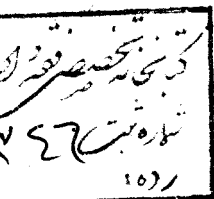


بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

19



مبانی کلامی اجتهاد

در برداشت از

قرآن کریم

درسهایی از

استاد مهدی هادوی تهرانی



مؤسسه فرهنگی خانه خرد



مبانی کلامی اجتهاد

در برداشت از

قرآن کریم

درسهای از

استاد مهدی هادوی تهرانی

طرح جلد از طراحى الزهراء

چاپ اول ۱۳۷۷، چاپ نگین

۳۰۰۰ نسخه ۱۲۵۰ تومان

کلیه حقوق محفوظ و متعلق به مؤسسه فرهنگی خانه خرد (بيت الحكمة) است و

هرگونه نسخه برداری، بازنویسی و تکثیر بدون اجازه کتبی ممنوع است.

قم - صندوق پستی ۳۷۳۹ - ۳۷۱۸۵

ISBN: 964 - 91573 - 0 - 1

شابک ۹۶۴-۹۱۵۷۳-۰-۱

فهرست اجمالی

۷	فهرست تفصیلی
۱۹	مقدمه
۳۱	دفتر اول مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم
۴۳	مبانی صدور در برداشت از قرآن
۴۵	قرآن کتاب خدا
۶۱	قرآن مصون از تحریف
۷۳	مصونیت وحی از خطا
۸۱	عصمت رسول گرامی اسلام ﷺ
۸۷	مبانی دلالتی در برداشت از قرآن
۹۱	مبنای اول: معنای نهایی قرآن
۹۵	۱ - ساختار زبان
۱۰۷	۲ - تفسیر، تأویل
۱۱۹	۳ - هرمنوتیک
۲۹۵	مبنای دوم: زبان قرآن
۲۹۷	۱ - زبان قرآن
۳۰۹	۲ - زبان دین
۳۱۷	مبنای سوم: معرفت به قرآن
۳۱۹	زمینه‌ی فهم و نظریه‌ی قبض و بسط
۳۸۱	مبنای چهارم: ثبات و تغیر در احکام الهی
۳۹۱	نظریه‌ی اندیشه‌ی مدون (نظام‌مند) در اسلام
۴۰۵	کتابنامه

فهرست تفصیلی

۱۷	پیشگفتار
۱۹	مبانی کلامی اجتهاد
۱۹	مقدمه
۲۲	مسئله‌ی کلامی چیست؟
۲۵	علم کلام و مبانی اجتهاد
۲۶	فایده‌ی بحث
۲۶	از کجا آغاز کنیم؟
۲۸	چکیده
۳۱	دفتر اول مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم
۳۳	مقدمه
۳۴	مبانی صدور
۳۵	مبانی دلالتی
۴۱	چکیده
۴۳	مبانی صدور در برداشت از قرآن
۴۵	قرآن کتاب خدا
۴۶	شیوه‌های اثبات
۴۷	وجوه اعجاز قرآن
۴۸	۱ - اعجاز لفظی قرآن
۴۹	۲ - اعجاز محتوایی قرآن
۵۱	۳ - اعجاز قرآن از جهت آورنده‌ی آن
۵۲	شعاع دلالت وجوه اعجاز قرآن
۵۳	جمع قرآن

۵۵	دو نکته
۵۶	فقیه در این مبنای کلامی به چه میزان التزام نیازمند است؟
۵۸	چکیده
۶۱	قرآن مصون از تحریف
۶۳	ادله‌ی مصونیت قرآن از تحریف
۶۸	شعاع دلالت هر یک از ادله
۷۱	چکیده
۷۳	مصونیت وحی از خطا
۷۳	راه‌های اثبات
۷۶	تبیین فلسفی نزول وحی
۷۷	حقیقت وحی
۷۹	چکیده
۸۱	عصمت رسول گرامی اسلام ﷺ
۸۱	لزوم عصمت پیامبران
۸۲	اثبات عصمت پیامبر اسلام ﷺ
۸۳	سندیت قرآن
۸۵	چکیده
۸۷	مبانی دلالتی در برداشت از قرآن
۸۹	مقدمه
۹۱	مبنای اول: معنای نهایی قرآن
۹۳	مقدمه
۹۵	۱ - ساختار زبان
۹۵	ساختار زبان در نگاه اندیشمندان اسلامی
۹۸	انواع استعمالات

۱۰۰	زبان و معرفت
۱۰۳	نتیجه
۱۰۴	چکیده
۱۰۷	۲ - تفسیر، تأویل
۱۰۷	سایه‌های معنایی سخن
۱۰۸	سایه‌های معنایی سخن و مراد متکلم
۱۱۱	کشف سایه‌های معنایی، تفسیر یا تأویل
۱۱۲	تفسیر و تأویل علوم قرآن
۱۱۵	تفسیر و تأویل
۱۱۶	چکیده
۱۱۹	۳ - هرمنوتیک
۱۱۹	مقدمه
۱۲۰	مفهوم هرمنوتیک
۱۲۲	تاریخچه‌ی هرمنوتیک
۱۲۴	چکیده
۱۲۵	اندیشه‌های شلایرماخر
۱۲۸	تفسیر دستوری، تفسیر فنی
۱۳۱	شهود و مقایسه
۱۳۲	معنای بنیادی، تمامی زندگی مؤلف
۱۳۵	چکیده
۱۳۷	اندیشه‌های آگوست بک
۱۳۸	تفسیر، نقد
۱۳۹	بک و شلایرماخر
۱۴۳	چکیده

۱۴۵	اندیشه‌های ديلتای
۱۴۵	تاریخی‌گری
۱۴۹	تجربه یا تفسیر
۱۵۰	روان‌شناسی فردیت
۱۵۱	التفات، یا قصدیت
۱۵۳	جایگزینی
۱۵۳	تاریخی‌گری در هرمنوتیک
۱۵۶	هرمنوتیک، تفسیر زندگی
۱۵۹	معنای بنیادی متن
۱۶۲	نشانه‌های نیت‌مند و بدون نیت
۱۶۳	حلقه‌ی دوم هرمنوتیک
۱۶۴	سئوال اساسی پیرامون هرمنوتیک ديلتای
۱۶۸	چکیده
۱۷۱	اندیشه‌های هایدگر
۱۷۱	هایدگر و هرمنوتیک
۱۷۳	هایدگر اول، هایدگر دوم
۱۷۵	هستی‌شناسی شناسنده، پیش از روش شناسی شناخت
۱۷۸	شناخت ارتباط با دیگران یا موقعیت خاص شناسنده
۱۷۹	روان‌شناسی وجودی یا موقعیت وجودی
۱۸۳	هایدگر و حلقه‌ی هرمنوتیک
۱۸۶	زبان از دیدگاه هایدگر
۱۸۸	«گفتن» و «صحبت‌کردن»
۱۹۰	هایدگر دوم، گوهر زبان و شعر
۱۹۳	جهان وجودی و جهان هستی‌شناسانه

۱۹۳	ناکامی هایدگر
۱۹۶	چکیده
۲۰۱	اندیشه‌های گادامر
۲۰۱	مقدمه
۲۰۱	گادامر «حقیقت و روش»
۲۰۵	موقعیت مکالمه
۲۰۷	منطق مکالمه
۲۱۰	افق معنایی
۲۱۳	چشم‌انداز فهم
۲۱۶	سنت
۲۱۷	زبان، معناشناسی و هرمنوتیک
۲۲۰	فهم زبان‌گونه است
۲۲۴	جهان‌شمولی هرمنوتیک
۲۲۵	نسبیت یا محدودیت فهم
۲۲۶	چند نکته
۲۳۳	چکیده
۲۳۷	اندیشه‌های هیرش
۲۳۸	اساس کار هیرش
۲۴۰	معنا، مفهوم
۲۴۱	فهم، تفسیر
۲۴۵	قضاوت، نقد
۲۴۶	قابلیت باز تولید، تعین معنا
۲۴۷	معنای متن
۲۴۹	نوع ذاتی

۲۵۰	اشکالات
۲۵۸	چکیده
۲۶۱	هرمنوتیک در ترازوی نقد
۲۶۲	چهار کارکرد در نگاه «هیرش»
۲۶۴	تحلیل فرایند فهم
۲۷۰	نتیجه
۲۷۰	تعین معنا در ذهن گوینده
۲۷۴	تعین مدلول
۲۷۷	راه کشف مدلول تصدیقی
۲۸۰	اقسام سخن
۲۸۲	فهم یک متن
۲۸۴	زبان هنر
۲۸۶	ارزیابی نهایی
۲۸۸	چکیده
۲۹۵	مبنای دوم: زبان قرآن
۲۹۷	۱ - زبان قرآن
۲۹۷	مقدمه
۲۹۸	زبان قرآن
۲۹۹	زبان قرآن از نگاه برهان و قرآن
۳۰۱	سبک بیانی قرآن
۳۰۲	بطن قرآن
۳۰۳	متشابهات
۳۰۴	سهل و ممتنع
۳۰۶	چکیده

۳۰۹	۲- زبان دین
۳۰۹	مقدمه
۳۰۹	زبان و دین
۳۱۱	تفکر مسیحی
۳۱۴	زبان دین و تفکر مسیحی
۳۱۶	چکیده
۳۱۷	مبنای سوم: معرفت به قرآن
۳۱۹	زمینه‌ی فهم و نظریه‌ی قبض و بسط
۳۱۹	زمینه‌ی فهم معانی
۳۲۲	نظریه‌ی قبض و بسط
۳۲۵	چکیده
۳۲۷	قبض و بسط تثوریک شریعت
۳۲۷	ارکان نظریه
۳۲۸	رکن اول: دین و معرفت دینی
۳۳۰	دین و طبیعت
۳۳۰	رکن دوم: معرفت دینی معرفتی بشری
۳۳۱	رکن سوم: معارف بشری با یکدیگر مرتبطند
۳۳۴	رکن چهارم: معارف بشری متحولند
۳۳۴	رکن پنجم: معارف بشری در حال تکاملند
۳۳۶	چکیده
۳۳۹	ارزیابی نظریه‌ی قبض و بسط
۳۳۹	مقدمه
۳۴۰	دین و طبیعت
۳۴۲	بشری بودن معرفت

۳۴۴	یک نکته
۳۴۵	کیفیت ارتباط معارف بشری
۳۴۸	مفهوم ارتباط علوم
۳۵۰	مفهوم تحول معارف
۳۵۱	تکامل معرفت
۳۵۴	فهم بهتر
۳۵۶	فهم مصدری، اسم مصدری و مفعولی
۳۶۱	معانی «فهم بهتر»
۳۶۴	عصاره سخن
۳۶۵	تثوری‌ها و فهم بهتر متن
۳۶۷	تثوری‌ها و معانی الفاظ
۳۶۸	معارف بشری و پرسش‌های تازه
۳۶۸	ارتباط معرفت دینی با سایر معارف بشری
۳۷۰	ظهور معتبر
۳۷۴	چکیده
۳۸۱	مبنای چهارم: ثبات و تغییر در احکام الهی
۳۸۳	ثبات و تغییر در احکام الهی
۳۸۳	مقدمه
۳۸۳	دین چیست؟
۳۸۶	دین نفس‌الامری
۳۸۷	دین مرسل
۳۸۹	عناصر جهان‌شمول و موقعیتی در اسلام
۳۹۱	نظریه‌ی اندیشه‌ی مدون (نظام‌مند) در اسلام
۳۹۲	فلسفه

۳۹۲	مکتب
۳۹۳	نظام
۳۹۳	نهاد
۳۹۴	عناصر دینی در ساحت‌های حیات بشری
۳۹۴	عناصر موقعیتی و جهان‌شمول
۳۹۵	روش دستیابی به فلسفه، مکتب، نظام و ساز و کار
۳۹۵	کشف عناصر دینی
۳۹۶	تفکیک عناصر جهان‌شمول از موقعیتی
۳۹۹	أ - شئون «دین مرسل»
۳۹۹	ب - شئون معصومان (علیهم‌السلام)
۴۰۱	ج - پیشینه یک عنصر دینی
۴۰۲	د - قابلیت تحقق در حکومت جهانی اسلام
۴۰۲	ه - خصوصیات مرتبط به هر عنصر
۴۰۲	طبقه‌بندی عناصر جهان‌شمول
۴۰۳	هماهنگ‌سازی عناصر جهان‌شمول
۴۰۳	طراحی ساز و کار
۴۰۵	کتابنامه

پیشگفتار

«مبانی کلامی اجتهاد» به بررسی پیش فرض‌ها و باورهای اعتقادی و کلامی فقیهان می‌پردازد و میزان اتقان و استحکام آنها را مورد سنجش قرار می‌دهد.

این مجموعه حاصل تدریس درسی با همین عنوان در رشته تخصصی کلام در حوزه‌ی علمیه قم می‌باشد و برای تدوین آن راه پر فراز و نشیبی سپری شده است. در ابتداء جزوه‌ای به عنوان پیش نویس درس تهیه و پس از تدریس، نوارهای درس پیاده و سپس ویرایش و بازنگری شد. متن اولیه‌ی کتاب از ادغام پیش‌نویس و متن حاصل از دروس، فراهم و پس از بازنویسی و مراجعه دوباره به منابع، سرانجام متن نهایی کتاب آماده شد.

در اینجا لازم است از انفاس سبحانی شیخناالاستاد آیت الله جعفر سبحانی که با اصرار، بنای این درس را نهادند، و از زحمات حجت‌الاسلام آقای سلطانی مسئول محترم رشته تخصصی کلام در موسسه‌ی امام صادق علیه السلام که پیگیرانه زمینه‌ی تشکیل مستمر جلسات درس را فراهم ساختند، و از دانش پژوهان دوره‌ی چهارم این رشته که با نقادی‌ها و صبر و حوصله‌ی خود امکان ارائه‌ی این دروس را فراهم کردند، تشکر کنم. همچنین از عزیزانی که با پشتکار نوارها را پیاده کردند، و از حجت‌الاسلام آقای سلیمانی استاد محترم این رشته که ویرایش متن پیاده شده را بر عهده داشتند و از حجت‌الاسلام آقای حسن رحیق که با دقت و سرعت، متن اولیه‌ی کتاب را تنظیم کردند و از ثبات قدم حجت‌الاسلام آقای مرتضی ثابت قدم که در تمام مراحل آماده سازی کتاب حضور فعال

داشتند، و از تمامی دست اندرکارانی که کارهای فنی نشر را بر عهده داشتند، قدردانی
 نمایم. بی شک، تلاش و همت همه‌ی این عزیزان در طول این سه سال زمینه‌ی عرضه
 این کتاب را که اولین دفتر از یک مجموعه‌ی سه جلدی است، فراهم آورد. امید است،
 دو دفتر دیگر که به «مبانی کلامی اجتهاد در فهم سنت» و «مبانی کلامی اجتهاد در به
 کارگیری عقل» اختصاص دارد، با همکاری همین عزیزان در آینده‌ای نزدیک به
 اندیشمندان و فرهیختگان ارائه شود.

