

# مقدمه ای بر فلسفه دین

احمد آیت اللهی

ندای حق  
واحد فرهنگی مسجد آقا میرزا احمد (رض)

نشریه شماره (۵)

## بسمه تعالی

### اشاره:

آنچه در این جزوه آمده است حاصل مباحثی است که تحت عنوان « فلسفه‌ی دین » طی هفده جلسه در حضور تعدادی از دوستان و برادران در سال ۱۳۸۹ در مسجد آقا میرزا احمد (رض) طرح گردید. همانطور که از محتوای جزوه نیز مشهود است این بحث‌ها نه تنها به سرانجام نرسید بلکه دامن آن در مقدمات، برچیده و جلسات تعطیل گردید! علیرغم این نقص مهم، چند نفر از دوستان زحمت کشیده، مطالب ارائه شده در جلسات مزبور را از نوار بر روی کاغذ پیاده کردند و سپس نوشته‌های مزبور با تغییرات اندکی ویرایش و تکثیر گردید. امید است مطالعه‌ی آن برای علاقه مندان به اینگونه بحث‌ها، خالی از فایده نباشد.

احمد آیت‌اللهی

آبان ماه ۱۳۹۰





### **موضوع بحث ما در این نشست‌ها عبارت از: «دین» و «آگاهی درباره‌ی دین» خواهد بود.**

به دین و آگاهی دینی از چشم اندازه‌های متفاوت و ابعاد گوناگون و زوایای مختلف نگریسته می‌شود که از مجموعه‌ی آنها می‌توان تحت عنوان «دین‌شناسی» یا «دین‌پژوهی» یاد کرد.

درباره‌ی دین می‌توان از جهت توجیه عقلانی اصول اعتقادی و مبانی نظری آن به بحث پرداخت. به عنوان مثال در بخشی از معارف دینی درباره‌ی خداشناسی و اثبات وجود خدا و صفات حق تعالی یا اثبات و تبیین عقلانی معاد یا نبوت و ... بحث می‌شود. این شاخه از معرفت دینی تحت عنوان «علم کلام» شناخته می‌شود.

موضوع بحث ما در این مجال پرداختن به موضوعات و مسائل علم کلام به معنای خاص آن نیست. یعنی در این جلسات در پی اثبات وجود خدا یا اصل معاد یا نبوت یا ... نخواهیم بود.

همچنین تحت عنوان کلی دین‌پژوهی یا دین‌شناسی شاخه‌ی دیگری از علوم و معارف دینی به نام «علم فقه» مندرج است. در این علم، عالم دینی در پی یافتن احکام موضوعات مختلف رفتار و عمل مؤمن، از منابع دینی است. به تعبیر دیگر یک مجتهد و فقیه در چارچوب علم فقه به عنوان یک معرفت دینی، تلاش می‌کند بایدها و نبایدهای زندگی بشری را براساس روش‌ها و متدولوژی معمول در علم فقه از منابع و متون دینی کشف و استنباط کند. پر واضح است این رشته از معرفت دینی نیز که نیاز به تخصص و توانایی ویژه‌ای دارد از دایره‌ی بحث‌های ما خارج خواهد بود.

« علم تفسیر » به عنوان شاخه‌ای دیگر از علوم و معارف دینی که موضوع آن متون مقدس و هدف آن کشف معانی و دریافت مراد شارع و تبیین و توضیح معانی و مدلول متن‌های دینی بطور کلی است نیز بطور مستقیم در این مجال و نشست‌ها مورد بحث و بررسی قرار نخواهد گرفت و ما در این فرصت در پی تفسیر آیات و روایات دینی نخواهیم بود.

پس موضوع بحث‌ها و صحبت‌های ما چیست؟ و عنوان آن کدام است؟ عنوان مباحث در این جلسات عبارت از « فلسفه دین » است! فلسفه دین که امروزه در معرفت‌شناسی از جمله « فلسفه‌های مضاف » شمرده می‌شود. برخلاف علومى مثل فقه، کلام و تفسیر که در آن موضوعات دینی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد خود « دین » محور و موضوع این شاخه از معرفت می‌باشد. در فلسفه دین، « دین » و کلیت آن، از نظر چیستی و چرایی مسائل و احکام آن مورد بررسی و کنکاش « عقلانی » قرار می‌گیرد. به دیگر سخن ما در این مجال در پی این هستیم تا بفهمیم بر اساس معیارها و اصول و قواعد عقلی، حقیقت دین چیست؟ ضرورت آن کدام است؟ احکام و مسائل و موضوعات دین از چه ویژگی‌ها و خصوصیاتى - به لحاظ عقلانى - برخوردار است؟

تأکید بر عبارت‌های « معیارها و قواعد عقلی » و « به لحاظ عقلانی » از این جهت است که مبنای بحث‌ها در فلسفه‌ی دین بر پایه اصول و مبانی « برون دینی » استوار خواهد بود. لذا در « فلسفه‌ی دین » برای اثبات و تأیید یک مدعا هیچگاه مستقیماً به داده‌ها و آموزه‌های دینی مذکور در منابع و متون دینی استناد نمی‌شود. به همین دلیل گفته می‌شود: در فلسفه‌ی دین مبنای بحث‌ها و بررسی‌ها، موازین عقلی و روش‌های عقلانی و « فرامتنی » است. به همین جهت است که در رتبه‌بندی این معارف در معرفت‌شناسی فلسفی، فلسفه‌ی دین در نسبت با علومى مثل فقه، اصول فقه، تفسیر و حتی کلام معرفتی درجه دوم ارزیابی می‌شود و علوم مزبور در این رابطه معارف درجه اول محسوب می‌شوند. و این رتبه‌بندی و درجات البته دارای مبنای معرفتی و آثار و ویژگی‌های معرفت‌شناختی است.

با توجه به اهمیت رتبه‌بندی علوم و ارتباط آن با مباحث آینده ما، با مثال دیگری موضوع درجه‌بندی معرفتی علوم را بیشتر توضیح می‌دهیم: یکی از علوم بسیار مهم و مشهور در میان علوم تجربی، علم فیزیک است. موضوع این علم بررسی و تبیین و شناخت جنبه‌ای خاص از پدیده‌های مادی و روابط و مناسبات این پدیده‌ها با هم می‌باشد. قید « جنبه‌ای خاص » بدین لحاظ است که در علم فیزیک فقط یک بعد و یک چهره از پدیده‌های مادی، مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد و نه همه‌ی ابعاد و جنبه‌های آن، زیرا پدیده‌های مادی دارای جنبه و چهره‌ها و ابعاد وجودی بسیاری است که هر کدام از آنها در یک علم مورد بررسی و مطالعه قرار می‌گیرد. در علم شیمی جنبه‌ی دیگر و در زیست‌شناسی خصوصیت دیگری. در هر حال موضوع علم فیزیک « واقعیت عینی مادی » است. اما در شاخه‌ی دیگری از معارف بشری که تحت عنوان کلی « فلسفه علوم » از آن یاد می‌شود زیر شاخه‌ای از این علم وجود دارد که « فلسفه‌ی علم فیزیک » نام دارد. موضوع این علم، پدیده‌ی مادی یا واقعیت مادی عینی نیست بلکه موضوع مورد مطالعه و بحث و بررسی در این معرفت، خود « علم فیزیک » است. در این رشته از معرفت فلسفی از ویژگی‌ها و روش‌های مطالعه، متدولوژی و خصوصیات قوانین و حوزه و یا محدوده‌ی عمل و ... علم فیزیک بحث می‌شود. از لحاظ معرفت‌شناسی علم فیزیک معرفتی

درجه اول و فلسفه علم فیزیک معرفتی درجه دوم محسوب می‌شود. این درجه‌بندی البته، اختصاص به علوم تجربی ندارد بلکه در تمام رشته‌های علمی از جمله علوم انسانی نیز صادق است. بر این اساس، ما معرفتی داریم به‌نام «علم تاریخ» که معرفتی درجه اول است و معرفت دیگری به نام «فلسفه‌ی علم تاریخ» که معرفتی درجه دوم بوده و دارای ویژگی‌هایی (متفاوت از لحاظ معرفت شناختی) با «علم تاریخ» است.

لازم به ذکر است که در ارتباط با تاریخ، علاوه بر «علم تاریخ» و «فلسفه‌ی علم تاریخ» رشته‌ی دیگری را هم در حوزه‌ی مطالعات فلسفی تاریخ سراغ داریم که به «فلسفه نظری علم تاریخ» مشهور است که موضوع و متدولوژی آن بطور کلی متفاوت از آن دو می‌باشد. به نظر می‌رسد با توجه به توضیحات مذکور، تا حدودی مفهوم درجه‌بندی معرفتی موضوع بحث ما یعنی «فلسفه‌ی دین» نسبت به معارف درجه‌ی اول دینی مثل فقه و اصول فقه و تفسیر و ... روشن گردید. در ادامه‌ی بحث تفاوت‌های ماهیتی و محتوایی و همچنین اختلاف در مبانی فلسفی و معرفت شناختی معارف درجه دوم با معارف درجه اول بیشتر روشن خواهد شد.

ذکر این نکته ضروری می‌نماید که درجه‌بندی معرفت‌های بشری نسبی است و ممکن است معرفتی که نسبت به معرفتی دیگر درجه دوم محسوب می‌شود در مقایسه و نسبت با علم سوم، معرفت درجه اول ارزیابی شود و قس علی هذا.

پس تا اینجا دانستیم که آنچه در فلسفه‌ی دین مورد مطالعه و بررسی و کنکاش قرار می‌گیرد موضوعات و مفاهیم دینی که در علوم و معارف درجه اول دینی مورد بحث می‌باشد نیست بلکه در فلسفه‌ی دین، خود دین با تمام ابعاد آن در چارچوب پژوهشی عقلانی مورد مطالعه و بحث قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر «فلسفه دین» پژوهشی عقلانی در چیستی و چسانی و چرایی «دین» و گزاره‌ها و آموزه‌های بنیادین و اصلی آن است. اگر بخواهیم تعریفی از فلسفه‌ی دین بدست دهیم شاید بتوان گفت: فلسفه‌ی دین کاوش فلسفی دین و درباره‌ی دین است.

در چارچوب این تعریف مسائل و موضوع‌های زیادی می‌تواند مورد مطالعه واقع شود که ما فقط به بحث درباره‌ی برخی از این موضوع‌ها خواهیم پرداخت. موضوع اول، چیستی دین است. در خصوص این موضوع فصول متعددی مورد بحث ما خواهد بود. در یکی از این فصل‌ها عناوین ذیل مورد مطالعه و بررسی قرار می‌گیرد:

الف) تعریف دین،

ب) قلمرو دین،

ج) پلورالیزم دینی.

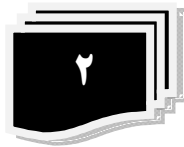
عنوان فصل دیگر مباحث ما «معرفت دینی» است. مباحثی که در این فصل مورد بحث قرار خواهند گرفت:

الف) زبان دین یا وحی،

ب) تحول و تطور فهم دین یا هرمنوتیک دین،

ج) انتظارات بشر از دین.





اولین عنوان بحث در چارچوب طرحی که در قالب فصول دوگانه در جلسه‌ی گذشته ارائه دادیم ارائه‌ی تعریف یا تعاریفی از «دین» خواهد بود. این تعریف در پاسخ به سؤال مهم و بنیادین «دین چیست؟» عرضه خواهد شد.

دستیابی به تعریفی جامع و کامل و مانع از دین، امر دشواری است زیرا به دین از دیدگاه‌ها و چشم اندازهای متفاوت و متغیر می‌توان نگریست و بر اساس زاویه‌ی دیدی که برای نگاه به دین و فهم آن انتخاب کرده‌ایم تعاریف گوناگون و متفاوتی نیز می‌توان ارائه داد. برای همین است که در علوم مختلف و حتی در جوامع مختلف و فرهنگ‌های متفاوت، تعاریفی گاه بکلی مغایر از هم، از دین عرضه شده است. ما در این فرصت نمی‌توانیم به بررسی و ارزیابی حتی تعدادی از آن‌ها بپردازیم. بدین لحاظ به بازخوانی دو تعریف رایج و مشهور از دین بسنده نموده و سپس تعریف مختار را ارائه می‌دهیم.

تعریف نخست، از یک تلقی بسیار رایج و فراگیر از دین بدست می‌آید. جالب اینکه چنین تلقی‌ای از دین، مشترک در اذهان بسیاری از مردم عادی و بخش قابل توجهی از جامعه روشنفکری جامعه ماست.

دین در این برداشت و دیدگاه، به تعبیر یک اندیشمند، یک کالای فرهنگی و یک مختصه‌ی هویت فرهنگی در کنار سایر مقومات فرهنگی و مشخصات شناسنامه‌ای یک فرد است.

به بیان دیگر «دین» در چنین بینشی، بمثابة یکی از مختصات شخصی و مقومات فردی-



شخصیتی همچون مختصات دیگری مثل اسم، شهرت، ملیت و زبان تعریف می‌شود. اندک تأملی در چگونگی اختصاص این مشخصه‌ها به یک فرد و یا وابستگی فرد به آنها نشان می‌دهد که اولاً هیچیک از این امور اختیاریاً به هویت فرهنگی و تاریخی و شخصی یک فرد تعلق نیافته است و ثانیاً و مهم‌تر اینکه هیچ یک از این امور فی نفسه واجد ارزش معرفتی نیستند. فلذا هیچگاه نمی‌توان درباره صحت و سقم آنها و حق و ناحق بودنشان صحبت کرد. و در واقع به لحاظ معرفت شناختی این امور هیچ نسبتی با حق و حقیقت ندارند.

آیا در مورد کسی که به زبان فارسی صحبت می‌کند می‌توانیم بگوئیم از این جهت، او نسبت به متکلمین به زبان دیگر برحق است؟ آیا کسی که از نژاد خاصی می‌باشد می‌تواند خود را بدین لحاظ در طریق حقیقت بداند؟ وهلم جراً! و هم به این دلیل است که می‌توان به صرف خواستن، این تعلقات را تغییر داد! و هیچ دلیلی نیز جز خواهش خود انسان در این تغییر و تحول لازم نیست بیان شود کسی امروز به زبانی سخن می‌گوید فرداً فقط به جهت اینکه از زبان دیگری خوشش آمده است آن را تغییر می‌دهد و برای این تغییر هیچ دلیل معرفتی هم عرضه نمی‌شود. ملیت هم همینطور! اسم نیز همچنین.

دین در تلقی یاد شده، در ردیف چنین امور و مفاهیمی قرار دارد. یعنی من مسلمانم چون در میان مسلمانان و از پدر و مادری مسلمان متولد شده‌ام و شیعه‌ام به همان علت! همچنانکه به فارسی سخن می‌گویم چون در ایران متولد شده‌ام. پر واضح است که چنین دینی مانند سایر امور و مفاهیم یاد شده فاقد هرگونه ارزش معرفتی و عاری از هرگونه نسبتی با حقیقت است. در این تعریف از دین، اگر کسی از من بپرسد چرا مسلمان هستی و یهودی نیستی؟ خواهیم گفت چون پدر و مادرم و اکثریت جامعه‌ای که در آن متولد شده و زندگی کرده‌ام مسلمان بوده‌اند. بدیهی است در این صورت هرگونه بحث و سخن درباره حق بودن چنین دینی و حقانیت چنین تدینی، فاقد توجیه منطقی بوده، فلذا بی‌فایده نیز خواهد بود. هم بدین دلیل است که در چارچوب این دیدگاه نمی‌توان از برتری دینی بر دین دیگر یا برحق بودن آن نسبت به دین دیگر سخن گفت. همچنان که نمی‌توان چنین ارزیابی و سنجشی را در مورد ملیت و زبان و اسم انجام داد! البته از لحاظ اخلاقی به چنین دین و چنین تدینی باید احترام گذاشت! اما نباید به دنبال توجیه عقلانی و معرفتی آن بود. چنین دینی لزوماً فلسفه‌ای هم نخواهد داشت هم چنانکه ملیت یک فردی به توجیه عقلانی و معرفتی نیاز ندارد. بدیهی است تدین به چنین دینی مولود دغدغه‌ی حقیقت نبوده است و در نتیجه می‌تواند بدون هر توجیه دیگری و صرفاً بر اساس سلائق و منافع و خواهش‌ها و ... عوض شود. همانطور که ممکن است فردی براساس یاد شده زبان یا ملیت یا اسم خود را عوض کند.<sup>(۱)</sup>

با توجه به مطالب مذکور، چنین تلقی از دین مورد بحث و مطالعه ما نخواهد بود. زیرا چنین دینی فاقد ارزش معرفتی است فلذا مورد بررسی معرفت شناسانه و تبیین فلسفی - معرفتی نیز قرار نخواهد گرفت. و اما تعریف دوم از دین بر اساس رویکرد "ابزار انگارانه" به دین و از تحلیل آثار

اجتماعی دین و کارکرد آن در زندگی جمعی انسان بدست می‌آید.

در چنین نگاهی به دین، نیز، هیچ رابطه مستقیمی میان حقیقت و دین لحاظ نمی‌شود. در نتیجه توجهی هم به مبانی عقلانی یا معرفت شناسانه و ارزش معرفت شناختی دین در میان نخواهد بود و حتی ممکن است چنین رابطه‌ای میان دین و مبانی مزبور نفی شود. در این رویکرد صرفاً آثار و عوارض و کارکردهای دین در عرصه زندگی فردی و جمعی بشری مورد نقد و بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد. بر مبنای چنین رویکردی، دو گرایش منفی و مثبت در تحلیل‌های جامعه شناختی نسبت به دین در عرصه تفکر بشری بخصوص در قرون اخیر ملاحظه می‌شود که البته هر دو گرایش دارای طیف‌های گسترده‌ای از جهت مبانی نظری و زاویه‌ی دید متفاوت می‌باشد که در این مباحث بدون ورود به جزئیات امر به معرفی اجمالی این دو گرایش می‌پردازیم.

از دیدگاه نظریه پردازان گرایش تلقی منفی از دین، نه تنها دین فاقد هرگونه ارزش معرفت شناختی و توجیه عقلانی است بلکه در تحلیل کلی به عنوان یک پدیده و نهاد اجتماعی منفی در جامعه بشری ارزیابی می‌گردد. یکی از معروفترین نظریات مربوط به تلقی منفی از دین، به مارکس، بنیانگذار معروف مکتب مارکسیسم تعلق دارد. مارکس دین را در تحلیل نهایی، پدیده‌ای ناشی از خیال بافی - های انسان‌های بیگانه از خود - الینه شده - می‌داند که در یک نظام اقتصادی - سیاسی ظالمانه زندگی می‌کنند. مارکس می‌گوید طبقه‌ی فرودست جامعه خود را مقهور یک سیستم حکومتی و نظام اقتصادی ظالم و قدرتمند می‌یابد و از طرفی چون از لحاظ فکری و شعور اجتماعی، فاقد توانایی فهم و درک علل و عوامل شرایط ظالمانه‌ی موجود می‌باشد و به همین جهت و (از طرف دیگر) چون خود را عاجز از رویارویی با نظام حاکم می‌یابد به ناچار برای تسکین و توجیه دردها و آلام و مصیبت‌های خود که همگی ناشی از شرایط نابرابر اقتصادی حاکم است به اختراع موجودی به نام خدا و سپس مجموعه‌ای از نظام واره‌ای از گزاره‌ها به نام دین مبادرت می‌ورزد، تا در سایه‌ی توجیهاتی که آن را به خدا و دین نسبت می‌دهد به آرامش روحی نسبی در زندگی مشقت بار و پر از مصیبت و درد خود دست پیدا کند. او می‌گوید طبقه‌ی فرو دست جامعه برای دستیابی به این آرامش، وضعیت ظالمانه‌ی موجود را به اراده‌ی خدا و سرنوشت نسبت می‌دهد که البته لاعلاج و مقاومت ناپذیر هم بوده و به سبب انتساب به خدا حتی مقابله با وضعیت حاکم را گناه می‌شمارد! از طرفی با خلق جهانی به نام آخرت، جبران همه این مصیبت‌ها را به آن جهان حواله می‌دهد. مارکس همچنین در توجیه گسترش و شیوع دین و دینداری، به نقش پشتیبانی و ترویج دین در جامعه از سوی طبقه حاکم و طبقات فرازین اجتماع اشاره می‌کند که طبقات مزبور برای جلوگیری از عصیان و شورش احتمالی طبقه‌ی فرودست به تبلیغ و ترویج دین در جامعه (با استخدام روحانیون) روی می‌آورند.

انگلس بر اساس آموزه‌های مکتب مارکسیسم دین را چنین تعریف کرده است: «دین ... چیزی نیست جز بازتاب تخیلی نیروهای خارجی حاکم بر زندگی روزانه در ذهن انسان‌ها که طی آن،

نیروهای زمینی صورت نیروهای فرا طبیعی به خود می‌گیرند.<sup>(۱)</sup>

مارکس در تحلیل و ارزیابی نهایی خود با توجه به مراتب مذکور، دین را «افیون توده‌ها» نام نهاده است. در این دیدگاه، دین نه تنها بهره‌ای از حقیقت ندارد بلکه آموزه‌های دینی نهادی «واژگونه» از حقیقت اجتماع و واقعیت عینی جامعه است:<sup>(۲)</sup>

دومین گرایش از نگاه کارکردگرایانه به دین، برداشتی - لزوماً - منفی از نقش دین در جامعه‌ی بشری ندارد. بر مبنای این رویکرد، دین حداقل در شرایطی می‌تواند واجد آثار و نتایج مثبت در زندگی فردی و جمعی بشری باشد. در قالب این گرایش، مجموعه‌ای از دیدگاه‌های مبتنی بر تحلیل‌های روانشناختی و جامعه‌شناختی دیده می‌شود. برخی نقش مثبت در جامعه و آحاد آن را، در تلطیف روحيات و ایجاد آرامش روانی و ایجاد پشتوانه برای رفتارهای اخلاقی و عاطفی و ... ارزیابی می‌کنند برخی دیگر استفاده و استخدا م پاره‌ای از آموزه‌های دینی را برای تحریک احساسات و تحرک بخشی به جامعه و طبقات اجتماعی در مقاطعی از مبارزات سیاسی و اجتماعی و نهضت‌های فکری و حتی رویارویی‌های نظامی و فیزیکی!، مفید و حتی ضروری می‌دانند. بخصوص در جوامعی که هنوز نهاد دین در اجتماع از اعتبار و استحکام نسبی، در میان بخش‌هایی از طبقات و گروه‌های اجتماعی برخوردار است.

ملاحظه می‌شود بر اساس این دیدگاه نیز، دین و مبانی آن هیچ نسبتی با حق و حقیقت ندارد و پر واضح است که دین از منظر چنین بینشی باز هم فاقد هرگونه ارزش معرفتی و معرفت‌شناسانه است. در چارچوب این رویکرد، همچنین بحث از حق یا باطل بودن یک دین یا عقلانیت مبانی آن، بی‌معنی و فاقد توجیه منطقی خواهد بود. لذا بحث و بررسی عقلانی دین بی‌فایده و بی‌نتیجه بوده و صرفاً می‌توان آثار، نتایج مثبت و منفی آن را از بعد روانشناختی و یا جامعه‌شناختی یا تاریخی مورد کنکاش و مطالعه قرار داد.

بدیهی است بر مبنای این دیدگاه هیچ ضرورت عقلانی و منطقی، برای پذیرش دین و دینداری وجود ندارد، بلکه هرگاه کارکردهای مثبت دین در شرایط خاصی احساس شود می‌توان به آن به عنوان یک نهاد اجتماعی یا عنصر مؤثر روانی و روحی توجه نمود و صد البته برتری یک دین نسبت به دیگری نیز نه از منظر و نگاه عقلانی و نه با معیارها و ضوابط عقلی، بلکه بر پایه میزان تأثیرات مثبت هر دین و آموزه‌های آن در شرایط و اوضاع و احوال مختلف و متفاوت جوامع و افراد می‌تواند مورد سنجش قرار گرفته و بر همین اساس نیز مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد. (دقت شود!)

توجه به این نکته ضروری است که از نظر چنین نگاهی به دین، این دین نیست که نوع زندگی ما و مسیر و جهت حرکت و اهداف آن را تعیین می‌کند بلکه پس از اینکه فرد و جامعه‌ای نوع زندگی

---

۱- جامعه‌شناسی دین / ملکم همیلتون / ترجمه‌ی محسن ثلاثی / چاپ اول / نشر ثالث / فصل ششم: دین و

ایدئولوژی / ص ۱۴۱.

۲- نک: جامعه‌شناسی دین / همان

و مسیر و اهداف و جهت آن را انتخاب نمود؛ اصل دین و سپس نوع آن را براساس سود و نفعی که در زندگی - ممکن است - داشته باشد، انتخاب می‌کند! و هرگاه هم که احساس نمود فایده‌ای بر این دین و دینداری مترتب نیست آن را کنار می‌نهد و یا آن را عوض می‌کند!

بسیاری از متفکران در قرن اخیر (درغرب) چنین رویکردی به دین دارند و به تدریج به سمتی گرایش یافته‌اند که دین را به عنوان نهادی محترم! اما صرفاً امری شخصی و مقوله‌ای فرهنگی تعریف کرده و هرگونه بحث و کنکاش و بررسی درباره عقلانیت و حقانیت دین را فاقد توجیه منطقی و تلاشی بیهوده و بی‌ثمر انگاشته‌اند.

تعدادی از گروه‌های سیاسی و سازمان‌های مبارز با گرایش‌های مذهبی و نیز بسیاری از شخصیت‌های سیاسی - مذهبی کشور ما در دهه‌های گذشته و حال حاضر، دارای رویکرد و نگاهی اینگونه به دین بوده و هستند. گروه‌هایی تمسک به دین و پاره‌ای از آموزه‌های آن را - نه همه‌ی آنها را- برای تداوم و گسترش مبارزه با نظام حاکم مفید بلکه ضروری دانسته فلذا فعالیت‌های فکری و مبارزات عملی خود را در پوشش دین تبلیغ و معرفی می‌کردند. - و می‌کنند! - از نظر بسیاری از شخصیت‌های سیاسی نیز دین صرفاً به عنوان خادم و پشتیبان حرکت‌های سیاسی و اجتماعی در رسیدن به اهداف از پیش تعیین شده می‌توانست مورد ارزیابی قرارگیرد و نه بیشتر! این سخن صادقانه یک شخصیت معروف سیاسی کشورمان در مقطعی از رویارویی‌های سیاسی در دهه‌های گذشته، بخوبی بیانگر مبنای نظری دیدگاه مزبور است آنجا که گفته بود: « اختلاف اصلی ما با امام این است که ما اسلام را برای ایران می‌خواهیم و ایشان ایران را برای اسلام! »

با توجه به مطالب گفته شده چنین نگاهی به دین نیز از دایره بحث‌ها و مطالعات ما خارج است. دینی که موضوع مطالعه و بحث ما خواهد بود اولاً باید دارای ارزش معرفت‌شناختی باشد. به بیان دیگر باید دارای توجیه عقلانی و معرفت‌شناختی بوده و مبنای نظری و تئوریک آن بر اساس اصول و قواعد عقلی استوار باشد. ثانیاً- به تبع ملاک پیش گفته، تدین به چنین دینی براساس حق و حقیقت صورت گرفته و ضرورت چنین تدینی بر مبنای نسبت آن دین با حق و حقیقت توجیه شود نه آثار منفی و یا مثبت روانی یا اجتماعی آن! بحث‌های آینده، این مبنا را بیشتر توضیح خواهد داد.





جلسه‌ی گذشته در پی ارائه‌ی تعریفی از «دین» بودیم. گفتیم هر تعریفی از دین که بر اساس آن، مفهوم دین فاقد ارزش معرفتی بوده و نسبتی با حق و حقیقت نداشته باشد موضوع بحث ما نخواهد بود. زیرا چنین دینی به لحاظ عقلی اصالت ندارد و نمی‌تواند در معرض بررسی‌های عقلانی - که مبنای بحث‌های ما است - قرار گیرد.

اما قبل از اینکه به تعریف دین با لحاظ شرایط یاد شده بپردازیم لازم است بحث اجمالی درباره‌ی خاستگاه معرفتی و فکری بشر در مسیر رسیدن به یک دینداری اصیل و «تدین» واقعی داشته باشیم. منظور این است که ببینیم اساساً بشر در پی رفع کدام نیاز معرفتی خود، به دین روی می‌آورد. به عبارت دیگر درصدد پاسخ به این سؤال بسیار مهم هستیم که منشأ معرفت شناختی دین چیست؟ و منظور ما از دین در این مبحث، البته دین اصیل است. - به شرح پیش گفته - پس متن سؤال به بیان واضح‌تر این است که: اصولاً چرا انسان به دین روی می‌آورد؟ و در این رویکرد کدام مسیر فکری و معرفتی را تا رسیدن به دین طی می‌کند؟

بحث پیرامون سؤال طرح شده خود مبحث بسیار مهم و مستقلی است که هر چند مستقیماً به موضوع مباحث اصلی ما ارتباطی ندارد اما پرداخت اجمالی به آن می‌تواند به عنوان مقدمه مفید واقع شود.

نکته‌ی مهمی که قبل از پاسخ به سؤال فوق باید بیان شود این است که اساساً سؤال مزبور درباره‌ی دین در چارچوب دیدگاه‌های مطرح شده در جلسه گذشته، قابل طرح و بررسی نیست چون گفتیم چنان دینی اصولاً فاقد مبنای معرفتی می‌باشد. فلذا سؤال از رویکرد به دین بر اساس نیاز

معرفت شناختی، در چارچوب دیدگاه‌های مزبور، فاقد توجیه منطقی است. علی‌ایحال برای دستیابی به پاسخی ولو اجمالی در برابر سؤال مزبور ناچار از بیان مطالبی به عنوان پیش نیاز بحث خواهیم بود.

مطلب اول تبیین «مشغولیت» اکثریت قریب به اتفاق انسان‌ها در اغلب مقاطع زندگی خود در این جهان می‌باشد. عموم مردم در زندگی خود در وضعیت «اشتغال» به سر می‌برند! یعنی از وقتی که خود را می‌شناسیم خویشتن را «مشغول» و درگیر امورات مختلف زندگی می‌یابیم. در دوران کودکی به دنبال برخی امور و خواسته‌های متناسب با دوران مزبور هستیم. در جوانی شرایط عوض می‌شود و مسایل زندگی به تبع آن تغییر می‌یابد. متناسب با این تغییر نوع مشغولیت ما هم مبدل می‌گردد. در این مقطع از زندگی در پی چیزهای دیگری هستیم؛ این که چگونه درس بخوانیم و چه شغلی داشته باشیم و نیز مسأله‌ی ازدواج و تشکیل خانواده دغدغه‌های اصلی ما را تشکیل می‌دهند.

سپس در سنین بالاتر مسائل و موضوع مشغولیت‌ها باز هم عوض می‌شود و خواسته‌ها و اهداف تغییر می‌یابد. گاه این وضعیت مشغولیت صرفاً با تغییر موضوعات اشتغال تا آخر عمر تداوم می‌یابد و فرد حتی بطور موقت هم از این شرایط خارج نمی‌شود!

اما خروج از شرایط و وضعیت «اشتغال» به چه معناست؟

خروج از وضعیت «اشتغال» و عبور از حالت مشغولیت را بیداری نام نهاده‌اند که در عرفان به آن «یقظه» می‌گویند.<sup>(۱)</sup>

انسان بیدار انسانی است که یک علامت سؤال در برابر زندگی خود و تلاش‌ها و تکاپوهای روزمره و اهدافی که برای زندگی‌اش برگزیده (و بلکه در برابر هستی خود) می‌گذارد.

انسان بیدار در اثنای زندگی و اشتغال به امورات آن ناگهان به خود می‌آید و از خود سؤال می‌کند چرا باید درس بخواند؟ چرا باید ازدواج بکند؟ چرا باید پول در بیاورد؟ چرا باید برای عدالت و آزادی مبارزه بکند؟ اصلاً چرا زندگی می‌کند؟ و اینکه در این جهان هستی من چکاره‌ام؟ از کجا آمده‌ام؟ به کجا می‌روم؟ آمدنم بهره‌چه بود؟ آیا تصادفی و بدون نقشه و حساب و کتاب آفریده شده‌ام؟ بودنم لغو و بیهوده است؟ و اگر نه! تکلیف من در این جهان هستی و با این جهان هستی چیست؟

بسیاری از مردم حتی آنها که بالاترین درجات علمی را کسب کرده‌اند و آن‌ها که از بزرگ‌ترین فیزیکدانان و ریاضی‌دانان و فیلسوفان و مجتهدان! و اقتصاددانان و جامعه‌شناسان محسوب می‌شوند ممکن است هیچگاه در طول زندگی، خود را با این سؤالات درگیر نکنند. از نظر بسیاری از مردم، این سؤال‌ها «خُل» کننده‌اند و نباید بدان‌ها پرداخت! چون آدمی را از زندگی و پیشرفت باز می‌دارند؟ اما انسان «بیدار» نمی‌تواند خود را با این سؤال‌ها که سؤال از ریشه‌ی وجود و ریشه‌ی زندگی‌اش و ریشه‌ی هستی است درگیر نکند. انسان بیدار تا به پاسخی روشن در برابر این پرسش‌ها دست نیابد آرام نخواهد شد و این شوریدگی و ناآرامی مبارک و میمون، نتیجه «بیداری» انسان است. باید توجه

---

۱- برای مطالعه بیشتر نک: تدین، حکومت و توسعه/ محمد جواد لاریجانی/ چاپ اول - ناشر: مؤسسه فرهنگی

داشت که بیداری انسان لزوماً نتیجه و حاصل علم و سواد و موقعیت علمی و تحصیلات آکادمیک نیست، ای بسا انسان بی سواد است که به مرحله‌ی بیداری رسیده باشد و همانطور که ذکر شد ممکن هم هست که عالم برجسته‌ای در تمام طول عمر خود به این بیداری دست نیافته و تا آخر عمر در وضعیت اشتغال بسر ببرد.

