پوشیده نیست زیرا ایشان بین دو مقام "تحقق فهم دینی" و "پذیرش آن" خلط نموده است. بدون شک آدمی تا وجود خداوند و ضرورت بعثت انبیاء و حجیت کلام خدا و پیامبر برای او ثابت نگردد، معرفت‌های دینی برگرفته از آن کتاب و سنت را نمی‌پذیرد ولی بدون پذیرش کلام خدا، تحقق معرفت دینی امکان‌پذیر است و شاهدش نقد مسیحیان و یهودیان بر گزارش قرآن درباره داستانهای بنی‌اسرائیل و حضرت عیسی مسیح (ع) و موسی کلیم (ع) است که فهم آنها از این موارد کاملاً مطابق فهم مسلمانان می‌باشد بدون اینکه پیش فرضهای قبول وحی و دین اسلام را داشته باشند یا لااقل همه آنها را بپذیرند. آری اگر کسی از طریق مسأله انتظار بشر از دین و بررسی نیازهای آدمیان از طریق انسان‌شناسی تجربی به سراغ دین برود و روش بیرون دینی را در این مسأله بپذیرد، طبعاً در بسیاری از معارف دینی اثر می‌گذارد ولی اولاً روش شناسی حل مسأله انتظار بشر از دین، منحصر در



روش برون دینی همچون انسان شناسی و بررسی نیازهای آدمیان نیست و می‌بایست با جمع روش درون و برون دینی، به حل این مسأله پرداخت و با مراجعه به کتاب و سنت برای اصلاح انتظارات تلاش نمود و ثانیاً انتظارات از دین در تمام معارف دینی اثر نمی‌گذارند. نکته قابل توجه دیگر اینکه سخن ما در این است که پیش‌فرضهای قبول دین، مانند اثبات خدا، ضرورت بعثت انبیاء، اثبات نبوت خاصه نبی اکرم «ص»، عصمت و ولایت و سایر صفات آن حضرت، در فهم دینی مآثر ندارند نه اینکه معارف دینی بدون هیچ پیش‌فرضی قابل استنباط و استخراج باشد.

۱۱- و اما در باب تاثیر معارف علمی و فلسفی در مفردات شریعت، مؤلف قبض و بسط گرفتار سه خطا شده است. نخست آنکه ابتدا باید ثابت کند که زبان دین، عیناً زبان علم و فلسفه است تا معانی کشف شده در آن دو قلمرو را به شریعت سرایت دهد و از آنجهت که مخاطبان قرآن، مردم عصر نزول می‌باشند نمیتوان آن دیدگاه را پذیرفت زیرا بدون شک، آیات جهت تفهیم و تفهیم مردم عصر نزول، نازل شده است و آنها از اندیشه‌های علمی و فلسفی اطلاعی نداشتند پس نمی‌توان زبان دین را بازبان علم و فلسفه کاملاً یکی دانست. البته مخاطب دانستن



مردم عصر نزول، منافاتی با عمومیت احکام و دستورات و معارف قرآنی نسبت به تمامی اعصار نیست زیرا گزاره‌های دینی بصورت قضایای حقیقه بیان شده‌اند. البته برخی از آیات، تمامی مؤمنان را مخاطب خود قرار داده است.

خطای دوم اینستکه اوصاف و عوارض یک شی را داخل در معنای آن شی دانسته در حالیکه خارجند. زیرا در غیر اینصورت تمام قضایای ممکنه در مورد اشیاء، تبدیل به قضیه‌ای ضروریه می‌شوند. اینکه خورشید به دور زمین می‌گردد یا زمین به دور خورشید می‌گردد، دو قضیه ممکنه‌اند و در هر حال، محمول آن از مفهوم موضوع و بالطبع از لفظ دال بر موضوع، خارجند. اگر چنین نباشد و این حقیقت که زمین به دور خورشید می‌گردد، به نحوی داخل در معنای لفظ خورشید باشد، در این صورت این قضیه باید قضیه‌ای ضروری باشد در حالیکه ممکنه بودن این قضیه از واضحات است. (۵۶)

الفاظ برای حقایق اشیاء وضع نمی‌شوند بلکه برای حقایق اشیاء آنطور که در نظر عرف و عموم مردم، پدیدار است، وضع می‌گردند. بعنوان مثال لفظ آب، نه برای حقیقت آب چنانکه در واقع است، بلکه برای همین سیال معروف که برای عموم، ظاهر است، وضع میشود زیرا حقایق اشیاء برای همه و همیشه آشکار نیست. حال اگر الفاظ

برای حقایق وضع شوند، تفهیم و تفاهم حاصل نمی‌شود. (۵۷) البته هیچ مانعی ندارد که این الفاظ در علوم، وضع خاصی پیدا کنند و با تغییر تئوریهای علمی، اوضاع جدید و بار معنایی دیگری بدست آورند در آنصورت البته معانی الفاظ، نسبی خواهند شد.