بدون تردید، دقت و نقادی خوانندگان دانشور این کتاب می‌تواند در تکمیل و
 تصحیح آن مؤثر افتد. والحمدلله رب العالمین .

مهدی هادوی تهرانی

حوزه‌ی علمی قم

۱۳۷۶/۱۲/۲۹

مبانی کلامی اجتهاد

مقدمه

هنگامی که از علوم لازم برای اجتهاد سخن به میان می آید و این پرسش مطرح می شود که یک مجتهد به چه دانش ها و پیشینه هایی به عنوان پایه های ضروری اجتهاد و فقاہت نیاز دارد؟ در پاسخ معمولاً به فهرستی از علوم و ملکات اشاره می شود:^۱

۱- آگاهی به ادبیات عرب: یک مجتهد باید با ویژگی های زبان عربی؛ مانند صرف، نحو، لغت، معانی و بیان آشنا باشد.

۲- انس و آشنایی با محاورات عرفی: مجتهد باید شیوه ی بیانی متعارف میان مردم را و آنچه که در این گفت وگوها فهمیده می شود، بداند.

۳- منطق: مجتهد باید با شیوه ی استدلال و نحوه ی رسیدن به نتایج از راه مقدمات و نتایجی که این مقدمات به آنها منتهی می شود، آشنا باشد.

۴- آگاهی به مسائل مهم علم اصول: مجتهد باید نسبت به بخشی از مسائل علم اصول که در استنباط احکام فقهی تأثیر دارند، اجتهاد کند و در آن زمینه ها صاحب نظر باشد.

۵- علم رجال: مجتهد باید راویان احادیث و اخبار را از جهت عدالت و وثوق و ضبط و ... بشناسد و در این راستا تنقیح کلیات رجال و قواعد آن - که جنبه اجتهادی و نظری دارد - و نیز تصحیح اسناد و سلسله راویان را - که امری تبعی است - مورد توجه قرار دهد.

۶- آگاهی به قرآن و حدیث: مجتهد باید با قرآن و احادیث اهل بیت علیهم السلام انس داشته باشد و افزون بر تسلط به آیات و احادیث فقهی و احاطه بر عمومات و اطلاعات، و

۱. ر.ک: امام خمینی، الرسائل، رسالة الاجتهاد والتقليد، صص ۹۶-۹۹.

مخصصات و مقیدات ، شیوه‌ی بیانی قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام را بشناسد.

۷- ممارست در تفریع فروع بر اصول: مجتهد باید بارها و بارها به عنوان آزمون و تجربه ، چگونگی دستیابی به فروع فقهی را از طریق اصول و قواعد اجتهادی آزموده باشد. (البته آنچه در اینجا به نام اصول خوانده می‌شود، چیزی جدا از اصول عقاید است، هر چند افزون بر اصول فقه ، قواعد فقهی را نیز دربرمی‌گیرد).

۸- تتبع اقوال فقیهان: مجتهد باید علاوه بر اجتهاد نظری، و تأمل در ادله‌ی شرعی و قبل از هرگونه فتوا، جست‌وجوی کاملی از فتاوی بزرگان فقه و استدلالات آنان انجام دهد.

همان‌گونه که ملاحظه شد، در میان شرایط ذکر شده، هیچ‌گاه سخنی از مبانی کلامی اجتهاد به میان نمی‌آید. گویا آگاهی تفصیلی و استدلالی نسبت به آن دسته‌ی خاص از مسائل کلامی و باورهای پیشینی که در اجتهاد نقش به سزایی ایفا می‌کنند و در واقع مبانی کلامی اجتهاد شمرده می‌شوند، به فراموشی سپرده شده است و گویا یک فقیه می‌تواند فارغ از هر دانش و باور کلامی به کار اجتهاد بپردازد.

در حالی که وقتی فقه، حکم الهی و تکلیف مکلف را موضوع کار خویش قرار داده است و می‌خواهد حکم را تشخیص دهد و تکلیف را بشناسد، و وقتی علم اصول فقه «ادله‌ی اربعه» را مطرح و کتاب و سنت و عقل و اجماع را منابع استنباط احکام شرعی معرفی کرده است و چگونگی بهره‌برداری از هریک از ادله را مورد بحث دقیق و ظریف خویش قرار می‌دهد و فی‌المثل حجیت ظواهر کتاب و سنت، یا ملازمه‌ی حکم عقل و شرع را بررسی می‌کند ، مبانی‌ای را از پیش پذیرفته و باورهایی را مسلم گرفته است که چنین در بناها سخن می‌گوید و در شاخه‌ها جست‌وجو می‌کند.

بنابراین، قواعد و اصولی، مانند عصمت وحی و گیرنده آن، مصونیت قرآن از تحریف، اعتبار قول و فعل و تقریر معصوم علیه‌السلام حجیت عقل و ارزش داده‌های آن، و بحث تکلیف انسان و شیوه‌ی گفت‌وگوی خدا با او، و مطالبی از این قبیل، هرچند اموری نیستند که در حوزه‌ی فقه و اصول مورد بحث قرار گیرند و اگرگاهی در لابلای مباحث

اصول فقه، به آنها اشاره می‌شود، عاریتی از علم کلام و حکایتی از باورهای اعتقادی است، ولی در واقع، این‌گونه مسائل، مباحثی کلامی است که به عنوان مبانی مباحث فقه و اصول تلقی می‌شوند و در شمار «اصول موضوعه» این حوزه می‌باشند.

شاید در گذشته به بازشناسی این مبانی و آگاهی تفصیلی از آنها چندان نیاز نبود؛ اما امروزه با توجه به تبادل گسترده‌ی دانش‌ها و فرهنگ‌ها به ویژه هجوم اندیشه‌های غربی که اساساً تفکر اسلامی - به طور عام - و اندیشه‌ی شیعی و مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) - به طور خاص - را نشانه رفته‌اند، نیاز به این بازاندیشی به شدت احساس می‌شود.

نکته‌ای که باید به آن توجه داشت، این است که امروزه اکثر پرسش‌ها و شبهات، به ویژه از جانب دگرانديشان - نسبت به شریعت اسلامی - متوجه ریشه‌ها و پایه‌های کلامی مباحث اجتهادی است، نه شاخه‌ها و ثمرات آن.

از این رو اگر امروز بخواهیم دفاعی عقلانی از شریعت داشته باشیم - که وظیفه حوزه‌ی علوم اسلامی و عالمان دین - عموماً - و رسالت علم کلام و متکلمان اسلامی - خصوصاً - است - نمی‌توانیم نسبت به این مبانی که در اجتهاد نقشی به سزا داشته و شریعت بر آن بنیان نهاده شده، بی‌توجه باشیم و به اندازه‌ای که به بحث‌های اجتهادی اعتنا می‌کنیم آنها را مورد توجه و مذاقه قرار ندهیم، و به سادگی از آن چشم‌پوشی کنیم؛ زیرا اگر یکی از این پایه‌ها مورد خدشه قرار گیرد، بسیاری از آنچه که بر آن بنا نهاده شده، زیر سؤال خواهد رفت.

تذکر این سخن لازم است که این امور مبانی‌ای تازه، یا فاقد استدلال کافی و مبتنی بر فرض و تخمین نیستند، بلکه برخی از آنها در دامن فرهنگ اسلامی به صورت مفصل مورد بحث قرار گرفته و در حوزه‌ی علم کلام، یا اصول فقه موشکافی شده‌اند و برخی دیگر نیز، هر چند به شکل یک بحث مستقل مطرح نشده و به عنوان یک اصل مسلم پذیرفته شده‌اند، ولی دارای پشتوانه‌ی منطقی و مستدل هستند، البته مباحثی هم وجود دارد که به دلیل عدم اهتمام جدی، از دقت و اتقان لازم برخوردار نمی‌باشند؛ ولی می‌توان با تکیه بر ادله‌ی معتبر مسیر صحیح را در آنها نیز یافت؛ بدون شک این نوع تلقی

از بحث که ما در پی مبانی کلامی اجتهاد باشیم و آنها را از پراکندگی نجات بخشیده، در یک مجموعه مدوّن و مستقل گردآوری کنیم، بایی است که تا به حال چندان مفتوح نبوده و کاری است که به آن پرداخته نشده است.

با توجه به آنچه گفته شد، مباحثی که به تفصیل در کتب رایج علم کلام، اصول فقه، منطق، فلسفه و علوم قرآن و امثال آن، از آنها سخن رفته است، در این کتاب به صورت گذرا و تنها از زاویه خاص مطرح شده؛ ولی مباحثی که به نوعی تازگی دارد و در فرهنگ اسلامی سابقه چندان نیز ندارد، با حوصله و تفصیل بیشتری مورد بررسی قرار گرفته است.

مسئله‌ی کلامی چیست ؟

از آنجا که سخن از مبانی کلامی اجتهاد است، ابتدا باید مسئله‌ی کلامی را توضیح دهیم و سپس ببینیم که چه مبانی کلامی در مباحث اجتهادی وجود دارد.

مهم‌ترین ویژگی یک بحث کلامی افزون بر عدم ارتباط مستقیم با عمل خارجی مکلفان، عقلی بودن آن است. بنابراین، مسائلی که مابه عنوان مبانی کلامی اجتهاد در لابلاي مباحث اجتهادی جست و جو می‌کنیم، مباحثی عقلی است. اما آیا هر مسئله عقلی، غیر مرتبط با عمل خارجی مسئله‌ای کلامی است؟ و آیا هر مسئله‌ی کلامی، ضرورتاً عقلی است؟ و اصولاً مقصود از عقل در این مباحث چیست؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها باید به سه نکته توجه داشت:

۱- صرف عقلی بودن یک مسئله، به معنای کلامی بودن آن نیست. ممکن است بحثی عقلی در دانشی، مانند منطق مطرح شود، ولی یک مسئله کلامی تلقی نگردد و در حوزه‌ی معرفت دینی به کار نیاید.^۱

۲- مقصود از عقلی بودن مسئله در این مباحث، هر نوع استدلالی است که در آن از نصوص شرعی و ادله‌ی نقلی به عنوان دلیل اصلی کمک نگرفته باشیم و مستند اساسی

۱. به تعبیر منطقی: کلامی بودن مسئله اخص از عقلی بودن آن است.

آن نقل نباشد.^۱

از این رو، آنچه در این تعبیر مورد نظر است، عقل به معنای وسیع کلمه می‌باشد. یعنی هرچه که مستند اصلی آن نقل نباشد؛ هر چند نتوان عقل مصطلح منطقی یا فلسفی را بر آن اطلاق کرد.^۲

۳- در روش شناسی علم کلام گفته می‌شود که این دانش از دو شیوه‌ی عقلی و نقلی بهره می‌جوید. با توجه به این مطلب، این سؤال که آیا هر مسئله‌ی کلامی، عقلی است؟ اهمیت بیشتری پیدا می‌کند و این سخن که مهم‌ترین ویژگی مسئله کلامی، عقلی بودن آن است، مورد تردید واقع می‌گردد.

پاسخ این است که در علم کلام، هدف اصلی دفاع مقبول از عقاید دینی در مقابل تهاجم اندیشه‌های مخالفان می‌باشد و این میسر نیست جز آن که بر ادله‌ی نقلی آن دین، به عنوان دلیل اصلی تکیه نشود و عقل به معنای وسیع کلمه - که ابزار مشترک بین اندیشه‌های متقابل است - به کار گرفته شود. این سخن به این معنا نیست که در هر مسئله‌ی کلامی باید مستقیماً و بلاواسطه عقل را حاکم قرار داد؛ ولی چنان هم نیست که بتوان به طور کلی عقل را در یک مسئله‌ی کلامی معزول دانست. گاهی در یک بحث کلامی می‌توان با یک یا چند واسطه به عقل استناد جست. در پاره‌ای از موارد نیز مستند اولی به ظاهر یک دلیل نقلی است؛ اما در واقع آن دلیل نقلی، متکی بر یک دلیل عقلی می‌باشد. از این رو، همه‌ی مسائل کلامی در نهایت به عقل مستند می‌باشد و این سخن که یکی از ویژگی‌های کلامی بودن یک مسئله، عقلی بودن آن است، سخنی مقبول و معقول محسوب می‌شود. از سوی دیگر، یک مسئله‌ی کلامی بدون شک فقهی یا اصولی نیست، با این وصف می‌توان آن را چنین تعریف کرد:

«هر مسئله‌ی مرتبط با دین و غیرمرتبط با عمل خارجی متدینین که فقهی یا اصولی

۱. بنابراین، دلیل عقلی شامل هرگونه استدلال قیاسی، یا استقرایی و تجربی می‌شود.

۲. با توجه به نکته اول و دوم، روشن می‌شود که نسبت بین کلامی بودن مسئله و عقلی بودن آن، به معنای خاص کلمه، عموم و خصوص من وجه است.

نباشد و بدون تکیه بر نقل ثابت شود، مسئله‌ای کلامی است.»

اما فقهی یا اصولی نبودن یک مسئله، به چه معنا است؟ برای توضیح این مطلب باید توجه داشت که مجتهد برای رسیدن به یک نتیجه فقهی مقدماتی را به یکدیگر ضمیمه می‌کند و از انضمام آنها، یک نتیجه‌ی فقهی به دست می‌آورد. چنین قیاسی را اصطلاحاً «قیاس استنباط» می‌نامند.^۱

مقدماتی که فقیه به کار می‌برد، دو گونه‌اند:

۱- مقدماتی که به یک، یا چند باب خاص از فقه مرتبط هستند. این گونه مقدمات را اصطلاحاً «عناصر مختص» یا «عناصر فقهی» می‌نامند؛ چنان‌که ماده‌ی «صلوة» - به معنای نماز یا دعا - در برخی از ابواب فقه - مثل باب صلوة و سایر ابوابی که این عنوان در آن به کار رفته است - مجال استفاده دارد.

۲- مقدماتی که اختصاص به باب خاصی از ابواب فقه ندارد. این نوع مقدمات را اصطلاحاً «مقدمات مشترک»، یا «عناصر مشترک»، و یا «مقدمات اصولی» می‌نامند. مثل این مقدمه که «صیغه امر ظهور در وجوب دارد» یا «خبر واحد حجت است».

با توجه به توضیحات یاد شده، یک مسئله‌ی کلامی - که ما در پی ارائه معرف آن هستیم - چنین تعریف می‌شود:

«هر مسئله‌ای که به دین مرتبط و مستقیماً به عمل مکلفان ارتباطی نداشته باشد و در قیاس استنباط به عنوان عنصر مشترک - یعنی اصولی - و یا عنصر مختص - یعنی فقهی - به کار نرود و به شیوه‌ی عقلی - به معنای وسیع کلمه - اثبات گردد، مسئله‌ای کلامی خواهد بود.»