پس انسان بیدار کسی است که خود را از شرایط اشتغال و زندگی روزمره به کناری کشیده و نگاهی از بیرون به خود و زندگی و کل هستی افکنده است و نتیجه این بیداری مسأله‌دار شدن ذهن انسان خواهد بود. چنین انسانی بلافاصله به سراغ ریشه‌ها خواهد رفت! و در نهایت به سؤال از ریشه‌ی هستی و ریشه‌ی خود خواهد رسید. در این حالت است که ذهن انسان با چرا و چراهایی بزرگ و مهم درگیر خواهد شد. چرایی زندگی، چرایی جهان هستی، چرایی خویشتن!

در این مرحله است که انسان بیدار به مرحله نا آرامی و شوریدگی پای می‌گذارد و در این شرایط دغدغه‌ی اصلی او یافتن پاسخی قانع کننده به این پرسش‌ها خواهد بود.

باید توجه نمود که مشخصه‌ی انسان بیدار، مبارز بودن، فداکاری نمودن در راه آزادی و یا جهاد در راه تأمین حقوق خلق و مردم و یا کوشش و تلاش برای استقرار عدالت نیست انسان می‌تواند همه‌ی این خصوصیات را داشته باشد اما همچنان انسان « مشغولی » باشد. ممکن است کسی که یک عمر در راه خلق و آزادی و عدالت و ... مبارزه نموده و فداکاری کرده و حتی جان خود را در این راه گذاشته است هیچگاه بطور جدی با سؤال از « ریشه‌ها » یا پرسش از « ریشه‌ی وجود » مواجه نشده یا پاسخی برای آن نیافته باشد.

اینکه چرا باید مبارزه کنم؟ یا چرا مبارزه می‌کنم؟ و اینکه توجیه عقلانی از خود گذشتگی‌ها و فداکاری‌ها چیست؟ چه کسی این مسئولیت را بر عهده‌ی من گذاشته است؟ این‌ها سؤال‌هایی است که به ریشه‌ی وجود و هستی ارتباط دارد و ممکن است مبارزی هیچگاه با آنها درگیر نشود. اما انسان بیدار تمام فعالیت‌های روزمره و عادی خویش را به پاسخ سؤال از ریشه خود و ریشه هستی پیوند می‌دهد. و این است تفاوت میان انسان بیدار و انسان مشغول، فلذا بزرگ‌ترین دغدغه و نگرانی و مسئولیت انسان بیدار همین ارتباط و پیوند تمام فعالیت‌ها و تلاش‌ها و به طور کلی تمام زندگی‌اش با حقیقتی است که حاصل و نتیجه‌ی پاسخ از سؤال ریشه می‌باشد.

امیرمؤمنان(ع) در معرفی برترین بندگان خدا می‌فرماید: - انسان کامل - کسی است که : و تخلی من الهموم، آلا همّا واحداً، انفراداً، انفراداً به ( از همه‌ی دغدغه‌ها خود را رها کرده، مگر یک دغدغه)<sup>(۱)</sup>

در مقابل، دل مشغولی و دغدغه‌ی انسان مشغول صرفاً انجام بهتر کارها برای رسیدن به هدفی است که آن هدف را به هر دلیلی قبلاً انتخاب کرده است. اما انسان بیدار هدف خود را براساس پاسخ سؤال ریشه انتخاب کرده است و انجام هر کاری را هم به نحوی به پاسخ سؤال از ریشه مرتبط پیدا می‌کند.



نکته‌ی جالب اینکه دینداری انسان « مشغول » هم، با دینداری انسان « بیدار »، تفاوت « ریشه- ای » و اختلاف اساسی و ماهوی و بنیادین دارد. تدین انسان مشغول، یا حاصل شرایط تاریخی و زیستی و خانوادگی و محیطی اوست که هیچ اختیاری در گزینش آن نداشته است. ( یعنی تدین به همان دین به معنای یک کالای فرهنگی) یا محصول حساب و کتاب‌های او و یافتن نفع و سود در دینداری بوده است اما تدین و دینداری انسان بیدار، حاصل و نتیجه‌ی بیداری او و نتیجه‌ی منطقی و معرفتی ناشی از پاسخی است که به سؤال ریشه داده است. و فرق این دو در این است که انسان مشغول اول اهداف و مسیر زندگی را بر اساس امیال و خواسته‌ها و خواهش‌های خود انتخاب و تعیین می‌کند آنگاه به سراغ دین می‌رود و اگر آن‌را در زندگی خود مفید و نافع تشخیص دهد قبولش می‌کند و آلا فلا! چنین دینی که مصلحتاً برگزیده شده ممکن است امروز نافع و مفید تشخیص داده شود و فردا با تغییر شرایط زندگی، مضر و یا غیر مفید! اما دین در نظر انسان بیدار به ریشه‌ی هستی مرتبط است. ارتباطی که حاصل و نتیجه‌ی درگیری انسان با سؤال از ریشه بوده است! تدین انسان بیدار، نتیجه یک ضرورت و الزام معرفتی است! حاصل تلاش عقلانی انسان در توجیه هستی‌ها و هستی خود می‌باشد. نکته قابل توجه دیگر این است که به دلیل همین اهمیت والای معرفت شناختی سؤال از ریشه‌ی هستی است که این پرسش در اولویت‌بندی پرسش‌های مطرح در ذهن انسان در طول زندگی خود - البته در مورد انسان بیدار - در صدر تمام سؤالها قرار می‌گیرد و این جایگاه را انسان به او نمی‌دهد بلکه در سایه‌ی بیداری، و در چهارچوب یک ضرورت معرفت شناختی و عقلانی این پرسش حتی بدون اجازه او در صدر اولویت سؤال‌های مطرح در ذهن قرار می‌گیرد!

آدمی در زندگی خود با سؤالات بسیاری مواجه می‌شود که ممکن است به بعضی از آنها پاسخی نیابد و یا به لحاظ اهمیت کم آنها اصولاً به آنها نپردازد. اما انسان بیدار نمی‌تواند خود را از رویارویی با سؤال ریشه کنار بکشد تا با آن درگیر نشود (مگر آنکه از بیداری خود پشیمان شود یا عمداً خود را به خواب بزند!) و این احساس که نام آن را شوریدگی حاصل از بیداری نهاده‌اند به این علت در وجود انسان ایجاد می‌شود که تمام ارکان وهمه‌ی زوایای زندگی انسان بیدار، در اثر این هشیاری با سؤال ریشه درگیر می‌شود نه فقط ذهن او.

البته انسان‌های زیادی هستند که توان مواجهه با سؤال ریشه را ندارند! چنین انسان‌هایی درواقع جرأت درگیری با سؤال از ریشه هستی را در خود نمی‌یابند، فلذا بجای اعتراف به ضعف خویشتن و سعی در تقویت و تعمیق معرفت خود، به نوعی از مواجهه با سؤال ریشه فرار می‌کنند. و گاهی حتی چنین مواجهه‌ای را حماقت توصیف می‌کنند و گاه بجای خلاصی از هیمنه سؤال از « ریشه »، خود را با سؤال‌های فرعی بسیاری مشغول می‌کنند.

پر واضح است که انسان بیدار هم، در زندگی خود سؤالات فرعی بسیاری را پیش روی خود داشته و در حد معقول به آنها می‌پردازد. انسان بیدار هم اهل زندگی و اهل علم و کاوش‌های علمی، اهل اقتصاد و معیشت و مبارزه و همچنین تفریح و آسایش و رفاه است. اما مهم این است که انسان بیدار همانطور که گفته شد همه‌ی این فعالیت‌ها و تلاش‌ها و همه‌ی زندگی خود را در سایه‌ی پاسخی که به

سؤال ریشه داده است سامان می‌دهد. و همه‌ی آنها را به ریشه‌ی هستی پیوند داده و آنها را بر اساس عقلانیت مرتبط با ریشه‌ی هستی توجیه می‌کند. اما انسان مشغول حداکثر می‌تواند همه فعالیت‌ها و حتی تمام زندگی‌اش را به خواست خود یا لذات نفسانی‌اش مستند نماید. حتی دینداری‌اش را! فلذاست که تدین انسان مشغول فاقد ارزش معرفتی است و لزوماً نسبتی با حق و حقیقت ندارد و در مقابل تدین انسان بیدار براساس مبانی معرفتی او و ناشی از ضرورتی معرفت شناسانه است و دارای نسبتی وثیق با حق و حقیقت.

و اما ارتباط مطالب یاد شده با موضوع بحث ما (که رسیدن به تعریفی از دین بود) چیست؟

گفتیم مهم‌ترین سؤال در برابر انسان بیدار سؤال از ریشه وجود خویشتن خویش است که نهایتاً به ریشه‌ی هستی می‌رسد. سؤال از ریشه وجود خود یعنی پرسش از اینکه: مبدأ هستی من و جهان چیست (از کجا آمده‌ام) هستی هستها (و از جمله هستی من) به کجا می‌روند؟ و اگر برای این هستی مقصدی هست و این هستی بسوی مقصدی در حرکت است این حرکت چگونه باید باشد! این سؤال‌ها در واقع سؤال از سه موضوع بنیادین و اصلی دین است. یعنی: مبدأ، معاد و صراط. به بیان دیگر انسان بیدار پاسخ سؤال از ریشه را (درسایه کوشش‌ها و تلاش‌های معرفتی و عقلانی خود) در دین می‌یابد و به این فهم می‌رسد که پاسخ این سؤال‌ها فقط و فقط در چارچوب آموزه‌ها و معارف دینی - بطور کامل - داده شده است.





همچنان در پی تعریفی از «دین» هستیم تا پس از آن به مطالعه و بررسی‌های عقلانی و معرفت‌شناختی درباره‌ی آن ادامه دهیم. تعاریف گوناگونی در علوم مختلف و از چشم اندازه‌های متفاوت از دین ارائه شده است لیکن گفتیم ما به دنبال دینی هستیم که (قطع نظر از اینکه از آن به عنوان یک مختصه‌ی فرهنگی یا توجیه‌کننده‌ی عواطف و احساسات و رفتارهای اخلاقی یا پدیده‌ای مضر و یا مخدر و یا یک نهاد اجتماعی با کارکردهای متفاوت یاد شود) اولاً - دارای مبنای عقلانی و معرفتی و ثانیاً - دارای نسبتی مستقیم با حق و حقیقت باشد.

جلسه‌ی گذشته ضمن معرفی خاستگاه معرفتی دین اصیل گفتیم چنین دینی محصول و ثمره بیداری انسان از وضعیت اشتغال و مشغولیت است و درگیری او با سؤال از ریشه هستی.

قبل از تعریف دین لازم دیدم - برای کاربردی کردن بحث - ضمن تقسیم بندی کلی آحاد و افراد جامعه در ارتباط با نحوه‌ی پرداختن آنها به دین، سه رویکرد شایع درباره‌ی مسأله‌ی بیداری و اشتغال و نیز درگیری و مواجهه‌ی آنها با سؤال از ریشه هستی را مورد بررسی اجمالی قرار دهیم.

در یک نگاه عمومی به جامعه (و بررسی نه چندان گسترده) موضع گیری و نحوه‌ی برخورد گروه‌های مختلف جامعه در خصوص «سؤال از ریشه هستی» را می‌توان - صرفنظر از پایگاه‌های اجتماعی و طبقاتی - به سه دسته تقسیم نمود.

دسته‌ی اول که شاید اکثریت جامعه را تشکیل می‌دهند اساساً و بطور جدی با سؤال ریشه درگیر نمی‌شوند. یا به تعبیر بهتر خود را با سؤال مزبور درگیر نمی‌کنند! تمام دغدغه‌های ذهنی و مسائل

فکری آن‌ها در چارچوب مسائل و موضوعات زندگی روزمره و عادی است. این گروه از مردم هیچ سؤال فراتر از متن همان زندگی عادی و معمول و روزمره‌ی خود ندارند و احیاناً اگر بطور اتفاقی یا غیر اختیاری یا از روی ناچاری! با سؤال از ریشه یا سؤال‌ی که به ریشه ارتباط پیدا می‌کند مواجه شوند، سعی می‌کنند فوراً به آن جا خالی! داده و از کنارش رد شوند! اینها از درگیری با سؤال‌هایی مانند چرا زندگی می‌کنم؟ ریشه‌ی حیات من و هستی کجاست! به کجا می‌روم؟ نهایت این زندگی چیست؟ به شدت ابا دارند!

مهم‌ترین و نهایی‌ترین پاسخ آنها در توجیه رفتارها و گفتارها و کردارهای خود در زندگی، به این چند جمله خواهد رسید. «چون سود می‌برم»، «زیرا لذت می‌برم»، «در اینصورت ضرر می‌کنم» و ... و در همه‌ی این جملات البته جنبه‌های مادی سود و زیان، لذت و الم منظور نظر می‌باشد. افق نگاه آن‌ها به زندگی و همچنین حقیقت و ماهیت آن و نیز به حقیقت و واقعیت هستی خود، از محدوده‌ی سود و لذت و ضرر و الم مادی فراتر نمی‌رود.

از جمله افراد وابسته به این دسته از مردم، دینداران موروثی یعنی آن‌هایی که دین را از طریق ارث پذیرفته یا به عبارت بهتر به ارث برده‌اند! می‌باشند. نگاه آن‌ها به دین همچنان از منظر سود و زیان مادی است. آن‌ها به دین به مثابه یک «ابزار» در زندگی نگاه می‌کنند. دین را در خدمت منافع دنیایی خود می‌خواهند و هر گاه دین را و یا بخشی از آن را! فاقد چنین خاصیت و کارکردی تشخیص دهند کلیت یا بخش مضر آن را به کنار می‌نهند!

جالب است بدانیم نگاهی اینگونه به دین، مختص گروه‌های عامی جامعه نیست، اتفاقاً بخش غالب گروه‌های روشنفکری جامعه‌ی ما و اکثریت آحاد جوامع غربی دیدگاهی این چنین به دین دارند.

مبانی نگرش اومانستی به دین در لیبرالیسم و مدرنیسم، براساس نگاهی ابزارانگانه از دین سامان یافته است. آن‌ها دین را به مثابه‌ی ابزاری در دست انسان ارزیابی می‌کنند که این ابزار در مقاطعی از زندگی یا در جوامعی یا در مورد برخی از انسان‌ها! می‌تواند مفید واقع شود یا به تعبیر بهتر می‌تواند «بکار آید!» و مهم‌تر اینکه کارکرد دین و آموزه‌های آن فقط به این دنیا مربوط می‌شود آن هم در محدوده‌ی جنبه‌های شخصی انسان‌ها نه در عرصه‌ی حیات اجتماعی!

دین در این دیدگاه در ردیف موسیقی، شعر، نقاشی و سایر هنرها و گرایش‌های عاطفی و احساسی بشر قرار می‌گیرد و مهم‌تر اینکه نمی‌توان هیچ عقلانیت و ارزش معرفت‌شناختی و واقع‌نمایی نه به خود دین و نه آموزه‌های آن قائل شد. لذاست که در این رویکردها و مکاتب سیاسی - فلسفی مزبور نه تنها دین نمی‌تواند ما را در دستیابی به پاسخ از ریشه‌ی هستی یاری کند بلکه اساساً درگیری با اینگونه مسائل و پرسش‌ها جز حرمان و بیهودگی و آشفتگی و محروم شدن از کسب لذت‌های حد اکثری از زندگی، حاصل دیگری برای انسان نخواهد داشت.<sup>(۱)</sup>

---

۱- (نک: عقلانیت/ حسن رحیم پور ازغدی/ مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر/ چاپ اول/ ص ۳۸ به بعد) و (همچنین: گفتمان مدرنیته/ عبد... نصری/ دفتر نشر فرهنگ اسلامی / چاپ دوم / ص ۲۰)

دسته‌ی دوم یا نگرش دوم در جامعه و روزگار ما در ارتباط با سؤال ریشه، دیدگاه مجموعه‌ای از جریانهای فکری- فلسفی جدید در غرب است که علیرغم اینکه از لحاظ پاره‌ای از مؤلفه‌های تئوریک و مبانی فلسفی با همدیگرتفاوت دارند درخصوص مواجهه با سؤال از ریشه هستی تقریباً دارای اشتراک نظرند. مجموعه‌ی این جریانهای فکری تحت عنوان پست مدرنیسم یا فرا مدرنیته شهرت یافته است. تفاوت این‌ها با گروه اول این است که اینان- به ظاهر- با سؤال ریشه درگیر شده‌اند اما در نهایت به این نتیجه رسیده‌اند که انسان و هستی هیچ ریشه و مبدأ غیرمادی و متافیزیکی ندارند و جهان هستی و انسان‌ها به لحاظ فلسفی بی‌ریشه‌اند! اینان معتقدند انسان ریشه‌ای فراتر از آنچه احساس می‌شود ندارد! چنین برداشتی از هستی و نگاهی این گونه به انسان لوازم و مقتضیاتی به لحاظ معرفتی دارد. از جمله اینکه در این دیدگاه هیچ هویت ثابت و مشخص و قابل تعریفی ماورای گرایش‌های مادی و تمایلات قابل درک حسی، برای انسان وجود ندارد فلذا هر انسانی مبدأ و مقصد خاص و منحصر به فردی در زندگی دارد که نمی‌توان نسخه‌ای همانند آن را برای دیگری تجویز نمود و نتیجه‌ی دیگر اینکه هیچ هدف و غایت یکه و ثابت و عام و تعریف شده در زندگی برای همه‌ی انسان‌ها حتی در زندگی مادی وجود ندارد و غایت و هدف هر شخص، امری مشخص و منحصر به همان فرد و درچارچوب همین زندگی و جهان مادی است. فلذا هرکس می‌تواند صرفاً برای خودش هدفی داشته باشد و آن را ارزش‌گذاری کند و هیچ معیار و ضابطه و شاخصه‌ای برای ارزیابی اهداف دیگران در دست نیست! بر این اساس هیچ برنامه‌ای برای حرکت به سوی کمال جز آنچه که هرکس دلش می‌خواهد قابل تعریف و تصور نیست! بدیهی است دراین دیدگاه نمی‌توان هیچ روش زندگی را برتر از دیگری دانست زیرا معیاری عقلانی یا میزان مشخصی برای سنجش وجود ندارد.

دین درچنین بینشی، امری کاملاً شخصی است که هر کس دلش بخواهد می‌تواند خود را با آن مشغول سازد! و هر وقت هم دلش را زد می‌تواند مانند کندن لباسی از تن، آن را دور اندازد!

و بالاخره هرکس هر راهی را در زندگی خود برگزید و آن را خوب و حق تشخیص داد همان راه خوب و حق است- نسبت به آن شخص- و هیچ معیاری وجود ندارد تا دیگری بتواند درباره‌ی آن داوری کند.

به همین دلیل است که می‌گویند هیچ صراط مستقیمی که بتوان همگان را به طی طریق در آن دعوت نمود وجود ندارد زیرا به تعداد نفوس انسان‌ها صراط‌های مستقیم وجود دارد. و اساساً هر مسیری که هر شخص در زندگی برای خود بر می‌گزیند همان صراط مستقیم است!

در این دیدگاه تنها هدف و غایت مشترک برای همه انسان‌ها نه سعادت، بلکه مرگ است! و این است لب و اساس و شالوده‌ی نظری مجموعه‌ای از جریانهای فکری مطرح در غرب که به پست مدرنیسم شهرت یافته است.

اینان مدعی‌اند درمکتب پست مدرنیسم، مبانی و اصول متافیزیکی مدرنیته را پالایش و زوائد آن

را به دور ریخته‌اند.<sup>(۱)</sup>

ما در بحث‌های آینده به طور گذرا به مبانی معرفتی این دیدگاه که در قالب «هرمنوتیک فلسفی» و «هرمنوتیک نسبی گرا» معرفی شده است خواهیم پرداخت.

و اما گروه سوم را تا حدودی در بحث‌های گذشته معرفی نمودیم. رویکرد سوم به دین متعلق به کسانی است که بر اثر بیداری، از وضعیت «اشتغال» بیرون آمده و در اثر این بیداری به سؤال ریشه و پرسش از ریشه و پرسش از ریشه هستی پرداخته‌اند اما برخلاف گروه دوم، در این تکاپوی عقلی و فکری به ریشه داری هستی و هدفمندی آن و داشتن مبدأ و غایتی فراتر از جهان مادی رسیده‌اند و هویت و ماهیت انسان را قابل شناسایی و قابل تعریف و جوهر وجودی آن را امری متافیزیکی و غیر مادی یافته‌اند.

در این رویکرد پذیرش دین و دینداری و تدین، حاصل ضرورتی عقلانی و الزامی، معرفتی است.

مسیر عقلانی رسیدن به دین در این رویکرد بدین شرح است:

انسان بیدار در اثر کاوش‌های عقلانی برای رسیدن به پاسخ سؤال ریشه، به حقیقت و واقعیتی عینی که همان «مبدأ» هستی است می‌رسد. مبدأ به این معنا که تمام هستی، و تمام هست‌ها، هستی خود را وامدار این مبدأ‌اند. و نیز درسایه‌ی همان تکاپوی معرفتی و درتداوم آن به حقیقت عینی و واقعیت خارجی دیگری (ازلحاظ عقلی) دست پیدا می‌کند به نام «معاد» که بر پایه‌ی آن، کمال و تکامل و غایت هستی و سعادت و ... توجیه عقلانی می‌گردد. و بالاخره بر پایه‌ی دو اصل مزبور به «صراط» می‌رسد که بیانگر طریق و مسیر و نحوه‌ی سلوک انسان در مسیر بسوی تکامل و سعادت ابدی است و انسان بیدار، تبیین و تفسیر و تشریح و توضیح و تعلیم و تفهیم کامل و جامع حقیقت این مفاهیم را در معارف دینی و آموزه‌های آن می‌یابد. و این سه مفهوم، موضوعات بنیادین دین و پایه‌های معرفت دینی است. یعنی دین عهده‌دار تبیین حقیقت مبدأ و معاد و صراط است.

با این توضیح تفاوت و افتراق جوهری سه رویکرد و شایع به دین روشن می‌گردد.

حال با این مقدمه به ارائه‌ی تعریف «دین» با لحاظ مطالب پیش گفته می‌پردازیم.

این تعریف را نویسنده‌ی کتاب «دین پژوهی معاصر» ارائه داده است که تعریفی کامل و جامع و مانع به نظر می‌رسد<sup>(۲)</sup> «دین عبارت است از مدل‌های مجموعه‌ی گزاره‌های هستی‌شناسانه‌ی منسجم و ساختارمند در باب هستی، انسان و جهان و مجموعه‌ی بایدها و نبایدها و شایدها و نشاید‌های مبتنی بر آن که با هدف تأمین کمال و سعادت ابدی انسان از سوی ربّ و مدبّر هستی تنزل و یا تنفیذ شده است.»

۱ - (نک: معماری مدرنیته/ بابک احمدی/ نشر مرکز/ چاپ سوم/ مقاله انسان‌گرایی/ ص ۸۲ و مقاله اخلاق و زندگی/

ص ۱۹۷)

۲ - رک: دین پژوهی معاصر/ علی اکبر رشاد/ مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر/ چاپ اول/ ص ۱۳۷

پر واضح است که با تعریفی ولو کامل و جامع از دین تلاش فکری برای شناخت دین پایان نیافته و سؤال‌های معرفتی درباره‌ی دین هنوز منتظر پاسخ‌های قانع کننده خواهند بود.

یکی از موضوعات مهمی که براساس این تعریف در خصوص دین و در قالب سؤال‌های متعدد در برابر ذهن انسان خودنمایی خواهد کرد موضوع «فهم دین» است. طبق تعریف فوق، یکی از مهم‌ترین - بلکه مهم‌ترین - منبع شناخت و فهم دین عبارت از گزاره‌های دینی است که عمده‌ی این گزاره‌ها در منابع مکتوب به بشر عرضه شده است. اما مطلب مهم این است که مبانی فلسفی و سنتی موضوع «فهم دین» و بالاتر از آن موضوع «فهم یک متن» در سده‌های اخیر بخصوص در قرن اخیر در غرب توسط پاره‌ای از جریان‌های فکری - فلسفی مورد کنکاش و چالش جدی قرار گرفته. و در این ارتباط سؤال‌های مهمی در پیش روی اهل فکر و از جمله دینداران مطرح شده است. سؤال‌هایی همچون:

فهم چیست؟ چه عواملی در فهم انسان از یک متن از جمله متن دینی دخالت دارد؟ آیا این عوامل درون دینی‌اند یا عناصر خارج از دین؟ آیا این عوامل ثابت اند یا متغیر؟

در رهگذر پرداختن به این سؤال‌ها و سعی در یافتن پاسخی منطقی به آنها، ما با یکی از مهم‌ترین و مطرح‌ترین موضوع فلسفی روزگارمان درگیر خواهیم شد و آن «هرمنوتیک متون» می‌باشد.

پس از رسیدن به نتیجه‌ای معقول در قبال موضوع فوق، به سراغ موضوع مهم‌تر «فهم دین» یا «معرفت دینی» خواهیم رفت.







طبق تعریفی که از دین بدست دادیم می‌توان آموزه‌ها و معارف دینی را براساس منبع اصلی آن‌ها به دو بخش تقسیم نمود. گفتیم تمام آموزه‌ها و معارف دینی حول محور سه موضوع اصلی قرار دارند و آن سه موضوع عبارتند از: مبدأ، معاد و صراط. حال می‌گوئیم دریافت‌های انسان در خصوص حقیقت این سه مفهوم، از دو طریق حاصل می‌شود. اولین آن به لحاظ ترتیب و ترتب معرفت شناختی، عقل آدمی است. در مبحث قبلی گفته شد که انسان درسایه‌ی تکاپوی فکری و تلاش عقلی به ریشه‌ی هستی یا ریشه داشتن هستی دست پیدا می‌کند و درتداوم این تکاپو و تلاش به مبدأ، معاد و صراط در هستی شناسی می‌رسد که این سه، امهات و اصول معرفت دینی است. بخش دیگری از معارف دینی پیرامون حقیقت سه موضوع یاد شده و مسائل پیرامون آن‌ها، از طریق وحی دراختیار انسان قرار می‌گیرد.

آنچه انسان از این راه بدست می‌آورد مجموعه‌ی معارفی است که بیانگر تفصیل و تبیین و توضیح و تشریح بیشتر داده‌های عقلی درباره‌ی موضوع‌های مبدأ و معاد و صراط می‌باشد.

علت نیاز انسان به وحی - براساس استدلال‌های عقلانی - ناتوانی عقل او از درک تفصیل و جزئیات بیشتر درباره‌ی حقیقت موضوعات یاد شده می‌باشد. فلذا این تفصیل و جزئیات و آگاهی‌های بیشتر که در سلوک و سیر انسان برای رسیدن به سعادت ضروری و مورد نیاز می‌باشد از مبدأ هستی توسط وحی دراختیار بشر نهاده می‌شود.

پس بخش قابل توجهی از آموزه‌ها و معارف دینی توسط وحی بدست می‌آید و این وحی یا در

قالب کتاب‌ها و متون آسمانی یا درهیات گفتار و کردار معصوم (پیامبر و امام). در اختیار بشر نهاده می‌شود. بدیهی است آنچه از طریق کتاب و کتابت عرضه می‌شود به عنوان یک متن نیاز به فهم دارد و سنت نیز برای غیر معاصران، به شکل مکتوب و متن باقی می‌ماند که مستلزم فهم آن است. در تعریفی که امروزه از متن می‌شود، این عنوان نه تنها شامل گفتار و رفتار و کردار بوده بلکه یک نقاشی یا یک موسیقی هم مشمول تعریف متن می‌باشند.

می‌بینیم که بخش مهمی از دین و معرفت دینی در قالب متن در اختیار بشر می‌باشد فلذا برای فهم دین، موضوع فهم «متون» مطرح خواهد شد. امروزه موضوع «فهم متن» یکی از مهم‌ترین موضوعات در تفکرات فلسفی بخصوص در غرب می‌باشد. در این رویکردهای مهم فلسفی مغرب زمین، مبانی معرفت شناختی خود «فهم» و «فهم یک متن» به چالش جدی کشیده شده است. در حالیکه در فلسفه کلاسیک بخصوص در فلسفه اسلامی، کنکاش و مناقشه چندانی بر سر موضوع «فهم» و همچنین «امکان فهم متن» و مسائل جانبی آن مطرح نبوده است.

علی‌ایحال با توجه به چالش‌های فکری و فلسفی که از سوی مکاتب فلسفی در غرب درباره‌ی «فهم» و بخصوص فهم یک متن مطرح شده است امروزه با سؤال‌هایی همچون سؤال‌های ذیل در عرصه‌ی تفکر و اندیشه فلسفی مواجه هستیم.

- ۱- منظور از «فهم» چیست؟
- ۲- آیا امکان فهم ثابتی از یک متن وجود دارد؟
- ۳- چه عواملی در فهم یک متن دخالت دارند؟ آیا این عوامل در افراد مختلف و متون مختلف متفاوتند؟ آیا این عوامل ثابتند؟ یا متغیر؟
- ۴- علت تفاوت فهم‌ها نسبت به یک متن چیست؟
- ۵- آیا می‌توان درباره صحت و سقم یک فهم نسبت به فهم دیگر داوری کرد؟ ضابطه و میزان و معیار این داوری چیست؟
- ۶- و بالاخره با توجه به سؤالات فوق و پاسخ آنها، آیا می‌توان به فهم ثابتی از دین دست پیدا کرد؟ یا اینکه هیچ فهم ثابتی از دین و متون دینی وجود ندارد؟
- ۷- آیا تغییر و تحول در فهم از دین، ضروری و لاجرم است؟ آیا این تحول، کلی و در تمام آموزه‌ها و گزاره‌های دینی است؟ یا جزئی و فی‌الجمله است؟ و سؤال‌های زیاد دیگری که انشا... در بحث‌های آینده به آنها خواهیم پرداخت. مطلب مهم دیگری که تذکار آن را در این مرحله از بحث- اجمالاً- لازم می‌دانم این است که بررسی این سؤال‌ها و بحث و تلاش جهت یافتن پاسخ آنها امری برون دینی است. یعنی نمی‌توان برای دست‌یابی به جواب آنها، مستقیماً به آموزه‌ها و متون دینی استناد کرد. زیرا در این صورت بحث‌ها و پاسخ‌ها به دور باطل منجر خواهد شد. لهذا بحث‌های ما پیرامون این پرسش‌ها، لزوماً فلسفی و با نگاهی از بیرون به دین و آموزه‌ها و متون مقدس خواهد بود.

برای اینکه به پاسخی کامل در قبال سؤال‌های مطروحه دست یابیم لازم است مطالبی به عنوان

پیش نیاز بحث درباره‌ی منابع اصلی معرفت دینی یعنی «متون دینی» بیان شود. از میان متون دینی، کتاب الهی یعنی قرآن را که مهم‌ترین متن در شناخت دین است به عنوان موضوع بحث انتخاب کرده و بحث درباره متون دینی دیگر از جمله متون مربوط به سنت را به مجال دیگر وا می‌گذاریم. در اینکه «قرآن» اولین و مهم‌ترین منبع برای شناخت دین است تردید و اختلافی وجود ندارد. (- در مورد پاره‌ای از روایات و احادیث ناظر به سنت ممکن است اما و اگرهایی وجود داشته باشد-) لذا قرآن محور اولین قسمت از مباحث ما خواهد بود.

در این مباحث مقدماتی، در صدد بیان مبانی عقلانی و کلامی فهم و برداشت از قرآن کریم هستیم.

می‌دانیم که برای فهم دین، باید به قرآن به عنوان مهم‌ترین منبع معرفت دینی روی آوریم. برای توجیه این رویکرد، لازم است به تنقیح و اثبات مبانی کلامی فهم از قرآن بپردازیم.

به بیان دیگر مراجعه به قرآن به عنوان منبع مهم فهم دین، مستلزم پذیرش مجموعه‌ای از مبانی عقلی و کلامی است که باید قبل از مراجعه به قرآن، این مبانی به شیوه‌ی عقلی به اثبات رسیده و پذیرفته شود. این مبانی را می‌توان تحت دو عنوان «حجیت صدور» و «حجیت دلالتی» یا مبانی صدور و مبانی دلالتی تقسیم بندی کرد. توضیح مختصر درباره‌ی عنوان یا مبنای اول این است که باید اثبات شود که قرآن سند و حجت خدا بر انسان است. به عبارت دیگر، باید به لحاظ عقلانی، بپذیریم قرآن کلام خداست.