۱۲- تناقض دیگری که در کلمات آقایان می‌باشد آنست که در قبض و بسط، عبارات متون دینی را نه تنها صامت و خاموش بلکه گرسنه معانی، معرفی نمودند ولی در مقاله "درک عزیزانه دین"، وجود یک سری معانی را در دل شریعت، مفروغ عنه گرفته و فقط استخراج آن را نیازمند تلاش فراوان دانسته است و در مقالات اخیر خود، حتی اصل شریعت را زیر سؤال برده است.

تناقض دیگر کلام ایشان این است که در قبض و بسط، وجود هرگونه جواب مقدر را نفی می‌کند و در مقاله مذکور برای افرادی که سئوالی از دین مطرح نمی‌کنند، بهره کمتر قائل می‌شود: "تا پرسشی نباشد به پرسش مطرح نشده جواب مقدر نمی‌گوید" (۵۸) ولی در مقاله مذکور می‌نویسد: "شریعت صامت و خاموش است، اما بی حرف و سخن نیست، و سخن خود را باکسانی در میان می‌گذارد که در حضور او بنشینند و از او پرسند. کسانی که پرسشی ندارند یا نمی‌دانند که از او چه





میخواهند و به او از کجا نظر میکنند از او بهره کمتری می‌یابند.^{۵۹}

۱۳- اشکال دیگر، این که یک متکلم وقتی سخن میگوید، قصد آن دارد که مافی الضمیر و معلوم درونی خود را به مخاطبان ابراز و اظهار کند، اگر برای فهم کلام متکلم، نیازمند به شناخت جهان و دنیای متکلم باشیم، از آن رو که همین معلومات و مافی الضمیر او جزئی از جهان اوست و از طریق کلام او شناخته می‌شود، به ناچار برای فهم کلام وی گرفتار "دور باطل" خواهیم شد زیرا شناخت کلام، منوط به شناخت جهان متکلم است و شناخت جهان متکلم نیز بر شناخت کلام او توقف دارد.

۱۴- اگر شناخت کلام متکلم، محتاج شناخت جهان متکلم باشد از آن جهت که شناخت جهان خداوند، همان جهان واقع است (به تعبیر صاحب نظریه) پس شناخت کامل کلام خداوند امکان‌پذیر نیست زیرا شناخت کامل جهان واقع از قدرت بشر عادی خارج است.

۱۵- هیچ دلیلی وجود ندارد که شارع مقدس همیشه در مقام بیان واقع هست بلکه شاید به جهت مصلحتی یا امتحانی و تعجیز و مانند آن قصد دیگری را داشته باشد مانند دستور ذبح اسماعیل به ابراهیم (ع) که در مقام امتحان صادر شد. پس تطابق همیشگی جهان خداوند با جهان

واقع و طبیعت، ناتمام است.

نتیجه سخن، آنکه در باب مقدمات فهم باید در ابتداء توجه داشت که شخص فهمنده و مفسر بدنبال چه کاری است؟ آیا متن مؤلف را می‌خواهد بفهمد؟ یا با قطع نظر از مولف بدنبال تفسیر متن است؟ آیا متن پدیدار شده به وصف ارتباط با جاعل و مؤلفش، مورد فهم اوست یا متن منهای مؤلف؟ بدون شک متن با قطع نظر از مؤلف، دارای مدلولی می‌باشد. همچنان که بادر نظر گرفتن مؤلف نیز مشتمل بر معنایی است. علماء اصول در اینجا از تعبیر "مدلول تصدیقی اولی" و "مدلول تصدیقی ثانوی" استفاده می‌کنند یعنی هر عبارتی، به لحاظ انس الفاظش با معانی موضوع له خود، بدون اراده جدی متکلم، بر مدلولی دلالت میکند. آن مدلول را مدلول تصدیقی اول می‌نامند که متکلم در آن، فقط اراده استعمالی داشته است. در این مرحله، تعدد مدلول، زمانی قابل قبول است که تعدد وضع و اقتران و انس بین لفظ و معنا صورت بگیرد یعنی یک لفظ در عصر واحد یا زمانهای متفاوت، معانی مختلفی پیدا کند. البته بنا بر یک مبنا، الفاظ با قطع نظر از مؤلف آنها، بی‌معنا و مدلول می‌باشند و آن مبنا کسی است که عمل استعمال را با وضع، متحد بدانند. پس طبیعتاً با نفی مؤلف، مستعمل و واضح، نفی می‌شود و نفی واضح، نفی وضع و معنا را بدنبال دارد لکن براساس نظر کسانی که بین

استعمال و وضع، دو مرحله طولی قایل هستند.
الفاظ و عبارات با قطع نظر از مؤلفشان، بر مدلولی
دلالت می‌کنند.