۱. شایان ذکر است که این قیاس غیر از آن قیاسی است که مذهب شیعه با آن مخالف می‌باشد و مقصود از آن قیاس منطقی‌ای است که ما را به یک نتیجه‌ی فقهی می‌رساند؛ در حالی که قیاس ممنوع در مذهب شیعه، در واقع تمثیل منطقی برای اثبات یک حکم فقهی است. از این رو، برای رفع اشتباه، قیاس مورد نظر را «قیاس استنباط» می‌نامند. به عنوان مثال: مجتهد با روایتی برخورد می‌کند که در آن لفظی به صیغه‌ی امر - مثل صل وجود دارد. او می‌گوید: «صل» صیغه‌ی امر است، و صیغه‌ی امر ظاهر در وجوب است؛ پس لفظ «صل» دلالت بر وجوب نماز می‌کند.

علم کلام و مبانی کلامی اجتهاد

با توجه به توضیحات یاد شده، نسبت بین مبانی کلامی اجتهاد با علم کلام عموم و خصوص من وجه است؛ یعنی پاره‌ای از مباحث علم کلام در حوزه‌ی بحث ما نمی‌گنجد؛ مانند اثبات خدا و صفات او، یا نبوت عامه. و پاره‌ای از مبانی کلامی اجتهاد در علم کلام مطرح نیست، مانند آنچه در باب ارتباط الفاظ و معانی و نگرش‌های هرمنوتیکی خواهیم گفت. و پاره‌ای دیگر در هر دو حوزه مطرح می‌شوند؛ مانند مسئله‌ی عصمت نبی اکرم ﷺ و اهل بیت ﷺ البته در محل اشتراک نیز دیدگاه علم کلام با مبانی کلامی اجتهاد متفاوت است و یک متکلم از عصمت پیامبر یا ائمه ﷺ به عنوان صفت نبی ﷺ یا امام ﷺ بحث می‌کند؛ در حالی که در مبانی کلامی اجتهاد این وصف از جهت سندیت گفتار و رفتار آنها مورد مطالعه قرار می‌گیرد. البته برخی از این مباحث در علم اصول آورده شده است؛ مانند مطالب مربوط به زبان قرآن و سنت و نحوه‌ی بهره‌برداری از دلالت الفاظ بر معانی و پاره‌ای دیگر در دانش‌هایی، مانند علوم قرآن، مطرح شده‌اند؛ مانند تواتر قرآن و عدم تحریف آن. برخی هم در هیچ‌یک از این علوم مطرح نشده‌اند و اصولاً یا مورد غفلت قرار گرفته، یا به عنوان اموری مسلم تلقی شده‌اند؛ مانند این که گوینده از الفاظ خود معنایی را اراده می‌کند که همان معنای مراد، معنای نهایی متن است.

تذکر این نکته لازم است که بسیاری از مسائل کلامی - و بلکه تمامی آنها - می‌توانند به عنوان مبانی کلامی اجتهاد تلقی شوند؛ ولی آنچه مورد نظر ما است خاص آن مبانی کلامی است که تقریباً به طور مستقیم، مباحث اجتهادی، اعم از فقه یا اصول، بر آنها تکیه دارد. از این رو، گرچه بسیاری از این مبانی به نوبه‌ی خود بر مبانی دیگری استوارند، ولی چون آن مبانی مستقیماً و بلاواسطه در فرایند اجتهاد حضور ندارند، آنها را مبانی کلامی اجتهاد نمی‌نامیم.

از حوزه‌ی این بحث گاهی به عنوان فلسفه فقه یاد می‌شود، ولی باید توجه داشت که

فلسفه فقه مباحث دیگری، مانند مسئله‌ی ارتباط علم تجربی و فقه، یا دایره‌ی فقه را نیز دربر می‌گیرد.

فایده‌ی بحث

این مباحث و تحقیقات می‌تواند هندسهٔ تفریع فروع بر اصول را ترسیم کند و نشان دهد که فروعاً عملی و فقهی بر چه باورهایی بنا نهاده شده است. وقتی این تصویر کلی به دست آمد، معلوم خواهد شد که کدام یک از مبانی‌ای که فقیه به عنوان پیش فرض گرفته و بر اساس آن به اجتهاد پرداخته، تام و کامل و کدام یک مورد مناقشه و نیازمند بازنگری و استدلال است.

از کجا آغاز کنیم؟

پیش از سخن گفتن درباره‌ی هر یک از مبانی، ابتدا باید فهرستی از مبانی کلامی اجتهاد تهیه نمود. بی‌شک راه‌های مختلفی برای این فحص وجود دارد؛ اما کدام بهتر است و زودتر نتیجه می‌دهد؟ آیا همه‌ی ابواب فقه را از آغاز تا انجام جستجو و تأمل در تک تک مسائل فقهی مبانی کلامی دخیل در هر مسئله را شناسایی کنیم؟ بدون شک این روش دیرتر به نتیجه خواهد رسید و با تکرار ملال آور مواجه خواهد شد. یا این که با مرور اصول فقه و بررسی مورد به مورد مباحث آن، مبانی کلامی هر یک را استقصا کنیم؟ بی‌تردید، این راه کوتاه‌تر از روش قبلی و تکرارش نیز کمتر از آن خواهد بود، ولی با این همه باز کاری دشوار و راهی طولانی است.

راه سوم نیز وجود دارد که به نظر می‌رسد هم منطقی‌تر و هم سهل‌الوصول‌تر است. در این روش ابتدا منابع اجتهاد - کتاب، سنت، عقل، اجماع - ملاحظه می‌شود و مبانی‌ای که یک مجتهد قبل از مراجعه به هر یک از آنها می‌پذیرد و با آن دست‌مایه به سراغ آنها می‌رود، مورد تأمل و دقت قرار می‌گیرد. به عنوان مثال، یک فقیه پیش از رجوع به قرآن اصول زیادی را که مرتبط با آن است، می‌پذیرد و سپس قرآن را منبع اصلی شناخت دین

و مدرک استنباط خود قرار می دهد. این امر در سایر منابع نیز صادق است. از این رو، تأمل در این پیش فرض ها و باورها می تواند به آسانی فهرستی از مبانی کلامی اجتهاد را در اختیار ما قرار دهد.

بنابراین، شیوه ی بحث چنان خواهد بود که ابتدا مبانی کلامی در برداشت از قرآن و سپس مبانی کلامی بهره گیری از سنت و عقل، فهرست و مطالبی که در باره ی آنها گفته شده یا می توان گفت، بررسی می شود.

باید توجه کرد که برخی مبانی کلامی عمومی وجود دارد که بهره گیری از هر منبع اجتهادی بر آن متوقف است؛ در حالی که برخی دیگر به بعضی از این منابع اختصاص دارد و فی المثل فقط مربوط به قرآن یا سنت می باشد، چه این که ممکن است برخی از آنها میان دو یا سه منبع از منابع چهارگانه مشترک باشد.

البته به دلیل آن که اجماع از نظر شیعه دلیل مستقلى نیست و اعتبارش تنها به جهت کشف از قول معصوم می باشد، آن را منبع مستقلى تلقى نمی کنیم و با توجه به مباحثی که در علم اصول فقه در باره ی آن انجام شده است، آن را در حاشیه ی بحث «سنت» مورد کاوش قرار می دهیم. از این رو، دایره ی بحث را تنها به مبانی کلامی اجتهاد در منابع سه گانه ی اسلامی اختصاص و مجموعه ی مباحث را در سه دفتر سامان خواهیم داد:

دفتر اول: مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم.

دفتر دوم: مبانی کلامی اجتهاد در فهم سنت.

دفتر سوم: مبانی کلامی اجتهاد در به کارگیری عقل.

البته هر گاه مطالبی در یک بخش مورد بحث قرار گرفت که در بخش های دیگر نیز مانند آن وجود داشت، در آنجا تنها به اشاره ای گذرا اکتفا می کنیم و از تکرار می پرهیزیم.

چکیده

- ۱- معمولاً علوم و ملکات لازم در کار اجتهاد را در امور ذیل خلاصه کرده‌اند: «ادبیات عرب، منطق، اصول، رجال، آگاهی از محاورات عرفی، دانش قرآن و حدیث، تمرین در تفریع فروع بر اصول و جست‌وجوی آرای فقیهان».
- ۲- در میان علوم لازم برای اجتهاد جای مبانی کلامی اجتهاد خالی است. در حالی که این مبانی از اهمیت به سزایی برخوردار می‌باشد و باید به عنوان یکی از پایه‌های ضروری اجتهاد شمرده شود.
- ۳- مبانی کلامی اجتهاد، در واقع پیش فرض‌ها و باورهای فرافقه‌ی فقیهان و به تعبیر فنی اصول موضوعه‌ی فقه و اصول می‌باشد.
- ۴- این مبانی برخی در لابلای علم اصول فقه و بعضی در تفصیل کتب کلامی و پاره‌ای در علوم قرآن یا حدیث بحث می‌شود. برخی دیگر در هیچ علمی مطرح نبوده و به صورت مسلم تلقی شده است؛ ولی امروز با توجه به شبهات و پرسش‌های موجود نیاز به بازشناسی دارد.
- ۵- مهم‌ترین ویژگی یک مسئله‌ی کلامی، این است که عقلی و غیرمرتبط با عمل خارجی مکلفان باشد. باید توجه کرد که مراد از عقلی در این تعبیر، هرگونه استدلالی است که به صورت مستقیم از بیان شارع کمک نگیرد. از این رو، عقل در این مقام معنایی وسیع‌تر از عقل مصطلح دارد.
- ۶- یک مسئله‌ی کلامی چنین تعریف می‌شود: «هر مسئله‌ای که به دین مربوط و به عمل خارجی غیرمرتبط باشد و در قیاس استنباط به عنوان عنصر مشترک - یعنی اصولی - یا عنصر مختص - یعنی فقهی - به کار نرود و به شیوه‌ی عقلی - به معنای وسیع کلمه - اثبات گردد، یک مسئله‌ی کلامی خواهد بود».
- ۷- نسبت بین علم کلام و مبانی کلامی اجتهاد، عموم و خصوص من وجه است، زیرا پاره‌ای از مباحث کلامی در این دایره نمی‌گنجد، چه این که پاره‌ای از مبانی کلامی اجتهاد جزء علم کلام نیست.

۸ - فایده‌ی بحث از مبانی کلامی اجتهاد این است که این مبانی بازشناسی و نقادی می‌شوند و صحیح و سقیم آنها از یکدیگر جدا می‌گردند.

۹ - بهترین راه برای دستیابی به این مبانی و تهیه فهرست از آنها، توجه به منابع چهارگانه - کتاب، سنت، عقل و اجماع - و بررسی مبانی دخیل در کاربرد هر یک از آنها است.

۱۰ - با توجه به این که اجماع منبع مستقلی نیست و اعتبارش فقط به جهت کشف از قول معصوم علیه السلام است آن را در دایره‌ی «سنت» مورد بررسی قرار می‌دهیم. از این رو مبانی کلامی اجتهاد در منابع سه‌گانه را محور اصلی بحث در نظر می‌گیریم، و مجموعه مطالب را در سه دفتر سامان می‌دهیم:

۱) مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم.

۲) مبانی کلامی اجتهاد در فهم سنت.

۳) مبانی کلامی اجتهاد در به کارگیری عقل.

دفتر اول

مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم

مبانی صدوری

قرآن کتاب خدا

قرآن مصون از تحریف

وحی مصون از خطا

عصمت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم

مبانی دلالی

معنای نهایی در قرآن

زبان قرآن

معرفت به قرآن

قرآن و احکام جهان شمول و موقعیتی



مقدمه

از نگاه همه فرق و مذاهب اسلامی، قرآن به عنوان اولین و مهم‌ترین منبع در اسلام شناخته شده است و همگان نسبت به این امر اذعان و اعتراف دارند که اولین منبع شریعت و نخستین جایی که برای به دست آوردن رأی دین در زمینه‌های مختلف به آن رجوع می‌شود، قرآن، یعنی معجزه‌ی باقی رسول اکرم ﷺ و مهیمن بر کتب آسمانی گذشته، می‌باشد.

در واقع با این نظر دو اصل در زمینه‌ی برداشت از قرآن کریم پذیرفته شده است:

۱- این که قرآن سند الهی و حجت خدا بر انسان است و هم اکنون آنچه به نام «قرآن» در دسترس همگان است، همان قرآنی است که از سوی خداوند نازل گشته و هیچ عنصر غیر خدایی - چه به عمد و چه به خطا - در آن راه نیافته است. یعنی قرآن موجود، حجیت صدوری دارد.

۲- این که پیام قرآن قابل دسترسی است و برای دست‌یابی به رأی دین می‌توان به آن مراجعه کرد، یعنی قرآن علاوه بر حجیت صدوری، حجیت دلالتی نیز دارد.

بنابراین، وقتی فقیه برای استنباط احکام شرعی، قرآن را منبع اجتهاد خود قرار می‌دهد و از آن برای رسیدن به حکم فقهی استفاده می‌کند، پیش از آن که به سراغ قرآن برود، مجموعه‌ای از مبانی را در جهت صدور قرآن و مجموعه‌ای دیگر را در جهت دلالت آن پذیرفته است. زیرا اگر کوچک‌ترین شبهه‌ای را در صدور یا دلالت قرآن موجود بپذیرد، هرگز نخواهد توانست آرای خود را به قرآن و وحی مستند سازد و احکام مستفاد از آن را به خدا و دین او نسبت دهد.

از این رو، مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن به دو بخش صدوری و دلالی تقسیم می شود که هر کدام جداگانه مورد بررسی قرار می گیرد. در ابتدا به فهرستی از این مبانی اشاره می شود:

مبانی صدوری

۱ - قبل از هر چیز فقیه می پذیرد که قرآن از سوی خداوند متعال نازل گشته است. زیرا اگر قرآن از سوی خدا نبود وجهی نداشت که فقیه برای دستیابی به رأی دین به آن مراجعه کند. و وقتی گفته می شود که قرآن از سوی خدا است به این معنا است که: (أ) مفادی که در قرآن آمده از سوی خدا می باشد.

ب (الفاظ مفرد و ترکیب هایی که در قرآن آمده، از سوی خداوند است. یعنی خود الفاظ ترکیبات و آیات، و حیانی است.

ج (این نحوه چینش آیات در کنار یکدیگر که سوره ها را تشکیل داده، و نیز ترتیب سوره ها در کنار یکدیگر که قرآن را به وجود آورده، و حیانی است.

۲ - فقیه می پذیرد که قرآن امروز همان قرآنی است که در صدر اسلام بوده و تمام آیاتی که در این مجموعه به نام قرآن جمع آمده، وحی الهی است. یعنی نه چیزی به این مجموعه افزوده و نه از آن کاسته شده است. از این رو، مبنای حاضر هم می تواند در ضمن بحث تحریف بررسی شود و هم در زمره ی مسئله تواتر قرآن قرار گیرد.^۱

۳ - فقیه می پذیرد که وحی مصون از خطا است. یعنی این علم الهی که به صورت وحی نازل شده، بدون تغییر و تحول به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله رسیده است. در اینجا سخن از این نیست که پیامبر چیزی غیر از آنچه بر او وحی شده، بر زبان نیاورده، یا در تلقی وحی اشتباه نکرده است؛ بلکه مطلب این است که در خود انتقال وحی از علم الهی به

۱. در مباحث آینده خواهیم دید که «مصونیت قرآن از تحریف» دلایل متعددی دارد که یکی از آنها «تواتر قرآن» است. از این رو، در این مبنا مسئله ی «مصونیت قرآن از تحریف» و در ضمن آن «تواتر قرآن» را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

پیامبر ﷺ خطایی رخ نداده است.