و همچنین باید اثبات شود که آنچه که اکنون به نام قرآن در دسترس ماست، همان است که از سوی خداوند نازل گشته و هیچ تحریف و کم و زیادتی در آن راه نیافته است. بدون اثبات و پذیرش عقلانی این دو اصل و این دو مبنا، مراجعه ما به قرآن برای فهم دین، لغو و بیهوده خواهد بود.

دسته‌ی دوم از مبانی فهم قرآن (حجیت دلالتی قرآن) به این معناست که این قرآن که کلام خداست، می‌بایست مبانی معرفتی دلالت آن بر دین، اثبات شود و به لحاظ عقلانی لازم است بپذیریم که مدلول آیات و عبارت‌های مذکور در قرآن با توصیف مزبور، برای بشر قابل فهم است. بعبارت دیگر معانی آیات و مطالب مندرج در آن برای بشر قابل درک است و لذا می‌توان برای دستیابی به حقیقت دین به فهم قرآن روی آورد. درمورد مبانی صدور قرآن بحث ما خلاصه و در حد اجمال خواهد بود اما در خصوص مبانی دلالتی کتاب الهی، بررسی نسبتاً مفصلی انجام خواهیم داد.

انشا...





گفتیم یکی از منابع مهم فهم دین، کتاب الهی یعنی قرآن کریم است. و رجوع به قرآن برای فهم مدلول و معنی آیات آن، مستلزم اثبات و پذیرش مبانی عقلی و کلامی متعددی است که آنها را با توجه به پیوستگی و رابطه محتوایی می‌توان در دو عنوان دسته بندی کرد: مبانی حجیت صدور و مبانی حجیت دلالتی.

عناوین مبانی صدور را برشمردیم اینک درخصوص هر یک از آنها توضیح مختصری عرضه می‌داریم. اولین مبنا از مبانی صدور، یقین عقلی به مدلول این گزاره است که: قرآنی که الان در دسترس ماست از سوی خداوند نازل شده است. این مدعا باید به روش عقلانی ثابت شود. اولین مطلب قابل بحث درخصوص این مبنا، شیوه و روش اثبات آن است.

اولین طریق رسیدن به یقین مزبور، استناد به سخن معصوم یعنی پیامبر(ص) یا ائمه هدی(ع) می‌باشد. این طریق و روش، البته ممکن و مقبول است زیرا با دلائل عقلی و روش عقلانی معجزات و سپس عصمت معصوم(ع) را اثبات نموده و براساس این مقدمه و استناد به غیرقابل خطا بودن سخن معصوم و گواهی آنها، نسبت به انتساب قرآن به خداوند یقین حاصل می‌نمائیم.

لیکن این طریق از استدلال و اثبات، مستلزم طی مسیری طولانی است. زیرا اگر بخواهیم مبنای مزبور را براساس سخن معصوم اثبات کنیم لازم است ابتدا به اثبات مبانی کلامی دیگری پرداخته و پس از پذیرش مبانی متعدد مزبور به هدف خود دست پیدا کنیم.

باید توجه نمود که قرآن به عنوان یکی از معجزات، بلکه بزرگ‌ترین معجزات پیامبراسلام(ص)

معرفی و شناخته شده است و شخص حضرتش برای اثبات نبوت خویش در موارد بسیاری به قرآن استناد فرموده و در قرآن نیز بر همین اساس استدلال شده است. و لذا می‌توان گفت: وقتی که پیامبر(ص) برای اثبات نبوتشان به قرآن استناد می‌کنند پس نتیجه می‌گیریم اعجاز قرآن بصورت مستقل و از طریق عقلانی قابل اثبات است - زیرا در غیر اینصورت پیامبر(ص) به آن استناد نمی‌جستند- اما از طریق یاد شده - یعنی استناد به سخن معصوم(ع) برای اثبات حجیت صدور قرآن- ابتدا باید عصمت معصوم توسط معجزات منسوب به ایشان ثابت شود. از طرفی این معجزات حداقل برای ما که حضوراً آن بزرگواران را درک نکرده‌ایم از طریق نقلی و توسط روایات تاریخی و احادیث بیان گردیده است که بررسی این روایات خود مستلزم ورود و تمسک به روش علمی جداگانه‌ای است که پرداختن به آن مقدمات، مسیر استدلال یاد شده را باز هم طولانی‌تر خواهد کرد. اما قرآن تنها معجزه‌ای است که امروز عیناً در دسترس و اختیار ما است. فلذا می‌توان مستقیماً به سراغ این معجزه(حتی برای اثبات عصمت معصومین) رفت. ضمن اینکه سابقاً بیان شد که مبنای بحث‌های ما نگاه از بیرون به دین خواهد بود و تلاش خواهیم کرد برای اثبات مدعا در این چارچوب، مستقیماً به آموزه‌های دینی استناد نکنیم و در این جهت از مبنای عقلی بهره ببریم. در اینجا نیز سعی خواهیم کرد برای اثبات این مبنا از استدلال عقلی استفاده نمائیم.

روش دوم اثبات حجیت صدور قرآن، استناد به خود قرآن است. در قرآن آیات زیادی وجود دارد ناظر به اینکه این قرآن و آیات آن از سوی خداوند تبارک و تعالی نازل شده است. مانند: **إِنَّا نَحْنُ**

**نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ** (۱) یا: **نَزَّلَ الْكِتَابَ** (۲) یا: **لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ** (۳)

ولی استناد به قرآن برای اثبات مدعای یاد شده مستلزم دور است، زیرا حجیت خود این آیات منوط به اثبات وحیانی بودن قرآن است که ما در پی آن هستیم. روش سوم، اثبات مطلب از طریق مبانی عقلی است.

صورت استدلال چنین است: چون قرآن معجزه است - و معجزه جز به اذن ... و اراده خداوند صادر نمی‌شود- پس: قرآن از سوی خداوند نازل گشته است. مقدمه‌ی اول استدلال، مبتنی بر اثبات معجزه بودن قرآن است. یعنی اینکه هیچ بشری قادر به پدید آوردن چنین مجموعه‌ای از کلام نیست.

در این رابطه باید گفت: هرچند قرآن به عنوان یک متن از جنس کلمه و کلامی است که آحاد بشر برای بیان ما فی ضمیر خود و ارتباط با دیگران از آنها استفاده می‌کند اما کلام الهی دارای ویژگی‌هایی است که از اعجاز و انتساب به آن به خداوند سبحان حکایت می‌کند. مجموع این ویژگی‌ها را در کلام اسلامی وجوه اعجاز قرآن نام نهاده‌اند.

۱ - سوره حجر/ آیه ۹

۲ - سوره بقره/ آیه ۱۷۶ و اعراف/ آیه ۱۹۶

۳ - سوره حشر/ آیه ۲۱

این وجوه را می‌توان تحت سه عنوان دسته‌بندی کرد:

اول) اعجاز لفظی قرآن (دوم) اعجاز محتوایی قرآن (سوم) اعجاز قرآن از جهت آورنده‌ی آن.

درباره‌ی هر یک از وجوه ذکر شده توضیح مختصری بیان می‌کنیم.

اعجاز لفظی قرآن به این معناست که شیوه‌ی بیانی، سطح بلاغت و نظم ادبی و اسلوب کلامی قرآن در چنان سطح از استحکام و زیبایی است که هیچ بشری - حتی پیامبر(ص) - نمی‌تواند از این لحاظ مانند آن را بیاورد و یا مثل آن سخن بگوید. در این باره از دیر باز بحث‌های مفصلی در میان علما و متکلمین اسلامی مطرح بوده و این ادعا را از جهات و ابعاد گوناگون بررسی و آن‌را اثبات می‌کنند. با توجه به اینکه ما در مجال اندکی که داریم نمی‌توانیم در این باره وارد بحث شویم منابعی را جهت مطالعه‌ی بیشتر در این خصوص معرفی می‌کنیم.

- جلد اول تفسیر «البیان» تألیف مرحوم آیت‌الله خوئی که ترجمه هم شده است. ضمن اینکه بخش مربوط به اعجاز قرآن این کتاب، مستقلاً تحت عنوان «مرزهای اعجاز» سال‌ها پیش توسط آقای جعفر سبحانی چاپ و منتشر شده است.

- کتاب «قرآن شناسی» تألیف آقای مصباح یزدی، کتابی بسیار مفید و خواندنی و مستدل در مورد وجوه اعجاز قرآن است.

- کتاب «معجزه شناسی» آقای محمد باقر سعیدی روشن که بخش مهمی از آن اختصاص به اثبات اعجاز قرآن از جهات مختلف از جمله اعجاز لفظی دارد.

لازم به ذکر است که علاوه بر اعجاز بلاغی قرآن که در کتاب‌های فوق مفصلاً به آن پرداخته شده است از چند دهه پیش، به بُعد دیگری از اعجاز لفظی قرآن یعنی اعجاز عددی کتاب الهی توجه شده است. اعجاز عددی قرآن ناظر به اثبات این مطلب است که ارتباطات عددی خاصی بین الفاظ قرآن - مفردات و آیات آن - وجود دارد که این ارتباط کاملاً معنا دار و ضمناً بسیار پیچیده است به حدی که به لحاظ عقلی نمی‌توان باور کرد که بشری بتواند چنین روابط پیچیده‌ای را در کلام و سخن خود آن هم در چارچوب یک کتاب رعایت و اعمال کند. هر چند این رویکرد به کتاب الهی هنوز مراحل آغازین مطالعاتی خود را طی می‌کند اما اگر چنین روابطی در الفاظ کتاب خدا اثبات شود بدون تردید می‌تواند از مصادیق اعجاز لفظی قرآن محسوب گردد.

(اخیراً در این رابطه نرم افزاری با عنوان «قدر» توسط دکتر سید علی قادری تهیه شده است.)

وجه دوم از اعجاز قرآن، اعجاز محتوایی این کتاب مقدس است. این وجه اعجازی قرآن، از جهات مختلفی قابل اثبات است.

جهت اول این است که علیرغم تنوع موضوعات مطروحه در قرآن و نیز با عنایت به اینکه آیات این کتاب به تدریج و در طی ۲۳ سال نازل شده است و در طول این مدت، پیامبر(ص)، هنگام تلقی وحی در شرایط زمانی مکانی و روحی و موقعیت اجتماعی و ... مختلفی بوده‌اند و مهم اینکه پس از



دریافت آیات الهی در شرایط مزبور بلافاصله آن را ابلاغ می‌فرمودند، با این همه هیچ تعارض و اختلاف و تناقض و تهافت در آیات الهی و مطالب آن در سراسر این کتاب وجود ندارد. در آیه شریفه‌ی ذیل به وجه اعجاز محتوایی قرآن تأکید شده است: افلا یتدبرون القرآن و لو کان من عند غیرا... لوجدو فیہ اختلافاً کثیراً<sup>(۱)</sup>. در منابعی که معرفی شد، می‌توانید درباره‌ی این وجه از اعجاز قرآن نیز مطالب زیادی را مطالعه کنید.

جهت دوم از اعجاز محتوایی قرآن، وجود اخبار غیبی متعدد و پیشگویی وقوع آنها در مورد اشخاص یا وقایع و حوادث آینده است.

اخبار از حوادث آینده و وقوع حوادث و وقایع پیشگویی شده توسط قرآن، امری غیرقابل انکار است. از جمله این خبرها، شکست و پیروزی رومیان می‌باشد. که در آیه شریفه: اللهم، غلبت الروم فی ادنی الارض وهم من بعد غلبهم سیغلبون<sup>(۲)</sup> از آن، خبر داده شده است. باید توجه نمود که اگر کوچک‌ترین خدشه‌ای به صحت این غیبگویی‌ها توسط قرآن و عدم تحقق اخبار پیشگویی شده وارد می‌شد مخالفان و دشمنان اسلام تاکنون در طول تاریخ آن را با آب و تاب فراوان نقل و برای اثبات ادعاهای خود به آن استناد می‌کردند حال آنکه تاکنون هیچ نشانه‌ای از چنین اعتراض‌هایی گزارش نشده است.

در ارتباط با این وجه از اعجاز قرآن علاوه بر منابع معرفی شده قبلی می‌توانید به کتاب‌های «وحی و نبوت» استاد شهید مطهری و «قرآن و آخرین پیامبر» نوشته‌ی آقای مکارم شیرازی مراجعه نمایید.

جهت دیگر از اعجاز محتوایی قرآن، وجود علوم و معارف و نکته‌های علمی بسیار در قرآن است که هر چند ممکن است امروزه پاره‌ای از آنها برای بشر از طریق علمی و عقلی کشف شده و قابل دسترسی باشد اما هیچ تردیدی وجود ندارد در زمان نزول آیات مربوط به این موضوعات و معارف، هیچ بشری و هیچ عالمی نمی‌توانسته است به مدلول آنها دست پیدا کند و این مطالب از لحاظ درجه علمی و معرفتی در چنان سطحی قرار دارند که از افق فکری و علمی هر دانشمندی در روزگار نزول وحی و حتی مدت‌ها بعد از آن، فراتر بوده است. ضمن اینکه بسیاری از معارف و نکته‌های علمی در قرآن هنوز برای بشر کشف نشده است.

در خصوص این بعد از اعجاز قرآن باید گفت: توجه به اوضاع و احوال محل نزول این آیات از لحاظ سطح علمی و فرهنگی افراد جامعه و فقدان هرگونه زمینه‌ی علمی و دانش‌های مرسوم آن روزگار در جزیره العرب، تردیدی در اعجاز محتوایی قرآن از جهت یاد شده باقی نمی‌گذارد.

و بالاخره جهت دیگر از وجه اعجاز محتوایی قرآن این است که با وجود اینکه در قرآن مطالب فراوانی درباره‌ی موضوعات مختلفی از علوم و معارف بشری در قالب آیات بیان شده و دانش‌های متنوع و گوناگونی در قرآن کریم مطرح و مطالب علمی بسیاری اعم از فلسفی، تاریخی، علمی،

۱ - سوره نساء/ آیه ۸۲

۲ - سوره روم/ آیه ۳-۱

اخلاقی، حقوقی و ... در آن آمده است و علیرغم گذشت زمان نسبتاً طولانی و پیشرفت‌های چشمگیر علمی بشر در همه‌ی زمینه‌ها، تاکنون هیچیک از مطالب و داده‌های علمی قرآن در هیچ زمینه‌ای ابطال نشده است. و واقعاً این امر شگفتی است و جز به استناد اعجاز نمی‌توان آن را توجیه کرد.

وجه سوم از وجوه اعجاز قرآن، اعجاز از جهت آورنده‌ی آن می‌باشد. بیان این وجه چنین است که از مسلمات و متواترات تاریخی است که پیامبر اسلام(ص) فردی امی - درس نخوانده - بوده و در محیطی زندگی می‌کرده که مردمان آن غیر از ادبیات عرب با علم دیگری حتی آشنایی نداشته‌اند. با این وصف امکان ندارد چنین فردی کتابی با چنین سطح از علوم و معارف از پیش خود عرضه کند.

هر چند خدشه‌ها و اشکالاتی بخصوص از سوی برخی از مستشرقین در رد این وجه مطرح شده است اما مطالعه‌ی منصفانه‌ی تاریخ و تحقیقات علمی در این خصوص، ریشه‌ی این اشکالات را از بن بر می‌کند. فلذا در این زمینه شما را به مطالعه دقیق تاریخ اسلام بخصوص در مقطع ظهور اسلام دعوت می‌کنم.

دلایل ذکر شده برای اثبات اینکه قرآن از سوی خداوند نازل شده و کلام خداوند، است کفایت کرده و برای حصول یقین عقلی در این باره بسنده می‌نماید.

اما دومین مبنا از مبانی صدور قرآن اثبات این ادعا است که قرآن موجود و در دسترس ما، همان است که از سوی خداوند نازل شده و هیچ تحریف و زیاده و نقصانی در آن راه نیافته است. بدیهی است بدون اثبات این امر نمی‌توانیم برای فهم دین به قرآن رجوع کرده و به آن استناد کنیم.

خوشبختانه در میان دانشمندان و علمای کلیه فرق و مذاهب اسلامی در مورد عدم تحریف و عدم زیاده و نقصان در قرآن اتفاق نظر وجود دارد و این اتفاق خود دلیل محکمی بر صحت این مدعاست. مع الوصف طرق دیگری هم برای حصول یقین عقلی بر صحت این مبنا وجود دارد. لازم به ذکر است که در میان فرق اسلامی، اخباری‌ها از شیعه و حشویّه از اهل سنت نقصان در قرآن را ادعا می‌کنند - نه تحریف و زیادتی را - لیکن نظر این دو فرقه در میان علمای مسلمین مطرود و متروک می‌باشد. علی‌ایحال، یکی از دلایل اثبات مصونیت قرآن از تحریف، خود آیات قرآن می‌باشد. آیات متعددی ناظر به این مطلب است از جمله:

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿۹﴾<sup>(۱)</sup>. يَا : لَا يَأْتِيهِ الْبَطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ۗ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿۴۲﴾<sup>(۲)</sup>.

اشکال مصادره و دور، در استدلال مزبور یعنی استناد به آیات قرآن برای اثبات مصونیت از تحریف کتاب الهی، مردود است زیرا گفتیم در خصوص عدم تحریف به زیادت هیچ شبهه و اختلافی وجود ندارد. لذا براین اساس می‌توان به عدم تحریف مطلق کتاب الهی به آیات مربوطه استناد نمود(دقت

۱ - سوره حجر / آیه ۹

۲ - سوره فصلت / آیه ۴۲

شود).

علاوه بر آیات قرآن، برای اثبات عدم تحریف در قرآن می‌توان به احادیث و روایات زیادی که از معصوم بخصوص شخص پیامبر(ص) به دست ما رسیده است استناد کرد. روایت خطبه‌ی غدیرخم یا حدیث ثقلین یا روایاتی که قرآن را بمثابه‌ی معیار و میزان سنجش اعتبار روایات و احادیث معرفی می‌کنند و همچنین احادیثی که درباره‌ی ثواب قرائت سوره‌ها در نماز نقل شده و احادیثی که در بیان فضیلت انس با قرآن وارد شده همه و همه بر مصونیت قرآن از تحریف دلالت دارند زیرا در غیر اینصورت یعنی در صورت احتمال تحریف در قرآن تمام این روایات و احادیث بی معنا و صدور آن از معصوم(ع) - نعوذ با...- لغو و بیهوده تلقی خواهد شد.

تواتر قرآن از لحاظ نقل تاریخی، (در صورتیکه این تواتر در تمام طبقات تا زمان خود پیامبر(ص) ثابت شود) می‌تواند به عنوان گواه تاریخی متقن، به عنوان یکی از مستندات اثبات عدم تحریف در قرآن مطرح شود.

علاوه بر همه این‌ها برای اثبات عدم تحریف در قرآن می‌توان دلیل عقلی صرف (که مستند آن خود قرآن یا روایات مربوط به آن نباشد) نیز اقامه نمود که تقریر آن را در جلسه آینده بیان خواهیم کرد.



در پی اثبات دومین مبنا از مبانی صدور قرآن یعنی عدم تحریف کتاب الهی بودیم. گفتیم از طرق مختلفی می‌توان این مدعا را اثبات کرد و به چند روش - بطور خلاصه - اشاره کردیم. لیکن تمام روش‌های بحث شده در جلسه گذشته در چارچوب معارف دینی و بعبارت دیگر بر اساس معارف درون دینی بود. و گفتیم علاوه بر دلایل مزبور، برای اثبات عدم تحریف قرآن می‌توان برهان عقلی مبتنی بر مقدمات عقلی نیز اقامه کرد.

برای تقریر این برهان و استدلال عقلی، بیان چند مقدمه لازم می‌نماید. مطالبی که در این قسمت از بحث به عنوان مقدمه برهان یاد شده مطرح می‌شود، خود به عنوان یک بحث مستقل بطور کامل‌تر در مباحث آینده بخصوص در مبحث تکثرگرایی در دین یا پلورالیسم دینی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

دین از منظری وسیع‌تر و نگاهی عمیق‌تر، دارای سطوح و مراتب مختلفی از لحاظ گستره‌ی معنایی و دایره شمول می‌باشد. اولین سطح و مرتبه، حقیقت نفس الامری دین است. نفس الامر یعنی حقیقت ذاتی یک شیء و به عبارت دیگر یعنی خود واقعی هر شیء با تمامیت آن. دین نفس الامری یعنی دین با تمام حدود و کمال خود همانطور که در عالم واقع وجود دارد. برای روشن شدن این مفهوم توضیحی عرضه می‌دارم. خالق حکیم و علیم هستی، همزمان و همزاد با خلق موجودات و متناسب با اهداف و غایات وجودی مخلوقات، نظام و مقررات و قوانینی را که تنظیم کننده روابط و مناسبات مخلوقات با هم و نیز تأمین کننده‌ی سیر تکاملی آنها به سوی غایت وجودی‌شان می‌باشد خلق و اراده نموده است که کل نظام هستی محکوم این نظام و قوانین می‌باشد. در این جهان هستی،

خداوند موجودی به نام انسان خلق کرده که به لحاظ داشتن توانایی خاصی به نام عقل، از خصوصیات ویژه‌ای در مسیر کمالی خود برخوردار است و متناسب با این برخورداری‌ها، غایت و هدف ویژه‌ای نیز از لحاظ وجودی در عالم تکوین برای او تعریف و تعیین شده است که از آن به سعادت ابدی نام برده می‌شود. این موجود - انسان - برای رسیدن به کمال وجودی خود می‌بایست علاوه بر رعایت قوانین کلی هستی، مقررات و قوانین دیگری را به لحاظ برخورداری‌اش از قوه‌ای به نام عقل رعایت کند که بخشی از این مقررات و قوانین توسط خود عقل بر وی مکشوف و بخش دیگری از آن توسط وحی و در قالب شریعت به وی تبلیغ می‌شود.

مجموعه‌ی مقررات و قوانین و احکام لازم‌الرعایه برای انسان برای رسیدن به کمال وجودی که در علم و مشیت الهی وجود دارد دین نفس الامری یا همان اراده تشریحی حق تعالی نامیده می‌شود. پس دین نفس الامری یا مرتبه عالی وجودی دین، مجموعه‌ی معارف و مقرراتی است که در علم الهی یا لوح محفوظ به مثابه‌ی قوانین حاکم بر سیر کمالی انسان دارای واقعیتی عینی است. و به عبارت کامل‌تر، آنچه در علم الهی و مشیت ربانی برای هدایت انسان به سوی رستگاری وجود دارد، دین نفس الامری است. این نسخه رستگاری بشر در لوح محفوظ، دارای حقیقتی عینی و واقعیتی ثبوتی است<sup>(۱)</sup>.

مرتبه‌ی دوم از دین، دین مرسل است. دین مرسل بخشی از دین نفس الامری یا تمام آن است که برای هدایت بشر در رسیدن به سعادت، متناسب با نیازها و سطح فرهنگ و شرایط زندگی در روزگار نزول، از طریق انبیاء نازل می‌شود. لازم به ذکر است که حکمت و علت تعدد ادیان مرسل، علاوه بر آوردن عناصر دیگری از دین نفس الامری بر اساس نیازهای جدید بشر در هر عصر، تصحیح و اصلاح آن بخش از شریعت قبلی می‌باشد که دچار تحریف و انحراف شده است.

سطح و مرتبه‌ی سوم از دین عبارت است از، دین مکشوف. دین مکشوف یعنی آنچه که از دین نفس الامری یا دین مرسل از طریق عقل و نقل برای بشر آشکار و فهم می‌گردد. در بحث‌های آینده خواهیم دید که تفکیک و تمیز این مراتب و سطوح از دین، مانع بسیاری از لغزش‌های فکری و عقیدتی خواهد شد.

با توجه به مطالب فوق‌الذکر به یک نتیجه عقلی خواهیم رسید و آن اینکه آخرین دین مرسلی که نازل شده و به عنوان دین خاتم بر بشر عرضه می‌شود اولاً - باید کامل باشد، به این معنا که جامع و حاوی تمام معارف و احکام و قوانینی باشد که بشر تا روز قیامت برای رسیدن به کمال و سعادت واقعی به آن نیاز داشته یا خواهد داشت. [این دین بنابر توضیحی که دادیم منطبق بر دین نفس الامری خواهد بود و هیچ عنصر هدایتی که لازمه‌ی سعادت بشر است باقی نمی‌ماند مگر اینکه در آن دین بیان شده باشد.] ثانیاً - دین خاتم باید برای تمام تاریخ مصون از تحریف باقی بماند و الا عقل آن دین را به عنوان دین خاتم نخواهد پذیرفت.

با دستیابی به این اصل کلی از آن به عنوان کبرای عقلی در قیاس منطقی برای اثبات عدم

۱ - رک: مبانی کلامی اجتهاد/ مهدی هادوی تهرانی/ مؤسسه فرهنگی خانه خرد/ چاپ اول/ ص ۳۸۳

تحریف در قرآن استفاده می‌کنیم. خلاصه‌ی آن اصل این است که آخرین دین الهی یا «دین خاتم» مصون از تحریف و تغییر است و به تبع آن کتاب الهی مربوط به دین خاتم نیز که مهم‌ترین منبع شناخت و اصلی‌ترین سند معارف آن است باید مصون از تحریف و تغییر باقی بماند. به عبارت دیگر اصل کلی مزبور با توجه به منظور، چنین بیان می‌شود که: «کتاب دین خاتم مصون از تحریف است».

حال با توجه به مقدمات فوق، قیاس منطقی و استدلال عقلی خود را برای اثبات مدعا، به نحو ذیل مرتب و تقریر می‌نمائیم. (دقت شود)

مقدمه‌ی اول- قرآن، کتاب اسلام و اسلام دین خاتم است (صغری)،  
مقدمه‌ی دوم- کتاب دین خاتم، مصون از تحریف است (کبرای عقلی)،  
نتیجه: قرآن مصون از تحریف است<sup>(۱)</sup>.

چنانکه ملاحظه می‌شود این دلیل- عقلی- هم به لحاظ استحکام منطقی و هم از جهت گستره و شعاع دلالت نسبت به دلایل دیگر برتری داشته و تردیدی در این واقعیت که هیچ تغییر و تحریفی در کتاب الهی راه نیافته است، باقی نمی‌گذارد.<sup>(۲)</sup>

ضمناً با بیان فوق و تحلیل مراتب دین و حکمت و علت تعدد ادیان، بسیاری از شبهه‌هایی که گاهی با تمسک به برخی از آیات قرآن و تحت تأثیر ایده‌ی «پلورالیسم دینی» در جامعه مطرح می‌شود، پاسخ داده خواهد شد. توضیح اینکه این روزها برخی از روشنفکران با الهام از نظریه‌هایی که در غرب رایج است ادعا می‌کنند ادیان الهی همه یکی هستند و منظورشان این است که از لحاظ گرایش و عمل به هر یک از ادیان هیچ تفاوتی از جهت ارزش و حقانیت میان ادیان وجود ندارد. زیرا گوهر همه‌ی آنها یکی است و شرایط مربوط به هر کدام، تنها پوسته‌هایی بر آن مغز یا صدف‌هایی بر آن گوهر هستند و با عمل به هر یک از آن شرایط، انسان عامل، به مغز و گوهر مزبور دست پیدا می‌کند. پس هر شریعتی که انسان برگزیند او را به مقصد که همان اصل دین است می‌رساند و هرکس به هر دینی عمل کند به منزل مقصود خواهد رسید. فلذا صراط مستقیم هدایت، مخصوص دین اسلام نیست و مسیحی و یهودی و زرتشتی هم از صراطی دیگر که آن هم البته مستقیم است! به همان هدف خواهد رسید و استناد می‌کنند به این آیه شریفه: ان الدین عندنا... الاسلام<sup>(۳)</sup> و این همان پلورالیسم دینی است که گاه با تعبیر شریعت حداقلی مشترک در همه ادیان از آن نام می‌برند.

و حال آنکه با تحلیلی که از مراتب دین ارائه شد دریافتیم که منظور از دین در آیه: «در حقیقت دین نزد خدا همان اسلام است» (ترجمه‌ی آیه شریفه فوق) دین نفس الامری است که جامع و شامل همه‌ی معارف و احکام و مقرراتی است که بشر تا روز قیامت برای رسیدن به سعادت نهایی به آن نیازمند بوده یا خواهد بود، و دین نفس الامری نزد خداوند و در لوح محفوظ واقعیتی عینی و واحد

۱ - رک: مبانی کلامی اجتهاد/ ص ۶۷

۲ - برای مطالعه بیشتر رک: شریعت در آینه معرفت/ عبدا... جوادی آملی/ مرکز نشر اسراء- چاپ چهارم/

ص ۱۱۸-۱۲۳

۳ - سوره آل عمران/ آیه ۱۹

است که بخشی از این دین بر اساس نیاز بشر و متناسب با سطح زندگی و رشد فکری او در مقاطعی از زندگی نازل شده است که از آن به نام دین مرسل یاد کردیم و هر دین مرسل در زمان نزول خود، از لحاظ رفع نیازهای بشر در آن مقطع دین کاملی بوده است لیکن با ابلاغ دین خاتم و آخرین دین الهی، تمام حقایق و معارف و احکام یعنی کل حقیقت دین نفس الامری بر بشر عرضه و بر این جهان نازل می‌شود فلذا پس از ظهور دین خاتم و در قیاس با این دین، ادیان قبلی به لحاظ نقص محتوایی نسبت به دین کامل، قابل پیروی و پذیرش نخواهند بود. هر چند منشاء تمام ادیان الهی یکی بوده و همه‌ی آنها ناظر به یک حقیقت یعنی همان دین نفس الامری هستند لیکن دین خاتم شامل تمام دین نفس الامری است و ادیان دیگر تنها بخشی از آن را شامل می‌شوند. فلذاست که پس از نزول دین خاتم و ابلاغ آن، دیگر دینی غیر از آن - حتی ادیان الهی قبلی - پذیرفته نیست. چنان که در قرآن می‌فرماید: و من یتبع غیر الاسلام دیناً فلن یقبل منه (و هر کس جز اسلام، دینی [دیگر] بجوید، هرگز از وی پذیرفته نشود)<sup>(۱)</sup> و وجه عدم پذیرش هم این است که ادیان دیگر در مقایسه با اسلام ناقص‌اند و در دین اسلام حقایق و معارف و احکامی به مراتب بالاتر و بیشتری وجود دارد. فلذا کسی که خود را از این حقایق و معارف محروم کرده و به شرایع ناقص‌تر روی آورد خود را در معرض خسران و زیان بزرگی قرار داده است به همین دلیل است که در ادامه آیه شریفه می‌فرماید: و هو فی الاخره من الخاسرین (و وی در آخرت از زیانکاران است)<sup>(۲)</sup>

جلسه‌ی آینده در بیان مبانی دیگری از مبانی مربوط به حجیت صدور قرآن خواهیم پرداخت.

---

۱ - سوره آل عمران / آیه ۸۵

۲ - سوره آل عمران / آیه ۸۵



در جلسات گذشته دو مبنا از مبانی صدور کتاب الهی را توضیح دادیم.

مبنای سوم اثبات مصونیت وحی از خطاست. منظور از مصونیت وحی از خطا این است که وحی‌ای که از طرف خداوند به پیامبر(ص) می‌رسد بدون کم و کاست توسط ایشان به مردم و جامعه ابلاغ می‌شود و در فرایند رسیدن وحی به پیامبر(ص) و ابلاغ آن، هیچ تحریف و زیادتی و کاستی صورت نمی‌گیرد. برای اثبات این مبنا به چهار روش می‌توان ره سپرد که بطور گذرا اشاره‌ای به آنها خواهیم کرد. روش اول همان است که در مبنای قبلی توضیح دادیم یعنی اثبات اعجاز قرآن از ابعاد مختلف آن. با اثبات معجزه بودن قرآن و اینکه کتابی که اکنون در اختیار ماست معجزه بوده و هیچ بشری نمی‌تواند مانند آن بیاورد می‌توان به مصونیت وحی از خطا یقین پیدا نمود.

روش دیگر، استناد به سخن معصوم [پیامبر(ص) و ائمه (ع)] است که توضیح آن در بیان مبنای دوم گذشت. یعنی با اثبات عصمت پیامبر(ص) به این نتیجه - به لحاظ عقلی - می‌رسیم که سخن ایشان درباره‌ی مصونیت وحی از خطا، حجت است.

روش سوم، تأمل در صفات باری تعالی است. بدین بیان که تأملات عقلی در خصوص صفات خداوند، ما را به متصف بودن حضرت حق به اوصافی مانند عالم، قادر، حکیم، رب، رحیم، سبحان و ... رهنمون می‌سازد. آنگاه دقت در لوازم و مقتضیات این صفات ما را به این نتیجه می‌رساند که خداوند حکیم و علیم و ... جهان و انسان را از روی حکمت و برای رسیدن به غایتی آفریده است و از طرفی انسان برای رسیدن به غایت وجودی خود نیازمند هدایت خاصی الهی با بهره‌مندی از وحی است فلذا



خداوند هرگز اجازه‌ی تحریف و تغییر و تبدیل در وحی را نخواهد داد، زیرا در غیر اینصورت هدایت مردم و جامعه باطل و خلقت آنها منجر به گمراهی و سقوط خواهد شد فلذا مصونیت وحی از خطا ملازمه با مبانی خدا شناسی که بر پایه اصول عقلی استوار است دارد. آیه‌ی شریفه ذیل بطور روشنی به این موضوع تأکید دارد: «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ﴿٤٦﴾ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ ﴿٤٧﴾» (و اگر [او] پاره‌ای گفته‌ها بر ما بسته بود، دست راستش را سخت می‌گرفتیم، سپس رگ قلبش را پاره می‌کردیم، و هیچ یک از شما مانع از [عذاب] او نمی‌شد)<sup>(۱)</sup>.