و اما در مدلول تصدیقی ثانوی که بدنیال اراده
و مراد جدی متکلم هستیم، عبارات، یک معنا
بیشتر ندارد و آن معنایی است که در ضمیر و نهاد
متکلم، اراده شده است. برای کشف این معنا
رعایت نکات زیر ضروری است:

- ۱- پی جویی از قرائن حالتیه و مقالیه متکلم
- ۲- توجه به سایر عبارات و جملات متکلم
در کنار عبارت مورد فهم
- ۳- رعایت قواعد مباحث الفاظ علم اصول
مانند قواعد تخصیص، تقييد، اصالت عموم، اصالت
اطلاق، اصل تطابق مدلول تصدیقی ثانوی با
مدلول تصدیقی اولی و مانند آن.
- ۴- شناخت زبان متکلم
- ۵- شناخت مخاطبان متکلم
- ۶- کشف معانی الفاظ در زمان متکلم
- ۷- آشنایی نسبت به ساختار زبانی متکلم

پی نوشتها

- 1 -schleiermacher
- 2 -wilhelm dilthry

3 -hans-georg-gadamer

4 -e.d.hirsch

5 -emilio betti

۶- در این قسمت از مقاله "هرمنوتیک" از دایره
المعارف "دین" ویرایش میر چالپاده، جلد ششم با
مشخصات ذیل استفاده شده:

hermeneutics, the encyclopedia of religion ,
mircea eliaade 1987

۷- ر. ک به ع ک. ام نیوتون هرمنوتیک مجله ارغنون
شماره ۴ ص ۱۸۵-۱۸۴ ساختار و تأویل متن ج ۲
ص ۵۲۷-۵۲۲ دیوید کوزنزهوی، حلقه انتقادی،
مراد فرهنگدپور ص ۱۶-۱۲ یورگن هابرماس،
رابرت هولاب، دکتر حسین بشیریه ص ۸۱-۸۰
۸- حلقه انتقادی ص ۱۴۱.

۹- همان ص ۱۵۰.

۱۰- ساختار و تأویل متن ج ۲ ص ۵۷۱.

۱۱- گادامروهابرماس. محمدرضا ریخته‌گران.
فصلنامه ارغنون. سال دوم. شماره ۷ و ۸ ص ۴۲۶.

۱۲- حلقه انتقادی ص ۶۷

۱۳- حلقه انتقادی ص ۱۴.

۱۴- ساختار و تأویل متن ج ۲ ص ۵۷۱.

۱۵- حلقه انتقادی ص ۱۶۸.

۱۶- ساختار و تأویل متن ج ۲ ص ۵۷۴.

۱۷- حلقه انتقادی ص ۱۴۶.



- ۱۸- یورگن ہابرماس، رابرت هولاب، دکترا، پیرین
بشیریہ ص ۹۰
- ۱9- Vorhabe
۲۰- Vorsicht
۲۱- Vorgriff
- ۲۲- یورگن ہابرماس، رابرت هولاب ترجمہ دکترا
حسین بشیریہ ص ۸۸
- ۲۳- Jurgen Habermas
۲۴- W. pannenberg
۲۵- E.D.Hirsch
- ۲۶- حلقہ انتقادی ص ۲۵۸
۲۷- relevism
۲۸- Contentualism
- ۲۹- حلقہ انتقادی ص ۳-۷۲
۳۰- ارغنون ۷/۸ ص ۴۲۷
۳۱- حلقہ انتقادی ص ۲۶۹
۳۲- حلقہ انتقادی ص ۱۲۹
۳۳- همان ص ۱۳۰-۱۲۹
۳۴- قبض و بسط تئوریک شریعت چاپ سوم ص
۱۶۷
۳۵- همان ص ۲۹۴
۳۶- همان ص ۲۹۶
۳۷- همان ص ۱۸۵-۱۸۶
۳۸- همان ۲-۲۸۱
- ۳۹- همان ص ۳۹۰
۴۰- همان ص ۵۰۸
۴۱- همان مدرک
۴۲- همان ص ۲۶۴
۴۳- همان ص ۳۴۵
۴۴- رک بہ دروس فی علم الاصول، حلقہ سوم، بحث
وضع
۴۵- قبض و بسط ص ۵۷۱
۴۶- معرفت دینی ص ۱۲۰
۴۷- همان ص ۱۲۴
۴۸- قبض و بسط تئوریک شریعت، چاپ سوم ص
۳۴۴
۴۹- درک عزیزانہ دین ص ۴