۴ - فقیه می‌پذیرد که رسول گرامی اسلام ﷺ از هر گونه اشتباه عمدی، یا سهوی معصوم بوده است؛ یعنی افزون بر آن که در خود وحی خطایی رخ نداده، پیامبر نیز، چه در تلقی و دریافت قرآن، و چه در رساندن آن دچار سهو و نسیان نگشته است.

مبانی دلالی

۱ - فقیه با این مبنا که خداوند از کلماتی که در قرآن آمده معانی خاصی را اراده کرده است، به سراغ قرآن می‌رود. این مبنا اگر چه به ظاهر خیلی واضح است، ولی می‌تواند مورد مناقشه‌ی جدی برخی از مکاتب فکری غربی قرار گیرد.

برخی از متفکران معتقد به هرمنوتیک^۱ نسبی گرامی می‌گویند: هنگامی که یک نقاش تابلویی را نقاشی می‌کند، ممکن است شما با دیدن آن بگویید که غم خود را بیان کرده و شخص دیگری بگوید خوشحالی خود را نشان داده است و سرانجام شخص سومی معتقد شود که او عصبانیت خویش را بیان کرده است. حال اگر پرسیده شود کدام یک سخن درستی است؟ باید گفت: همه این اظهار نظرها درست است و هر کسی هر معنایی از آن تابلو برداشت کند، فهمی صحیح و معنایی مقبول به دست آورده است!

چنین اعتقادی در واقع به این معنا است که این تابلو پیام خاصی ندارد تا فهم دیگران با آن سنجیده شود. او چیزی را به تصویر کشیده که فاقد معنای نهایی است و هر کس هر معنایی که مطابق با ذهنیت خویش و متناسب با سنت و فرهنگ خاص خود از آن به دست می‌آورد، درست است.

بر این اساس، هر تفسیری که از متون دینی به عمل آید، در بند سنت^۲ و فرهنگ خاص مفسر است و همواره فهم دینی فهمی عصری و وابسته به ذهنیت مفسران می‌باشد. گاهی در بین اندیشمندان اسلامی این نغمه به گوش می‌رسد که در پس آیات

1 - Hermeneutics.

2 - Tradition.

قرآنی معنای مشخصی وجود ندارد تا جست وجو و کشف شود، بلکه گستره‌ای گسترده و عرضی عریض برای فهم ها وجود دارد که هر کس هر معنایی را که بفهمد درست خواهد بود، از این رو در بحث‌های آینده فصل جداگانه‌ای در باره‌ی هرمنوتیک و سیر تحول آن خواهیم گشود و افزون بر آشنایی مختصر با این دانش و آگاهی از آرای گوناگونی که در آن ارائه شده، بحث‌هایی را که دانشمندان اسلامی از گذشته تا حال در این زمینه مطرح کرده‌اند مرور خواهیم کرد و در واقع نگاهی دوباره به حقیقت زبان، عنصر استعمال و شیوه‌ی مفاهمه خواهیم داشت.

بنابراین، فقیه در برداشت از قرآن این مبنا را که خداوند از آیات قرآنی معانی خاصی را اراده فرموده یک اصل مسلم گرفته است؛ زیرا معنای استنباط احکام از قرآن این است که فقیه نهایت سعی خود را به کار می‌گیرد تا معانی‌ای را که در ورای آیات الهی می‌باشد و خداوند با این الفاظ و عبارات در صدد بیان آن بوده است به دست آورد. از این رو صواب و خطا در فهم قرآن و اینکه: «للمصیب اجران و للمخطی اجرٌ واحد»^۱ معنا پیدا می‌کند.

۲- قرآن کریم در بیان مراد الهی - لا اقل در وادی احکام فرعی و مرتبط به عمل مکلفان^۲ - از بیان رمزی استفاده نکرده، بلکه همان شیوه‌ی عمومی عقلا را در مفاهمه به کار گرفته است. یعنی خداوند در بیان مقاصد خود همان روش عقلا را انتخاب کرده است.

در علم اصول در باره‌ی حجیت ظواهر گفته می‌شود: «ظواهر الفاظ حجت است»؛ یعنی آنچه از ظاهر سخن متکلم فهمیده می‌شود، عقلا همان معنا را بر عهده‌ی متکلم می‌گذارند. ولی این مطلب چه ارتباطی با شارع دارد؟ چگونه می‌توان این قاعده و کبرای

۱. یعنی آن که به معنای واقعی برسد دو پاداش و آن که خطا کند یک پاداش خواهد داشت.

۲. تأکید می‌شود: «لا اقل در وادی احکام شرعی» چون برخی معتقدند در بحثهای خارج از دایره‌ی فقه و احکام فرعی، فی المثل در بیان معارف بلند و معانی ژرف فلسفی عرفانی و اصولاً در حوزه‌ی عقاید، خداوند دارای زبانی خاص بوده و با رمز و تمثیل با بندگان سخن گفته است. ما طبعاً مباحث آینده فصلی - هر چند نه چندان مبسوط - پیرامون زبان دین خواهیم گشود. تفصیل این مطالب را آنجا خواهید یافت.

کلی را در مورد بیان شارع جاری دانست و با چه مبنایی می توان ظهورات بیان شارع را بر عهده‌ی او گذاشت ؟ این مطلب در صورتی به شارع مرتبط خواهد شد که نخست پذیرفته باشیم خداوند متعال در قرآن و رسول گرامی اسلام ﷺ و امامان معصومین علیهم السلام به همان شیوه‌ی عقلا سخن گفته‌اند و سبک بیانی جداگانه‌ای تأسیس ننموده‌اند. به طور کلی، سرایت دادن احکام گفت وگوهای عرفی به سخنان شارع مبتنی بر پذیرش این مبنا است که شارع نیز به شیوه‌ی عقلا سخن گفته است.

۳- زمینه‌ی فهم معانی اراده شده از آیات الهی - لاقلاً در حوزه‌ی احکام فقهی - در زمان نزول آیات برای عقلا وجود داشته است. یعنی آیات احکام به گونه‌ای بوده که مردمان آن روزگار با یک فهم صحیح عرفی می‌توانستند به مراد الهی نائل آیند و تکلیف مورد نظر را دریابند و اگر احیاناً به آن مراد نرسیده‌اند از آن جهت نبوده که اصولاً زمینه فهم وجود نداشته و فرهنگ آن روزگار اجازه‌ی دسترسی به آن را نمی‌داده است و به مرور ایام و تکامل دانش‌ها و پدید آمدن فهم‌های نو آن مطالب مکشوف شده است، بلکه به دلیل خطای فکری خودشان از آن مطلب غفلت کرده و یا آن را به اشتباه فهمیده‌اند. مثلاً گاهی اتفاق افتاده که راوی در ذیل روایتی که از امام علی (ع) نقل کرده، برداشت شخصی خود را نیز ذکر کرده است، ولی فقیه روزگار ما از آن روایت مطلب دیگری می‌فهمد و برداشتی مخالف فهم راوی دارد و در عین حال فهم خود را صائب و فهم راوی را تخطئه می‌کند. حال اگر بر این فقیه اعتراض شود که چگونه دریافت راوی که فهم روزگار صدور روایت از معصومین علیهم السلام می‌باشد، کنار گذاشته شده و فهمی نو - با این همه فاصله زمانی - به جای آن نشسته است؟ پاسخ می‌گوید: این معنا که من از روایت فهمیده‌ام، همان روزگار نیز قابل فهم بوده است و مراد امام علی (ع) از روایت در همان روزگار همین بوده، ولی راوی اشتباه کرده و معنای متفاوتی را فهمیده است.

فقیه نمی‌گوید آنچه امروز فهمیده می‌شود مربوط به این زمان است و در زمان صدور روایت فهمی دیگر در اذهان عقلا بوده است. او فهم خود را جانشین فهم پیشین نمی‌داند. او به فهم سیال و متغیّر تن نمی‌دهد. آنجا که فهم او مخالف برداشت‌های

پیشینیان است، اصولاً فهم پیشینیان را تخطئه می‌کند که به اشتباه، فهم خود را مراد روایت خوانده‌اند. فقیه هرگز ملتزم به تحول فهم دینی نیست و هر فهمی را در جای خود صحیح و مطابق مراد شارع نمی‌داند. او معتقد است مفاد دین، ثابت است و آنچه که خدا، رسول و امام از آیه و حدیث اراده فرموده‌اند یک معنای معینی است که امکان دارد فقیه به آن برسد و یا نرسد.

اگر فقیه بگوید فهمی که امروز به آن رسیده نتیجه‌ی پیشرفت علم بوده و در زمان نزول قرآن برای کسی چنین فهمی میسر نبوده است، یقیناً این استنباط، اعتباری و این فهم، ارزشی نخواهد داشت. سرّ سخن آن است که خداوند این احکام را برای همه‌ی آدمیان فرستاد و همگان را به این تکالیف مکلف نموده است. چنان نیست که مخاطب حکمی در قرآن فقط مردمانی که هزار سال بعد به دنیا می‌آیند باشند، و یا مردمان هزار سال قبل، تکلیفی دیگر داشته باشند و خداوند در یک بیان چند اراده تشریعی از یک عمل خاص^۱ - آن هم اراده‌ای که زمامش به دست تاریخ و تحول سنت‌ها و فرهنگ‌ها و تغییر فهم‌ها سپرده شود - داشته باشد.

علت این که ما امروز بیش از گذشتگان به علم اصول نیاز داریم، این است که ما از زمان نزول قرآن یا صدور حدیث فاصله گرفته‌ایم. مردمان آن روزگار در فضای فرهنگی زمان خود - که زمان شارع نیز بود - آنچه را که علی‌القاعده می‌بایست فهمیده شود، می‌فهمیدند. ولی امروز با توجه به فاصله زمانی بسیار و تحول فضای فرهنگی و تغییر زبان روزمره امکان مفاهمه سریع و آسان بین شارع و امت - که همان هم زمانی و هم زبانی و پیوند فرهنگی متکلم و مخاطب می‌باشد - از میان رفته است. از این رو، وقتی بخواهیم آیات و روایاتی را که هزار و اندی سال قبل بیان شده، بفهمیم ناگزیر باید به

۱. توجه شود که این بحث غیر از مسئله بطون قرآن است. زیرا اولاً بطون قرآن عمدتاً در بیان معارف - غیر از آیات فقهی - می‌باشد، و ثانیاً: آن معانی متعددی که در پس یکدیگر قرار دارند - چه طولی و عمقی و چه عرضی و متباین با یکدیگر به فرض تحقق - همگی مراد الهی می‌باشند و چنان نیست که روزگاری یک معنا و روزگاری دیگر معنای دیگری مراد باشد. به همین جهت است که برداشتهای شخصی برخی عارفان از پاره‌ای از آیات را که مستند به هیچ دلیل شرعی نیست، نمی‌توان بطن و مراد الهی دانست.

کلیدهای عمومی فهم الفاظ - که اختصاص به زمان خاصی ندارد - مسکک جوییم تا از این طریق اثبات شود معنایی که امروز فهمیده می‌شود، همان است که آن روز نیز علی القاعده فهمیده می‌شده است. و این همان امری است که در بحث الفاظ علم اصول مطرح می‌شود.^۱

۴ - آیات قرآن اختصاص به موارد نزول ندارد. اگر چه بسیاری از آیات شأن نزول خاصی دارند و ناظر به موقعیت ویژه‌ای می‌باشند، ولی فقیه از آنها برای پاسخ به سؤالات خود بهره‌برداری می‌کند و آنها را آیاتی که تاریخ مصرفشان سپری شده، نمی‌شمارد؛ زیرا او این مبنا را پذیرفته که این آیات اختصاص به موقعیت خاصی ندارند و آنچه در ضمن آنها بیان گردیده، مادامی که نسخ نشده باشند، مربوط به همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها است. به عبارت دیگر، آیات قرآنی و احکام وارد شده جهان شمول می‌باشند. در واقع تعبیر اصولی «المورد لایخص الوارد»^۲ ناظر به همین مطلب است.^۳ ژرف نگری و دقت در این مطلب باعث شده بحث «ثابت و متغیر» مطرح شود که در تعبیر حضرت امام خمینی (ره) از آن به نقش زمان و مکان در اجتهاد یاد شده است.

در آینده در باره‌ی این که چگونه بحث از نظریه ثابت و متغیر به میان آمد و در پاره‌ای موارد قاعده‌ی کلامی جهان شمول بودن و ثبات احکام استثناء پذیرفت و وجود احکامی که صرفاً صبغه موردی داشتند، پذیرفته شد، توضیح خواهیم داد و در آنجا خواهیم گفت که احکام متغیر و موقعیتی نیز به نوعی برخاسته از احکام ثابت و جهان شمول‌اند، زیرا

۱. ن.ک: سید محمد باقر صدر، المعالم الجدیدة، صص ۵۱ - ۵۴.

۲. یعنی آنچه در یک مورد خاص وارد شده، اختصاص به آن مورد ندارد.

۳. باید توجه داشته باشیم که این مطلب، غیر از بحث «الغای خصوصیت» است. اینجا خصوصیتی در کلام شارع نیست و فقط شأن نزول یا شأن صدور روایت می‌باشد که آن را ناظر به مورد خاص قرار داده است. الغای خصوصیت آنجا است که واقعاً خصوصیتی در کلام باشد؛ ولی ما به دلیلی آن را نادیده بگیریم. فی المثل وقتی زراره بگوید: دستم خونی شده است، چه کنم؟ و حضرت بفرماید: «دست را تطهیر کن»، آنچه در این بیان آمده، اینست که دست زراره نجس می‌باشد و باید تطهیر شود، ولی ما خصوصیت زراره را الغاء می‌کنیم و می‌گوییم: به طور کلی خون نجس است. این مسئله ربطی به مبانی کلامی ندارد و در واقع، به ظهور در دائره‌ی مبانی عقلایی برگشت می‌کند. از این رو، بحثی اصولی است. در حالی که مسئله جهان شمول بودن احکام اساساً بحثی کلامی است، هر چند در علم اصول تحت عنوان «المورد لایخص الوارد» به آن اشاره شده باشد.