بالاخره روش چهارم، تأمل و تحقیق در معنای نزول وحی و کشف معنای وحی است. تحقیق و مطالعه برای فهم معنای وحی و بیان کامل آن، از مجال بحث‌های ما خارج است و علاقه‌مندان را برای مطالعه بیشتر به کتاب «وحی یا شعور مرموز» اثر علامه طباطبایی توصیه می‌کنم. اما در چند جمله به حاصل این تأملات اشاره می‌شود.

در ارتباط با حقیقت وحی و خصوصیات آن گفته شده است که اصولاً امکان خطا در وحی وجود ندارد و مجالی برای وقوع خطا در وحی متصور نیست زیرا مأموریت فرشته‌ای که حامل وحی است بگونه‌ای نیست که ذاتاً امکان خطا در آن وجود داشته باشد.

در توضیح این مطلب گفته شده است که وساطت فرشته در رساندن وحی، ایجاد ارتباط و وساطت به معنای معمول و رایج آن نیست تا در این ارتباط خطایی رخ دهد، بلکه فرشته و ملک به معنای ظرف تجلی پیام الهی است و حقیقت این پیام از طریق کشف و شهود مستقیم توسط پیامبر(ص) درک و اخذ می‌شود و در این کشف و شهود واسطه‌ای به معنای رایج آن وجود ندارد تا امکان خطا در آن رفته باشد. به بیان دیگر وحی و علم به حقیقت آن، از طریق واسطه و صورت علمی صورت نمی‌پذیرد تا خطا در آن راه یابد بلکه وحی نوعی علم حضوری و کشف شهودی تام از خارج و عالم غیب است و در این فرایند خود حقیقت در محضر کاشف حاضر است فلذا ذاتاً قابلیت صدق و کذب و احتمال تحریف و خطا در آن راه نخواهد داشت. و فرض کمترین خطا و تحریف و تغییر در وحی و مدلول آن مستلزم نفی اصل وحی و یا حقیقت ندانستن آن است و از طرف دیگر امکان رسیدن انسان به درجه‌ای از کمال وجودی که بتواند حقایق غیبی را بدون واسطه درک نماید اثبات شده است.

بالاخره مبنای چهارم از مبانی صدور قرآن، عصمت پیامبر اکرم(ص) است. با اینکه به اساس این مبنا در بیان روش سوم اثبات مبنای قبلی اشاره شد معهداً در توضیح بیشتر موضوع می‌توان گفت وجه لزوم اثبات مبنای مزبور اینست که: وقتی می‌توان به قرآن به عنوان کتاب و سخن خداوند رجوع کرد که یقین کنیم پیامبر(ص) نه تنها در تلقی وحی از خداوند بلکه در ابلاغ و تبیین و تشریح آن نیز مصون از خطا و اشتباه می‌باشد. بحث در این باره نیز خارج از محدوده‌ی موضوع اصلی مباحث ما

می‌باشد اما در این باره تحقیقات و بررسی‌های بسیاری از دیر باز توسط علما و متکلمین اسلامی صورت پذیرفته است که عصاره آن‌ها را می‌توان در بیان ذیل یافت:

«وقتی وجود خداوند - با همه‌ی صفات جمال و جلال او - ثابت شد و ضرورت وحی و نبوت عامه - از راه‌هایی که در علم کلام مطرح شده و عمده‌اش بر اساس حکمت الهی در خلقت جهان و انسان است - اثبات گردید، مطلب دیگری که عقل به آن حکم خواهد کرد، لزوم عصمت انبیاء در دریافت و ابلاغ وحی می‌باشد. یعنی خدایی که برای هدایت بندگان، پیامبری را بر می‌گزیند، ضرورتاً این پیامبر از هرگونه سهو و نسیان - چه رسد به عصیان - در دریافت و ابلاغ وحی معصوم خواهد بود. زیرا در غیر اینصورت با حکمت نبوت و انزال کتب و ارسال رسل - که ریشه در حکمت آفرینش دارد - سازگار نخواهد بود ... این اصل کلامی ریشه در صفات الهی، از جمله علم، قدرت، حکمت آفرینش، حکمت تشریح و بالاخره تنزه خداوند از هرگونه قبح، ظلم و عبث دارد ...»<sup>(۱)</sup>

برای مطالعه‌ی بیشتر براهین عقلی اثبات عصمت انبیاء می‌توانید به کتاب آموزش عقاید نوشته آقای مصباح یزدی هم مراجعه نمایید.

از مجموع بحث‌های گذشته تحت عنوان «مبانی صدوری قرآن» به این نتیجه رسیدیم که قرآن و کتابی که به این نام دردسترس ما می‌باشد اولاً - از سوی خداوند نازل شده است و ثانیاً - مصون از تغییر و تحریف است.

حال سؤال اینست که برای فهم دین چگونه می‌توان از کتاب الهی بهره برد؟ و پاسخ این پرسش مستلزم اثبات پیش فرض‌هایی است که آنها را «مبانی دلالتی از برداشت از قرآن» نام نهاده‌اند. بحث ما پیرامون این مبانی و اثبات آنها (برخلاف «مبانی صدوری») مفصل‌تر و جامع‌تر خواهد بود. زیرا در خصوص مبانی صدوری از گذشته‌های دور مباحث جدی در میان علما و متکلمین مطرح بوده و منابع کافی برای مطالعه پیرامون آن دردسترس می‌باشد. اما در چارچوب مبانی دلالتی قرآن در روزگار ما و شاید از سده‌های پیشین مباحث جدیدی مطرح گردیده است که طی آن اساس مبانی یاد شده به چالش جدی کشیده شده است. مباحثی که گذشتگان آنها را به صورت پیش فرض‌های مسلم و بدون خدشه تلقی می‌کردند، تکرار این نکته در آغاز این قسمت از بحث لازم می‌نماید که: بشر برای فهم دین، باید به کتاب الهی رجوع کرده سعی نماید مضامین و محتوای مطالب آن را فهم کند.

اما همه‌ی سخن در این است که آیا فهم کلام و سخن خداوند - اصولاً - برای انسان ممکن و میسر است؟ آیا ما می‌توانیم سخن خدا را بفهمیم؟

در پاسخ به این سؤال با اولین مبنای دلالتی قرآن مواجه می‌شویم. و بیان مبانی مزبور چنین است: ما وقتی می‌توانیم برای فهم دین به قرآن رجوع کنیم که پذیرفته باشیم قرآن دارای معنای نهایی است. توضیح اینکه، پس از اثبات این که همه‌ی کلمات و الفاظ و جملات قرآن، همان الفاظ و کلمات و جملاتی است که از سوی خداوند به پیامبر(ص) وحی شده است حال می‌گوییم فهم این کتاب،

مستلزم پذیرش این مدعاست که خداوند از یکایک الفاظ و جملات معنای خاصی را اراده فرموده است که همان معنای نهایی قرآن می‌باشد و فهم قرآن یعنی کشف و دست یافتن به این معنای نهایی و مراد خداوند.

ملاحظه می‌شود که علی‌الظاهر اثبات این موضوع و پذیرفتن آن امر پیچیده‌ای نیست و مطلب روشن است. یعنی قرآن به عنوان کلام خدا دارای الفاظ و جملاتی است و خداوند مانند هر متکلمی معنای خاصی را از این الفاظ و جملات اراده فرموده و این معنا را برای انتقال به بشر در قالب الفاظی از طریق وحی به پیامبر(ص) و توسط ایشان به بشر ابلاغ نموده است؛ و انسان با رجوع به این متن مانند هر متن دیگری به دنبال کشف و درک آن معنای مراد - خداوند- است. اما همین موضوع و مطلب به ظاهر ساده و روشن یا حداقل نه چندان پیچیده! امروزه از سوی برخی از نحله‌های فکری- فلسفی مغرب زمین و به تبع آنها از طرف پاره‌ای از جریان‌های روشنفکری در کشورهای اسلامی به نقد و چالش جدی کشیده شده است.

مباحثی که در روزگار ما در خصوص نقد مبنای یاد شده در مراکز علمی و روشنفکری مطرح است با عنوان کلی «هرمنوتیک» شناخته می‌شود. قبل از ورود به بحث و تعیین عناوین آن، لازم است توضیحی درباره‌ی نقطه تقابل و محل اصلی نزاع میان دو رویکرد و دو روش فکری یعنی تفکر سنتی دینی و تفکر معروف به هرمنوتیک و بخصوص هرمنوتیک فلسفی، داده شود.

مبنای تفکر دینی در مورد فهم و تفسیر متون بطور عام و فهم و تفسیر متون مقدس بطور خاص از دو نقطه نظر مورد نقد و چالش مکاتب هرمنوتیکی بخصوص هرمنوتیک فلسفی قرار گرفته است. اولین نقطه عبارت‌است از اختلاف در تعریف و ماهیت خود «فهم» و شرایط وجودی حصول و ویژگی‌های آن. پس اولین اختلاف در ماهیت خود فهم است. دومین اختلاف این دو رویکرد فکری، در چگونگی و روش و مراحل و فرایند فهم و تفسیر متن است. پس بحث‌های آینده ما بر محور این دو نقطه نظر اختلافی خواهد بود.

اما قبل از ادامه بحث، اشاره به نکته‌ای را لازم می‌دانم. و آن اینکه، رویارویی و مقابله‌ی دو روش فکری مذکور در کشور ما - یعنی تفکر دینی سنتی و جریان فکری روشنفکری که مباحث هرمنوتیک را پی می‌گیرند- به دو صورت ظهور یافته است: تقابل مستقیم و غیر مستقیم. رویا رویی مستقیم این دو روش فکری در سطح و گستره‌ی محدودی صورت گرفته است. زیرا جریان فکری متأثر از هرمنوتیک بیشتر از ترجمه کتاب‌ها و متون مربوط به هرمنوتیک فلسفی تغذیه می‌کند و این ترجمه‌ها بسیار اندک و محدود هستند و به علت تازگی مباحث و منابع اندک چندان در محافل عمومی حتی در محافل روشنفکری رایج و شایع نشده است و در نتیجه عموم علاقه مندان به مباحث فلسفی آشنایی کمتری با این مباحث دارند. اما تقابل و رویارویی غیر مستقیم دارای شیوع و شهرت بیشتری است و این تقابل بین تفکر دینی سنتی و هرمنوتیک فلسفی در جامعه ما بطور عمده با انتشار و تبلیغ آراء و نظریات آقای عبدالکریم سروش بخصوص آراء وی در کتاب معروف ایشان یعنی «قبض و بسط تئوریک شریعت» به اوج خود رسید.

نویسنده‌ی این کتاب که به شدت متأثر از آموزه‌های هرمنوتیک فلسفی بخصوص آراء هانس گئورگ گادامر اندیشمند معاصر آلمانی بوده و پایه و مبنای نظریاتش را از متفکر مزبور گرفته است - و این را در مباحث آینده بخوبی ملاحظه خواهیم کرد - لیکن در خود کتاب هیچ استناد و حتی اشاره‌ای به این رویکرد فکری و افکار و آراء گادامر نشده است. حال آنکه مبنای تمام یا اکثر استدلال‌های مطرح شده در کتاب یادشده وام دار و برگرفته از هرمنوتیک فلسفی است و علت این امر خیلی روشن نیست!

البته کتاب‌های دیگری هم در این رابطه نوشته شده است. مانند کتاب «هرمنوتیک کتاب و سنت» اثر آقای محمد مجتهد شبستری که در این کتاب نیز - عمدتاً - به توضیح و معرفی نگاه ویژه‌ی گادامر به موضوع فهم بطور عام و فهم متون مقدس بطور خاص، پرداخته شده است. هر چند نویسنده مطلب جدید چندانی بیش از آنکه در کتاب قبض و بسط آمده بدست نمی‌دهد. جالب این است که در این کتاب هم نویسنده مآخذ و منابع مطالب عرضه شده را معرفی نمی‌کند!

با توجه به مراتب فوق، ما قبل از اینکه به مطالعه و بررسی و نقد کتاب قبض و بسط که دارای شهرت و معروفیت و هواداران! زیادی در جامعه ما می‌باشد بپردازیم - و این مباحث بطور مفصل و جامع صورت خواهد پذیرفت. انشاء... - لازم است به طور نه چندان گسترده و مفصل (بلکه در حد اجمال و جهت آشنایی با مبانی فکری نویسنده‌ی کتاب «قبض و بسط») به بررسی و مطالعه اجمالی درباره‌ی هرمنوتیک فلسفی و نحله‌ها و شاخه‌های مختلف آن و سابقه مباحث مربوط به هرمنوتیک در مغرب زمین بپردازیم و البته بخاطر مرجعیت فکری هیدگر دانشمند معروف آلمانی در خصوص مباحث و مبانی هرمنوتیک فلسفی، درنگ بیشتری در معرفی آراء و اندیشه‌های این متفکر خواهیم داشت.

در همین جا، به جهت پیچیدگی و نو بودن موضوعات بحث، همدلی و همراهی بیشتر دوستان را در پی‌گیری این مباحث خواستارم.





جلسه‌ی گذشته مقدمه‌ای را در ارتباط با «مبانی دلالی قرآن» بیان کردیم. بحث خودمان را پیرامون عنوان فوق‌الذکر که انشا... با تفصیل بیشتری هم خواهد بود پی می‌گیریم.

اولین مبنا از مبانی دلالی قرآن این است که: «قرآن دارای معنای نهایی است.» در توضیح این عبارت باید گفت: پس از اینکه اثبات کردیم کتابی که به نام قرآن در دسترس ماست - با تمام الفاظ و جملات و عبارات - کلام خداوند است و هیچ تغییری و تحریفی در آن راه نیافته است حال باید بپذیریم - یا اثبات کنیم - که خداوند از یکایک این الفاظ و جملات و عبارات معنای خاص را اراده کرده است. و کسی که به دنبال فهم قرآن است باید به آن دست پیدا کند این معنا را معنای نهایی قرآن نام می‌نهیم. پس فهم قرآن یعنی کشف معنایی نهایی قرآن یعنی همان معنایی که مراد خداوند است.

در نگاه اول، این موضوع و مبنا، امری بدیهی و مسلم به نظر می‌آید. اما همانطور که ذکر آن رفت همین مبنا به ظاهر مسلم و بدیهی، از سوی پاره‌ای از جریان‌های فکری مربوط به هرمنوتیک یا تفسیر متن با نگرشی انتقادی مواجه شده است در حدی که اساس و پایه‌ی معرفت‌شناختی مبنا به مزبور را در قالب بحث‌هایی به نام «هرمنوتیک» به چالش جدی کشیده‌اند.

هرچند در علم اصول فقه و منطق مباحثی تحت عنوان الفاظ مطرح و مورد مطالعه قرار می‌گیرد که می‌توان آن مباحث را با تسامح اندکی به بحث هرمنوتیکی پیوند داد لیکن مطالبی که در «هرمنوتیک» به عنوان مباحثی معرفت‌شناختی مطرح است با آنچه که در علم اصول و منطق مورد بحث قرار می‌گیرد بکلی متفاوت است. مع الوصف مباحث مشترکی با دامنه‌ی کم در هر دو رویکرد

فکری وجود دارد.

در جلسات گذشته اشاره کردیم که از چند قرن پیش - بصورت کمرنگ‌تر- و در قرن اخیر بطور جدی موضوع «فهم» و «فهم متن» از سوی پاره‌ای از متفکران و اندیشمندان غربی مورد تأملات جدی قرار گرفته است؛ و از رهگذار این تأملات و تحقیقات سؤال‌هایی مطرح شده است که موضوع این سؤالات در تفکر سنتی چندان مورد توجه قرار نگرفته بود. مهم‌ترین سؤال‌هایی که در تفکر هرمنوتیک مطرح می‌شود به شرح ذیل است:

- ماهیت فهم چیست؟ معنی فهم یک متن کدام است؟
  - به بیان دیگر وقتی ما ادعا می‌کنیم که یک متن را فهمیده‌ایم این فهم به چه معناست؟
  - منظور از فهمیدن یک متن چیست؟
  - وقتی می‌گوئیم فهمی از یک متن خاص بدست آورده‌ایم یعنی به چه چیزی دست پیدا کرده‌ایم؟ و بالاخره در فهم یک متن چه حادثه‌ای رخ می‌دهد که معنی فهمیدن به آن حادثه صادق می‌شود یا به آن دلالت می‌کند؟
  - سؤال بعدی این است که : مکانیزم و سازوکار و مراحل این فهم و شرایط حصول آن کدام است؟
  - آیا باتوجه به پاسخ سؤال فوق، امکان رسیدن به فهم مشترک و یا فهم یکسان از یک متن برای همه یا حداقل جمعی خاص وجود دارد؟
  - سؤال دیگر اینکه چه عوامل و اموری در فهم از یک متن دخالت دارد؟
  - و آیا فهم‌ها ثابتند یا متغیر و متحول؟
  - اگر متغیر و متحولند علت آن چیست؟ چه عواملی در تغییر و تحول فهم دخالت دارند؟
  - و سؤالات فرعی دیگری که با مبنای یاد شده از مبانی دلالتی قرآن، درگیر هستند و برای رسیدن به صحت مبنای فوق، باید به این سؤالات پاسخ‌های دقیق داده شود.
- پاسخ سؤال‌های مزبور در نگاه اندیشمندان اسلامی- بطور عام- با پاسخی که امروزه از سوی نحله‌های مختلف هرمنوتیک در مغرب زمین داده می‌شود بکلی متفاوت و متغایر است.
- بخصوص این تقابل و تفاوت در پاسخی که از سوی یکی از جریان‌ها و مکاتب هرمنوتیک یعنی هرمنوتیک فلسفی داده می‌شود بسیار بارز و آشکار و بنیادین است.
- اساس این تفاوت بر اختلاف در مبانی معرفت‌شناختی در بررسی زبان و معرفت از سوی دو دیدگاه بر می‌گردد.
- برای روشن شدن دقیق محل نزاع و اختلاف، لازم است نگاهی به موضوع زبان و ساختار آن، از دیدگاه دانشمندان مسلمان داشته باشیم .
- در ادامه‌ی بحث به بررسی معنای فهم یک متن و ساز و کار آن و فرآیند مفاهمه (بطورکلی) از دیدگاه مزبور خواهیم پرداخت .
- در کتب منطقی کلاسیک، مبحثی به نام «مبحث الفاظ» وجود دارد که در ضمن آن پس از طرح

مطالبی پیرامون دلالت و انواع و اقسام آن، به بحث درباره‌ی ساختار زبان و فرآیند مفاهمه پرداخته می‌شود و کلیات این مطالب و مباحث مورد پذیرش متفکرین و دانشمندان اسلامی می‌باشد. در نگرش مقبول نزد علمای مسلمان، زبان به عنوان ابزار انتقال مفاهیم ذهنی بین انسان‌ها تلقی می‌شود و رکن اصلی زبان «الفاظ» هستند.

انتقال مفاهیم ذهنی بوسیله الفاظ از طریق فرآیندی به نام «وضع» صورت می‌پذیرد. وضع یعنی قرارداد ایجاد رابطه دلالتی بین یک لفظ با یک معنی.

این قرارداد و وضع در مواردی، تعیینی است یعنی توسط شخص یا اشخاص معینی صورت می‌پذیرد و در موارد دیگری، این دلالت در اثر کثرت استعمال یک لفظ در خصوص معنای مشخصی ایجاد می‌شود که به آن وضع تعینی می‌گویند. پس دلالت لفظ بر معنی از طریق عنصری به نام وضع امکان پذیر است. وضع و قرار داد در تفکر رایج، امری اعتباری شمرده می‌شود و انتقال ذهن از لفظ به معنای معهود مستلزم آگاهی مخاطب از وضع و قرار داد مر بوط می‌باشد. با آگاهی از وضع و قرار داد، ذهن مخاطب از علم به لفظ، به علم به معنا دست پیدا می‌کند این حالت و این انتقال را دلالت نام نهاده‌اند لذا گفته‌اند: «دلالت، عبارت از بودن شیء است به نحوی که از علم به آن علم به چیز دیگر حاصل شود.»<sup>(۱)</sup> البته این تعریف دلالت، بطور کلی است که دلالت لفظی یکی از اقسام آن است.

در توضیح بیشتر مفهوم دلالت الفاظ بر معانی گفته شده است:

انسان به عنوان موجودی طبعاً اجتماعی، برای ایجاد ارتباط با دیگران، نیازمند انتقال مافی الضمیر خود و آنچه که در ذهن دارد به مخاطبان و افراد دیگر جامعه است. و این امر از طریق انتقال معانی صورت می‌گیرد. و یکی از مهم‌ترین راه‌های انتقال معانی، استفاده از الفاظ می‌باشد. انسان با ابزار الفاظ می‌تواند معانی مشابه معنای موجود در ذهن خود را در ذهن مخاطب ایجاد نماید.

معنای ایجاد شده در ذهن مخاطب فی نفسه هیچ ارتباطی با لفظ مربوط ندارد بلکه این وضع و قرارداد است که این دو را به همدیگر پیوند می‌دهد.

هنگام تکلم، گوینده معنای خاصی را در ذهن در نظر می‌گیرد و سپس لفظ متناسب و مطابق آن را که بر آن معنا دلالت دارد انتخاب کرده و آن را بر زبان جاری می‌کند این مرحله از مفاهمه را «استعمال» گویند. شنونده که قبلاً از «وضع» یعنی دلالت آن لفظ بر معنای خاص آگاهی حاصل کرده است پس از شنیدن لفظ و انتقال آن به ذهن از لفظ به معنای معهود پی می‌برد، این انتقال از لفظ به معنا را «دلالت» می‌گویند.

پس متکلم ابتدا معنا را در ذهن خود در نظر گرفته و سپس لفظ متناسب با آن را انتخاب و بر زبان می‌راند و در مورد شنونده عکس این روند صورت می‌پذیرد یعنی مخاطب اول لفظ را درک می‌کند و سپس بر اساس وضع، معنای مناسب آن را به ذهن آورده و آن را درک می‌کند. پس از پایان این مرحله است که تفاهم تحقق می‌یابد.<sup>(۲)</sup>

پس نتیجه می‌گیریم که برای تحقق یک مفاهمه‌ی صحیح، یعنی منطبق با واقع، پنج عنصر

۱ - منطق صوری / محمود خوانساری / انتشارات آگاه / ص ۵۷

۲ - منطق / محمد رضا مظفر / ترجمه منوچهر صانعی بید آبادی / انتشارات حکمت / بحث الفاظ / ص ۳۵



اساسی وجود دارد:

- ۱- مفاهیم: یا معانی که در ذهن متکلم و مخاطب پیش از وضع و استعمال و دلالت وجود دارد.
- ۲- الفاظ: یعنی صداهایی که به شکل خاصی تولید شده و وسیله و ابزار بیانی برای مفاهمه و ایجاد معانی در ذهن شنونده می‌باشند.
- ۳- وضع: قراردادی اعتباری است که لفظی را به معنی خاصی پیوند می‌دهد و مبنا و اساس استعمال و دلالت است.
- ۴- استعمال: بکار بردن لفظ برای انتقال معنی مرتبط با آن، به شنونده است.
- ۵- دلالت: یعنی انتقال از لفظ به معنی مرتبط با آن، در ذهن شنونده بر اساس وضع.

بر اساس تحلیل فوق می‌توان به روشنی به معنای «فهم» دست یافت. فهم یعنی دستیابی شنونده به معنای مورد نظر گوینده که در نتیجه‌ی فرآیند مفاهمه به شرح فوق حاصل می‌شود.

البته احتمال دارد این مفاهمه به درستی صورت نپذیرد یعنی خطایی در فرایند مزبور واقع شود و در نتیجه شنونده نتواند به معنایی که ابتدائاً در ذهن گوینده بوده است، دست یابد. این خطا ممکن است در مرحله‌ی استعمال رخ دهد و آن در مواردی است که گوینده نتواند لفظ واجد صلاحیت و مناسب با معنای مورد نظر خود را انتخاب و استعمال کند - یا نخواهد! - و یا اینکه این خطا در دلالت صورت پذیرد و آن وقتی است که شنونده به علت عدم آگاهی کافی از وضع یا علل و عوامل دیگر نتواند پس از شنیدن لفظ، به معنای مورد نظر گوینده دست پیدا کند.

علی‌الاحوال، ملاحظه می‌شود که معیار و ملاک فهم درست و نادرست، بر اساس مراد متکلم سنجیده می‌شود. یعنی اگر مخاطب به معنای مقصود گوینده دست یابد فهم صحیح و مطابق با واقع حاصل شده است و اگر مخاطب به معنای مورد نظر گوینده نرسد فهم او نادرست و ناصحیح بوده و مطابق با واقع نخواهد شد چه این خطا مستند به گوینده باشد یا شنونده. و این نتیجه به عنوان یک اصل، اساس و پایه تحلیل دانشمندان اسلامی از فرایند مکالمه و مفاهمه است.

بر مبنای این اصل، فهم یک سخن یا متن، یعنی درک معنای مراد گوینده از آن سخن یا آن متن؛ و ما سابقاً معنای مراد گوینده را «معنای نهایی» یک متن نام نهادیم.

لازم به ذکر است که این اصل به عنوان مبنای فهم، مورد پذیرش پاره‌ای از نحله‌های هرمنوتیک از جمله هرمنوتیک کلاسیک و نئوکلاسیک (با اندکی تفاوت) واقع شده است.

در پایان این قسمت از بحث، نکته‌ای را باید خاطر نشان سازیم و آن اینکه متعلق فهم و علم، در فرایند مفاهمه، معانی الفاظ می‌باشند نه خود الفاظ؛ و الفاظ - چه شفاهی یا کتبی - صرفاً علائمی دال بر معانی و مفاهیم ذهنی هستند و آنچه علم به آنها تعلق می‌گیرد همین معانی و مفاهیم‌اند.

پس تا اینجای بحث، هم منظور از «فهم یک متن» بیان گردید و هم ساختار زبان و فرایند مفاهمه از دیدگاه رایج در میان دانشمندان اسلامی تبیین و تحلیل شد.



در تکمیل مباحث جلسه گذشته لازم است چند نکته دیگر توضیح داده شود.

نکته‌ی اول، اشاره‌ای گذرا به انواع استعمال در فرایند مکالمه و مفاهمه است. گفتیم هر لفظ موضوعی اختصاص به معنایی دارد - بر اساس وضع - به عبارت دیگر هر لفظی برای معنایی وضع شده است که آن معنا را نسبت به آن لفظ موضوع له گویند. استعمال لفظ در آن معنای خاص (موضوع له) را استعمال حقیقی نامیده‌اند. اما گاهی متکلم برای تفهیم معنایی به مخاطب خود، لفظی را به کار می‌برد، لیکن معنای مورد نظر متکلم «موضوع له» لفظ استعمال شده نمی‌باشد، با این حال چنین استعمالی صحیح بوده و موجب تفهیم معنای مقصود هم می‌شود. در چنین مواردی معنای مورد نظر را معنای مجازی و استعمال مزبور را استعمال مجازی می‌گویند. مانند اینکه گوینده برای اینکه شجاعت کسی را بیان نموده و این معنا (شجاعت) را در ذهن مخاطب در ارتباط با شخص یاد شده ایجاد کرده و آن را به وی بفهماند، می‌گوید فلانی شیر است. در حالی که موضوع له واژه «شیر» یک حیوان وحشی و درنده است که این معنا مراد گوینده نمی‌باشد و او قصد انتقال چنین معنایی را به مخاطب ندارد و استعمال لفظ شیر به منظور بیان معنایی خارج از موضوع له لفظ مذکور است. یعنی معنای مراد او شجاعت است. با این اوصاف مخاطب هم علی‌رغم استعمال لفظ در خارج از معنای موضوع له، به معنای مورد نظر گوینده دست پیدا کرده و مراد او را می‌فهمد.

البته شرط صحت و مقبولیت این نوع از استعمال (استعمال مجازی) وجود یک ملازمه عقلی و ذهنی بین معنای حقیقی و معنای مجازی در ذهن گوینده و شنونده است فلذا بدون وجود چنین

ملازمه‌ای، مفاهمه‌ای صورت نخواهد گرفت. هرچند برای تحقق مفاهمه علاوه بر وجود ملازمه‌ی مزبور، وجود قرینه در کلام نیز در بسیاری موارد ضرورت دارد که بیان تفصیل آن از حوصله مباحث ما خارج است.

مطلبی که در تکمیل بیان نکته فوق باید افزوده شود و در مباحث آتی از آن استفاده خواهیم کرد این است که: ملازمه‌ی عقلی و ذهنی بین معنای حقیقی و معنای مجازی، ناشی از مجموعه فضای حاکم بر ذهنیت و فرهنگ گوینده و شنونده می‌باشد که این فضا در عین حال هیچ ارتباط مستقیمی به شخص متکلم و مخاطب ندارد. (دقت شود)

نکته‌ی دوم، در تکمیل مباحث گذشته این است که: چهار معنا را در تحلیل زبان و مفاهمه بر اساس مطالب پیش گفته شناختیم [علاوه بر عناصر وضع، استعمال و دلالت که از عناصر فعلی مفاهمه هستند] که عبارتند از «معنای حقیقی» و «معنای مجازی» و «مرادمتکلم» و «مفهوم نزد مخاطب».

حال با توضیحی که عرضه می‌شود عنصر دیگری را به عناصر معنایی مزبور اضافه می‌کنیم که یکی از اساتید فن آن را «سایه‌های معنایی سخن» نامیده است.<sup>(۱)</sup>

گاهی شنونده‌ی یک سخن، علاوه بر معنای مقصود متکلم، به معنای دیگری نیز از کلام گوینده دست پیدا می‌کند، معنایی که ممکن است متکلم اساساً بیان آن را اراده نکرده باشد یا حتی سعی در عدم فهم آن معنا از سوی شنونده را نموده و در واقع اراده‌ای منفی در آشکار کردن آن معنا را داشته باشد. به عنوان مثال وقتی گوینده‌ای به مخاطب خود می‌گوید: گم شو! معنای مجازی این عبارت را همه شنوندگان سخن بر اساس تحلیلی که در مورد معنای مجازی کلام گفتیم می‌فهمند معنای مجازی عبارت «گم شو» یعنی «برو بیرون» یا از جلو چشم من دور شو! اما شنونده‌ی این کلام، علاوه بر معنای یاد شده، به فهم دیگری از این عبارت می‌رسد و آن «عصبانیت» متکلم یا ناراحتی او از مخاطب است. با اینکه هیچکدام این معانی، مراد و مقصود متکلم از بیان این عبارت نبوده است یعنی ممکن است گوینده نه تنها قصد بیان این معنا یعنی «من عصبانی هستم» یا «من از تو ناراحتم» را نداشته، بلکه احتمال دارد در مواردی قصد مخفی کردن عصبانیت خود را هم داشته باشد. با این حال شنونده این معنا را از کلام او فهمیده است.

به عنوان مثالی دیگر، ما متن سخنان کسی را در مورد موضوعی خاص در روزنامه می‌خوانیم و معنایی را علاوه بر معنای مستقیم کلام گوینده، درک می‌کنیم لذا پس از خواندن این متن می‌گوئیم گوینده این سخن آدم صادق و روراستی نیست یا برعکس آدم شجاعی است و ...! در صورتی که هیچیک از این معانی از الفاظ سخن (مستقیماً) بدست نمی‌آید و مراد متکلم هم نمی‌باشد.

سؤال این است که جایگاه این گونه فهم‌ها و این نوع از معانی، در تحلیلی که از مفاهمه کردیم کجاست؟ واضح است در فهم این معانی هیچ‌گونه «استعمالی» صورت نگرفته است. (چه حقیقی و چه

مجازی) زیرا گفتیم حتی گاهی گوینده قصد اخفای این معانی را دارد و گاهی هم ممکن است ناخود آگاه و بدون اراده موجب فهم این معانی گردد! لیکن تردیدی نیست که عنصر دلالت در این فهم وجود دارد زیرا شنونده از کلام گوینده و نحوه بیان آن به معنای مزبور دست پیدا می‌کند.

واضح است که این گونه از فهم‌ها و معانی، که از آن بنام سایه‌های معنایی سخن نام می‌برند چیزی غیر از معنای حقیقی یا مجازی سخن می‌باشد و این نوع از فهم‌ها از مجموعه‌ی لفظ و برخی امور دیگر از جمله شرایط محیطی و فضای سخن یا لحن و نحوه بیان گوینده بدست می‌آید. از مجموع مطالب به یک اصل و نکته مهم واقف می‌شویم و آن این است که:

در فهم سایه‌های معنایی یک سخن، اراده متکلم نقش ندارد بلکه عوامل دیگری که ذکر کردیم موجب دلالت و انتقال از معنای مستقیم یک سخن به سایه‌های معنایی آن می‌گردد.