آنها بر اساس ملاکهای ثابت و با توجه به شرایط خاص و ویژگی مورد صادر گشته‌اند. بحث «ثابت و متغیر» در اندیشه فقهی فقهای قدیم نیز وجود داشته و احکام متغیر به صورت اجمالی پذیرفته شده بوده است، ولی چون غالب احکام دین را ثابت می‌دیدند، در برخورد با احکام و این که آیا ثابت است یا متغیر درنگ نمی‌کردند و این اصل را که «احکام دینی ثابت است مگر آنچه که خلافش ثابت شود» ملاک عمل خویش قرار می‌دادند.^۱

آنچه گذشت فهرستی از مبانی صدور و دلالتی قرآن بود که با تأمل و تتبع به دست آمد. به هر حال، جمع‌آوری این مبانی، کاری استقرائی است و این راه بر اهل تحقیق و تأمل همچنان باز است.

۱. یکی از احکامی که به عنوان حکم متغیر و مختص به موقعیت خاص در زمان اهل بیت علیهم‌السلام شناخته شده، حکم تحلیل خمس است. مفاد برخی روایات اینست که ائمه علیهم‌السلام خمس را بر شیعیان حلال کرده‌اند، ولی اکثریت فقهاء آن را حکمی مختص به شرایط خاص ائمه علیهم‌السلام می‌دانند و می‌گویند این حکم، عمومیتی ندارد و نمی‌توان فتوی به عدم وجوب خمس داد. با این همه برخی فقهاء به همین روایات تمسک کرده و خمس را بر شیعه حلال دانسته‌اند. [ر.ک: الحر العاملی، وسائل الشیعه، ج ۶، صص ۳۷۸ - ۳۸۶. (کتاب الخمس، ابواب الانفال، باب ۴)]

چکیده

- ۱ - قرآن مهم‌ترین منبع شریعت و نخستین مرجع برای به‌دست آوردن رأی دینی است.
- ۲ - بهره‌برداری از قرآن اعتباری نخواهد داشت جز آن که دو اصل: حجیت صدور و حجیت دلالتی قرآن اثبات گردد.
- ۳ - مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن به دو دسته: صدور و دلالتی تقسیم می‌شود.
- ۴ - مبانی صدور قرآن عبارتند از:
 أ) قرآن از سوی خدا نازل شده است.
 ب) قرآن از هرگونه تحریف به زیادت یا نقصان، مصون است.
 ج) وحی مصون از خطا است.
 د) پیامبر اسلام هم در تلقی وحی، و هم در ابلاغ آن از هرگونه اشتباه عمدی، یا سهوی معصوم بوده است.
- ۵ - مبانی دلالتی قرآن عبارتند از:
 الف) خداوند از کلمات قرآن معانی خاصی را اراده فرموده است.
 ب) در بیان مراد الهی - لا اقل در احکام فرعی - از شیوه‌ی عمومی مفاهمه و طریقه‌ی عقلاء عدول نگشته و از بیان رمزی و تمثیلی استفاده نشده است.
 ج) زمینه‌ی فهم معانی اراده شده از آیات فقهی در زمان نزول آیات برای عقلاء وجود داشته است.
 د) احکام الهی جهان شمول است و اختصاص به مورد یا موقعیت خاص ندارد؛ جز آن که منسوخ گشته، یا متغیر بودن آن اثبات گردد.

مبانی صدوری

در برداشت از قرآن

قرآن کتاب خدا

قرآن مصون از تحریف

وحی مصون از خطا

عصمت رسول اکرم ﷺ

قرآن کتاب خدا

اولین مبنایی که فقیه در مورد قرآن می‌پذیرد، این است که قرآن از سوی خداوند نازل گشته است. برای توضیح این مبنا بررسی نکاتی چند لازم است:

۱ - شیوه‌های اثبات این سخن.

۲ - وجوه مختلف اعجاز قرآن.

۳ - شعاع دلالت آن وجوه.

۴ - مسئله‌ی جمع قرآن به عنوان یک مجموعه‌ی به هم پیوسته.

۵ - فقیه در این مبنای کلامی به چه میزان التزام نیازمند است؟ به تعبیر دیگر، آنچه

برای اجتهاد نسبت به مبنا ضروری می‌باشد، چیست؟

در حقیقت این سخن که قرآن از سوی خدا است، در سطوح مختلف قابل طرح می‌باشد و معانی عمیق متعددی دارد، به طوری که هر کدام از آنها عمیق‌تر و دقیق‌تر و سخنی فراتر از سخن قبلی است. این معانی عبارتند از:

الف) مفاد و محتوای قرآن از سوی خداوند است.

ب) علاوه بر آن، تک تک الفاظ نیز از سوی خداوند است.

ج) ترکیبات این الفاظ که در قالب آیات آمده‌اند، نیز از سوی اوست.

د) مجموعه‌ی این آیات که به صورت سوره‌ها تجلی کرده است، هم از ناحیه‌ی خدا می‌باشد.

ه) چینش و ترتیب سوره‌ها در کنار یکدیگر و تشکیل قرآن موجود نیز از ناحیه‌ی اوست. (دو مطلب اخیر همان مسئله‌ی جمع قرآن است که باید به آن پرداخت).

شیوه‌های اثبات

در اثبات این مبناهای کلامی چند روش قابل تصور است که ما فهرست اجمالی از این شیوه‌ها را ارائه می‌کنیم.

شیوه‌ی اول: در این روش، از سخنان معصومین علیهم‌السلام بهره می‌گیریم؛ یعنی روایاتی قطعی از شخص رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، یا یکی از امامان معصوم علیهم‌السلام - داریم که فرموده‌اند: قرآن از طرف خداوند می‌باشد. این سخن اگر چه با توجه به معجزات آن بزرگواران و با عنایت به معجزات دیگر رسول گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم - که مقام الهی آنها را ثابت می‌کند - و با در نظر گرفتن معصوم بودن آنان از هرگونه خطای عمدی یا سهوی (چه در کردار و چه در گفتار) - که خود ادله‌ای متقن دارد و در جای خود بحث خواهد شد - سخنی مقبول و قابل اثبات است، ولی این شیوه روش اصولی و اساسی و راهی آسان و به دور از پیچ و خم تأملات فراوان نیست. زیرا اولاً، خود پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم برای اثبات نبوت خویش، قرآن را به عنوان معجزه معرفی کرده است، و ثانیاً، هیچ‌کدام از معجزات دیگر ایشان و نیز معجزات امامان معصوم علیهم‌السلام جز قرآن باقی نمانده است، گر چه به تواتر قطعی و ادله متقن و غیر قابل تردید، به اثبات رسیده باشد. افزون بر این، چنین استدلالی نقلی می‌باشد و با آنچه در مطلع این دفتر در باب معیار اصلی کلامی بودن یک مسئله گفته شد، سازگاری ندارد.

شیوه‌ی دوم: این که برای اثبات وحیانی بودن قرآن، از خود قرآن استفاده کنیم؛ مثلاً خداوند بارها قرآن را از جانب خود معرفی کرده و فرموده است: *انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون*^۱، یا *انزل الفرقان*^۲، و یا *نزل الکتاب*^۳ یا *لو انزلنا هذا القرآن*^۴. با توجه به این آیات

۱. بی تردید، ما این قرآن را به تدریج نازل کرده‌ایم، و قطعاً نگهبان آن خواهیم بود. (حجر، ۹) ذکر در اینجا به قرآن تفسیر شده است.

۲. و فرقان را نازل کرد. (آل عمران، ۴)

۳. کتاب را نازل کرده است، (بقره، ۱۷۶) و (اعراف، ۱۹۶). مراد از کتاب، همان کتاب مقدس آسمانی اسلام، یعنی قرآن، است چه این که پیشتر، تورات و انجیل نازل شده بود.

۴. اگر این قرآن را فرو می‌فرستادم، (حشر، ۲۱).

قرآن تصریح دارد که از ناحیه‌ی خدا نازل گشته است.

ولی این دلیل با همین تقریری که ارائه شد، یک دلیل دوری سی باشد؛ زیرا هنوز وحیانی بودن قرآن و حجیت آن ثابت نگشته، تا بتوانیم به آن تمسک جوییم و آن را مقدمه‌ی استدلال قرار دهیم.

اما آیاتی که در مقام تحدی است، مانند: *وان كنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسورة من مثله^۱*، یا آیات دیگری نظیر: *لو كان من عند غیر الله لوجدوا فیہ اختلافاً كثيراً^۲*، ناظر به نزول قرآن از ناحیه خدا و سند قطعی بر این مطلب می‌باشد، لکن چون این گونه آیات در واقع به اعجاز قرآن نظر دارد، دلیلی نقلی و قرآنی محسوب نمی‌شود، بلکه دلیلی عقلی و بیرونی است که در خود قرآن نیز از آن استفاده شده است. و در حقیقت همان روش سوم را پیش پای اندیشمندان گذارده و استدلالی کاملاً عقلی را برای هدایت عقول فرا روی حقیقت‌جویان قرار داده است.

شیوه‌ی سوم: این روش اثبات مطلب از طریق اثبات اعجاز قرآن است. در این شیوه - که معمول‌ترین روش‌هاست - ویژگی‌هایی که در خود قرآن است و کاشف از الهی بودن آن می‌باشد، بررسی می‌شود. از آنجا که هر کدام از این ویژگی‌ها می‌تواند دلیل مستقلاً بر اعجاز قرآن باشد، بنابراین مناسب است به وجوه اعجاز قرآن اشاره کنیم.

وجوه اعجاز قرآن

این بحث، اگر چه معمولاً در مباحث علوم قرآنی مطرح می‌شود، در واقع بحثی کلامی است. از این رو، در برخی کتاب‌های کلامی نیز مطرح شده است. وجوه مختلفی برای اعجاز قرآن گفته شده^۳ که می‌توان آنها را به سه بخش طبقه‌بندی نمود:

۱. و اگر در آنچه بر بنده خود نازل کرده‌ایم شک دارید، پس سوره‌ای مانند آن بیاورید. (بقره، ۲۳)

۲. اگر از جانب غیر خدا بود قطعاً در آن اختلاف بسیاری می‌یافتید. (نساء، ۸۲).

۳. ن. ک: دکتر سید مصطفی ثامنی، *وجوه اعجاز قرآن* (مجموعه مقالات دومین کنفرانس تحقیقاتی علوم و مفاهیم قرآن کریم، دارالقرآن قم) صص ۱۶۸ - ۱۷۸.

- ۱- اعجاز لفظی قرآن.
- ۲- اعجاز محتوایی قرآن.
- ۳- اعجاز قرآن از جهت آورنده آن.

۱- اعجاز لفظی قرآن

اعجاز لفظی قرآن به دوگونه مطرح شده است: اعجاز بلاغی و اعجاز عددی. بحث اعجاز بلاغی قرآن، یا بلاغت قرآنی، از گذشته‌های دور شناخته شده بوده و تقریباً بین همه‌ی مذاهب اسلامی مورد التفات و توافق بوده است. البته برخی، اعجاز بلاغی قرآن را از اموری، مانند نظم، اسلوب و شیوه‌ی بیانی قرآن جدا کرده و گفته‌اند: یکی از جهات اعجاز قرآن، اعجاز بلاغی آن است و جهت دیگر آن، نظم و اسلوب بیانی قرآن است. برخی دیگر نیز وجه اعجاز قرآن را مجموع مرکب از بلاغت و نظم و اسلوب آن دانسته‌اند.^۱ ولی در واقع اینها از باب تکثیر مثال است و همه‌ی موارد مرتبط با شیوه‌ی بیانی قرآن به اعجاز بلاغی قرآن بر می‌گردد.

شیوه‌ی بیانی قرآن، شیوه‌ای است که هیچ بشری، حتی ساحت بلند رسول اکرم صلی الله علیه و آله، نمی‌تواند به این روش سخن گوید.

توضیح آنکه: در باب «تاریخ حدیث» اهل سنت مدعی هستند که رسول اکرم صلی الله علیه و آله از نوشتن احادیث و کلمات خودشان منع فرموده بودند و در این باره روایتی از ایشان نقل می‌کنند،^۲ آنگاه با این پرسش مواجه شده‌اند که چرا حضرت از کتابت حدیث نهی کرده‌اند؟

یکی از پاسخ‌هایی که داده شده و در میان اهل سنت خیلی معروف می‌باشد، این است که سبب نهی، آن بوده که مبدا قرآن با غیر قرآن، یعنی احادیث نبوی، مخلوط شود. یکی از محققان اهل سنت، این استدلال مشهور بین علمای اهل سنت را رد کرده و

۱. همان، ص ۱۶۹.

۲. ن.ک: محمود ابوری، اضاء علی السنة المحمدية، ص ۴۲.

گفته است: اعجاز بلاغی قرآن مانع از این است که غیر قرآن با قرآن اشتباه شود.^۱ آنگاه در باره این اشکال که شاید پیامبر اسلام ﷺ در بلاغت به حدی بودند که می توانستند همانند قرآن سخن بلیغ گویند، پاسخ داده است: لازمه ی این سخن، انکار اعجاز بلاغی قرآن است.^۲ به هر حال مسئله منع حضرت ﷺ از کتابت حدیث - با این که احادیث ایشان، سخنان معمولی و از سوی خود نبوده، بلکه سخنانی نورانی و به هدایت الهی و مکشوف از عالم غیب بوده است و می توانسته رهگشای بسیاری از گرفتاریهای امت اسلام باشد - یک اشکال اساسی بر اهل سنت محسوب می شود، از این رو در میان علمای شیعه از گذشته تا حال این ادعا که حضرت رسول ﷺ از نوشتن احادیث نهی فرموده اند، نادرست شمرده شده است.

وجه دیگر اعجاز لفظی قرآن، اعجاز عددی آن است. این وجه اخیراً مطرح شده و با به کارگیری کامپیوتر در این زمینه مورد توجه زیادی قرار گرفته است و با بیان ارتباطات عددی خاص میان الفاظ و حروف قرآن سعی شده نشان داده شود که این روابط عددی نمی تواند در سخن بشری تحقق یابد.^۳

۲- اعجاز محتوایی قرآن

جهات مختلفی را برای اعجاز محتوایی قرآن ذکر کرده اند که ذیلاً اشاره می شود:

أ) عدم وجود اختلاف در قرآن: آیه ی شریفه ی: *افلا یتدبرون القرآن ولو کان من عند غیر الله لوجدوا فیهِ اختلافاً کثیراً*^۴ نیز ناظر به همین وجه اعجاز است.

ب) اخبار غیبی: در قرآن مطالبی نسبت به برخی افراد، یا بعضی از وقایع که در آینده - یعنی زمان بعد از نزول آیات - قرار بوده واقع شود، پیش بینی شده که به همان صورت

۱. همان، ص ۴۶.

۲. همان، ص ۴۷.

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

۴. آیا در [معانی] قرآن نمی اندیشند؟ اگر از جانب غیر خدا بود قطعاً در آن اختلاف بسیاری می یافتند.

(نساء، ۸۲)

به وقوع پیوسته است. از جمله آیات کریمه‌ی *الم غلبت الروم فی ادنی الارض و هم من بعد غلبهم سیغلبون*^۱ می‌باشد.

ج) علوم و معارف قرآنی: در قرآن مطالبی آمده که لااقل در آن زمان هیچ بشری نمی‌توانسته به آنها دسترسی پیدا کند. البته هم اکنون نیز علوم و معارف بلندی در قرآن وجود دارد که هنوز برای بشر ناشناخته مانده و بیشتر آنچه معلوم گشته از طریق خود پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و امامان معصوم علیهم السلام و هدایت‌های مستمر آنان بوده است، به طوری که امروز بخش قابل توجهی از احادیث را روایات اعتقادی، مباحث عقلی، نکته‌های فلسفی و کلامی و موضوعات عرفانی تشکیل می‌دهد. به هر حال، حتی اگر کسی فرضاً همه‌ی علوم و معارف قرآنی را هم اکنون شناخته شده و در دسترس بشر بداند، هرچند به یقین در گذشته چنین نبوده است، این امر از ارزش اعجازی قرآن در این زمینه چیزی نمی‌کاهد. شایان توجه است که این اثبات اعجاز قرآن از طریق آورنده‌ی آن نیست، بلکه گفته می‌شود این علوم و معارف عمیق و بلند آن قدر عظمت دارد که از افق اندیشه‌ی هر دانشمندی در آن روزگار بالاتر بوده است و به طور کلی اندیشه‌ای بشری نبوده و نشان وحی الهی بر تارک آن دیده می‌شود.

د) عجز از ابطال معارف و علمی که در قرآن آمده است: پس از گذشت سالیان دراز و بعد از این همه پیشرفت‌های علمی بشر و تبادل دانش‌ها و فرهنگ‌ها هیچ کدام از مطالبی که در قرآن آمده، ابطال نشده است و همین حقانیت قرآن و آسمانی بودن آن را اثبات می‌کند.

تذکر این نکته مفید است که اگر چه شاید برخی از دانش‌های بشری - همانند منطق و ریاضی - که در یک مجموعه‌ی مدوّن گردآوری شده و از دوران کهن به ما ارث رسیده است، ابطال نشده باشد، ولی باید توجه نمود که اولاً، این دانش‌ها در قالب بدیهیات اولی، یا فطری در اندیشه‌ی هر خردمندی مکنون بوده است و کسانی که به تدوین این

۱. الف، لام، میم. رومیان شکست خوردند، در نزدیکترین سرزمین، والی بعد از شکستان، در ظرف چند سالی، بزودی پیروز خواهند گردید. (روم، ۱ - ۳)

مسائل پرداخته‌اند، در واقع گردآورنده بوده‌اند، و نه آورنده. ثانیاً، به طور کلی کتاب‌هایی که بشر تألیف می‌کند، مربوط به یک دانش خاص و پیرامون موضوع ویژه‌ای می‌باشد، در حالی که یکی از مهم‌ترین ویژگی‌هایی که بر رخسار علوم و معارف قرآن می‌درخشد، گستردگی حوزه‌ی مباحث آن و اشاره به ده‌ها مطلب در یک سخن است.

اساساً این خود، یکی دیگر از وجوه اعجاز است که چنین دانش‌های گوناگونی را در خود جای داده است. کدام بشری می‌تواند علاوه بر دست‌یابی به علوم متفاوت و حوزه‌های کاملاً بیگانه از هم - با آن همه دقت نظر و استواری بیان و گستردگی موضوعات - چنین دانش‌ها را به هم آمیزد و مسائل را چنان در کنار یکدیگر قرار دهد که در صدر و ذیل سخنان، میوه‌های متفاوتی از علوم گوناگون به دست آید، به گونه‌ای که نه مقصود، ضایع و نه پیوستگی زایل شود و نه خطایی صورت پذیرد و این چنین قرن‌ها بدرخشد و از هرگونه ابطال پذیری مصون باشد؟^۱

۳- اعجاز قرآن از جهت آورنده‌ی آن

این وجه که از قدیم‌الایام مورد بحث واقع شده، بر این مطلب تکیه دارد که رسول گرامی اسلام ﷺ فردی امّی بوده، و چگونه می‌توانسته است در میان جزیره‌العرب که اصولاً با دانش و فرهنگ بیگانه بودند، چنین کتابی از پیش خود بیاورد.^۲

۱. از علامه طباطبائی نقل گردیده است که تمام معارف قرآن را می‌توان از هر سوره‌ی قرآنی استخراج نمود. اگر چنین باشد بدین معنا است که هر مجموعه‌ای که تحت یک سوره قرار دارد، حاوی تمام معارف قرآن است. یعنی تمام این معارف، یکصد و چهارده بار به اشکال مختلف بیان گردیده است. این از شگفتی‌های دیگر قرآن خواهد بود.

۲. برخی از مستشرقین در رد این وجه گفته‌اند: پیامبر با سواد بوده و بین علمای ادیان گذشته رفت و آمد داشته و نزد آنها درس خوانده است. او - نعوذ بالله - قرآن را با توجه به این اطلاعات نوشته است. و اگر در قرآن، مردم جزیره‌العرب، امّی خوانده شده‌اند، به این معنی است که با معارف الهی آشنا نبوده‌اند، نه آن که بی‌سواد باشند. در جزیره‌العرب، افراد با سواد، و حتی با معلومات و اطلاعات فراوان، زیاد بوده‌اند و اگر از حضرت نیز به «امّی» تعبیر شده است، بدین معنا نیست که ایشان بی‌سواد یا با معارف الهی بیگانه بوده و از کسی درس نگرفته، بلکه مقصود این است که ایشان پیامبر یک امت امّی - یعنی بیگانه با معارف الهی - بوده‌است. در واقع وصف به حال متعلّق موصوف می‌باشد. ولی تحقیقات منصفانه و محققان بی‌طرف نشان داده‌اند که این سخنان بی‌اساس است و همه‌ی این توجیهات برای آن است که اعجاز قرآن را انکار کنند. (ن.ک: دکتر صبحی الصالح، علوم الحدیث و مصطلحه، صص ۲-۳).

شعاع دلالت وجوه اعجاز قرآن

با توجه به آنچه گذشت، برخی از وجوه اعجاز نشان می‌دهد که قرآن نه در آن زمان و نه در هیچ زمان دیگری، نمی‌تواند از طرف غیر خدا آورده شود، همانند اعجاز بلاغی قرآن، که مخصوص زمان یا مکان خاصی نیست و این شیوه‌ی بیانی برای هیچکس مقدور نمی‌باشد نه در آن روزگار و نه در آینده. ولی برخی از وجوه اعجاز فقط به این مقدار دلالت دارد که در آن روزگار قرآن نمی‌توانسته از طرف غیر خدا باشد، مانند وجه سوم از وجوه اعجاز محتوایی قرآن (در صورتی که فرض کنیم همه‌ی علوم و معارف قرآن هم اکنون شناخته شده و در دسترس بشر می‌باشد). از سوی دیگر برخی از این وجوه ناظر به خصوصیت آورنده‌ی آن است؛ به این معنا که چه در زمان گذشته و چه در حال یا آینده، هیچ درس ناخوانده‌ای قادر به آوردن چنین کتابی نیست، در حالی که بقیه‌ی وجوه اعجاز، قرآن را معجزه تاریخ برای هر عامی و عالم و هر زمان و مکان معرفی می‌کند، به طوری که تا ابد هیچ بشری نخواهد توانست مانند آن را بیافریند.

حال باید دید هر یک از وجوه اعجاز، الهی بودن قرآن را تا چه مقدار ثابت می‌کند.

اعجاز از حیث آورنده‌ی قرآن فقط ثابت می‌کند که مفاد قرآن از ناحیه‌ی خداوند است. اما این که الفاظ هم از سوی اوست، اثبات نمی‌شود.^۱

حال اگر گفته شود: حضرت رسول ﷺ نمی‌توانسته از پیش خود چنین الفاظی را برگزیند، یا چنان تعبیراتی را به کار برد، پس الفاظ و عبارات و تراکیب نیز الهی است، خواهیم گفت: این سخن به فصاحت و بلاغت قرآن و در واقع به همان اعجاز بلاغی قرآن بر می‌گردد، پس نتیجه‌ی اعجاز از حیث آورنده‌ی قرآن محسوب نمی‌شود. مگر آن که ادعا شود: هر چند نتوانیم ثابت کنیم چنان بلاغتی از غیر خدا میسر نیست، ولی لا اقل، برای

۱. برخی نیز همین حرف را می‌پذیرند و می‌گویند: اگر چه مفاد قرآن، الهی است، ولی الفاظ آن از خود پیامبر ﷺ می‌باشد. در حالی که علمای اسلام از گذشته تا حال معتقدند: فرق حدیث قدسی با قرآن در همین نکته است که در حدیث قدسی، مفاد، الهی است، ولی الفاظ، بشری و از جانب خود پیامبر اکرم ﷺ می‌باشد، در حالی که در قرآن، الفاظ نیز از جانب خدا است.

رسول اکرم ﷺ از پیش خود، چنین چیزی مقدور نبوده است. با چنین فرضی، با استناد به همین وجه می‌توان نتیجه گرفت که الفاظ، عبارات و تراکیب قرآنی نیز از سوی خداوند متعال می‌باشد.

وجوه چهارگانه‌ای که در اعجاز محتوایی قرآن ذکر شد، تنها می‌تواند الهی بودن مفاد آن را اثبات کند.

اما وجوه اعجاز لفظی قرآن - اعجاز بلاغی و عددی - ثابت می‌کند که الفاظ و ترکیبات قرآن نیز الهی است.^۱ همچنین الهی بودن آن مقدار از آیات را که به یکدیگر مرتبط هستند و در واقع یک سیاق را می‌سازند، ثابت می‌کند. اما افزون بر این امور، چگونه می‌توان ثابت کرد که تجميع آیات در کنار یکدیگر، اگر چه وحدت سیاق نداشته باشند، و پیدایش سوره‌ها، و نیز تجميع سوره‌ها و پیدایش قرآنی که امروز در دست ما است، الهی می‌باشد؟

پاسخ به این پرسش معمولاً در بحثی به نام «تاریخ قرآن» مطرح شده است.^۲ برخی از اهل سنت، و بیشتر مستشرقین، به این نکته دامن زده‌اند که جمع آیات و پیدایش سوره‌ها، و جمع سوره‌ها و ظهور قرآن موجود، بعد از رحلت پیامبر اسلام ﷺ صورت پذیرفته است.

جمع قرآن

این مسئله مسلم است که وقتی حضرت رسول ﷺ آیات قرآن را برای مردم می‌خواندند، افرادی که کاتب وحی بودند، این آیات را می‌نوشتند؛ اما در چه زمانی جمع آوری آیات قرآنی و تدوین کلی آن صورت گرفته است؟ این مجموعه‌ای که هم اکنون به نام «قرآن» در دسترس ما است، در چه زمانی پیدا شده است؟

۱. شاید علت تاکید علمای ما از گذشته تا حال بر اعجاز بلاغی قرآن، همین بوده که شعاع دلالت آن را بیشتر می‌دیدند.

۲. برای نمونه به کتابهای زیر مراجعه کنید: ابو عبدالله زنجانی، تاریخ القرآن - محمود رامیار، تاریخ قرآن - سید محمد باقر حجتی، پژوهشی در تاریخ قرآن - سید محمد رضا جلالی نائینی، تاریخ جمع قرآن کریم.

در این باره سه نظر وجود دارد:

أ) قرآن در زمان خود پیامبر ﷺ و با نظارت آن حضرت و در پرتو هدایت الهی جمع آوری شده، هر چند خود حضرت رسول ﷺ شخصاً قرآن را ننوشته، یا جمع آوری آیات را انجام نداده است.^۱

ب) قرآن موجود توسط حضرت علی علیه السلام و بعد از رحلت پیامبر ﷺ جمع آوری و تدوین شده است و این کار در دورانی که حضرت علی علیه السلام خانه نشین بودند، انجام شده است.^۲

ج) قرآن بعد از رحلت پیامبر ﷺ توسط برخی صحابه، غیر از امام علی علیه السلام، جمع آوری و تدوین شده است.^۳

بسیاری از علمای شیعه، به ویژه متأخرین و محققان معاصر، معتقدند که قرآن در زمان پیامبر ﷺ و با نظارت ایشان جمع آوری شده است.^۴

برخی از شیعیان نیز نظر دوم را پذیرفته و امیرالمؤمنین علیه السلام را گردآورنده‌ی آن دانسته‌اند.^۵ اما بسیاری از اهل سنت رأی سوم را اختیار کرده‌اند و مستشرقین نیز معمولاً همین نظر را پذیرفته و اضافه کرده‌اند: قرآنی که حضرت علی علیه السلام جمع آوری کرد، مورد اعتنای اصحاب واقع نشد.

چنانکه روشن است، بنابر نظر اول و دوم، جمع کل قرآن به خداوند مستند بوده و پیدایش سوره‌ها و ترتیب آنها نیز در پرتو وحی الهی بوده است، زیرا رسول اسلام ﷺ طبق آیه شریفه: «ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى»^۶ هر چه می‌فرمود، به خصوص در امور دینی، با راهنمایی وحی بوده است، و امامان معصوم علیهم السلام نیز اگر نبی نبودند، ولی

۱. ن.ک: سید عبدالوهاب طالقانی، علوم قرآن، ص ۸۳.

۲. ن.ک: سید محمد رضا جلالی نائینی، تاریخ جمع قرآن کریم، ص ۸۷.

۳. این نظر را اکثریت اهل سنت پذیرفته‌اند. [همان، صص ۱۹ - ۵۱]

۴. ن.ک: سید عبدالوهاب طالقانی، علوم قرآن، ص ۸۳ - سید علی میلانی، التحقيق في نفى التحريف عن القرآن الشريف، صص ۴۱ - ۴۲ و ص ۴۶ - محمد هادی معرفت، صيانة القرآن من التحريف، ص ۳۴.

۵. ن.ک: سید محمد رضا جلالی نائینی، تاریخ جمع قرآن کریم، ص ۸۰.

۶. و از سر هوس سخن نمی‌گوید. این سخن بجز وحی که وحی می‌شود نیست. (نجم، ۲ - ۳)

ادامه دهنده‌ی راه رسالت و دارای منصب الهی عصمت، و علم لدنی بودند. کسانی که رأی سوم را پذیرفته‌اند، نه تنها نخواهند توانست الهی بودن این دو - یعنی پیدایش سوره‌ها و ترتیب آنها - را اثبات کنند، بلکه در واقع آن را نفی کرده و ذوق و سلیقه‌ی شخصی اصحاب را در این مسئله دخیل می‌دانند.