دقت در جایگاه اصل فوق در فرایند مفاهمه بسیار حائز اهمیت است زیرا خواهیم دید که گاهی در بحث‌هایی که تحت عنوان «هرمنوتیک» مطرح می‌شود سایه‌های معنایی یک سخن با معنای حقیقی یا مجازی آن خلط می‌شود و این آمیختگی موجب لغزش و اشتباه می‌گردد.

در اینجا لازم است دو اصطلاح مهم در ارتباط با فهم یک سخن یا یک متن که ضمناً روشنگر پاره‌ای از مسائل بحث‌های ما خواهد بود توضیح داده شود. این دو اصطلاح عبارتند از: تفسیر و تأویل، که هر دو از واژگان کلیدی مباحث هرمنوتیکی می‌باشند.

در موارد بسیاری، این دو واژه مترادف و هم معنی تلقی می‌شوند و حال آنکه در نزد دانشمندان مسلمان و در فرهنگ علوم اسلامی این دو اصطلاح متفاوت از هم تعریف می‌شوند.

بطور خلاصه، این دو اصطلاح را با توجه به تحلیلی که از سایه‌های معنایی ارائه دادیم می‌توان به شرح ذیل توضیح و تعریف و تبیین نمود:

وقتی فهم خود از یک سخن یا متن را با بیان واضح به دیگران توضیح می‌دهیم در حقیقت به تفسیر آن سخن پرداخته‌ایم از طرف دیگر دستیابی به سایه‌های معنایی یک سخن یا متن و بیان آن‌ها را، تأویل نامیده‌اند. آنچه که تأکید مجدد بر آن لازم می‌نماید دقت و توجه کامل در تعریف و درک اصطلاحات و پرهیز از هرگونه خلط معانی در مورد آنها، بخصوص تفکیک و تمیز دو گونه فهم از یک متن یا سخن است:

یکی فهم متن، به معنای کشف مراد مؤلف و دیگری فهم آن، به معنای کشف سایه‌های معنایی.<sup>(۱)</sup>

با توجه به توضیحات فوق، و قبل از ورود به مبحث بعدی که بر محور «هرمنوتیک» خواهد بود و نیز برای جمع‌بندی مطالبی که در خصوص دیدگاه رایج و پذیرفته شده نزد اندیشمندان و علمای اسلامی در مورد فهم و فرایند فهم و شرایط حصول آن و اصول و قواعد مفاهمه و همچنین به منظور تعیین دقیق محل نزاع این دیدگاه با جریان فکری روزگار ما که تحت عنوان کلی هرمنوتیک معاصر

نامبردار گردیده است، بار دیگر اصول و پیش فرض‌های پذیرفته شده درباره ماهیت «فهم» و فرایند «مفاهمه» را نزد دانشمندان مسلمان بر می‌شماریم:

۱- فهم یک متن به معنای کشف و درک مقصود متکلم و مؤلف است که الفاظ و کلمات خاصی را برای افاده‌ی معنای مقصود بکار برده است. پس هر متن دارای معنایی مشخص و نهایی است که همان مراد جدّی صاحب متن و یا گوینده سخن می‌باشد. و نکته مهم این است که این مراد جدّی و معنای معین نهایی، امری عینی و واقعی است که مخاطب یا خواننده‌ی متن درصدد درک و فهم آن است.

مراد از عینی و واقعی بودن، این است که چه مخاطب به آن معنا دست پیدا کند یا قادر به فهم آن و دست‌یابی به آن نباشد در هر صورت آن معنا، امری ثابت و تغییرناپذیر بوده و ذهنیت مخاطب نقش و تأثیری در آن نخواهد داشت و پیش دانسته‌های خواننده تغییری در معنای نهایی یک متن یا سخن ایجاد نمی‌کند.

۲- رسیدن و دست‌یابی به معنایی نهایی یک متن، با رعایت اصول و قواعد عام محاوره و ضوابط تفهیم و تفاهم و براساس روش متعارف و عقلایی گفتگو، میسر است. این اصول و قواعد را در تحلیل ساختار زبان توضیح دادیم. و گفتیم کشف مراد جدّی و معنای مقصود گوینده یا مؤلف، طبق اصل دلالت الفاظ بر معانی و بر پایه وضع صورت می‌پذیرد. در اینجا خاطر نشان می‌سازیم که اصول و قواعد کلی محاوره و ضوابط تفهیم و تفاهم اموری عرفی و عقلایی بوده و در هر زبانی این اصول و قواعد از سوی متکلم و مخاطب رعایت می‌شود. نکته‌ی مهم این است که از دیدگاه مقبول اندیشمندان اسلامی و تلقی مقبول و سنتی از فهم، این اصول و قواعد عام و کلی، قابل شناسایی و تدوین می‌باشند.

۳- گاهی دلالت یک سخن یا متن بر مراد گوینده و مؤلف چنان است که هر مخاطب یا خواننده‌ای پس از مواجهه با آن به فهمی یقینی و اطمینان آور از مراد متکلم دست می‌یابد به این نوع از سخنان یا متون، «نصوص» گفته می‌شود. اما گاهی این دلالت به روشنی و وضوح یاد شده نیست و یا به هر علتی مخاطب و خواننده نمی‌تواند به فهمی یقینی و اطمینان آور دست یابد، این گونه از سخنان یا متون را «ظواهر» نامند.

با این وصف، فقدان این اطمینان و ظنی بودن دستیابی به فهم یک متن، موجب نفی امکان سنجش و ارزیابی فهم‌های مختلف از یک متن نیست، فلذا هر نوع متنی را نمی‌توان به هر سخن یا متنی نسبت داد و فهم یا تفسیری را می‌توان - ولو به صورت ضمنی - به متنی خاص منتسب نمود که طریق تحصیل آن روش‌مند، مضبوط و با حفظ و رعایت اصول و قواعد عقلایی حاکم بر محاوره و مفاهمه بوده باشد. همچنین از میان برداشته‌ها و فهم‌های ظنی نیز همه در یک درجه از اطمینان نیستند بلکه بر اساس معیارهای مزبور می‌توان قوت و ضعف هر کدام را مدلل ساخت. نکته‌ی مهم این است که این معیارها و قواعد و اصول، اموری مشخص و واقعی بوده و تابع ذهنیت‌های متفاوت هر خواننده و مخاطب کلام نمی‌باشد (دقت کنید).

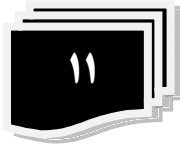
۴- فهم، (با تحلیل و تبیینی که از آن صورت گرفت)، فرایندی «متن محور» و «مؤلف محور» است. گفتیم فهم یک متن یا سخن یعنی رسیدن به مراد جدی مؤلف و گوینده، فلذا در این فرایند، دخالت دادن ذهنیت خواننده یا شنونده، برای تعیین محتوای متن یعنی فهم آن، قابل قبول نخواهد بود و در صورت دخالت پیش فرض‌ها و پیش داوری‌ها و ذهنیت مخاطب در فرایند فهم یک متن، به صحت آن خدشه وارد خواهد شد. فلذا نمی‌توان حاصل چنین فهمی را به مؤلف یا گوینده متن یا سخن نسبت داد این قاعده حتی در مورد ظواهر و متون غیر منصوص نیز صادق است. زیرا گرچه در فهم ظواهر، احتمالات دیگری نیز در خصوص معنای متن یا سخن مطرح می‌شود لیکن اولاً- دایره‌ی این احتمالات با توجه به قواعد و اصول پیش گفته نا محدود نبوده بلکه بسیار محدود می‌باشد و هر فهمی را نمی‌توان ولو به صورت احتمالی به متن یا سخنی نسبت داد- و ثانیاً- این محدوده و دایره احتمالات مقبول را هم خود متن تعیین می‌کند نه پیش داوری‌ها و ذهنیت خواننده و مفسر یا مخاطب.

مبانی دیگری نیز در دیدگاه رایج دانشمندان اسلامی و روش مرسوم و مقبول در خصوص موضوع «فهم» وجود دارد که بتدریج در خلال بحث‌ها به آن‌ها اشاره خواهیم کرد. انشاء...<sup>(۱)</sup>

---

۱ - برای مطالعه بیشتر رک: درآمدی بر هرمنوتیک/ احمد واعظی/ مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی/





ارکان و محورهای اصلی دیدگاه مقبول و رایج اندیشمندان مسلمان و پاره‌ای از دانشمندان دیگر را در خصوص فهم و تفسیر یک متن و یک سخن برشمردیم. گفتیم مبانی و ارکان این دیدگاه، از سوی برخی از جریان‌های فکری منتسب به هرمنوتیک قرن بیستم بخصوص توسط شاخه‌های مختلف هرمنوتیک فلسفی به چالش جدی کشیده شده است. و با طرح مباحثی در زمینه‌ی فهم و تفسیر از سوی گرایش فکری مزبور و بر افکندن مبانی و تئوری‌هایی در نقطه مقابل دیدگاه رایج و مقبول نزد علمای اسلامی در خصوص فهم یک متن - بطور کلی -، تفکر دینی که براساس مبانی پذیرفته شده مذکور استوار است با اشکالات و شبهه‌های جدیدی روبرو گردیده است.

برای اینکه میزان تقابل و مغایرت دو دیدگاه کاملاً روشن، آشکار و شناخته شود ارکان و اصول پذیرفته شده از سوی هرمنوتیک فلسفی را بطور اجمال بیان کرده و نقد و بررسی تفصیلی آن‌ها را به مباحث آینده وا می‌گذاریم.

۱- مهم‌ترین آموزه و مبنای نظری هرمنوتیک فلسفی در خصوص فهم متن این است که فهم یک متن، محصول ترکیب و امتزاج افق معنایی مفسر با افق معنایی متن مورد نظر است. درباره‌ی مفهوم «افق معنایی» در بحث‌های آینده توضیح کافی خواهیم داد. عجالتاً می‌گوئیم بر اساس این مبنا، دخالت ذهنیت و پیش دانسته‌های مفسر و خواننده‌ی یک متن نه تنها امری مذموم و ممنوع نیست بلکه لازمه و شرط وجودی حصول فهم است و برای تحقق فرایند فهم هیچ‌گیزی از آن نیست به بیان دیگر دخالت پیش دانسته‌ها و ذهنیت مفسر در معنادگی به یک متن، امری



اجتناب ناپذیر بوده و معنی و مفهوم فهم - اصولاً - یعنی همین دخالت ذهنیت و پیش دانسته‌های مفسر و خواننده در افق معنای متن بوده و فهم، حاصل ترکیب این دو باهم می‌باشد.

۲- درک مطابق با واقع در دیدگاه سنتی و مقبول را تعریف کردیم و آن را کشف و فهم مراد جدی مؤلف و گوینده معرفی نمودیم. اما یکی از آموزه‌های هرمنوتیک فلسفی نفی امکان دستیابی به چنین امری است. به این دلیل که در فرایند هر فهمی دخالت و تأثیر عنصر سوبرژکتیو (یعنی ذهنیت و پیش دانسته‌ها و پیش داوری‌های مخاطب و خواننده) شرط لازم می‌باشد و با پذیرش لزوم این دخالت، درک عینی از یک متن به معنای دستیابی به مراد مؤلف آن بی‌معنا و نیز غیر ممکن خواهد بود.

۳- فرایند فهم یک متن، فرایندی پایان ناپذیر است! و امکان فهم‌ها و قرائت‌های مختلف و بی‌شماری از یک متن وجود دارد. زیرا بر اساس اصول پیش گفته و لزوم دخالت ذهنیت و پیش دانسته‌ها و پیش داوری‌های مفسر و مخاطب و خواننده یک متن در فهم آن، و به علت تغییرات مداومی که در این پیش دانسته‌ها و ذهنیت‌ها و به تبع آن افق معنای مفسر رخ می‌دهد لذا در فرایند فهم، ترکیب‌های بی‌شماری ممکن است بین افق معنایی مفسر و افق معنایی متن حاصل شود که منجر به فهم‌های بسیار زیاد و حتی نامحدود گردد. بر این اساس است که می‌گویند قرائت‌های مختلف و متفاوت و متغیر از متون دینی می‌توان داشت!

۴- بر اساس اصول سه گانه فوق الذکر، این نتیجه حاصل می‌شود که: هیچگونه فهم ثابت و غیر سیالی از یک متن، نمی‌توان ارائه داد و برداشت‌ها و قرائت‌های متفاوت و متعدد و متغیری از هر متن وجود دارد فلذا هیچ درک نهایی از متن هم حاصل نمی‌شود.

۵- هدف از خواندن یک متن و درک و تفسیر آن، - برخلاف دیدگاه اول - دستیابی و درک مراد جدی مؤلف و پدیدآورنده متن نیست و حتی مؤلف و نویسنده‌ی یک متن پس از خلق اثر و نوشتن آن، تنها یکی از خوانندگان و در ردیف آن‌هاست و هیچ برتری و رجحانی در فهم آن متن بر دیگران ندارد. به عبارت دیگر پس از ایجاد یک متن، وجود معنایی آن، از نویسنده و مؤلف (از هر لحاظ) استقلال کامل خواهد یافت و این وجود مستقل با خواننده خود به گفتگو و مفاهمه می‌پردازد و فهم محصول این گفتگو است. این که مؤلف یا صاحب سخن چه معنایی را برای القاء به مخاطب در ذهن خود داشته است دخالتی در این فهم ندارد. به بیان دیگر پس از خلق اثر ارتباط وجودی و معرفتی آن با پدید آورنده قطع شده و حتی خود صاحب اثر برای فهم مخلوق خود در ردیف سایر مفسرین قرار می‌گیرد.

۶- هیچ معیار و ملاک و ضابطه‌ای برای ارزیابی یک فهم از لحاظ مطابقت آن با واقع یا عدم مطابقت وجود ندارد و اساساً سخن از فهم یا تفسیر معتبر یا نامعتبر امری بی‌پایه و نا بجا است؟ زیرا این اصطلاحات فقط در دیدگاه رایج و مقبول (دیدگاه اول) معنا پیدا می‌کند و بر اساس اصول و مسلمات پذیرفته شده در آن رویکرد، تنها یک معنای نهایی برای هر متن متصور بود که همان معنای مقصود و مراد جدی مؤلف آن، تعریف می‌شد در صورتیکه در هرمنوتیک فلسفی خواننده و مفسر یک متن نه به دنبال درک مقصود مؤلف است و نه می‌تواند به آن دست پیدا کند و حصول

فهم هم که حاصل گفتگوی متن و خواننده می‌باشد به عوامل متغیر و متفاوت و سیالی وابسته است که تحت هیچ قاعده و اصل ثابتی قرار نمی‌گیرند. فلذا فهم‌های کاملاً متفاوت و گوناگونی از متن حاصل می‌شود که هیچکدام را نمی‌توان فهم یا تفسیر نهایی یا معتبر یا برتر شمرد.

ملاحظه می‌شود، تحلیلی که از فهم و تفسیر متن در هرمنوتیک فلسفی ارائه می‌شود سر از نسبیت‌گرایی تمام‌عیار درمی‌آورد که در تقابل کامل و بنیادین با تلقی و برداشت پذیرفته شده از فهم، نزد علمای اسلامی قرار دارد و این تحلیل و مبانی معرفتی آن، کلیه‌ی زیر ساخت‌های معرفتی و مبانی مقبول درمورد برداشت از متون مقدس و کتاب الهی را زیر سؤال برده و آن‌ها را با چالش‌های جدی مواجه می‌سازد فلذا قبول کلیه اصول و مبانی دلالتی در برداشت از قرآن، مستلزم پاسخ به نقدهای وارد از سوی هرمنوتیک فلسفی خواهد بود.<sup>(۱)</sup>

ما قبل از آنکه به تشریح دیدگاه‌های هرمنوتیک فلسفی که در حال حاضر معروف‌ترین و مشهورترین نحله‌های هرمنوتیکی در مغرب زمین است، بپردازیم، لازم است نگاهی تاریخی به سایر جریان‌های فکری هرمنوتیکی که مستقیم یا غیر مستقیم در شکل‌گیری هرمنوتیک فلسفی مؤثر بوده‌اند داشته باشیم. لذا مروری اجمالی به آراء و اندیشه‌های متفکرین و اندیشمندان مشهور و تأثیرگذار در هرمنوتیک فلسفی خواهیم داشت و سپس به بررسی مبانی نظری رویکرد هرمنوتیک فلسفی در خصوص موضوع فهم متن خواهیم پرداخت. ابتدا لازم است توضیح مختصری درمورد واژه‌ی «هرمنوتیک» بیان شود.

واژه‌ی «هرمنوتیک» را اکثر محققین، برگرفته از نام «هرمس» خدای پیام‌رسان یونان قدیم می‌دانند. هرمس، خدا یا الهه مرزها و نیز واسطه‌ی بین خدایان دیگر و مردم و تفسیرکننده سخن و خواسته‌ی خدایان برای مردمان بوده است. فلذا در زبان و فرهنگ یونان، هرمنوتیک به معنای تفسیر کردن یا تفسیر یک سخن یا مجموعه امور «وابسته به تفسیر» آمده است و در اصطلاح مجموعه بحث‌هایی است که درباره‌ی «تفسیر متن» و فهم آن مطرح می‌شود.

واژه‌ی هرمنوتیک در یونان باستان بطور متفرق و پراکنده در متون علمی و فلسفی بکار برده می‌شد از جمله در کتاب‌های افلاطون و ارسطو این کلمه مکرراً دیده می‌شود و اکثر اندیشمندان یونان باستان در ضمن مباحث مربوط به تفسیر و فهم یک متن یا یک سخن از این واژه استفاده می‌کردند. اما هرمنوتیک به معنای امروزی آن عنوان شاخه‌ی خاصی از دانش است. هرمنوتیک در معنای جدید، پدیده‌ای نو ظهور است و به چند سده‌ی اخیر یعنی دوران ظهور مدرنیته مربوط می‌شود یعنی هرمنوتیک به معنای اصول و ضوابط و قواعد کلی مربوط به فهم و تفسیر متن از قرن ۱۷ میلادی بطور جدی در عرصه‌ی اندیشه‌ی بشری - البته در غرب - ظاهر شده است.

ذکر این نکته قبل از ادامه‌ی بحث ضروری می‌نماید که امروزه یعنی از اوائل قرن بیستم تاکنون، مفهوم «متن» معنایی بسیار گسترده‌تر از آن چیزی را یافته است که سابقاً به آن اطلاق می‌شد. منظور

۱ - رک: درآمدی بر هرمنوتیک/ همان/ ص ۵۹

از « متن » در مباحث هرمنوتیک جدید، صرفاً یک سخن یا نوشته نیست بلکه تعریف متن در این بحث‌ها، شامل هر اثری که در ورای آن مطلبی یا معنایی و یا مفهومی نهفته، و قابل درک و فهم باشد، خواهد بود. در نتیجه گستره‌ی معنایی واژه‌ی « متن »، یک سخن - اعم از شفاهی یا کتبی - یک نقاشی، یک مجسمه، یک قطعه موسیقی را دربر خواهد گرفت.

علی‌ایحال، همانطور که گفته شد هرمنوتیک به معنای جدید آن (هرمنوتیک کلاسیک) از قرن ۱۷ میلادی وارد عرصه‌ی تفکر بشری در غرب شده است.

بعضی از محققین، نخستین فردی را که از این واژه به معنای جدید آن استفاده کرده و حتی آن را در عنوان کتابش در سال ۱۶۵۴ میلادی آورده، دان هاور معرفی می‌کنند.

پاره‌ای دیگر از دانشمندان، کتاب « نهادهای هرمنوتیک قدسی » نوشته یوهانس رامباخ (۱۶۹۳-۱۷۳۵م) را به عنوان نقطه‌ی آغاز برای شکل‌گیری تفکر هرمنوتیک معاصر می‌دانند. رامباخ در کتاب خود که آن را در سال ۱۷۲۳ نگاشته است به تشریح و تبیین اصول و قواعد تفسیر متون مقدس پرداخته است.

با این حال آنچه که امروزه در عرصه‌ی فکر و اندیشه از آن به عنوان هرمنوتیک یاد می‌شود (علیرغم شباهت‌های نسبی) تفاوت اساسی با مباحثی دارد که تحت همین عنوان در کتاب‌های فوق مطرح شده است. بیان و تمیز این تفاوت‌ها در مجال بحث ما نمی‌گنجد لیکن ضروری است قبل از سیر اجمالی در تاریخچه‌ی تفکر هرمنوتیکی به معنای امروزی آن، تعریفی را که در حال حاضر از سوی اندیشمندان عرصه‌ی هرمنوتیک از این واژه و مباحث پیرامون آن ارائه شده، مرور نمائیم.

تعاریف گوناگونی از هرمنوتیک به عنوان یکی از شاخه‌های دانش بشری از سوی اندیشمندان و نحله‌های فلسفی مختلف ارائه شده است. این تعاریف بیشتر مبتنی بر تلقی خاصی است که ارائه کنندگان آن‌ها از اهداف و کارکردهای هرمنوتیک داشته‌اند.

گاهی این تعریف دارای گستره‌ای عام بوده و شامل هرگونه تحقیقی است که درباره‌ی فهم و تفسیر متن می‌شود. با این رویکرد به مفهوم هرمنوتیک، این علم، حتی مباحثی از علم اصول فقه را که ناظر به الفاظ و ساختار زبان می‌باشد در برمی‌گیرد.

برخی هرمنوتیک را عهده دار تبیین و توجیه و توضیح عمل فهم در مواجهه با یک متن معرفی کرده‌اند. پل ریکور یکی از دانشمندان هرمنوتیک معاصر، هرمنوتیک را « نظریه‌ی عام فهم در جریان روابطش با تفسیر یک متن » تعریف می‌کند<sup>(۱)</sup> اما پاره‌ای دیگر از اندیشمندان، دانش هرمنوتیک جدید را در عرصه‌ی محدودتری جستجو کرده و آن را ناظر به دیدگاه‌های نحله‌ی خاصی از نظریه پردازان هرمنوتیک می‌دانند که امروزه از آن به هرمنوتیک فلسفی یاد می‌شود.

ریچارد پالمر یکی از دانشمندان هرمنوتیک معاصر، براساس رویکرد فوق‌الذکر، هرمنوتیک را

---

۱ - درآمدی بر هرمنوتیک/ همان/ ص ۳۰

چنین تعریف می‌نماید: «هرمنوتیک، امروزه عرضه‌کننده‌ی سنت تأمل فلسفی آلمان و اخیراً فرانسه در باب ماهیت فهم است که از طریق شلایرماخر و دیلتای و هایدگر گسترش یافته است و امروزه گادامر و ریکور به ارائه‌ی آن می‌پردازند»<sup>(۱)</sup>

همین شخص در اثر دیگرش، به ارائه‌ی شش تعریف جدید از هرمنوتیک پرداخته است که در توضیح آنها رویکردهای متفاوتی را که در خصوص مسائل تأویل وجود دارد، علت اختلاف در تعاریف ارائه شده عنوان نموده است. نظر به اینکه، تأمل در این تعاریف هم بیانگر دیدگاه‌های مختلف و هم روایتگر دوره‌های تاریخی گوناگونی است که بر هرمنوتیک به مثابه‌ی یک علم گذشته است، لذا ضمن بازگویی تعاریف مزبور، توضیحات مختصری را از گذشته و سابقه این علم با معرفی چند شخصیت تأثیرگذار در شکل‌گیری امروزین هرمنوتیک عرضه می‌داریم.

پالمر می‌نویسد: میدان علم هرمنوتیک به طوری که در عصر جدید به ظهور رسیده است دست کم به شش نحو نسبتاً متمایز تعریف می‌شود. این کلمه از همان ابتدا بر علم تأویل دلالت داشته است، به ویژه اصول تفسیر متن، اما میدان علم هرمنوتیک (تقریباً به ترتیب زمانی) بدین گونه معنی شده است: (۱) نظریه‌ی تفسیر کتاب مقدس. (۲) روش شناسی تمام لغوی. (۳) علم هرگونه فهم زبانی. (۴) مبنای روش شناختی [علوم انسانی]. (۵) پدیدارشناسی وجود و پدیدار شناسی فهم وجودی. (۶) نظام‌های تأویل، هم متذکرانه و هم بت‌شکنانه، که برای رسیدن به معنای نهفته در زیر اسطوره‌ها و نهادها، مورد استفاده انسان قرار می‌گیرند.<sup>(۲)</sup>

---

۱ - همان

۲ - علم هرمنوتیک / ریچارد ا. پالمر / ترجمه: محمد سعید حنائی کاشانی / انتشارات هرمس / ص ۴۱





گفتیم برای اینکه جایگاه تاریخی و خاستگاه فکری تعاریف ارائه شده از «هرمنوتیک» را بشناسیم و هم درک روشنی از مکانیسم و علل و عوامل یا دلایل تحول و تطوّر در تعریف‌های مزبور داشته باشیم و بخصوص برای اینکه به فهمی صحیح از تغییرات ایجاد شده در دامنه‌ی معنایی و تحول موضوعی مباحث هرمنوتیکی دست پیدا کنیم لازم است سیری گذرا در تاریخچه‌ی تفکر هرمنوتیک نموده و ضمناً از این رهگذر چند چهره‌ی تأثیرگذار در فرایند شکل‌گیری هرمنوتیک فلسفی را معرفی و با اصول اندیشه‌های آنان در خصوص موضوع آشنا شویم.

گفته شد برای نخستین بار در قرن ۱۷ میلادی واژه‌ی «هرمنوتیک» به عنوان مجموعه‌ی مباحثی که عهده‌دار معرفی و تدوین و بکارگیری اصول و قواعد و روش تفسیر متون مقدس بود توسط دانشمندی به نام دان هاور در سال ۱۶۵۴ با تألیف کتابی با نام «هرمنوتیک قدسی یا روش تفسیر متون مقدس» بکار گرفته شد.

همت اصلی و مقصود اولیه دان هاور، همانطور که از عنوان کتابش نیز پیداست سعی در شناسایی و تدوین و معرفی روش و اصول و قواعدی برای تفسیر و فهم صحیح متون مقدس بود، اما پس از انتشار کتاب وی معلوم شد که اصول و قواعد ارائه شده توسط نامبرده، به عنوان معیارها و ملاک‌ها و ضوابطی عام، می‌تواند در فهم و تفسیر هر متن دیگری نیز بکار گرفته شود.

در واقع اصول و قواعد مزبور چنان کلی و فراگیر بود که می‌توانستند در فهم و تفسیر مطلق متون مورد استفاده قرار گیرند. در عمل نیز از این اصول و قواعد، در تفسیر متون پزشکی، حقوقی و غیره بهره‌های فراوانی برده شد.

از این مقطع زمانی هرمنوتیک به عنوان یک علم مقدماتی شامل روش‌ها و قواعد و اصول تفسیر

متون، وارد عرصه‌ی اندیشه‌ی بشری گردید. در واقع می‌توان گفت از این زمان هرمنوتیک به عنوان یک دانش، در علوم تفسیری، شأن و منزلتی همچون علم منطق را بدست آورد. این شباهت و مماثلت از این جهت بود که منطق که علمی مقدماتی، مبتنی بر مجموعه‌ی اصول و قواعدی برای تشخیص صدق و کذب یک قضیه و نیز روش و ابزاری برای صیانت تفکر از خطا بود، هرمنوتیک نیز از این تاریخ به عنوان علمی مقدماتی و ابزاری برای تشخیص فهم و تفسیر صحیح یک متن، از فهم و تفسیر ناصحیح آن و نیز روشی برای رسیدن به فهمی صحیح که عبارت بود از درک مراد جدی و معنای مقصود مؤلف متن مورد نظر، معرفی و وارد عرصه‌ی تفکر و بخصوص مباحث مربوط به تفسیر متن گردید.

اندیشمند دیگری که آراء او تأثیر مهمی در نظریه‌های جدید هرمنوتیک یعنی هرمنوتیک معاصر بر جای گذاشته است یوهان مارتین کلادینوس (۱۷۱۰-۱۷۵۹ میلادی) است. سعی او در تفکرات هرمنوتیکی‌اش، ارائه نظریه‌ای کامل درباره‌ی تأویل و تفسیر متن بوده است. او در کتاب «درآمدی به تفسیر صحیح از سخن‌ها و کتاب‌های خردمندان» که در سال ۱۷۴۲ چاپ شده است علیرغم وفاداری به اساسی‌ترین اصل هرمنوتیک کلاسیک یعنی نیت مؤلف، افق‌های جدیدی را در بحث‌های هرمنوتیک گشود که منشاء بسیاری از نظریه‌های هرمنوتیک فلسفی قرن ۲۰ گردید. کلادینوس معتقد بود که تفسیر در پی اثبات صدق و کذب یک متن نیست بلکه تفسیر در پی رفع ابهام از یک متن است. همچنین اعتقاد داشت که فهم امری عام‌تر از تفسیر و غیر از آن است. او می‌گفت هر فهمی عموماً همراه و توأم با تفسیر نیست بلکه بعضی از متن‌ها به دلیل عدم وجود ابهام در آنها، اصولاً نیازی به تفسیر ندارند لذا تفسیر فقط در جایی بکار خواهد آمد که متن مورد نظر دارای ابهام باشد.<sup>(۱)</sup>

متفکر بعدی که به بررسی مشروح‌تری از آراء و نظرات او خواهیم پرداخت «فردریش ارنست دانیل شلایرماخر» آلمانی (۱۷۶۸-۱۸۳۴ میلادی) است. عموماً شلایر ماخر را بنیانگذار هرمنوتیک مدرن می‌دانند. تأثیر شلایرماخر در روند فکری هرمنوتیک بخاطر چرخشی است که او در این علم ایجاد کرده است. این چرخش نه تنها مبدأ تحولات چشمگیری در مباحث هرمنوتیکی در قرن ۱۹ گردید بلکه تأثیر بسیار جدی را در قرن ۲۰ و در هرمنوتیک فلسفی داشته است.

یکی از مهم‌ترین رویکردهای شلایرماخر در بحث‌های هرمنوتیکی، تعریف او از هرمنوتیک به مثابه «نظریه‌ی فهم» است. شلایرماخر کوشش کرد تا تحلیلی معرفت‌شناسانه و فلسفی از «فهم» و ساز و کار و فرایند تحقق آن بدست دهد. او در این راه از مکاتب ادبی مثل رمانتیسم و حتی روانشناسی نیز بهره برد. او تحقیقات خود را با سؤالی کلی آغاز کرد: «یک عبارت گفتاری یا نوشتاری چگونه فهمیده می‌شود؟» در هرمنوتیک قبل از شلایرماخر، فهم و تفسیر، مقوله‌هایی جدا از هم تلقی می‌شدند و فهم مفهومی اعم از تفسیر شناخته می‌شد. و همان گونه که در آراء کلادینوس گفتیم در مواجهه با متن همیشه و همه جا نیاز به تفسیر آن نبود فقط آنجا که ابهامی در متن احساس می‌شد ضرورت تفسیر به معنای رفع ابهام از متن، خود را نشان می‌داد. هرمنوتیک قبل از شلایرماخر

۱ - رک: ساختار و تأویل متن / بابک احمدی / نشر مرکز / چاپ نهم / ص ۵۲۳ و نیز: درآمدی بر هرمنوتیک / همان /

مجموعه‌ی روش‌ها و اصول و قواعدی تلقی می‌شد که اعمال و رعایت آن‌ها برای رفع ابهام از یک متن ضرورت داشت. لذا اگر در متنی هیچ ابهامی وجود نداشت فهم آن بدون نیاز به تفسیر محقق می‌گردید. نوآوری شلایرماخر این بود که می‌گفت: فهم و تفسیر جدای از همدیگر نبوده و هر فهمی مستلزم تفسیر و توام با آن است. بنابر این نیاز به هرمنوتیک، نیازی همیشگی و امری همزاد و توام با فهم است. شلایرماخر دو گونه تفسیر را معرفی می‌کند: تفسیر دستوری و تفسیر فنی.

او می‌گفت در تفسیر دستوری، مفسر برای درک و فهم یک متن، به جنبه‌ی مشترک زبان و فرهنگی که آن زبان را احاطه کرده است توجه می‌کند. به عنوان مثال در یک متن عربی، مفسر برای فهم و تفسیر آن به سراغ اصول ادبیات عرب و ویژگی‌های زبان عربی و فرهنگ ادبی آن می‌رود اما در تفسیر فنی، مفسر به دنبال درک ویژگی‌های فردی از صاحب اثر و درک فضای ذهنی او و خصلت‌های شخصی و نبوغ و نظری است که آن متن در آن فضای ذهنی و خصلت‌های فردی تولید شده است.

شلایرماخر (به دلایلی که فرصت تبیین آن‌ها وجود ندارد) فهم صحیح و مطابق با واقع را عمدتاً ناشی از تفسیر فنی می‌دانست و می‌گفت هر چند تفسیر دستوری در فهم یک متن شرط لازم است اما اگر بیش از حد لزوم به آن تأکید شود بطوریکه تفسیر مهم‌تر یعنی تفسیر فنی مغفول واقع شود فهم حاصل از چنین روشی در محدودیت‌های فهم و خطای آن قرار می‌گیرد و مفسر را در رسیدن به هدف گمراه می‌سازد.