دو نکته

در اینجا ذکر چند نکته ضروری است:

۱ - علامه طباطبائی در ذیل آیه‌ی شریفه‌ی: *اَنَا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَأَنَا لَهْ لِحَافِظُونَ*^۱ می‌فرمایند: ویژگی‌هایی که برای قرآن ذکر شده است؛ مانند فصاحت و بلاغت، عدم وجود اختلاف و عجز از آوردن مثل آن، همگی در همین قرآن که در دسترس ما است، وجود دارد. و نتیجه گرفته‌اند که این قرآن، همان قرآن است که در صدر اسلام و در زمان خود رسول اکرم ﷺ شناخته شده بود.^۲

این سخن اگر چه تحریف را از قرآن نفی می‌کند، ولی نمی‌تواند ثابت کند که این مجموعه، با این شکل و صورت، و حیانی است؛ زیرا ویژگی‌های مذکور به گونه‌ای نیست که بتواند به اثبات رساند که ترتیب مجموعه‌ی آیات که سوره‌ها را به وجود آورده، و ترتیب مجموعه‌ی سوره‌ها که قرآن موجود را تشکیل داده، همانطور است که در زمان حضرت بوده است.

۲ - اگر کسی بتواند اعجاز عددی را افزون بر مورد مفردات و تراکیب قرآنی در حوزه‌ی سوره‌ها و ترتیب آنها، ثابت کند - یعنی بین آیات یک سوره و بین خود سوره‌ها روابط عددی خاصی برقرار باشد که ایجاد آن برای بشر مقدور نیست - می‌تواند و حیانی بودن سوره‌ها و ترتیب آنها را نیز به اثبات رساند، ولی به هر حال باز و حیانی بودن ترتیب همه‌ی آیاتی که در یک سوره گرد آمده است، اثبات نخواهد شد.

۱. بی تردید، ما این قرآن را به تدریج نازل کرده‌ایم، و قطعاً نگهبان آن خواهیم بود. (حجر، ۹)

۲. ن.ک: علامه طباطبائی، المیزان، ج ۱۲، ص ۱۰۴ و ص ۱۰۶ و ص ۱۳۸.

آیا اثبات یا عدم اثبات وحیانی بودن چینش آیات در یک سوره و ترتیب سوره‌ها به گونه‌ای که در قرآن موجود می‌باشد، در اجتهاد فقیه تأثیر دارد، یا نه؟ به عبارت دیگر، از نظر عقلی به چه مقدار از وحیانی بودن قرآن باید ملتزم شد تا بتوان مبنای اجتهاد در برداشت از قرآن را استوار یافت؟

فقیه در این مبنای کلامی به چه میزان التزام نیازمند است؟

در پاسخ به این پرسش اساسی باید گفت: اصولاً ترتیب سوره‌ها نقشی در اجتهاد ندارد و هیچ موردی نیست که بتوان از روی ترتیب سوره‌ها نکته‌ای فقهی استنباط کرد. همچنین چینش آیاتی که ارتباط معنایی با هم ندارند، در اجتهاد فقیه مؤثر نمی‌باشند. از این رو، فقیه در مبنای کلامی اش نیازی به اثبات این دو مطلب ندارد.^۱

آنچه برای فقیه ضرورت دارد، اثبات این است که محتوای قرآن، الفاظ مفرده، ترکیب الفاظ که آیات را می‌سازند و مجموعه‌های آیات مرتبط با هم، الهی و وحیانی اند^۲ و این را می‌توان از طریق اعجاز بلاغی قرآن ثابت کرد، زیرا بلاغت فقط به لفظ نیست، بلکه لفظ و معنا، هر دو در آن تأثیر دارند. اصولاً فصاحت و بلاغت بدون محتوای صحیح و انتظام معانی و پیوستگی روح سخن بی‌معناست.

از سوی دیگر، احتمال وجود موردی در قرآن که تفکیک و جابجایی آیات آن، بخشی از معنا را از بین برده باشد - به عنوان مثال، یک قرینه سیاقی که به معنای خاصی

۱. معنای سخن فوق این نیست که نمی‌توان ثابت کرد قرآن در زمان حضرت رسول جمع آوری شده است. بلکه سخن در این است که این مطلب، نقشی در کار فقیه ندارد و جزء مبانی کلامی اجتهاد نیست. همچنان که گذشت بسیاری از علماء شیعه برآنند که ادله تاریخی گواهی می‌دهد قرآن در زمان حضرت رسول ﷺ تنظیم گشته است. افزون بر آن، اگر بتوانیم نکاتی در ترتیب سوره‌ها و آیه‌ها پیدا کنیم که اگر این ترتیب به هم بخورد، آن نکته با نکات از دست می‌رود. مثل روابط عددی بین سوره‌ها و آیه‌ها، و یا در مجموعه قرآن موجود پیوستگی خاصی را بدست آوریم، برای اثبات این مطلب به ادله تاریخ نیز نیازی نیست، بلکه به حکم عقل همه این انتظام‌ها و ترتیب‌ها از جانب خداوند متعال حاصل شده است.

۲. تأثیر وحیانی بودن مجموعه‌ی آیات مرتبط با هم که از، آن به «قرینه‌ی سیاقیه» تعبیر می‌شود، محل اختلاف است.

دلالت داشته و در اثر جابجایی آیات از بین رفته باشد - از دیدگاه مجتهد منتفی است؛ زیرا بنابه دلایلی - که بعداً خواهد آمد - قرآن از هرگونه تحریف مصون می باشد.

به هر حال، اگر فقیه احتمال دهد آیه ای کم یا زیاد شده، و یا پس و پیش گشته، و این تغییر در معنا هم اثر داشته است، دیگر نمی تواند بگوید: من مأمور به ظاهر هستم، زیرا این گونه احتمالات به طور کلی حجیت ظواهر قرآن را زیر سؤال می برند. از این رو، عقل احتمال این که الفاظ قرآنی یا تراکیب آنها - که آیات را تشکیل می دهد - و یا مجموعه هایی از آیات که دارای سیاق واحد و مرتبط به یک مطلب هستند، از ناحیه غیر خداوند متعال باشد، امری مستلزم تحریف در قرآن و در نتیجه مردود می شمارد. با این وصف، می توان در اثبات این مبنا به عقل استناد کرد، هر چند این امر باعث می شود مبنای حاضر به صورت فرعی از فروع مبنای دوم - مصونیت قرآن از تحریف - درآید. به هر حال پذیرش این احتمال که الفاظ یا تراکیب و حتی مجموعه های هم سیاق قرآنی از ناحیه غیر خدا باشد، قرآن را از حجیت ساقط می کند.

شاید یکی از دلایلی که اخباری ها ظواهر قرآن را حجت نمی شمردند اعتقاد آنان به وقوع کاستی یا جابجایی در قرآن بود. البته کاری که آنها کردند، نه تنها دفاع از دین نبود، بلکه نوعی عقب نشینی محسوب می شد. اشتباه بزرگ آنان در این بود که فکر می کردند اگر قرآن را کنار بگذارند دین را حفظ کرده اند؛ ولی آنها با این کار بزرگترین سند دین و در واقع کل دین را زیر سؤال بردند.

چکیده

۱ - این سخن که: «قرآن از سوی خداست» در سطوح مختلف قابل طرح است:

أ) مفاد قرآن، وحیانی است.

ب) الفاظ مفرده خدایی می باشد.

ج) تراکیب الفاظ که به صورت آیات درآمده اند، از سوی خدا است.

د) تراکیب آیات و تجمیع آنها که پیوستگی خاص و ارتباط معنایی با هم دارند، الهی می باشد.

ه) مجموعه آیات یک سوره از نظر کمیت و چینش، و نیز ترتیب سوره ها و تشکیل قرآن موجود، هم از سوی خداست.

۲ - فقیه در مبنای کلامی اجتهاد پذیرش چهار سطح اول از سطوح مذکور را ضروری می داند، ولی برای استنباط احکام، پذیرش سطح پنجم - که مسئله جمع قرآن است - نیاز نیست، زیرا در این سطح، نکته ای که بتواند در استنباط فقهی تأثیر گذارد، وجود ندارد.

۳ - بهترین شیوه اثبات این که قرآن از سوی خدا است، بهره گیری از اعجاز قرآن می باشد. استناد به سخن قرآن، دوری و تمسک به سخن پیامبر اسلام یا هر یک از ائمه، طولانی و نیازمند مبانی دیگر است.

۴ - وجوه مختلفی برای اثبات اعجاز قرآن ذکر شده که عصاره آنها چنین است:

اعجاز لفظی قرآن

أ) بلاغی: فصاحت و بلاغت، نظم و اسلوب، و بطور کلی شیوه بیانی قرآن خارج از توان بشر است.

ب) عددی: کشف روابط عددی خاص بین حروف، کلمات، و سوره های قرآنی - که با کامپیوتر انجام می گیرد - از ما فوق بشری بودن آن حکایت دارد.

اعجاز محتوایی قرآن

أ) عدم وجود اختلاف در قرآن: «ولو کان من عند غیر الله لوجدوا فیهِ اختلافاً کثیراً».

ب) اخبار غیبی: در قرآن از مطالبی خبر داده شده که بعد از نزول، به وقوع پیوسته است.

ج (علوم و معارف قرآنی: معارفی در قرآن هست که لااقل در آن زمان در دسترس بشر نبوده است.

د (عجز از ابطال علوم و معارف قرآن: تاکنون هیچیک از مطالب قرآن - با توجه به عمق معانی و گستردگی موضوعات - ابطال نگشته است.

ه (از جهت آورنده آن: رسول اسلام ﷺ با آن که امی و درس ناخوانده بود، چگونه می توانسته چنین کتابی را از پیش خود بیاورد؟

۵- از نظر شعاع دلالت، اعجاز لفظی - به خصوص اعجاز بلاغی - از دیگر وجوه عام تر و وسیع تر است؛ زیرا وجوه دیگر فقط الهی بودن مفاد قرآن را اثبات می کند، در حالی که اعجاز لفظی علاوه بر آن، و حیانی بودن الفاظ، ترکیب آنها و تشکیل آیه ها، و ترتیب مجموعه ای از آیات به هم پیوسته را نیز اثبات می کند.

۶- در مسئله جمع قرآن (تجمیع همه آیات یک سوره و ترتیب آنها و چینش سوره ها به گونه ای که هم اکنون در اختیار ما است) سه زاویه بحث وجود دارد:

أ (تاریخی (که در تاریخ قرآن بحث می شود): بسیاری از علمای شیعه جمع قرآن را مستند به شخص رسول اکرم ﷺ و گروهی منسوب به حضرت علی علیه السلام می دانند. ولی اکثریت علمای اهل سنت بر این عقیده اند که قرآن بعد از رحلت پیامبر ﷺ و توسط برخی اصحاب جمع آوری شده است.

ب (عقلی: به دلیل مصونیت قرآن از تحریف، آن مقدار از تجمیع و ترتیب که در معانی مستفاد از قرآن دخالت دارند، قطعاً و حیانی است. ولی در مورد سایر آیات و نیز ترتیب سوره ها، عقل حکمی ندارد.

ج (لفظی: اگر بتوان نشان داد که روابط خاص عددی در مجموعه قرآن و ترتیب آیات و سوره ها، یا نکات معنایی خاص در همه این ترتیب ها وجود دارد، استناد این ترتیب ها به وحی قطعی خواهد بود و دیگر نیازی به شواهد تاریخی، یا ادله مصونیت قرآن از تحریف وجود نخواهد داشت.

قرآن مصون از تحریف

مصونیت قرآن از تحریف در دو سطح مطرح است:

أ) در قرآن تحریف به زیادت رخ نداده است.

ب) در قرآن، تحریف به نقصان نیز صورت نگرفته است.

مسئله‌ی سومی نیز به نام «تحریف به تغییر» وجود دارد. اما باید توجه داشت که اگر تغییر به این معنا باشد که مثلاً کلمه‌ای یا آیه‌ای برداشته شده و به جایش عنصر دیگری نشانده شده باشد، در واقع هم تحریف به زیادت و هم به نقصان رخ داده است و به همان دو اصل قبلی برمی‌گردد. ولی اگر به این معنا باشد که فقط کلمات و آیات قرآنی جابجا شده‌اند، به گونه‌ای که مفاد آن را تغییر داده و معنایی را به طور کلی از نظرهای پنهان ساخته، یا معنایی جز مراد خداوند را در اذهان شکل داده است، در این صورت ممکن است آن را امر ثالثی - جدا از دو قسم اول - تلقی کرد؛^۱ ولی از آنجا که در این نوع تغییر هم کاستی و هم فزونی در معنا و مفاد رخ می‌دهد - اگر معنایی جز مراد خداوند را برساند - یا لااقل نقصان معنایی صورت می‌گیرد - اگر معنایی را به طور کلی از بین ببرد، هر چند معنای دیگری را دلالت نکند - لذا باز به همان تحریف به زیادت، یا نقصان بر می‌گردد. البته با این توسعه که زیادت و نقصان را کاستی و فزونی در معنا بدانیم، چه

۱. اگر کسانی بگویند که آیه‌ی: **اليوم اكملت لكم دينكم...** جابجا شده است تا آن معنایی که در حالت عدم جابجایی داشت از آن فهمیده نشود، در واقع به این نوع از تحریف تن داده‌اند. البته برخی گفته‌اند خود پیامبر **ﷺ** این کار را کرده، تا قرآن از مکر دشمنان ولایت در امان باشد. این مطلب بحث دیگری است و در واقع به جهت استناد قول و فعل نبی **ﷺ** به وحی معنایش آن خواهد بود که اصولاً جای این آیه همانجا بوده است.

لفظی کاسته یا افزوده شده باشد و چه چنین اتفاقی رخ نداده باشد.

آنجا که جابجایی به گونه‌ای صورت پذیرد که هیچ تأثیر معنایی بر جای نهد، دو قسم تحریف یاد شده را شامل نخواهد شد و اصولاً نام تحریف نیز بر آن صدق نمی‌کند. از این رو، به عنوان یک مبنای کلامی ضرورت ندارد این امر نفی شود و وحیانی بودن ترتیب کنونی همه‌ی آیات و چینش موجود سوره‌ها اثبات گردد. با این همه عدم نیاز به اثبات این امر، و وجود داشتن یا نداشتن ادله‌ای که گواه مسئله باشد، دو امر جداگانه هستند و پیش از این اشاره شد که در تاریخ جمع قرآن گروه بسیاری از محققان این نوع را نفی کرده و قرآن موجود را، با ترتیب کنونی‌اش، مستند به شخص رسول گرامی اسلام ﷺ دانسته‌اند.

دیگر آن که مسئله‌ی تحریف به نقصان را اخباری‌ها، از امامیه، وحشویه^۱، در بین اهل سنت، پذیرفته‌اند. دلیل آنها بر این نوع تحریف عمدتاً وجود روایاتی است که بر حذف بخشی از قرآن دلالت می‌کند.^۲

اما در میان مسلمانان کسی نیست که تحریف به زیادت را ادعا کند، و یا حتی احتمال

۱. جرجانی گفته است: «وسمیت الحشویه حشویه لانهم یخشون الاحادیث النبی لاصل لها فی الاحادیث المرویه عن رسول الله ﷺ قال: و جمیع الحشویه بقولون بالجبر و التشبیه و توصیفه تعالی بالنفس و البصر، و قالوا: ان کل حدیث یاتی به الثقة من العلماء فهو حجة ایا کانت الواسطه». و قد ذکر الصفدی: «ان ... و الغالب فی الحنبلیه حشویه». برخی وجه تسمیه دیگری نیز آورده‌اند. (ن.ک: جعفر سبحانی، بحوث فی الملل و النحل، ج اول، ص ۱۲۴).