او می‌گفت رکن اصلی فهم و تفسیر یک متن، تفسیر فنی است او معتقد بود که فهم و تفسیر هر متنی، در واقع نوعی بازسازی و باز تولید است. به عبارت دیگر فهم و تفسیر یک متن یا یک اثر هنری یا ...، یعنی بازسازی ذهنیت مؤلف یا صاحب اثر و راه یافتن به دنیای ذهنی و فضای فکری مشخص او. همچنین او می‌گفت فهم یک اثر به معنی درک خصوصیت و فردیت صاحب اثر و کشف فضای ذهنی حاکم بر مؤلف در تولید آن اثر است. شلایرماخر معتقد بود: به این دلیل هر فهمی همراه و توام با تفسیر است که فهم هر متن مستلزم درک خصوصیت و فردیت و فضای ذهنی و فکری صاحب اثر است و درک و کشف این خصوصیات همان تفسیر است که بدون آن فهم میسر نخواهد شد.

شلایرماخر اعتقاد داشت درک و کشف فردیت و خصوصیات صاحب متن وقتی امکانپذیر خواهد بود که مفسر سعی کند خود را در فضای ذهنی و فکری مؤلف و پدید آورنده‌ی اثر قرار دهد و توضیح می‌دهد که این جایگزینی امکانپذیر است.

ریچارد پالمر در بیان این نظر می‌نویسد :

« از نظر شلایرماخر، فهم در مقام فن عبارت است از دوباره تجربه کردن اعمال ذهنی مؤلف متن<sup>(۱)</sup> این سخن بدین معناست که وقتی فهم یک متن حاصل می‌شود که خواننده (مخاطب) با باز تولید اعمال و فضای ذهنی مؤلف، چگونگی ایجاد اثر در آن فضا را تجربه نماید. بازتولید اعمال و فضای ذهنی مؤلف، در حقیقت همان تفسیر یا زمینه و مبنای تفسیر خواهد بود. پس هر فهمی در اصل، امری تفسیری و هرمنوتیکی است و به تعبیر روشن‌تر در هر فهمی از یک متن، تفسیری نهفته است.



نکته‌ی مهمی که در توضیح مطالب فوق (نظر شلایرماخر) باید بیان شود اینست که با توجه به وجود نوعی جدایی و بیگانگی بین فردیت مخاطب و مؤلف، تجربه و باز تولید «فردیت» مؤلف و اعمال و فضای ذهنی او چگونه امکانپذیر می‌شود. شلایرماخر برای حل این مسئله می‌گوید علیرغم وجود نوعی بیگانگی بین «من» و «تو» و وجود فردیت‌های متنوع و متفاوت، میان همه‌ی آدمیان، ذوق و تجارب و احساسات مشترکی نیز وجود دارد. چنانکه گویی هر انسانی در درون خود، بخش کوچکی از دیگران را در بردارد و همین اشتراکات است که تجربه‌ی دیگران از طریق باز تولید فردیت او، و در واقع فهم او را برای ما ممکن می‌سازد.<sup>(۱)</sup>

یکی از امهات نظریات هرمنوتیکی شلایرماخر، مسئله‌ی دوری یا حلقوی بودن فهم است حلقه‌ی فهم یا دایره‌ی هرمنوتیک را شلایرماخر برای توصیف و توجیه فهم متون مطرح کرد. لیکن این اصطلاحات در قرن ۲۰ توسط اندیشمندانی چون هایدگر و گادامر در قالب هرمنوتیک فلسفی گسترش معنایی و مفهومی یافت و شامل «فهم» بطور مطلق گردید. (نه فقط فهم متون).

حلقه‌ی هرمنوتیک در بیانی بسیار کوتاه به این معناست که جزء و کل یک اثر در فرایند فهم و تفسیر آن بصورت دوری و حلقوی با هم مربوط می‌شوند بطوریکه فهم اجزاء برای فهم کل ضرورت دارد و فهم اجزاء نیز مستلزم فهم کل است.

در توضیح حلقه‌ی هرمنوتیک یا دایره‌ی فهم از دیدگاه شلایرماخر گفته شده است: «به نظر شلایرماخر برای شناخت سخن انسان، باید او را شناخت. این نکته پیشتر به گمان فردریش ارنست [استاد وی] همچون تناقضی جلوه کرده بود، اما شلایرماخر آن را «دایره‌ی شناخت» نامید. مفهومی که امروزه «دایره‌ی هرمنوتیک» خوانده می‌شود.»<sup>(۲)</sup>

در توضیح بیشتر «دایره‌ی فهم» از نظر شلایرماخر اضافه می‌کنیم که: از دیدگاه این متفکر، وقتی مخاطب با متنی مواجه شده و در صدد فهم آن بر می‌آید ابتدا به تفسیر ادبی روی می‌آورد و سعی می‌کند با «تفسیر دستوری» به درک معنای فهم دست یابد. این مقصود، از طریق شناخت دستوری و گراماتیکی متن و با بکارگیری قواعد و اصول مدون ادبی و براساس شناخت فرهنگ مشترک زبانی حاصل می‌شود اما با طی این مرحله، فهم حاصل نمی‌شود بلکه تحقق فهم کامل، مستلزم تلاش فکری دیگری است که از آن با نام تفسیر فنی یاد می‌کند. این مرحله که جنبه‌ی روانشناختی دارد مربوط به دستیابی به فضای ذهنی و فکری و فردیت مؤلف است که شلایرماخر از آن به شناخت «تمامی زندگی مؤلف» تعبیر می‌کند. نکته‌ی مهم اینست که شلایرماخر معتقد است شناخت یاد شده نیز جز از طریق فهم و شناخت سخن مؤلف حاصل نمی‌شود این جاست که دور یا حلقه‌ی تناقض نمای هرمنوتیک ظاهر می‌شود.

این دور و تناقض چگونه قابل حل است؟ برای دادن پاسخ این سؤال باید چند کلید واژه دیگر در

۱ - مقدمه‌ای بر هرمنوتیک / همان / ص ۸۹

۲ - ساختار و تأویل متن / همان / ص ۵۲۶-۵۲۷

اندیشه‌های شلایرماخر توضیح داده شود.

شلایرماخر برخلاف کلادینوس و دیگر متفکران هرمنوتیک کلاسیک، فهم و تفسیر یک متن را: کشف و درک «نیت مؤلف» در لحظه‌ی آفرینش اثر نمی‌دانست. شلایرماخر مفهوم «نیت مؤلف» را با «تمامی زندگی مؤلف» جایگزین کرد. او می‌گفت برای فهم یک متن باید «تمامی زندگی مؤلف» آن را شناخت. ذکر این نکته ضروری است که شلایرماخر بر خلاف نظریه پردازان «هرمنوتیک فلسفی» به «معنای نهایی، اصلی و قطعی متن» باور داشت اما این معنا را نه در کشف و درک نیت مؤلف بلکه وابسته به شناخت «تمامی زندگی مؤلف» می‌دانست<sup>(۱)</sup>. شلایرماخر گفته است آنچه که مفسر یک متن از طریق فهم متن به شناخت تمامی زندگی مؤلف دست پیدا می‌کند ممکن است بسیار بیشتر و گسترده‌تر از شناخت مؤلف از تمامی زندگی خودش باشد. مطلب بسیار مهم در نظریه شلایرماخر در خصوص شناخت «تمامی زندگی مؤلف» این است که این شناخت نه از طریق مطالعه زندگینامه مؤلف بلکه به واسطه فهم آثار او یعنی همان «متن» موضوع فهم حاصل می‌شود. یعنی برای شناخت کلی از «تمامی زندگی مؤلف» نیازمند فهم «متن» منتسب به او هستیم و فهم متن مزبور هم به شناخت کلی یاد شده وابسته و منوط است. و اینجاست که دور هرمنوتیکی رخ می‌نماید. یعنی مفسر باید قبل از درک اجزاء به درک کل نائل آید. و برای درک کل هم نیازمند تصویری روشن از اجزاء می‌باشد. شلایرماخر معتقد است این «دور» را نمی‌توان براساس منطق حل و فصل کرد بلکه توجیه آن با دخالت دو عنصر «شهود» و «پیشگویی» و «حدس» در فرایند فهم میسر می‌گردد.

دخالت عنصر «شهود» و «پیشگویی» که منجر به درک «تمامی زندگی مؤلف» می‌شود در مرحله‌ی بازسازی و باز تولید فضای ذهنی و فردیت مؤلف، صورت می‌پذیرد. پیشگویی به معنای نوعی حدس است که در مرحله‌ی بازسازی و بازتولید از سوی مفسر به مؤلف نسبت داده می‌شود. مفسر با پیشگویی و حدس به درون حلقه هرمنوتیک راه می‌یابد و کل و اجزاء را با یکدیگر درک می‌کند. این درک بر اساس تقدم و تأخر منطقی کل و اجزاء حاصل نمی‌شود بلکه به مدد پیشگویی، هر دو با هم درک می‌شوند.

پالمر در توضیح مطلب می‌نویسد:

«مسئله‌ی مطرح در اینجا مسئله کسب درکی از جهت کلی تفکر مؤلف است که بدون آن تک تک گفته‌ها و حتی تمامی آثار مؤلف بطور با معنایی سخن نمی‌گویند. گاهی جمله‌ای واحد هر آنچه را تا پیش از این در کلی معنادار فاقد سازگاری بود روشن می‌کند و بر زبان می‌آورد، دقیقاً به این دلیل که «آن کلی» فرض می‌شود که مؤلف درباره آن سخن می‌گفته است»<sup>(۲)</sup>

هم او در توضیح «دور هرمنوتیک» می‌نویسد:

فهم اساساً عملی ارجاعی (بازگشتی) است، ما چیزی را با مقایسه کردن آن با چیزی که از قبل

۱ - همان/ص ۵۲۶

۲ - علم هرمنوتیک/ همان/ص ۹۹

می‌دانیم می‌فهمیم. آنچه می‌فهمیم خود در وحدت‌هایی نظام‌مند یا دوره‌هایی بر ساخته از اجزاء شکل می‌گیرد. این دور از آنجا که کل است تک جزء را تعریف می‌کند و اجزاء نیز با یکدیگر دور را شکل می‌دهد. بطور نمونه، کل جمله دارای وحدت است. معنای تک کلمه را با ملاحظه آن در رجوع به آن کل جمله می‌فهمیم و متقابلاً، معنای کل جمله نیز وابسته است به معنای تک تک کلمات. با تعمیم دادن این نکته می‌توانیم بگوییم که تک مفهوم معنایش را از متن یا افقی می‌گیرد که در آن می‌نشیند، با این وصف افق نیز بر ساخته از همان عناصری است که به آن معنی می‌دهد. کل و جزء با درهم کنشی دیالکتیکی هر یک بدیگری معنا می‌بخشد. پس فهم دوری است و چون در این «دور» است که معنا معلوم می‌شود آن را «دور هرمنوتیک» می‌نامیم<sup>(۱)</sup>

بیان ساده‌ی تحلیل فوق از فهم این است که: مفسر یا خواننده در مواجهه‌ی اولیه با متن با استمداد از تفسیر دستوری به معنای کلی و البته ابهام آمیز دست می‌یابد. با این حال براساس همین فهم مبهم، سعی می‌کند با باز تولید و باز سازی فضای ذهنی مؤلف و با استفاده از عنصر پیشگویی و حدس به شهود ذهنیت کلی مؤلف دست پیدا کند. پس از تجربه مجدد این ذهنیت دوباره به متن مراجعه کرده و کوشش می‌کند به معنای کاملتری از متن برسد و این رفت و برگشت بین جزء و کل بالاخره منجر به درک معنی نهایی متن می‌شود که ضمناً با شناخت «تمامیت زندگی مؤلف» هم همراه می‌باشد.

نکته‌ی بسیار مهمی که لازم است در پایان بحث مربوط به آراء هرمنوتیک شلایرماخر گفته شود این است که: علیرغم اینکه شلایرماخر را پدر هرمنوتیک مدرن می‌دانند و برخی آموزه‌های او مبدأ الهام برای نظریه پردازان آینده هرمنوتیک، حتی معتقدان به هرمنوتیک فلسفی، شده است؛ مع الوصف هرمنوتیک او با هرمنوتیک فلسفی، تفاوت جوهری و اساسی دارد. زیرا هرمنوتیک فلسفی، «مفسر محور» بوده و ذهنیت و مراد مؤلف را نادیده می‌گیرد. و هدف تفسیر را فهم مراد مؤلف نمی‌داند. حال آنکه از نظر شلایرماخر، رسالت هرمنوتیک بازسازی ذهنیت و فردیت مؤلف است. به عبارت دیگر، تفسیر از نظر او باید «مؤلف محور» باشد. وجه تمایز مهم دیگر هرمنوتیک او با هرمنوتیک فلسفی این است که برخلاف نظر اندیشمندان هرمنوتیک فلسفی، که فهم را حاصل امتزاج افق معنایی مفسر با افق معنایی متن می‌دانند و معتقدند این امتزاج، امکان‌های بی‌پایان دارد. لذا بازی معنایی مفسر با متن بی‌فرجام و پایان ناپذیر است، شلایرماخر علیرغم اعتقاد به حلقوی بودن فهم، هرگز تمایلی به بی‌پایان دانستن عمل فهم پیدا نکرد و همواره از امکان فهم کامل از متن سخن می‌گفت. بدیهی است کسی که متن را برای فهم کامل، قابل می‌بیند تفسیر آن را پایان پذیر می‌داند.<sup>(۲)</sup>

---

۱ - همان / ص ۹۸

۲ - درآمدی بر هرمنوتیک / ص ۹۶



گفته شد: شلایرماخر با تأثیرپذیری از دو نگرش فلسفی مکتب «رمانتیسم» و «فلسفه نقادی کانت» که مکاتب علمی و فلسفی رایج عصر او بودند پایه‌های هرمنوتیک مدرن را با ارائه نظریه‌ی جدیدی در فهم و تفسیر متن بنیان نهاد، که یکی از آموزه‌های مهم هرمنوتیک او معرفی دو گونه تفسیر از متن بود: روش تفسیری دستوری و روش تفسیری فنی یا روان‌شناختی. در راستای تبیین و تشریح این دو روش بود که شلایرماخر اصطلاحات جدید دیگری را وارد تفکر هرمنوتیک نمود که بطور خلاصه و گذرا درباره‌ی آنها مطالبی بیان شد. حال به معرفی آراء یکی دیگر از اندیشمندی که تأثیر زیادی در گسترش و تعمیق هرمنوتیک کلاسیک داشته و همچنین آراء او سهم قابل توجهی را در شکل‌گیری و الهام بخشی نگرش «هرمنوتیک فلسفی» به خود اختصاص داده‌است، می‌پردازیم.

این دانشمند در واقع شاگرد با واسطه شلایرماخر یعنی «ویلهم دیلتای» (۱۸۳۳-۱۹۱۱) آلمانی است. بررسی و آشنایی آراء هرمنوتیکی دیلتای ما را در شناخت و فهم مبانی هرمنوتیک فلسفی یاری خواهد کرد. هرچند این بررسی و مطالعه با توجه به فرصت و مجال بحث‌های ما- بازهم- گذرا و محدود و شامل اصلی‌ترین محورهای اندیشه دیلتای در رابطه با هرمنوتیک خواهد بود.

برای تبیین آراء دیلتای بیان مطلبی به عنوان مقدمه بحث ضروری است.

در دوران زندگی علمی دیلتای - قرن ۱۹ - مکتب پوزیتویسم یا مکتب تحصلی در حال بالندگی و رشد بود بطوریکه هیمنه و سیطره‌ی فکری خود را در بسیاری از حوزه‌های فکری و فلسفی، مستقر

کرده بود. ادعای اصلی پیروان پوزیتویسم این بود که: «یگانه راه برای عینیت دادن به علوم و واقعی کردن و ارزشمند دانستن آنها شیوهی تجربه است، و ذهن برای هر نوع فهمی باید الگوی نوعی توصیف تجربی را که در علوم طبیعی باب است، مرجع خود سازد. بنابراین، آنها، علوم فیزیکی و طبیعی را علوم عینی و قابل قبول می‌دانستند، ولی بسیاری از مباحث علوم انسانی ... را بدلیل عدم تجربه پذیری، بی اعتبار و فاقد ارزش عینی و واقعی قلمداد می‌کردند.»<sup>(۱)</sup>

براساس این دیدگاه، بسیاری از علوم انسانی مثل تاریخ، جامعه شناسی، روانشناسی و حتی فلسفه به معنای خاص آن، در واقع علم دانسته نمی‌شد و دستاوردها و داده‌های آن‌ها فاقد اعتبار علمی و معرفتی تلقی می‌گردید.

استدلال پیروان مکتب مزبور این بود که روش تجربی که در علوم طبیعی بکار گرفته می‌شود تنها روش علمی دارای ارزش واقعی معرفتی است، یعنی روش تجربی تنها طریقی است که آدمی را به واقعیت و حقیقت پدیده‌ها رهنمون می‌کند و چون روش مطالعه و تحقیق در علوم انسانی در محدوده‌ی روش‌های تجربی قرار نمی‌گیرند فلذا فاقد ارزش علمی هستند. پوزیتویسم ادعا می‌کرد موضوعات مورد بحث در علوم انسانی به این علت که تکرار ناپذیرند، لذا به تور تجربه در نمی‌آیند! پیروان پوزیتویسم می‌گفتند حوادث تاریخی که در تاریخ مورد مطالعه قرار می‌گیرند و رفتارهای جمعی و فردی انسان که در جامعه شناسی و روان‌شناسی مورد مطالعه و بررسی هستند همه اموری تکرار ناپذیرند، پدیده‌هایی که فقط در شرایط خاصی حادث می‌شوند به علت تکرار نشدن تجربه‌پذیر هم نخواهند بود. در فلسفه - به معنی خاص هم - که اساساً روش تجربی و تجربه کردن راهی ندارد، لذا دستاوردهای چنین دانش‌هایی غیرعلمی! و غیرقابل اعتماد و فاقد اعتبار و ارزش معرفتی هستند. پوزیتویست‌ها در توضیح بیشتر ادعای خود می‌افزودند که در علوم طبیعی و تجربی، ما در پی تبیین و توصیف روابط علی و معلولی پدیده‌های طبیعی هستیم. بدنبال درک و فهم این مسئله‌ایم که کدام پدیده علت آن دیگری و کدام معلول این یک است. آنها چه روابطی با همدیگر دارند - (روابطی که دائماً تکرار می‌شوند) - و در سایه‌ی این روابط، تأثیر و تأثر آن در همدیگر چگونه و چه میزان است و ... و گفتیم همه‌ی این امور، تکرار پذیر و در نتیجه تجربه پذیرند. حال آنکه در علوم انسانی، مطالعه‌گر، بدنبال فهم حقیقت وجودی انسان و شناخت و درک رفتارها و تحلیل آثار وجودی و روحی و فکری و انگیزه‌ها و منطق کردارهای فیزیکی و روانی اوست که همه‌ی اینها اموری تکرارناپذیر هستند. البته واکنش‌های گوناگونی در برابر ادعاهای پوزیتویسم ظهور کرد. از جمله اینکه پاره‌ای از اندیشمندان حوزه‌ی علوم انسانی - بخصوص در جامعه شناسی و روان‌شناسی - سعی بسیاری کردند تا نشان دهند برخلاف ادعای فوق الذکر، روش تجربه در علوم انسانی مثل جامعه شناسی و روان‌شناسی و حتی تاریخ کاربرد دارد، به این دلیل که علل و عوامل مؤثر در شکل‌گیری و حدوث پدیده‌های تاریخی و اجتماعی و رفتاری انسان اموری تکرار پذیر و تجربه پذیرند.

اما ديلتای با پذیرش ادعای پوزیتویسم در عدم تجربه پذیری موضوعات علوم انسانی، سعی کرد

با معرفی اصول و مبانی معرفت‌شناختی - هرمنوتیک، جایگاه علوم انسانی را از لحاظ ارزش معرفتی و واقع‌نمایی و اعتبار علمی، ارتقاء داده و آن را در ردیف اعتبار علوم تجربی قرار دهد.

می‌توان گفت که هرمنوتیک دیلتای در اصل در خدمت اثبات این ادعاست که اعتبار علمی و ارزش معرفتی در انحصار علوم تجربی و طبیعی نیست و علوم انسانی نیز علیرغم روش‌شناسی متفاوت، دارای همان درجه از اعتبار و ارزش علمی و معرفتی هستند. دیلتای برای رسیدن به این هدف از هرمنوتیک بهره جست.

در واقع دیلتای درصدد اثبات این نکته بود که همچنانکه ما به کمک روش تجربی می‌توانیم به حقایق علمی و عینی در ارتباط با پدیده‌های طبیعی دست پیدا کنیم همچنین می‌توانیم در علوم انسانی با استفاده از هرمنوتیک و با تفسیر آثار وجودی انسان به معرفتی واقعی و عینی از حقیقت وجودی او نائل شویم. و چنین معرفتی از همان درجه از اعتبار علمی برخوردار است که علوم تجربی از آن بهره‌مند هستند.

در توضیح نظریات هرمنوتیکی دیلتای گفته شده است:

«برای فهم نظریه دیلتای در مورد تأویل، باید از تمایزی که او میان دو گونه شناخت علمی گذاشت آغاز کنیم. به نظر دیلتای شناخت در علوم فیزیک یا طبیعی، از شناخت در علوم انسانی یا تاریخی جدا است. از سال ۱۸۸۳ دیلتای بحث از تمایز میان این دو گونه شناخت را آغاز کرد. او خاصه تمایز میان توصیف و ادراک را برجسته کرد. روش علوم فیزیکی یا طبیعی به توصیف مناسبات علت و معلولی میان پدیده‌ها می‌پردازد. موضوع علوم طبیعی، ابژه‌ای است که ساخته انسان نیست و با فاصله‌های ناپیمودنی از سوژه یا شناسنده قرار دارد. برخلاف، روش علوم انسانی یا تاریخی، گامی است بسوی شناخت و ادراک معنای پدیده‌های تاریخی مورد شناخت و موضوع این علوم، خود سوژه یا شناسنده را نیز در برمی‌گیرد. روش علوم فیزیکی یا طبیعی روش استقراء علمی است، و روش علوم انسانی یا تاریخی، تأویل است.»<sup>(۱)</sup>

می‌بینیم که جهت اصلی مطالعات هرمنوتیکی دیلتای به سمت دستیابی به اصول و قواعد و ضوابط فهم و تفسیر یک متن نیست. بلکه هدف اصلی دیلتای در رویکرد هرمنوتیک و پرداختن به آن، این است که او در پی یافتن مبنایی معرفت‌شناختی برای علوم انسانی است تا با استناد به آن، ارزش و اعتبار علمی و یقین‌آور و عینی برای علوم انسانی ثابت نماید. او می‌گفت هر چند با روش تجربی نمی‌توان به درک صحیحی از انسان و آثار وجودی و تجلیات روحی و روانی و رفتار فردی و اجتماعی او - که همه‌ی این‌ها موضوع‌های انسانی هستند- دست یافت اما می‌توان با روش هرمنوتیکی به چنین فهمی نائل گردید. پس دیلتای هرمنوتیک را نه فقط روش و طریق و فهم و تفسیر متن تلقی می‌کرد بلکه آن را روشی برای مطالعه اعمال و رفتار انسان می‌دانست. لذا «دیلتای علوم تفسیری و در نتیجه قلمرو هرمنوتیک را محدود به تفسیر به متون و گفتارهای شفاهی نمی‌کرد، بلکه اعمال و رفتار

انسانی را نیز نمایانگر گونه‌ی متمایزی از «معناداری» می‌دانست. همانگونه که متن مکتوب و گفتار، تجلی مقاصد و اندیشه‌های نهفته مؤلف و گوینده آن‌ها است، افعال و حوادث نیز تجلی و ظهور نیات و اندیشه‌های آفرینندگان آن‌ها است. بنابراین، گستره‌ی تفسیر بسی فراخ‌تر از متن و گفتار است. از این رو، مطلق علوم انسانی و تاریخی، رنگ تفسیری به خود می‌گیرند.<sup>(۱)</sup>

اما همه‌ی سخن در این است که بجای «اصل تکرارپذیری» در روش تجربی که پایه و اساس منطقی برای اعتباربخشی و دادن ارزش معرفتی به علوم طبیعی است، کدام اصل و عنصر می‌تواند چنین نقشی را در علوم انسانی بازی کند و موجبات عینیت و ارزش و اعتبار این علوم را فراهم سازد.

دیلته‌ی عنصر دیگری را بجای «اصل تکرارپذیری» در روش تجربی، جهت اثبات واقع‌نمایی علوم انسانی معرفی می‌کند و آن را اصل «مماثل» نام می‌نهد. دیلته‌ی در توضیح اصل «مماثل» می‌گوید: درست است که اعمال و رفتار و گفتار و دیگر آثار وجودی انسان تکرار پذیر نبوده و در نتیجه تجربه پذیر نیستند اما در علوم انسانی، ما در پی شناخت موجودی هستیم که دارای هویت یکسانی با ما است، انسان‌ها در عین تفاوت در خصایص و ویژگی‌های فردی، از لحاظ هویت انسانی که بسیاری از مؤلفه‌های وجودی و رفتاری او را دربر می‌گیرد باهم مشترکند. و آنچه ما در علوم انسانی بدنبال فهم آن هستیم (یعنی امیال، گرایشات، احساسات و عواطف انسانی) مماثل یا مانند آن در وجود خود ما (به عنوان سوژه یا عامل شناسنده) وجود دارد.

دیلته‌ی در ادامه تحلیل خود از فهم انسان و آثار وجودی او می‌گوید ما به عنوان شناسنده، ابتدا خود را از لحاظ هویت انسانی (که شامل عوامل و مؤلفه‌های فوق‌الذکر می‌باشد) درمقایسه با دیگر انسان‌ها، دارای مشترکات بنیادین و اساسی می‌یابیم، سپس با مطالعه‌ی آثار وجودی انسان‌های دیگر و برای درک حقیقت دیگران، خویشتن را جایگزین آن‌ها قرار می‌دهیم، این جایگزین کردن خود در زندگی روانی دیگران، پایه و اساس قابل اتکاء و معتبر برای تفسیر وجود دیگران و آثار وجودی آن‌ها است. بنابراین فهمیدن در علوم انسانی عبارت است از کشف من در درون تو و این امر به دلیل ماهیت مشترک بشری، امکان پذیر بوده و فهم حاصل از آن معتبر و دارای ارزش معرفت‌شناختی است.

بدین ترتیب دیلته‌ی در تلاش برای رسیدن به هدف پیش گفته به معرفی اصل دیگری در تفسیر انسان و آثار وجودی او می‌پردازد و آن اصل «جایگزین» است.

دیلته‌ی که این اصل را از آراء و نظریات شلاپرماخر برگرفته است، می‌گوید ما در علوم انسانی به دنبال فهم «فردیت» دیگران یعنی خصوصیات فردی و ویژگی‌های روانی افراد هستیم اما این فهم در سایه‌ی یک پیش فرض مهم و چند اصل ناشی از آن تحقق می‌یابد. پیش فرض مزبور این است که بشر - علی‌رغم داشتن خصوصیات فردی - هویتی یگانه دارد و عنصر یا اصل مماثل که ریشه در این پیش فرض دارد مبنایی است بر اینکه ما می‌توانیم با شناخت خود و سپس آثار وجودی دیگران، خود را جایگزین انسان‌های دیگر، در شرایط خلق و ایجاد آثار مورد مطالعه آن‌ها قرار دهیم. به دیگر سخن

اگر ما بتوانیم خود را هم افق با روان و فضای فکری انسان یا انسان‌های دیگر قرار دهیم، خواهیم توانست اثر یا کاری را که او ایجاد یا انجام داده است بفهمیم زیرا ما نیز همانند او بشر هستیم و اگر در چنان موقعیتی قرار می‌گرفتیم، همانطور که او می‌فهمید، می‌فهمیدیم و همان کاری را که او می‌کرد انجام می‌دادیم و حرفی را که او گفته است می‌گفتیم! و به عبارت روشن‌تر اگر ما بتوانیم خود را در بستر تاریخی و شرایط خاص زندگی دیگران قرار دهیم می‌توانیم به فهم او و فهم رفتار و کردار و گفتار آثار او نائل شویم.

دیلتای معتقد بود سازوکار این فهم هرمنوتیکی است .

در این باره چنین توضیح داده شده است:

«به نظر دیلتای نکته مهم در هرمنوتیک این است که یک فرد - مؤلف - چگونه اندیشه‌هایش را در متن بیان کرده است، و این درست همان نظری است که کلادینوس به تأکید مطرح کرده بود. هرمنوتیک دیلتای، کامل‌ترین بیان «هرمنوتیک کلاسیک» است که موضوع بنیادین آن، شناختن متن نیست و درگام نخست معنا، مرجع و مصداق متن هم نیست، بلکه تنها می‌خواهد به آن زندگی که در متن متبلور شده است، نزدیک شود.» و «دیلتای خود نوشته است: هدف اصلی هرمنوتیک درک کامل‌تری از مؤلف است، آن سان که او خود را چنین درک نکرده باشد.»<sup>(۱)</sup>

اختلاف مهم آراء هرمنوتیکی دیلتای با کلادینوس در این است که کلادینوس هدف از پرداختن و فهم متن را دستیابی به قصد و نیت مؤلف می‌دانست اما دیلتای هدف دیگری را دنبال می‌کند. او می‌خواهد با فهم متن به قصد و نیت مؤلف برسد، سپس با عبور از نیت مؤلف به درک و فهم سراسر زندگی و ویژگی‌های روحی و روانی و هویت مؤلف نائل شود.

دیلتای نیز معتقد به حلقه‌ی هرمنوتیک یا دور هرمنوتیکی در فهم است. دو بیان متفاوت از حلقه‌ی هرمنوتیک در آراء دیلتای وجود دارد. یکی مبتنی بر فرایند فهم زندگی و حیات کلی دیگران است که گفتیم این فهم بر درک هویت مشترک انسانی در وجود خود شناسنده مبتنی است که بر اساس عنصر یا اصل مماثل صورت می‌گیرد. دیلتای می‌گفت: «عنصر «مماثل» ملاک عینیت روان شناسی است. یعنی وقتی من با همه انسان‌ها هویتی مشترک دارم، می‌توانم به عنوان مماثل آن‌ها به زندگی روانی‌شان راه پیدا کنم و از پدیدارهای انسانی، تفسیری درست و قابل قبول داشته باشم. به بیان دیگر، از راه شناخت خودم می‌توانم در مورد دیگران نیز شناخت لازم را بدست آورم.» اما سؤال مهم همین جا است که من خودم را چگونه بشناسم و در واقع خود را چگونه تفسیر کنم؟ دیلتای پاسخ می‌دهد: «خودم را از راه آثار و نشانه‌هایی که در زندگی بروز می‌دهم و دیگران آن را به من باز می‌گردانند می‌فهمم. یعنی خودم را با دیگران مقایسه می‌کنم و اشتراکات و اختلافاتی که بین من و دیگران وجود دارد، زمینه را برای یافتن، تفسیر کردن و شناختن خودم فراهم می‌کند.»

و بدین‌سان هرمنوتیک دیلتای دچار حلقه‌ی دوری دیگری می‌شود و آن اینکه شناخت دیگران از



طریق شناخت خویشتن میسور است و شناخت خویشتن نیز از طریق شناخت دیگران بدست می‌آید.<sup>(۱)</sup>

بیان دوم از حلقه‌ی هرمنوتیکی ديلتای با رویکرد تاریخی‌گری به موضوع فهم ارائه شده است! که در یک جمله می‌توان آن را چنین توضیح داد: شناخت انسان به عنوان یک جزء در پناه شناخت تاریخ به عنوان کل و شناخت تاریخ هم منوط به شناخت انسان است که همان مفهوم عبارت: توقف فهم «کل» بر شناخت اجزاء و توقف شناخت اجزاء بر فهم «کل» می‌باشد که در شرح آراء شلاپرماخر به آن اشاره گردید.<sup>(۲)</sup>

لازم به ذکر است که ابهامات و اشکالات و سؤالات زیادی در هرمنوتیک ديلتای به ذهن متبادر می‌شود که مهم‌ترین آن در مورد هدف اصلی او در پرداختن به هرمنوتیک یعنی یافتن و معرفی مبنای معرفت شناختی برای اعتبار بخشیدن و عینیت علوم انسانی است که به نظر می‌رسد کوشش او در این مسیر چندان با موفقیت همراه نبوده است. لیکن چون منظور و مقصود ما در این مباحث صرفاً آشنایی با آراء و نظرات چهره‌های شاخص هرمنوتیک است به همین حد بسنده کرده و به مطالعه‌ی آراء اندیشمندان بعدی خواهیم پرداخت.

---

۱ - مبانی کلامی اجتهاد/ همان/ص ۱۶۴

۲ - علم هرمنوتیک/ همان/ ص ۱۳۱



در جلسات گذشته مروری داشتیم بر هرمنوتیک عصر روشنگری و هرمنوتیک کلاسیک با سیری اجمالی در آراء و اندیشه‌های چهره‌های شاخص جریان‌های فکری مزبور. از امروز گذری خواهیم داشت بر «هرمنوتیک فلسفی» با نگاهی کلی به آراء و نظریات دو اندیشمند اثرگذار در این مسلک فکری.

هرمنوتیک فلسفی ریشه‌ی معرفتی آموزه‌های خود را وامدار «مارتین هایدگر» (۱۸۸۹-۱۹۷۶ میلادی) فیلسوف و اندیشمند آلمانی است.

هرمنوتیک معاصر یا هرمنوتیک قرن ۲۰ با اندیشه‌های مارتین هایدگر دچار تحول ماهوی و اساسی شد، چرخش رادیکالی که هایدگر در موضوع، اهداف و دامنه‌ی هرمنوتیک ایجاد کرد توسط دیگران دنبال گردید و مجموعه‌ی این تحولات اساسی در عرصه‌ی هرمنوتیک، به هرمنوتیک فلسفی شهرت یافت. و اکنون این دیدگاه، رویکرد غالب در فضای فکری غرب می‌باشد. هرمنوتیک فلسفی، خود دارای شاخه‌هایی است که از جمله آن‌ها: تأویل‌گرایی، ساختارگرایی و شالوده‌شکنی است که با توجه به مشترکات نظری که در نگاه به «هستی» و فهم آن دارند همه‌ی آن‌ها تحت عنوان «هرمنوتیک فلسفی» شناخته می‌شوند. قبل از پرداختن به اصول و مهمات هرمنوتیک فلسفی که با مروری در اندیشه‌های هایدگر و سپس گادامر صورت خواهد گرفت بهتر است یک جمع‌بندی نهایی و کلی از حاصل بحث‌های گذشته در مورد هرمنوتیک داشته باشیم تا چرخش اساسی را که در هرمنوتیک فلسفی ایجاد شده است بهتر درک شود.

گفتیم اصول و مبانی روش مقبول و رایج و سنتی فهم و تفسیر یک متن، بر پایه‌ی فهم و درک نیت و مراد جدی مؤلف استوار است. بر این اساس می‌توان گفت که هرمنوتیک ما قبل فلسفی یعنی دیدگاه‌های مختلف هرمنوتیکی قبل از ظهور هرمنوتیک فلسفی، هیچ کدام در نتیجه‌گیری نهایی در رویکرد به موضوع فهم و تفسیر متن، مخالفت و مغایرتی با مبانی فوق‌الذکر نداشتند و هر یک با تعبیر و اندک تفاوتی در بیان، اصل فوق را پذیرفته بودند. کما اینکه دیدیم کلادینوس به عنوان نماینده‌ی شاخص هرمنوتیک عصر روشنگری دیدگاهی کاملاً «مؤلف محور» داشت و در هرمنوتیک در پی کشف و درک نیت و مراد مؤلف بود. این رویکرد در هرمنوتیک کلاسیک و در آراء و نظرات شلایرماخر و دیلتای هم (با اختلاف در اهداف و تزییق و توسعه‌ی دامنه کارکرد هرمنوتیک) تداوم می‌یابد. شلایرماخر و دیلتای به عنوان چهره‌های برجسته هرمنوتیک کلاسیک، علی‌رغم پاره‌ای از نوآوری‌ها و ابتکارات که منجر به توسعه قلمرو و اهداف و کارکردهای هرمنوتیک و حتی موضوعات آن گردید همچنان به اصل فوق‌الاشعار پایبند ماندند و آراء و اندیشه‌های آن‌ها مغایرت و مخالفت اساسی با اصل مزبور نداشت و می‌توان افکار و نظرات این دو را در واقع تحول و رشد و تکامل در هرمنوتیک تلقی نمود نه چرخش و انحراف از اصول و مبانی روش مقبول و سنتی از فهم و تفسیر. زیرا مبانی نظری هرمنوتیک عصر روشنگری و کلاسیک به دلایل ذیل به اصول اساسی دیدگاه سنتی همچنان وفادار ماندند: اولاً- مؤلف محور هستند، ثانیاً- رسیدن به فهم عینی از یک متن را ممکن می‌دانند، ثالثاً- دخالت دادن پیش‌داوری‌ها و تفسیر به رأی را در فرایند فهم و تفسیر روا نمی‌دارند. اما در هرمنوتیک فلسفی آشکارا این اصول و مبانی کنار گذاشته شدند و دگرگونی جدی و بنیادین در تعریف و تبیین مبانی هرمنوتیک ایجاد گردید.

این چرخش و انحراف چنان است که در واقع نمی‌توان هرمنوتیک فلسفی را روش فهم و تفسیر متن یا نوعی معرفت‌شناسی یا روش‌شناسی علوم انسانی قلمداد کرد. بلکه هرمنوتیک فلسفی در اصل نوعی تفکر فلسفی و هستی‌شناسیک درباره‌ی فهم است. (نه روش یا اصول و قواعدی برای فهم و تفسیر متن) و این نکته اساسی در بیان تفاوت و اختلاف بین هرمنوتیک فلسفی و هرمنوتیک ما قبل آن است. برای آشنایی با هرمنوتیک فلسفی، ناگزیر از مروری اجمالی بر اندیشه‌های هایدگر هستیم. هرچند ممکن است این بررسی گذرا اساساً خارج از چهارچوب بحث‌های ما تلقی شود!

بحث و مطالعه‌ی اندیشه‌های فلسفی هایدگر کاری تخصصی است، با توجه به اینکه فلسفه هایدگر، بسیار پیچیده است، فهم کامل افکار او حتی برای شاگردان و اندیشمندان غربی هم مشکل شده است به طوری که تا چندین سال پیش کتاب مهم او به نام «هستی و زمان» به انگلیسی ترجمه نشده بود. پیچیدگی فلسفه هایدگر بی‌ارتباط با قلم مغلق و رمزآلود و تمثیلی او هم نیست. به هر حال ما فقط می‌توانیم نگاهی گذرا به اساسی‌ترین محورهای اندیشه این فیلسوف معاصر داشته باشیم.

هایدگر معتقد است سنت فلسفی غرب از روزگار افلاطون تا عصر حاضر، از مسیر صحیح تفکر و اندیشه، منحرف شده است. هایدگر با این نگاه به نقد تفکر فلسفی غرب پرداخته است. او می‌گوید: در سنت فلسفی غرب به جای کوشش در جهت درک و فهم چیستی «هستی» و «وجود»، به بررسی و

تفکر درباره‌ی هست‌ها و موجودات پرداخته می‌شود و حال آنکه می‌بایست رویکرد هرگونه تفکر و اندیشه‌ی فلسفی، درک و فهم معنای خود «هستی» باشد. لیکن در تفکر فلسفی غرب از این طریق صحیح عدول شده و این انحرافی اساسی در سنت فلسفی آن سامان (از نظر هایدگر) ارزیابی شده است.

پس هایدگر، در تکاپوی فکری و فلسفی خود به دنبال درک و کشف معنای «هستی» است. او می‌گوید: قبل از هر چیز باید معنای خود هستی درک شود! اینکه هستی چیست؟ هایدگر در کتاب معروف خود به نام «هستی و زمان» دلایل متعددی را در اولویت پرداختن به معنای هستی، قبل از تلاش برای شناخت هست‌ها بر می‌شمارد و در ادامه بحث به معرفی نقطه آغازین تفکر در کشف و درک معنای هستی می‌پردازد و می‌گوید: بهترین و نزدیک‌ترین و منطقی‌ترین راه برای درک معنای «هستی» و نقطه‌ی آغاز تلاش فکری و فلسفی برای شناخت آن، بررسی و فهم و تحلیل ساختار وجودی «انسان» است. او بنا بر دلایلی که توضیح می‌دهد از انسان با تعبیر «دازین» یاد می‌کند و ادعا می‌کند برای راه یابی به حقیقت «وجود» باید به بررسی «هست»‌ها بپردازیم لیکن در میان همه‌ی «هست»‌ها - یا به تعبیر یکی از نویسندگان: هست‌منداها - بهترین موجود و هست‌مندی که می‌توانیم از راه بررسی و تحلیل هستی او به معنای واقعی هستی نائل شویم انسان (دازین) است. او می‌نویسد: «هستی‌شناسی بنیادین را که همه‌ی هستی‌شناسی‌ها از آن برمی‌خیزند باید در تحلیل وجودی (اگزیستانسیال) دازین جستجو کرد.»<sup>(۱)</sup>

از نظر هایدگر، پاسخ به پرسش اصلی فلسفه - یعنی چیستی هستی - از طریق پدیدارشناسی دازین که عملی هرمنوتیکی است، میسر است.

هایدگر در توجیه علت اولویت بررسی و درک «دازین» نسبت به سایر موجودات، در دستیابی به فهم و تفسیر معنای هستی می‌گوید: تحلیل ساختار وجودی انسان، تنها طریق رسیدن به درک معنای هستی است به این دلیل که، سؤال از هستی جزو ساختار وجودی «دازین» است و غیر از دازین هیچ موجود دیگری چنین موقعیتی ندارد. این فقط انسان است که «هستی» برای او «مسأله» است و این مسأله دار شدن نسبت به حقیقت و معنای هستی، فقط در انسان جزو ساختار وجودی‌اش می‌باشد.

هایدگر در تفسیر دازین و بررسی ساختار وجودی او که مبتنی بر هرمنوتیک خاصی می‌باشد به توضیح خصوصیات و ویژگی‌های دازین پرداخته که اختصاراً به آن‌ها اشاره می‌شود:

۱- دازین، یک «هستی-در-جهان» است. مراد او از جهان، هرگز زمین، فضا یا زمان خاصی نیست بلکه مقصود او مجموعه‌ای پویا از روابط است که نظم بخش امکان‌های دازین است و به اشیاء و اموری که انسان با آن‌ها سروکار دارد معنا و اهمیت می‌دهد.

---

۱- هستی و زمان/ ص ۱۳- به نقل از: جهان در اندیشه هایدگر/ دکتر محمود خاتمی/ موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر/ چاپ دوم/ ص ۴۳

۲- مشخصه‌ی دیگر دازین «واقع بودگی» اوست. منظور از واقع بودگی آن است که وجود انسانی همیشه در جهان بوده است، جهانی که در آن ماورای میل و اراده‌ی خویش قالب زده شده است.

۳- «افکنندگی» یکی دیگر از ویژگی‌های دازین است. پاره‌ای از داده‌های زندگی و بودن دازین در جهان، مولود انتخاب‌های گذشته او و برخی اساساً انتخاب نشده‌اند. دازین در «آن جا» بودنش افکنده شده است. این افکنندگی، شدن امکان‌های وجودی دازین را محدود می‌کند.

۴- ویژگی بعدی دازین «از آن من بودن» است. هر دازین وجود خاصی دارد و در محدوده‌ی امکان‌های ویژه و انتخابی که صورت می‌دهد، نحوه‌ی هستی خود را می‌سازد. بنابراین، هر فرد دازین فردیت خاص خویش را دارد. هیدگر از این «منحصر به فرد بودن نحوه هستی هر دازین» به «از آن من بودن» تعبیر می‌کند.

۵- دازین موجودی است که بر خودش منکشف می‌شود، افزون بر این که اشیاء و وجودات را در فرایند به خود اختصاص دادن، در دنیای خویش وارد می‌کند و به آن‌ها معنا می‌دهد و آن‌ها را به طریقی بر خود منکشف می‌کند.

۶- «سقوط» یکی دیگر از خصائص دازین است. سقوط، اهتمام به زمان حال و غرق شدن در روزمرگی است که در واقع نوعی فاصله گرفتن از وجود معتبر است. سقوط برای دازین در وضعیتی رخ می‌دهد که نسبت به برخی از امکان‌های وجودی خویش اهتمام نرزد و قدرت تصمیم و انتخاب خویش را به کار نیندد و تسلیم دیگران و شرایط محیطی شود.<sup>(۱)</sup>

هیدگر اساسی‌ترین جنبه‌ی ساختار وجودی دازین را «فهم» می‌داند. او می‌گوید- بر خلاف تلقی رایج و معروف- فهم یکی از افعال و آثار عملی انسان نیست بلکه فهم گونه‌ی من بودن دازین است. به عبارت دیگر فهم نحوه‌ی وجودی دازین است. فهم ویژگی و تعیین عام دازین است بدین گونه می‌بینیم هیدگر مستقیماً و ابتدائاً با فهم کاری ندارد بلکه در پی هستی‌شناسی ساختار وجودی دازین، به «فهم» به عنوان رکن اساسی ساختار وجودی او می‌رسد.

ریکور که یکی از شارحان هیدگر در مباحث هرمنوتیک است می‌گوید: در نگاه هیدگر، به جای سؤال «چگونه می‌شناسیم» [یا می‌فهمیم] این پرسش مطرح می‌شود که «وجه وجودی آن موجودی که فقط به واسطه فهم وجود دارد، چیست؟»<sup>(۲)</sup> یعنی دازین تنها موجودی است که فهم، موجودیت و هستی او را تشکیل می‌دهد و این خصوصیت در سایر موجودات وجود ندارد و همین خصوصیت است که دازین را شایسته کشف معنای هستی از طریق تحلیل وجودی اش می‌سازد.

هیدگر، سپس برای تحلیل وجودی دازین به تبیین «فهم» به عنوان مهم‌ترین شاخصه‌ی وجودی دازین روی می‌آورد و این بار به تحلیل هستی‌شناسانه از فهم می‌پردازد. در دیدگاه هیدگر، فهم در ساختار وجودی دازین امری بنیادین‌تر و مقدم‌تر از هر علم و دانش معمولی و رسمی است! فهم خود

۱ - برگرفته و تلخیص از: درآمدی بر هرمنوتیک/ همان/ص ۱۴۶-۱۵۲

۲ - رسالت هرمنوتیک/ پل ریکور/ص ۲۶ به نقل: مبانی کلامی اجتهاد/ همان/ ص ۱۷۲

یک نوع هستی است که تمام معلومات و دانش انسان مبتنی بر آن است.

هیدگر می‌گوید: انسان وقتی که برای شناخت یک چیز با آن مواجه می‌شود قبل از اینکه هر نوع شناخت یا علمی از آن داشته باشد فهمی هرمنوتیکی از آن شیء در او وجود دارد- و الا اساساً آن شیء در دایره‌ی توجه و در محدوده‌ی هستی ما قرار نمی‌گرفت- (دقت کنید) و تمام شناخت‌ها و معلومات و تأملات بعدی ما درباره‌ی آن شیء مبتنی بر این فهم هرمنوتیکی و همچون شاخ و برگ‌های آن و به تعبیر دیگر فرعیات آن است. پس هر نوع شناخت و علمی نسبت به چیزی مسبوق به فهمی آغازین در وجود انسان نسبت به آن چیز است. این فهم ابتدایی ناشی از نحوه‌ی وجودی دازین است. این نحوه وجودی به واقعیت هستی دازین بازگشت دارد که از آن به «واقع بودگی» دازین یاد کردیم.

نتیجه اینکه نحوه وجودی دازین- که همان واقع بودگی- اوست اقتضا دارد که فهمی پیشین از هر چیزی که دازین به منظور شناخت آن و یا علم به آن مورد توجه و التفات قرار می‌دهد داشته باشد. به بیان دیگر هر توجه و التفاتی که در دازین نسبت به شناخت و علم به یک چیز ایجاد می‌شود این توجه و التفات خود ناشی از فهمی هرمنوتیکی است که دازین قبلاً از آن چیز دارد. این «چیز» می‌تواند یک موجود زنده یا یک شیء یا یک متن باشد!

این پیش فهم خود مقتضای نحوه هستی دازین است و بدون دخالت و انتخاب و اراده‌ی دازین در هستی او هست و تمام علوم و دانش‌های دازین نسبت به هر چیزی مسبوق به این فهم پیشین می‌باشد.

هیدگر در تحلیل هستی‌شناسانه از این «پیش فهم» می‌گوید: این پیش فهم‌ها سه لایه یا سه جزءاند: «پیش داشت»، «پیش دید» و «پیش دریافت». این‌ها سه لایه یا سه پیش ساختارهای فهم در دازین است و پیش از هر علم و دانش و شناختی از هر چیزی در ساختار وجودی دازین وجود دارند و نکته‌ی مهم اینکه بدون دخالت این اجزا ساختاری یا پیش ساختارها هیچ فهم و علم و شناختی از هیچ چیز برای انسان حاصل نمی‌شود. و این‌ها در هر فهم و علم و شناخت انسان (نسبت به سایر چیزها) دخالت دارند و هر تفسیر از هر چیزی مبتنی بر این پیش ساختارهای فهم بوده و متأثر از آن‌ها هستند. هیدگر در توضیح لایه‌های سه گانه‌ی فهم گفته است: هر فهم و تفسیری واجد ساختار سه گانه فهم است و هیچ تفسیری بدون پیش فرض حاصل نمی‌شود، زیرا در مواجهه با هر امری، آن را در زمینه خاصی قرار می‌دهیم، زمینه‌ای که به ما داده شده و نتیجه‌ی «واقع بودگی» ما است. این، لایه اول فهم، یا «پیش داشت» است. پس از قرار دادن آن امر در زمینه خاص، از منظر ویژه‌ای به آن می‌نگریم که هیدگر آن را لایه دوم ساختار سه گانه فهم می‌داند و آن را «پیش دید» می‌نامد. و دست آخر اینکه آن امر را به «شیوه» خاصی می‌فهمد که هیدگر آن را «پیش تصور» یا «پیش دریافت» می‌نامد<sup>(۱)</sup>.

نکته مهم دیگر در اندیشه‌های هیدگر، این است که او هم به حلقوی بودن یا دوری بودن فهم

معتقد است. اما با رویکرد و برداشتی کاملاً متفاوت با تلقی شلاپرماخر و دیلتای از آن؛ گفته شده است که هایدگر به حلقه هرمنوتیک پایه وجودی بخشیده و از آن، تبیینی کاملاً متمایز از پیشینیان خویش پیش می‌نهد.

هایدگر در بیان و توضیح حلقه‌ی فهم، می‌گوید: حلقه فهم یا دور هرمنوتیکی بر اساس فهم اولیه‌ی دازین از موضوع فهم آغاز می‌شود. به این ترتیب که، دازین بر اساس ساختار وجودی خود، فهمی ابتدایی از موضوع را داراست. این فهم با توجه و التفات دازین به موضوع فهم، که ممکن است یک شیء و یا متن یا انسان دیگری باشد عرضه می‌شود. با عرضه این فهم اولیه به موضوع، ارتباطی وجودی بین دازین و هستی آن شیء یا متن به وجود می‌آید این تعامل به صورت رفت و برگشت و ارجاع هرمنوتیکی ادامه پیدا می‌کند. این تعامل و ارجاع می‌تواند تا بینهایت تداوم یابد. در سایه این تعامل و ارجاع هرمنوتیکی، دازین می‌تواند فهم و تفسیر جدیدی از موضوع مورد نظر را به دست آورد.

بدین سان در ارزیابی نهایی تفکر هرمنوتیکی هایدگر، به این نتیجه می‌رسیم که: با تحلیلی که هایدگر از فهم و ساختار وجودی انسان و حلقه‌ی فهم به دست می‌دهد، هرمنوتیک نزد او به نسبی‌گرایی تام منجر شده و بر اساس این نگرش، انسان نمی‌تواند هیچ‌گونه فهم و تفسیر عینی از یک شیء یا متن به دست آورد. زیرا هایدگر می‌گوید هیچ فهمی بدون دخالت عناصر سه‌گانه پیش‌داشت، پیش‌فهم و پیش‌دریافت حاصل نمی‌شود و عناصر سه‌گانه مزبور به مثابه‌ی اجزا و لایه‌های فهم در هر انسانی می‌تواند کاملاً متفاوت از دیگری باشد زیرا ساختار وجودی هر کس منحصر و مختص به خود اوست. لذا پیش‌فهم‌ها - یا پیش‌ساختارهای وجودی - هر کس با پیش‌فهم‌های دیگری متفاوت خواهد بود در نتیجه نمی‌توان هیچ فهم ثابت و مشترکی از یک چیز ادعا نمود و دیگر اینکه هیچ‌کدام از این فهم‌های متفاوت بر دیگری از لحاظ اعتبار و ارزش معرفتی رجحان و برتری نخواهد داشت.<sup>(۱)</sup>

به منظور آشنایی با مبانی هرمنوتیک قرن ۲۰ که به هرمنوتیک فلسفی شهرت دارد به مطالعه گذرا در اندیشه‌های هایدگر به عنوان بنیانگذار مبانی نگرش هرمنوتیکی یاد شده پرداختیم. گفتیم هدف اصلی اندیشه‌های هایدگر دستیابی به معنای هستی بود. هایدگر در راستای نیل به این هدف، به اندیشه و تأمل در ساختار وجودی انسان - دازین - توجه نمود و برای تحلیل هستی دازین به «فهم» رسید و تلاش نمود با درک ماهیت هستی شناسانه فهم به ساختار وجودی دازین و از طریق تحلیل ساختار وجودی دازین به معنای هستی دست پیدا کند. پس هایدگر - در اصل - به دنبال تحلیل فلسفی فهم نبود بلکه از طریق فهم می‌خواست به معنای هستی نائل شود.

پس از هایدگر یکی از برجسته‌ترین شاگردان او به نام گادامر با اتکاء به اندیشه‌های هرمنوتیکی هایدگر، سعی کرد تأملات فلسفی استاد خود را در خصوص «فهم» تکمیل کند. در واقع گادامر با صرف نظر کردن از هدف اصلی هایدگر یعنی رسیدن به معنایی از هستی - بطور عام - آموزه‌های فکری او را دستمایه اندیشه‌های خود در تحلیل هستی شناسانه فهم قرار داد. گادامر در این خصوص وامدار اندیشه‌های هایدگر است.

گادامر با تأملات خود، افق بحث و دامنه و سطح تفکر را درباره‌ی «فهم» بسیار گسترده‌تر و عمیق‌تر نمود. لذا لازم است آراء و نظریات گادامر پیرامون فهم و هرمنوتیک را - جداگانه - مرور کنیم.

هانس گئورگ گادامر، فیلسوف آلمانی - لهستانی الاصل - در سال ۱۹۰۰ م متولد شده و همان‌طور که گفته شد از برجسته‌ترین شاگردان و پیروان اندیشه‌های هایدگر می‌باشد. گادامر همچنین یکی از نام‌آورترین و تأثیرگذارترین اندیشمندان معاصر در مکتب «هرمنوتیک فلسفی» به شمار می‌رود.



تمام تلاش فکری گادامر در هرمنوتیک پیرامون تحلیل هستی‌شناسانه فهم است. در واقع گادامر در پی پاسخ به این پرسش است که: چگونه فهم برای انسان حاصل می‌شود.

گادامر بر آن است که در فهم و تجربه‌ی هنری و درک حوادث تاریخی و نیز تفسیر متن، واقعه‌ای اتفاق می‌افتد که تحلیل آن به روش علمی مقدور نیست و دریافت حقیقت این تجربه‌ی هرمنوتیکی - یعنی فهم - نیازمند تأمل و پژوهش فلسفی است. بنابراین هرمنوتیک گادامر معطوف به تحلیل ماهیت فهم و عناصر دخیل در حصول آن است<sup>(۱)</sup>. به عبارت دیگر هدف هرمنوتیک فلسفی گادامر تأمل فلسفی و هستی‌شناسانه در حقیقت فهم و تحلیل وجودی آن و بر شمردن شرایط وجودی حصول آن است.

گفتیم گادامر فهم را یک «واقعه» می‌داند نه فعلی از افعال انسان در مقام شناسنده، (با تحلیلی که در دیدگاه سنتی و رایج از فهم وجود دارد.) در دیدگاه سنتی، عمل فهم فرایندی یک سویه است که از فاعل شناسنده (سوبژه) آغاز و پس از مواجه با متن یا موضوع شناسایی (أبژه) مجدداً در فاعل شناسنده پایان می‌پذیرد. اما گادامر می‌گوید فهم یا تجربه هرمنوتیکی، واقعه‌ای است که اتفاق می‌افتد و این اتفاق محصول و نتیجه‌ی گفتگو و مکالمه موضوع و متعلق این فهم و تجربه، با فاعل شناسایی است. پس در هرمنوتیک گادامر نیز، بحث بر سر روش فهم نیست بلکه تأمل پیرامون این مطلب است که واقعه‌ی فهم چگونه روی می‌دهد و شرایط حدوث این واقعه چیست. بدین سان ملاحظه می‌شود که هرمنوتیک گادامر هم مانند هایدگر، هستی‌شناسانه است نه روش‌شناسانه. یعنی گادامر هم در پی تدوین و ارائه‌ی روش‌هایی برای فهم صحیح نیست بلکه به دنبال تحلیل هستی‌شناسانه‌ی «فهم» است. گادامر در توضیح «واقعه» بودن فهم می‌گوید: فهم عملی نیست که به عامل شناسنده منسوب شود بلکه فهم محصول یک گفتگو است. در گفتگو «من» به عنوان طرف گفتگو در برابر موضوع - فهم - قرار می‌گیرد و حاصل این گفتگو - البته - محصول عمل «من» نیست بلکه نتیجه‌ی سؤال «من» و پاسخی است که از طرف مقابل گفتگو (متن یا موضوع فهم) خواهد شنید. این موضوع فهم است که در برابر پرسش من به سخن درخواهد آمد و خود را و پیام خود را آشکار خواهد کرد و پر واضح است که در یک گفتگو سؤال کننده هیچ کنترلی بر مخاطب ندارد و نمی‌تواند از قبل پاسخ او را پیش بینی کند. مجدداً تأکید می‌کنم که از دیدگاه گادامر فهم حاصل تلاقی هرمنوتیکی عامل شناخت با موضوع فهم است که این تلاقی در قالب گفتگوی هرمنوتیکی حاصل می‌شود.

گادامر در ادامه‌ی تأملات هستی‌شناسانه در مورد واقعه‌ی فهم می‌گوید: بر حدوث واقعه فهم، منطقی حاکم است. به عبارت دیگر، او در تحلیل چرایی فهم یعنی در پاسخ این پرسش که واقعه فهم چرا اتفاق می‌افتد می‌گوید: ما برای اینکه چیزی را بشناسیم - یا آن را بفهمیم - باید در یک موقعیت و وضعیت خاص قرار بگیریم. او این وضعیت را «موقعیت مکالمه و گفتگو» نام می‌نهد.

سپس در توضیح «موقعیت مکالمه» می‌گوید: انسان به دو شرط در موقعیت مکالمه با یک

«متن» - به معنای عام آن - قرار می‌گیرد اول اینکه ذهن ما نسبت به موضوعی که متن درباره‌ی آن است مسأله‌دار شده باشد. یعنی اینکه پرسش‌هایی در ذهن ما ایجاد شود به طوری که انتظار داشته باشیم پاسخ آن را می‌توانیم از متن بدست آوریم. گادامر در این باره در کتاب معروف خود «حقیقت و روش» می‌گوید: «تنها زمانی می‌توان متنی را شناخت که از پرسش‌هایی آگاهی یافته باشیم که متن باید به آن‌ها پاسخ دهد.»<sup>(۱)</sup> و شرط دوم این است که انسان از پیش احتمال درستی دیدگاه مخاطب خود را پذیرفته باشد یعنی باور داشته باشد که پاره‌ای از حقیقت نزد مخاطب اوست.<sup>(۲)</sup>

نتیجه اینکه انسان هیچگاه با ذهن خالی با متن مواجه نمی‌شود بلکه پس از طرح سؤال درباره‌ی متن است که او در موقعیت مکالمه قرار می‌گیرد. نکته‌ی مهم این است که ایجاد سؤال در ذهن عامل شناخت نسبت به یک متن، مسبوق به وجود پیش فهمی - ولو اجمالی - از متن نزد اوست. و بدون این پیش فهم، ایجاد سؤال در ذهن، ممتنع و ناممکن است. ما نمی‌توانیم نسبت به چیزی که هیچگونه شناختی از آن نداریم پرسشی داشته باشیم. سؤال فقط در سایه شناختی ولو اجمالی و مبهم حاصل می‌شود. این شناخت ابتدایی ما از موضوع فهم که علت و زمینه‌ی سؤال را فراهم می‌آورد همان پیش دانسته‌ها و پیش داوری‌های عامل شناخت یا مفسر است که گادامر آن را «افق معنایی مفسر» نام نهاده است.

البته گادامر معتقد است که ممکن است انسان با یک متن به طور اتفاقی مواجه شود و پس از این مواجهه، امکان دارد که سؤال ابتدا از سوی متن در ذهن انسان ایجاد شود، در این شرایط نیز مفسر ضمن پاسخ اولیه به سؤالی که از طرف متن مطرح شده، بلافاصله سؤال دیگری را خود مطرح کرده و آن را به متن عرضه می‌دارد بدین سان مفسر در موقعیت مکالمه قرار می‌گیرد و این گفتگو و پرسش و پاسخ تداوم می‌یابد و در یک فرایند هرمنوتیکی، مفسر به فهم جدیدی از متن در نتیجه این گفتگو، دست پیدا می‌کند.

آنچه که گادامر در تبیین فرایند فهم به آن تأکید می‌کند این است که اولاً - پرسش‌های اولیه مفسر در معنایی و تفسیر متن نقش اصلی و محوری دارد. ثانیاً - این سؤال‌ها برخاسته و ناشی از پیش فرض‌ها و پیش داوری‌ها و انتظارات ذهنی مفسر است، که مجموعاً «افق معنایی مفسر» را تشکیل می‌دهند. در این باره گفته شده است:

«شرایط تأویل کننده، شرط اصلی و مهم شناخت متن است، یعنی «افق معنایی تأویل کننده» اهمیت بیشتری دارد. ذهن تأویل کننده در آغاز تأویل پاک و خالی نیست مجموعه‌ای است از پیش داوری‌ها، فرض‌های آغازین و خواست‌هایی استوار به «افق معنایی امروز». این باورها و کنش‌ها، مفاهیم و قاعده‌ها و ضابطه‌ها و محدودیت‌های ذهنی تأویل کننده، به گفته هوسرل در حکم «زیست جهان» اوست. تأویل کننده همواره متن مورد تأویل را چنان بررسی می‌کند که با این «زیست جهان»

۱ - به نقل از: ساختار و تأویل متن/ همان/ ص ۵۷۱

۲ - همان

گادامر در توضیح مفهوم مکالمه و گفتگوی ما بین مفسر و متن و این که این گفتگو چگونه و بر چه اساسی صورت می‌پذیرد می‌گوید: مفسر در رابطه با یک متن دارای افق معنایی خاصی است که این افق معنایی مولود فضای فکری و بسته فرهنگی و علمی روزگار مفسر است که مجموعه پیش داوری‌ها و پیش فرض‌ها و انتظارات مفسر از متن را تشکیل می‌دهد. گادامر تأکید می‌کند که این فضای فکری و فرهنگی و علمی ریشه در تاریخ زندگی مفسر و تاریخ جامعه و اجتماعی دارد که او در آن زندگی کرده است و مجموع این زمینه‌های تاریخی را سنت نام می‌نهد. علی‌ایحال، مفسر با این افق معنایی به سراغ متن می‌رود. گادامر می‌گوید هر متن نیز دارای افق معنایی خاصی است متناسب با بستر فرهنگی و فضای فکری و علمی روزگار به وجود آمدن آن! و متأثر از تاریخ حیات مؤلف و تاریخ جامعه‌ای که او در آن زندگی کرده است، به عبارت دیگر هر متنی دارای یک افق معنایی است و هر متنی در زمان به وجود آمدن و ایجاد شدن به پرسش‌های خاصی پاسخ می‌داد که این پاسخ افق معنایی متن را تشکیل می‌دهند و این افق معنایی - البته - در طول تاریخ و پس از قدم نهادن به عرصه وجود و متناسب با فهم‌هایی که از او شده و پاسخ‌هایی که به پرسش‌های مفسرین خود داده تغییر و گسترش می‌یابد. (دقت کنید)

گادامر می‌گوید فهم یک متن حاصل رودر رویی دو افق معنایی (مفسر - متن) و ادغام این دو افق در همدیگر، در اثر مکالمه و گفتگو می‌باشد. به عبارت دیگر فهم حاصل امتزاج و در هم شدن دو افق معنایی در سایه‌ی مکالمه بین مفسر و متن است.

گادامر از این تحلیل نتیجه می‌گیرد که: پس، فهم به معنای دستیابی مفسر به نیت و مراد مؤلف نیست و نمی‌تواند هم، چنین باشد. زیرا مفسر و ذهن او وابسته به بستر و شرایط و فضای فرهنگی و فکری و علمی خاصی است که نمی‌تواند از آن جدا شود تا این امکان را پیدا کند که خود را در جایگاه مؤلف قرار دهد و از این طریق به نیت او هنگام خلق اثر نائل گردد. هر مفسری با افق معنایی خاصی با یک متن مواجه می‌شود و نمی‌تواند این افق معنایی را از خود دور کند زیرا بدون افق معنایی اساساً مواجه‌ای با متن صورت نمی‌پذیرد (دقت کنید) و این افق معنایی که شامل پیش فهم‌ها و پیش داوری‌ها و پیش فرض‌ها و انتظارات خاص از یک متن است، دخالت تام در حصول فهم دارد و بدون این دخالت نیز فهم محقق نخواهد شد.

گادامر در چگونگی تعامل هرمنوتیکی و گفتگوی تفسیری میان مفسر و متن می‌گوید: فرایند فهم ما از یک متن - متن به معنای عام آن - با یک پیش تصور آغاز می‌شود. این پیش تصور نشأت گرفته و معلول افق معنایی ماست. مفسر با این پیش تصور به سراغ متن می‌رود و سؤال خود را که برخواستته از این پیش تصور است به متن عرضه می‌دارد و در جستجوی فکری خود به دنبال پاسخ سؤال از متن بر می‌آید و از اینجا گفتگو با متن آغاز می‌شود. ممکن است با دریافت اولین پاسخ، پیش تصور سابق

تعدیل یا تصحیح یا به کلی عوض شود و این بار گفتگوی مفسر با متن بر اساس پاسخ دریافت شده و در قالب یک فراشد حلقوی و رفت و برگشتی، تداوم یابد و در نتیجه، پیش داوری‌ها و پیش تصورات مناسب‌تر جانشین پیش داوری‌ها و پیش تصورات قبلی شود و در نهایت به تصور و فهمی جدید از متن منجر گردد.

پر واضح است با تغییراتی که در افق معنایی مفسر در سایه تأملات خود و دیگران درباره متن، ایجاد می‌شود در مواجهه بعدی با متن، فهم جدیدی حاصل خواهد شد فلذا این فهم‌ها مدام در تغییر و تحول خواهند بود و در نتیجه هیچ فهم ثابتی را نمی‌توان به یک متن خاص نسبت داد.

این‌ها اصول و امهات آراء هرمنوتیکی گادامر درباره‌ی تفسیر متن است که می‌توان خلاصه آن را در مقایسه با روش پذیرفته شده و رایج از فهم و تفسیر متن، به شرح ذیل دسته بندی کرد:

۱- برخلاف هرمنوتیک روماننیک که بر باز سازی ذهنی مؤلف جهت راهیابی به نیت مؤلف تأکید می‌کرد تا از این طریق به معنای متن دست یابد، گادامر معتقد است نیت به نیت مؤلف نه ممکن است و نه مفید! او می‌گوید مؤلف پس از ایجاد اثر و تألیف متن، ارتباطش با آن قطع می‌شود و او هم در ردیف مفسرین و مخاطبین متن قرار می‌گیرد. گادامر بر این باور است که فهم یک اتفاق است که در سایه‌ی موقعیت مکالمه و در نتیجه‌ی گفتگوی مفسر و متن حاصل می‌شود و در این میان آنچه که مد نظر و مؤثر در مقام نیت و مراد مؤلف است. ۲- دیدیم که در هرمنوتیک کلاسیک بر اساس آراء و نظرات شلایرماخر، تفسیر و فهم یک متن به معنای باز تولید ذهنیت و قصد مؤلف یا به تعبیری تمامیت زندگی مؤلف تلقی می‌شد اما در هرمنوتیک گادامر فهم و تفسیر حاصل یک فرایند تولیدی است. یعنی در «واقعیه» فهم معنای جدیدی تولید می‌شود نه اینکه قصد و نیت مؤلف باز تولید گردد. (بر اساس تحلیلی که از شرایط و عوامل موثر در فهم بر اساس دیدگاه گادامر ارائه شد)

۳- برخلاف دیدگاه رایج و پذیرفته شده درباره‌ی فهم و تفسیر متن و علی رغم آراء و نظریات مطرح در هرمنوتیک ماقبل فلسفی، که بر وجود معنای نهایی متن تأکید داشتند و هرمنوتیک را به عنوان روشی برای رسیدن و دستیابی به این معنایی نهایی که همان معنای مقصود و مراد مؤلف بود، می‌دانستند گادامر به تکثر معنایی متن اعتقاد دارد. گادامر می‌گوید معنای هر متن - به معنای عام آن - حاصل پرسش و پاسخ و گفتگوی هرمنوتیکی مابین مفسر و متن است از آنجا که این گفتگو مبتنی بر پیش فرض‌ها و پیش داوری‌ها و انتظارات مفسر از یک سو و افق معنایی متن از سویی دیگر است و از طرفی، هم پیش فرض‌ها و پیش داوری‌های مفسر و هم افق معنایی متن در تغییر و تحول هستند فلذا فهم که حاصل در هم شدن افق معنایی مفسر و افق معنایی متن است دائم در تغییر و تحول خواهد بود. زیرا متناسب با تغییراتی که در افق معنایی مفسر به تبع تغییر در فضای فکری او روی می‌دهد موقعیت‌های هرمنوتیکی متفاوتی در گفتگو با متن ایجاد و پاسخ‌های گوناگونی از متن دریافت می‌شود نتیجتاً فهم هم که حاصل این تعامل هرمنوتیکی است امری متحول و متغیر

خواهد بود و البته این تحول و تغییر نسبت به اشخاص گوناگونی که با متن مواجه می‌شوند به طریق اولی اثبات می‌شود. از طرف دیگر افق معنایی متن نیز در طول تاریخ وجود خود و در اثر فهم‌های متفاوتی که از آن ارائه می‌شود دائماً در تغییر و تحول است فلذا انتظار رسیدن به فهمی ثابت از متن انتظاری عبث و بیهوده و تحقق آن ناممکن است.

۴- بر اساس تحلیل فوق، فهم یک متن، فرایندی پایان ناپذیر است و فهم نهایی و کامل از یک متن هیچگاه به دست نخواهد آمد. بر همین اساس هم هیچ ضابطه و معیاری برای ارزیابی و سنجش یک فهم نسبت به فهم دیگر از لحاظ ارزش معرفت شناختی یا واقع نمایی و اعتبار وجود ندارد. هر کس می‌تواند به فهمی متفاوت از فهم دیگری یا دیگران دست پیدا کند نه فهم برتر و کاملتر و معتبرتر!

این‌ها اصول و مبانی هرمنوتیک فلسفی از دیدگاه گادامر است.

مجال محدود بحث‌های ما اجازه نمی‌دهد دلایل و استدلال‌های صاحبان این نظریه‌ها را بررسی و سپس به نقد آن‌ها پردازیم. هرچند در بحث‌های آینده به طور مشخص به آراء و نظریات مربوط به «فهم دین» یا شریعت که از سوی متفکران مسلمان عرضه شده و مبانی و اصول این آراء و نظریات برگرفته از هرمنوتیک فلسفی می‌باشد، پرداخته می‌شود، و بررسی‌ها و ارزیابی‌های دقیقی از منظر نقد این اصول و مبانی صورت خواهد گرفت.

در پایان این قسمت از بحث ذکر مطلبی را خالی از فایده نمی‌بینم و آن اینکه: در روزگار ما هرمنوتیک فلسفی به عنوان جریان فکری غالب در غرب، دارای سه شاخه اصلی است که معروف‌ترین آن‌ها به هرمنوتیک فلسفی تأویل‌گرا معروف است که نمایندگان اصلی آن عبارتند از هایدگر و گادامر.

شاخه‌ی دیگر، هرمنوتیک ساختارگراست که برجسته‌ترین نظریه پردازان آن لوی استروس و میشل فوکو می‌باشند.

و بالاخره، شاخه سوم به هرمنوتیک ساختار شکن معروف است که معروف‌ترین متفکر آن ژاک دریدا است.

این سه شاخه در عین اشتراک در مبانی و اصول، در پاره‌ای از مسائل، دیدگاه‌هایی متفاوت و متغایر دارند که پرداختن به آن‌ها از حوصله بحث‌های ما خارج است.

و بالاخره خاطر نشان می‌سازد که جریان‌های فکری- فلسفی قابل توجهی در غرب وجود دارند که با نگرشی نسبی‌گرایانه هرمنوتیک فلسفی به شدت مخالف بوده و همچنان به امکان فهم عینی متن و معنای نهایی آن وفادار هستند. که چهره‌های مشهور و معروفی از متفکرین غربی مانند: امیلیو بتی (ایتالیایی) و اریک هرش (آمریکایی) این جریان‌های فکری را نمایندگی می‌کنند.



با هرمنوتیک که مجموعه‌ی بحث‌های مربوط به فهم و تفسیر متن است آشنا شدیم.

علت طرح این مباحث این بود که گفتیم ما برای شناخت فهم دین ناگزیر باید به متون دینی مراجعه کنیم و مهم‌ترین منبع برای شناخت فهم دین قرآن است همچنین تفصیلاً گفته شد که رجوع به کتاب الهی به عنوان منبع و مرجع شناخت دین مستلزم پذیرش مبانی عقلی و کلامی متعددی است که از مهم‌ترین و اصلی‌ترین مبانی دو مبنا را معرفی کردیم اول اینکه الفاظ، عبارات، جملات و آیات قرآن دارای معانی نهایی هستند این معانی همان است که خداوند آن را اراده فرموده است به بیان دیگر خداوند مانند هر متکلم دیگری معنایی را اراده کرده که از طریق این الفاظ و جملات و آیات قرآن، آنها را به بشر منتقل فرماید. دوم اینکه معنای مراد خداوند برای بشر قابل دسترسی و درک و فهم می‌باشد.

و اساساً فهم کتاب الهی به معنی دستیابی به معنای مراد خداوند است. مبنای سومی را هم در این جلسه توضیح خواهیم داد.

در مباحث گذشته دیدیم که بنیان و اساس مبانی فوق از سوی پاره‌ای از نحله‌های هرمنوتیکی معروف در غرب بخصوص از طرف هرمنوتیک فلسفی مورد نقد بلکه خدشه قرار گرفته است و این تقابل و تضاد بین آموزه‌ها و دست‌آوردهای هرمنوتیک فلسفی با مبانی یاد شده، بحدی است که جمع آنها به لحاظ عقلی و منطقی ممکن نیست و پذیرش مبانی یاد شده که از آنها با مبانی دلالتی قرآن یاد کردیم منوط به پاسخگویی به ادعاهای مکاتب مزبور خواهد بود.

نکته‌ی قابل توجه این است که نحله‌های هرمنوتیک بخصوص آن جریان فکری که در غرب به هرمنوتیک فلسفی شهره است، بطور مستقیم با معرفت دینی و مبانی معرفتی آن درگیر نشده‌اند و علی‌الظاهر شاخه‌های معروف هرمنوتیک فلسفی از لحاظ تفکر و اعتقاد، غیر دینی یا سکولار هستند به این علت که مبانی معرفتی هرمنوتیک فلسفی نمی‌تواند با تفکر دینی و مبانی کلامی آن سازگاری داشته باشد. لیکن شگفت آور اینست که مدتی است درجهان اسلام از سوی پاره‌ای از جریان‌های روشن فکری سعی و کوشش فراوان بذل می‌شود تا مبانی معرفت دینی براساس آموزه‌های هرمنوتیک فلسفی توجیه و حتی این دو را لازم و ملزوم هم معرفی نمایند. و نزدیک به سه دهه است که جریان فکری مزبور در کشور ما پا به عرصه محافل روشنفکری و دانشگاهی گذاشته است و جالب اینکه این جریان درحالیکه اساس و پایه تمام ادعاها و تئوری‌های خود در باب معرفت دینی را از اصول و آموزه‌ها و مبانی هرمنوتیک فلسفی گرفته است در بیان نظریات خود هیچ اشاره‌ای به این مکتب فلسفی مشهور در غرب نمی‌کند! انگیزه اصلی ما از طرح مباحث هرمنوتیکی، ضمن لزوم آشنایی با مباحث مربوط به تفسیر فهم و متن (که تحت عنوان مزبور در غرب مطرح می‌باشد)، نشان دادن این واقعیت مهم است که نظریه پردازان معرفت دینی در کشور ما مبانی نظریات خود را وامدار کدام یک از نحله‌های فلسفی غربی هستند. البته این اقتباس و وابستگی فکری فی نفسه امری مذموم نیست و ما در پی تخطئه‌ی این وابستگی یا اتکاء فکری نیستیم و چنانچه حقانیت سخنی در هر کجای عالم ثابت شود اتکاء به آن و استمداد از آن در عرصه‌ی تفکر نه تنها قبیح نیست بلکه امری پسندیده و ممدوح است و علم و معرفت و حق و حقانیت مرز و جغرافیا و خودی و غیر خودی نمی‌شناسد. لیکن تذکر این مطلب از آن جهت بود که نظریه پردازان معرفت دینی در کشور ما در سالهای اخیر، - به هر دلیلی! - حتی اشاره‌ای هم به مآخذ و منابع آراء و نظریات خود نکرده و نمی‌کنند. حال آنکه خواهیم دید امتهات این آراء و نظرات برگرفته از دیدگاه‌های گادامر چهره نام آور هرمنوتیک فلسفی و پوپر فیلسوف مشهور علم است! و تأمل برانگیز اینکه به علت عدم آشنایی عمومی محافل روشنفکری ما با مباحث هرمنوتیک در غرب و نحله‌های مختلف آن، این نظرات و تئوری‌ها به عنوان آراء و تئوری‌های جدید و بی‌سابقه تلقی شده است. در صورتی که طرح این مباحث در غرب از سابقه طولانی برخوردار است و از شکل‌گیری نطفه‌ی هرمنوتیک فلسفی لاقلاً یک قرن می‌گذرد! همانطور که گفته شد در پاره‌ای از بخش‌های نظریات معرفت دینی در کشور ما، ردپای افکار و آراء کارل پوپر فیلسوف مشهور علم هم دیده می‌شود. که در مباحث آینده به صورت گذرا به معرفی رویکردهای علمی و فلسفی این متفکر هم خواهیم پرداخت.

به هر حال، با توجه به مباحث گذشته، واضح است که نظریه‌ها و تئوری‌هایی که تحت عنوان نظریه‌های معرفت دینی در دهه‌های گذشته در کشور ما مطرح شده است در تقابلی آشکار با مبانی پیش گفته و اصول و قواعد مقبول و رایج در محافل دینی در خصوص فهم و تفسیر متون دینی قرار دارد و مطالعه و بررسی و ارزیابی علمی و عقلانی این نظریه‌ها برای تنقیح و تحکیم مبانی کلامی برداشت از قرآن به عنوان مهم‌ترین منبع دین ضروری است. لذا ما این نظریه‌ها را با درنگی بیشتر و به تفصیل با رجوع مستقیم به منابع اصلی و آراء صاحبان آنها بررسی خواهیم کرد. اما قبل از ورود به

این مباحث، لازم است به معرفی و توضیح سومین مبنا از مبانی دلالتی قرآن بپردازیم. زیرا این مبنا نیز (در کنار دو مبنای پیش گفته) نقش محوری در بحث‌های آینده خواهد داشت.

مبنای سوم چنین تقریر شده است: «زمینه‌ی فهم معناهایی که از آیات الهی اراده شده - لااقل در احکام فقهی - در زمان نزول آیات برای همه عقلاء وجود داشته است.»<sup>(۱)</sup>

نزد دانشمندان اسلامی بخصوص فقها، مبنای ذکر شده به عنوان یک اصل در برداشت و فهم از آیات الهی پذیرفته شده و قاعده‌ای مسلم شمرده می‌شود. مفهوم این مبنا و توضیح آن، این است که: معنا و برداشتی را می‌توان به آیات قرآن نسبت داد که «زمینه فهم» آن معنا و برداشت، برای مردمان زمان نزول آیات الهی وجود داشته باشد. به عبارت دیگر معنا و برداشتی از قرآن حجت و معتبر است که فهم و درک چنین معنا و استنباطی از آیات برای مردمان روزگار نزول وحی ممکن و مقدور بوده باشد. بنابر این اگر در هر عصری - از جمله روزگار ما - کسی معنایی را به آیات قرآن نسبت دهد که این معنا فقط در سایه‌ی پیشرفت و تحول علم و فرهنگ یا در سایه‌ی تحقیق و تدقیق فکری و عقلی حاصل شده باشد بطوری که هیچ سطحی از این معنا، زمینه‌ی فهمی را در روزگار نزول وحی نداشته باشد چنین معنا و فهمی را نمی‌توان معتبر و حجت شمرد.

توجه شود تأکید بر عبارت «زمینه فهم» به این دلیل است که ممکن است هیچ یک از مردمان روزگار نزول وحی به علت عدم دقت یا هر مانع دیگری به معنای واقعی آیه‌ای دست پیدا نکند، این امر ناقض صحت اصل مزبور نیست زیرا گفتیم بر اساس اصل فوق الذکر، معنای مورد نظر باید «قابلیت» درک و فهم آن توسط مردم آن روزگار یا عقلای آن زمان را داشته باشد. علمای اسلامی در توجیه این اصل استدلال کرده‌اند که چون همه‌ی آیات الهی به همه انسانها از جمله مردم عصر نزول، نازل شده است لذا چنانچه امکان فهم معنی آیات - در هیچ سطحی - برای آن مردم امکان نداشته باشد این امر مستلزم نسبت دادن فعل لغو یا اغراء به جهل و گمراهی مردم به خداوند است که هر دو اموری قبیح‌اند که صدور آنها از خداوند حکیم محال است.

دقت شود، پذیرش اصل مزبور منافی این واقعیت نیست که ممکن است تبیین معنایی یک آیه یا به تعبیر دیگر عمق «معنایی» یک آیه یا واژه‌ی قرآنی، در اثر پیشرفت علم و فلسفه یا تحقیقات و تأملات ادبی و غیره دگرگون و متحول شده یا گسترش یا تعمیق یافته باشد. این امر، به مفهوم برداشت جدید یا کشف معنای جدید نیست بلکه صرفاً تبیین جدیدی از آیه است که در سایه‌ی عوامل فوق بدست آمده است.

معنای تبیین این است که ما درباره‌ی مدلول یک مطلبی به توضیح یک علت یا کیفیت وقوع یا امور دیگری از این قبیل بپردازیم.<sup>(۲)</sup>

<sup>۱</sup> - رک: مبانی کلامی اجتهاد/ همان/ ص ۳۱۹

<sup>۲</sup> - همان/ ص ۲۸۳



به عنوان مثال مفاد آیه‌ی «قل هو الله احد» مفید این معناست که بشر به وحدانیت خداوند اقرار نماید. این معنا دارای زمینه‌ی فهم برای مردمان روزگار نزول وحی می‌باشد. اما تبیین این وحدانیت، امروزه در سایه‌ی پیشرفت عقلی و فکری بشر با تفصیل بیشتر و بیان دقیق‌تر و تحلیل عمیق‌تری صورت می‌گیرد که البته هیچ تضاد و مغایرتی با معنای اولیه‌ی خود ندارد.<sup>(۱)</sup>

برای جمع بندی مباحث مربوط به مبانی دلالتی قرآن و ورود به بررسی و ارزیابی «نظریه‌ی قبض و بسط» یک بار دیگر مبانی دلالتی برداشت از قرآن را ذیلاً مرور می‌کنیم:

مبنای اول: حکمت و علت نزول آیات الهی در قالب الفاظ و عبارات و جملات، بر پیامبر(ص) و ابلاغ آن‌ها توسط ایشان به مردم این است که خداوند از این آیات معنای خاصی را اراده فرموده و خواسته است که این معانی را - عیناً- مردم درک و فهم کنند تا هم به حقایقی از عالم وجود پی‌برند و هم به احکام آن عمل نمایند. پس فهم این آیات توسط انسان‌ها، یعنی دستیابی به معنای مراد خداوند از آن آیات.

مبنای دوم: خداوند در بیان آیات - جهت انتقال معانی آن‌ها به انسان- و بیان مقاصد خویش، با همان زبانی که مردم با همدیگر سخن می‌گویند، سخن گفته و همان شیوه‌ی عمومی و عقلایی را که شیوه‌ی عرفی مردم در مکالمه و مفاهمه با یکدیگر است به کار برده است. و هیچ راز و رمز دیگری در بیان عموم آیات وجود نداشته. و از زبان ویژه‌ای که مردم از آن بیگانه باشند استفاده نکرده است. فلذا رسیدن به معنای مراد خداوند از طریق این آیات با رعایت اصول و قواعد عمومی و عرفی محاوره و مفاهمه مقدور و میسر است.

مبنای سوم: معنایی را می‌توان به کلام الهی نسبت داد که زمینه‌ی فهم آن توسط عقلای مردم روزگار نزول وحی و آیات قرآن وجود داشته باشد به شرحی که گذشت.

مبانی فوق صراحتاً توسط «نظریه‌ی قبض و بسط» مورد مناقشه و خدشه قرار گرفته است. در مورد مبنای اول و دوم گفته شده است: فهم ما از آیات قرآن فهم بشری است و بشر با فهم خود که متأثر از علوم و معارف و فرهنگ هر عصر است نمی‌تواند به معنای مراد خداوند که امری قدسی و ثابت است دست پیدا کند.

در مورد مبنای دوم ادعا شده است ملاک صحت معنای هر متنی در هر عصری تغییر می‌کند فلذا زمینه‌ی فهم در زمان حال، ملاک صحت و درستی فهم از قرآن است. این نظریه را که در مقابل مبانی پیش گفته قرار دارد به تفصیل و با تأمل در دلایل و استدلال‌های صاحب نظریه بررسی خواهیم کرد. انشاء ...



قبل از ورود به بحث اصلی یعنی مطالعه و بررسی و ارزیابی «نظریه قبض و بسط» تذکار نکته‌ای را لازم می‌دانم و آن اینکه اساس و مبنای نظریه‌ی قبض و بسط بر آراء و نظرات دو متفکر معروف در عالم اندیشه مغرب زمین استوار است: آراء پوپر فیلسوف علم معاصر، در خصوص فلسفه‌ی علم و نظریات گادامر اندیشمند و نظریه پرداز مشهور، در زمینه‌ی فهم و تفسیر و هرمنوتیک.

برای بیان این وابستگی مبنایی نظریه مورد نظر به آراء دو دانشمند یاد شده، توضیح مختصری را لازم می‌دانم.

ارتباط وثیق نظریه قبض و بسط با آراء کارل ریموند پوپر، به طور خلاصه با بیان ذیل قابل درک و ردیابی است!

صاحب نظریه‌ی قبض و بسط می‌گوید: معرفت دینی همچون سایر علوم، یک معرفت بشری است. از طرفی تمام معارف بشری با هم در ارتباطاند و از طریق بده-بستانی که با یکدیگر دارند مستقیم و غیرمستقیم در همدیگر اثر می‌گذارند این تأثیر به صورت نفی یا تأیید آموزه‌ها و دستاوردها و داده‌های یکدیگر و یا توسعه و یا تضییق آن‌ها خود را نشان می‌دهند. از سوی دیگر بخش مهمی از معارف بشری را علوم طبیعی یا تجربی مانند فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی یا علوم‌ی که ملحق به علوم تجربی هستند یعنی جامعه‌شناسی، اقتصاد و ... تشکیل می‌دهند. این بخش از علوم بشری (تجربی) مسیر تکاملی را در رساندن بشر به واقعیت جهان هستی طی می‌کنند فلذا در تغییر و تحولی به سوی واقعیت پیش می‌روند به نحوی که داده‌های این علوم در روزگار ما واقع‌نماتر از دوران گذشته است در نتیجه می‌بینیم نظریه‌ی نسبیت انشتین نزدیک‌تر از فیزیک نیوتنی به واقعیت است. حال با مقدمه‌ی

قبلی یعنی تأثیر و تأثر معارف بشری از همدیگر، این نتیجه حاصل می‌شود که معرفت دینی ما به جهت ارتباطی که با مجموعه‌ی معارف رو به کمال دیگر دارد اولاً به تبع این معارف در تحول و تغییر است و ثانیاً به واقعیت نزدیکتر می‌شود. فلذا کسی که می‌خواهد فهم کامل‌تری از دین داشته باشد باید آگاهی بیشتری از سایر معارف روزگار خود بدست آورد. و خلاصه اینکه فهم ما از دین عصری است و هر چه عصری‌تر به حقیقتِ ناظر به واقعیت جهان هستی نزدیکتر. تحلیل فوق از معرفت دینی، دقیقاً مبتنی بر آراء پوپر در خصوص فلسفه‌ی علوم تجربی و میزان واقع‌نمایی آنها می‌باشد. پوپر می‌گوید دانش بشری - منظورش علوم تجربی است - بسوی واقع‌نمایی کامل در حرکت است و هر چه زمان می‌گذرد و علوم پیشرفت می‌کنند این فاصله نزدیکتر می‌شود هر چند هیچگاه نمی‌توان ادعا کرد بطور کامل به واقعیت رسیده‌ایم اما می‌توانیم حکم به حرکت علوم به سوی کمال و قرب به واقع‌نمایی آنها بدهیم.<sup>(۱)</sup>

نظریه‌ی قبض و بسط در موارد دیگری، از آراء گادامر در زمینه‌ی هرمنوتیک تغذیه می‌کند. ملاحظه کردیم که گادامر فهم هر کسی را متأثر بلکه تابع فضای فکری و فرهنگی و تاریخ دوران زندگی او می‌داند و مجموعه‌ی این عوامل را «سنت» نام می‌نهد که از جمله سنت هر کس طبق تعریف گادامر، داده‌های علوم و معارف روزگار شخص است. طبق این تحلیل فهم هر کس از متون دینی نیز مشمول این قاعده بوده و هم‌سنگ و هم‌سو با سنت او خواهد بود. تفاوت دیدگاه پوپر و گادامر در خصوص ارزش واقع‌نمایی و اعتبار فهم و معرفت است که پوپر فهمی را که با آخرین داده‌های علمی هماهنگ و سازگار باشد واقع‌نما تر و نزدیک‌تر به واقعیت می‌داند اما گادامر معتقد است چنانچه فهم‌هایی در تعارض آشکار با متن قرار نگرفته باشند از جهت اعتبار در عرض هم بوده و از لحاظ معرفت شناختی، فهم جدید، هیچ برتری و رجحانی بر فهم قبلی ندارد. البته به نظر می‌رسد این بخش از آراء گادامر مورد پسند صاحب نظریه‌ی قبض و بسط نبوده است. هر چند با پذیرش مبنای اصلی در نظریه، آراء گادامر از انسجام و هماهنگی درونی بیشتری برخوردار است! به هر حال در بررسی نظریه‌ی مورد بحث خواهیم دید که نظریه پرداز در اثبات و توجیه ادعاهای خود، گاه به آراء گادامر نزدیک می‌شود و گاهی به نظریات پوپر روی می‌آورد که به این تبدیل مبنا در اثنای بحث اشاره خواهیم کرد. روش و مسیر مباحث ما در مطالعه و بررسی این نظریه به شرح ذیل خواهد بود.

اول اینکه منبع و مستند مطالعه و مباحث ما، کتاب معروف «قبض و بسط تئوریک شریعت» خواهد بود.<sup>(۲)</sup>

دوم) ابتدا- و بدون هر گونه داوری- کوشش خواهیم کرد، این نظریه را به خوبی بفهمیم، مدعای صاحب نظریه را دقیقاً بشناسیم، استدلال‌ها و توجیهات و دلایل و مبانی ارائه شده را بدون کم و کاست درک کنیم و آنگاه به بررسی و احیاناً نقد علمی و منطقی نظریه به دور از هرگونه شتاب زدگی

---

۱ - رک: شناخت عینی/ کارل ر. پوپر/ ترجمه احمد آرام/ چاپ اول - شرکت انتشارات علمی و فرهنگی/ ص ۳۷۹ و

همچنین: پوپر/ بریان مگی/ ترجمه منوچهر بزرگمهر/ چاپ اول - انتشارات خوارزمی ص ۳۳

۲ - قبض و بسط تئوریک شریعت/ عبدالکریم سروش/ چاپ هفتم - موسسه فرهنگی صراط

و تعصبات غیر علمی بپردازیم.

خوشبختانه نویسنده کتاب فوق، با تکیه بر توانایی‌های بالای ادبی و کتابت، در چند جا، هم اصول و ارکان نظریه را معرفی و شمارش کرده است و هم مدعاهای اصلی نظریه را به طور خلاصه بیان نموده است.

بخش اعظم کتاب هم در تبیین این مدعاها و ارکان نظریه فراهم آمده است. نویسنده در قسمت پایانی کتاب طی مقاله‌ای با عنوان «لب لباب قبض و بسط تئوریک شریعت»<sup>(۱)</sup> مبادی، اهداف، ارکان و دلایل نظریه را خلاصه و ارائه کرده است.<sup>(۲)</sup> در ابتدای مقاله مزبور نظریه و مدعا و هدف آن چنین معرفی شده است:

«نظریه‌ی قبض و بسط تئوریک شریعت، نظریه‌ای است در باب معرفت دینی به منزله‌ی معرفتی از معارف بشری. این نظریه در مرحله نخست می‌کوشد تا: (۱) مکانیسم و چگونگی فهم دین را تبیین نماید. (۲) اوصاف معرفت دینی را در نسبت با سایر معارف بشری روشن کند. (۳) انحای نسبت‌های موجود میان معرفت دینی و سایر معارف بشری را معلوم دارد. (۴) و سیر تحول و ثبات معرفت دینی را در طول تاریخ آن آشکار نماید. بنا براین یک وجه مهم نظریه‌ی قبض و بسط وجه تفسیری- معرفت شناختی آن است.» ما در مباحث خود تک تک این اهداف را در متن کتاب ردیابی کرده و پس از بررسی دقیق به ارزیابی منطقی و عقلانی آن‌ها خواهیم پرداخت. نویسنده‌ی کتاب در جای دیگری، ارکان نظریه را معرفی کرده است. که مرور آن جهت فراهم نمودن زمینه و بستر بحث ما مفید به نظر می‌رسد. می‌نویسد: «مکتوب پیشین ما سه رکن داشت: الف) توصیف، ب) تبیین، ج) توصیه، یعنی اولاً- خبر از تحول و تکامل اندیشه دینی می‌داد (توصیف) و ثانیاً- می‌کوشید تا سر آن را باز نماید و سبب آن را به دست دهد (تبیین) و ثالثاً- با درس گرفتن از دو مقام پیشین، گمشدگان لب دریا را به شناگری ترغیب می‌کرد و به کمال بخشیدن معرفت دینی خویش توصیه می‌نمود».<sup>(۳)</sup>

آنچه از متن کتاب نقل کردیم اهداف و ارکان نظریه است و بقیه مطالب کتاب در توضیح و تشریح و معرفی این موضوعات می‌باشد. صاحب نظریه بر اساس اهداف و ارکان یاد شده چند مدعا یا «تز» به تعبیر نویسنده را مطرح و در سراسر کتاب به دنبال اثبات این مدعاهاست. این مدعاها را طبق متن کتاب بر می‌شماریم:

- ۱- «دین از معرفت دینی متمایز است.»<sup>(۴)</sup>
- ۲- «شریعت ثابت و سازگار است ولی فهم آن متغیر و مختلف.»<sup>(۵)</sup>
- «آنکه عوض می‌شود فهم آدمیان است از شریعت و آنکه ثابت می‌ماند خود شریعت است.»<sup>(۱)</sup>

۱- همان/ص ۴۲۹

۲- این خلاصه توسط دیگری انجام شده است

۳- همان/ص ۲۰۱

۴- همان/ص ۴۴۰

۵- همان/ص ۸۶

- ۳- همه‌ی معارف بشری و از آن جمله معرفت دینی در تحول‌اند:
- «وحي ثابت اما فهم بشر از آن متحول است»<sup>(۲)</sup>
  - «فهم دين هموار نسبي و عصري است»<sup>(۳)</sup>
  - «ترديد نيست كه معرفت ديني كه همان معرفت مستفاد از كتاب و سنت باشد (نه خود كتاب و سنت) معرفتي بشري است»<sup>(۴)</sup>
- ۴- همه‌ی معارف بشری با یکدیگر در ارتباط هستند.
- «پاره‌های مختلف معرفت، اعم از علوم انسانی و طبیعی و فلسفی و دینی و عرفانی، همه با هم در ارتباط و تفاهمند»<sup>(۵)</sup>
  - «معرفت دینی، كه محصول فهم شريعت، و متضمن معرفت مستكشف از كتاب و سنت است، بي هيچ گفتگو سراپا مرتبط با معارف بشري است.»<sup>(۶)</sup>
- ۵- تغییرات فهم دین در طول تاریخ جنبه تکاملی دارد و معرفت دینی در راستای زمان رو به کمال می‌رود. زیرا معرفت دینی متأثر از سایر معارف از جمله علوم تجربی است. از طرفی - بر اساس تحلیل پوپر - علوم تجربی از لحاظ واقع‌نمایی رو به کمال می‌رود نتیجه اینکه معرفت و فهم دین نیز به تبع از سایر معارف منجمله علوم تجربی سیری تکاملی دارد. البته نویسندگان توضیح خواهد داد که این فهم در صورتی مسیر فوق - کمال - را طی خواهد کرد که خود را با داده‌های سایر علوم و معارف بشری هماهنگ و سازگار نماید (و این نکته بسیار مهمی است).

چهار ادعای اول مربوط به رکن توصیف و تبیین، و مدعای پنجم ناظر به رکن توصیه‌ی نظریه می‌باشد.

آنچه گفته شد اصول و ارکان و اهداف و ادعاهای نظریه است که انشاء... در جلسات آینده پیرامون هر یک از آنها، با استناد به منبع یاد شده بحث و بررسی خواهیم کرد.

۱ - همان/ ص ۱۸۱

۲ - همان/ ص ۲۰۳

۳ - همان/ ص ۳۷۰

۴ - همان/ ص ۳۲۲

۵ - همان/ ص ۱۸۷

۶ - همان/ ص ۳۸۶