۲. تعداد روایاتی که در کتب اهل سنت در مورد تحریف وارد شده از نظر کمیت، بیشتر و از نظر اعتبار اسناد، از دیدگاه ضوابط خود اهل سنت، مقبول‌تر از روایاتی است که در کتب شیعه وارد شده است. یعنی آنچه در کتب حدیث شیعه آمده هم در عدد کمتر، و هم از نظر سند، با توجه به ملاکات شیعی، ضعیف‌تر است. پس نسبتی که به شیعه می‌دهند و می‌گویند شیعیان قائل به تحریف هستند مطابق با واقع نیست، زیرا اولاً، این مسئله در منابع فریقین آمده است - هر چند از نظر اعتبار حدیث ضعیف بوده باشند - و ثانیاً، غالب علماء شیعه بر عدم تحریف قرآن اتفاق دارند. اصولاً شأن کتب حدیث، بیان اعتقادات و باورهای عمومی - و حتی باور خود مؤلف و محدث - نیست. مؤلفان این کتب در ضبط احادیث و تحویل به نسل آینده جهت انجام تحقیقات همت داشته‌اند، لذا جوامع روایی عمدتاً آمیزه‌ای از احادیث صحیح و سقیم می‌باشند. اشتباه عمده اخباریها، در شیعه، وحشویه، در میان اهل سنت، در همین نکته است که هرگونه روایتی را مدرکی دینی تلقی کرده و کاهلانه یا جاهلانه خود را از کاوش سندی بی‌نیاز شمرده‌اند. (ن.ک: مهدی هادوی تهرانی، صیانة القرآن عند المذهب الاسلامیة، صص ۹

دهد. هر چند کسانی از غیر مسلمانان چنین تحریفی را ادعا کرده و گفته‌اند: آیه‌ی شریفه‌ی *انک میت و انهم میتون*^۱ - نعوذ بالله - ساخته‌ی خلیفه‌ی اول بوده است.^۲ این قصه را غیر مسلمانان ساخته‌اند و معلوم نیست که این سخن به جهت دوری از حقایق ایمانی و تاریخ صدر اسلام در عین عدم التزام به باورهای دینی گفته شده، و یا اصولاً سخنی شیطنت‌آمیز و ساختن داستانی با پشتوانه‌ی سیاسی و جهت تضعیف باورها و پایه‌های کلامی اسلام بوده است.

ادله‌ی مصونیت قرآن از تحریف

دلایلی که برای اثبات مصونیت قرآن از تحریف گفته شده است به این شرح می‌باشد:^۳

۱ - آیات قرآنی: معروف‌ترین این آیات، آیه‌ی کریمه‌ی: *انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون*^۴ و آیه‌ی شریفه‌ی: *لا یأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه تنزیل من حکیم حمید*^۵ می‌باشد. اشکالی که بر این استدلال شده، مصادره و دور است؛ زیرا در اثبات عدم تحریف قرآن به خود قرآن رجوع شده است. اما با توجه به این که هیچکس تحریف به زیادت را ادعا نکرده است و در واقع با عنایت به دلایل دیگر مصونیت از تحریف - در خصوص تحریف به زیادت - این آیه می‌تواند سند محکمی بر عدم هرگونه تحریف باشد.

۱. قطعاً تو خواهی مُرد، و آنان [نیز] خواهند مُرد. (زمر، ۳۰)

۲. می‌گویند: وقتی شخصی خبر ارتحال پیامبر ﷺ را اعلام کرد، عمر با عصبانیت به طرف او - به قصد کشتن وی - هجوم برد که چرا چنین حرفی را زده است. ابوبکر برای آرام کردن عمر گفت: خود خداوند فرموده که: *انک میت و انهم میتون*. و حال آن که چنین آیه‌ای در قرآن وجود نداشت!!! (ن.ک: علامه طباطبائی، المیزان، ج ۱۲، ص ۱۰۷).

۳. ر.ک: علامه طباطبائی، المیزان، ج ۱۲، صص ۱۰۴ - ۱۳۸. محمد هادی معرفت، صیانة القرآن من التحریف، صص ۲۷ - ۴۲. سید علی الحسینی میلانی، التحقیق فی نفی التحریف عن القرآن الشریف، صص ۲۸ - ۵۰.

۴. بی‌تردید، ما این قرآن را به تدریج نازل کرده‌ایم، و قطعاً نگهبان آن خواهیم بود. (حجر، ۹)

۵. از پیش روی آن و از پشت سرش باطل به سویش نمی‌آید؛ وحی [نامه‌ای است از حکیم ستوده] [صفات] (فصلت، ۴۲)

۲- روایات: این احادیث بر چند دسته‌اند که احیاناً از نظر شعاع دلالت متفاوت می‌باشند:

ا) روایاتی که تنها احادیثی را معتبر و صحیح می‌دانند که وقتی بر قرآن عرضه شوند، با آن ناسازگاری نداشته باشند. همچنین روایاتی که در موارد مشاهده‌ی اختلاف و تعارض در بین احادیث، به عنوان معیار ترجیح عرضه‌ی به قرآن را مطرح می‌کنند، این روایات بیانگر مصونیت قرآن از تحریف می‌باشند، زیرا معنا ندارد با وجود تحریف، یا احتمال آن در قرآن، ملاک تشخیص صحت، یا کذب روایات و فصل الخطاب اختلافات و تعارضات، قرآن باشد.

ب) خطبه‌ی غدیر و حدیث ثقلین که با اسناد مختلف و معتبر - بین فریقین - و با تفاوت اندک در تعبیرات، از حضرت رسول ﷺ نقل گردیده است که فرمود: من دو چیز گرانبها را در بین شما به یادگار می‌گذارم: کتاب خدا و عترتم و هرگز این دو از هم جدا نگردند تا در کنار حوض کوثر (حوض در بهشت) بر من وارد شوند. این نشان می‌دهد که قرآن مصون از تحریف است، زیرا در غیراین صورت نمی‌تواند هادی دائمی امت تا قیام قیامت محسوب شود.

ج) احادیثی که در ثواب قرائت سوره‌ها در نماز وارد شده است که دلیلی بر عدم تحریف قرآن است؛ زیرا اگر سوره‌ها گرفتار تغییر و تحول شوند، دیگر قرائت آنها نمی‌تواند ثواب مغزبور را داشته باشد.

د) احادیثی که در بیان فضیلت انس با قرآن و رجوع به آن و به ویژه بیان فضیلت ختم قرآن - به خصوص در ماه مبارک رمضان - وارد شده است. که این گونه روایات نیز بر نفی تحریف قرآن دلالت می‌کند.

آشکار است که تمام این روایات، قرآن را لااقل در زمان صدور این احادیث، مصون از تحریف می‌دانند، و برای اثبات مصونیت آن حتی بعد از صدور این روایات باید مقدمه‌ی دیگری را نیز افزود و آن این که با توجه به علم الهی امامان معصومین علیهم السلام و با توجه به زمان روایات که در بیان حکم جهان شمول و همه زمانی و تکلیف مسلمانان در

تمام زمان‌ها می‌باشند، مصونیت آن تا قیام قیامت اثبات می‌شود.

۳- تواتر قرآن: همان‌گونه که گفته شد، یکی از دلایل در مسئله‌ی جمع قرآن، تواتر و گواه تاریخی است.^۱ ولی باید توجه داشت که تواتر قرآن در صورتی می‌تواند عدم تحریف آن را اثبات کند که تواتر قرآن در تمام طبقات تا زمان خود رسول اسلام ﷺ ثابت شود. اگر این تواتر در قطعه‌ای از تاریخ و طبقه‌ای از طبقات راویان، قطع گردد، یا مثلاً تا دوران جمع‌آوری قرآن توسط خلیفه سوم برسد - چنانکه اهل سنت مدعی‌اند - و بعد از آن، لااقل در اصل تعداد آیات و کلمات و ترتیب کلمات و آیات به هم پیوسته، تواتری وجود نداشته باشد، این تواتر نمی‌تواند عدم تحریف قرآن را به صورت کامل ثابت کند.

۴- اعجاز قرآن: اعجاز قرآن در صورتی می‌تواند شاهی بر عدم تحریف در قرآن باشد، که مقدمه‌ی دیگری نیز به آن افزوده و از روشی که علامه طباطبائی در المیزان به آن اشاره فرموده‌اند، استفاده شود، که خصلت‌های اعجاز‌آوری که برای قرآن حقیقی ذکر شده است، در همین قرآن موجود وجود دارد. پس معلوم می‌شود که هیچ تغییر و تحولی در آن رخ نداده است و قرآن موجود، درست همان است که بر پیامبر اسلام ﷺ نازل شده بود، بدون آن که کوچکترین مطلبی که در معانی دیگر خلل ایجاد کند، بر آن افزوده، یا از آن کاسته شود.

۵- اجماع: گفته شده است که عدم تحریف قرآن اجماعی و مورد اتفاق همه علما می‌باشد. نکته‌ی قابل توجه این است که ملاک اعتبار اجماع در نظر فریقین متفاوت است. اهل سنت خود اتفاق نظر مسلمانان، یا لااقل اهل حل و عقد، در موضوعی را ذاتاً معتبر و حجت می‌دانند، ولی در مکتب شیعه این اتفاق مادام که از قول معصوم علی‌ه السلام کشف نکند، ارزشی ندارد و نمی‌تواند دلیل مستقلاً قلمداد شود. از این رو، علمای شیعه

۱. چنانکه پیشتر اشاره شد بحث «جمع قرآن موجود» ادله‌ی دیگری نیز دارد که یکی دلیل اعجاز قرآن - به خصوص اعجاز بلاغی و عددی - و دیگری دلیل عقلی است. از این رو، این مسئله را دلیل مستقلاً قلمداد نمی‌کنیم و با شکافتن ادله‌آن به همان تواتر قرآن، اعجاز آن، و دلیل عقلی - که اشاره خواهیم نمود - دست می‌یابیم.

اجماع مدرکی را معتبر و کاشف از قول امام علیه السلام ندانسته‌اند، زیرا اگر مستند علما، همین ادله - به خصوص آیات و روایات - باشد، این اجماع دلیل جداگانه‌ای نیست و به همان دلایل باز می‌گردد.

۶- دلیل عقلی: در میان ادله‌ای که ذکر شد، نشانی از دلیل عقلی دیده نمی‌شود، ولی می‌توان دلیلی اقامه کرد که مستند آن، قرآن، اخبار، اعجاز و یا تاریخ نیست و صرفاً دلیلی عقلی است. در تبیین این دلیل، ذکر چند مقدمه لازم است:

(أ) دین مرسل^۱ مجموعه اموری است که از سوی خداوند برای هدایت بشر از طریق انبیاء علیهم السلام فرستاده شده است.

(ب) هر دین مرسل قبل از آخرین آن، بخشی از «دین نفس الامری» را که برای هدایت بشر متناسب با روزگار نزول آن دین لازم بوده، به ارمغان آورده است.

(ج) حکمت تعدد ادیان مرسل، علاوه بر آوردن عناصر جدید از دین نفس الامری، متناسب با روزگار خود، تصحیح آن بخش از شریعت قبلی می‌باشد که گرفتار تحریف گشته است.

(د) با توجه به مقدمات مذکور، سلسله‌ی ادیان الهی آنگاه پایان می‌پذیرد و در یک دین به عنوان دین خاتم ظهور می‌کند که اولاً، کامل باشد،^۲ به طوری که هیچ عنصر

۱. «دین مرسل»، «دین نفس الامری» و مطالب دیگری که در این مقدمات به اجمال آمده است، در آخرین مبنای دلالتی برداشت از قرآن کریم که به احکام جهان شمول و موقعیتی اختصاص دارد، توضیح داده خواهد شد. (رک: همین نوشتار، ص ۳۸۳ - ۳۸۹)

۲. مقصود، کمال حقیقی و اطلاقی است، نه کمال نسبی و اضافی؛ به طوری که جامع و حاوی همه‌ی معارفی که بشر تا روز قیامت برای سعادت واقعی خود بدان محتاج بوده و یا خواهد بود، یعنی دین نفس الامری، باشد؛ زیرا ما معتقدیم هر دینی نسبت به روزگار خود کامل بوده، یعنی در آن روزگار، بیان حقایق بیش از آن مقدار، ممکن و یا لازم نبوده است. بنابر این در حکمت تعدد ادیان و زمان اعتبار آنان چنین گفته می‌شود: دین خدا واحد است *ان الدین عند الله الاسلام*؛ در حقیقت، دین نزد خدا همان اسلام است. (آل عمران، ۱۹) ولی این دین در مقام نزول و ابلاغ، یعنی دین مرسل، به مقتضای تدریج در تکامل فرهنگ و تمدن بشری و شکل گرفتن عناصر جدید اجتماعی، کم کم برای بشر بیان شده است. از این رو، نه چنین است که همه‌ی ادیان الهی در همه‌ی زمان‌ها معتبر و قابل پیروی باشند و نه چنان است که در عالم غیب، ادیان متفاوتی با ریشه‌های گوناگون، و احیاناً متضاد، وجود داشته باشند، ما در عین اعتقاد به وحدت هدف و یگانگی دعوت ادیان الهی، دوران ادیان گذشته را سپری شده می‌دانیم و امروز جز دین اسلام را که دین خاتم است، قابل قبول در بارگاه احدیت نمی‌شماریم.

هدایتی باقی نمانده، جز آن که در آن دین بیان شده باشد، ثانیاً برای تمام تاریخ مصون از تحریف باشد. اگر هر یک از این دو عنصر منتفی گردد، عقل خواهد گفت این دین، هنوز آخرین دین نیست.

با توجه به چهار مقدمه‌ی یاد شده، این کبرای عقلی را به دست می‌آوریم که «دین خاتم مصون از تحریف است.» اما این سخن به چه معنی است؟ چه چیزی از دین باید مصون از تحریف باشد، تا آن دین گرفتار تغییر نگردهد؟ یقیناً آنچه به نام دین و مجموعه‌ی هدایت الهی برای یک پیامبر نازل گشته است؛ یعنی کتاب او - که منبع اصلی شناخت دین و سند بی بدیل آیین اوست - باید مصون از تحریف باشد و این شرط لازم مصونیت دین از تحریف است. یعنی کبرای مذکور بدین صورت می‌شود که «کتاب دین خاتم، مصون از تحریف است.» اگر این کبرای عقلی را در کنار دو مقدمه‌ی دیگر قرار دهیم، نتیجه‌ی مطلوب، حاصل و استدلال عقلی بر مصونیت قرآن از تحریف، کامل خواهد شد. بدین قرار که:

ا) قرآن، کتاب اسلام است.

ب) دین اسلام، دین خاتم است. (پس قرآن، کتاب دین خاتم است)

ج) کتاب دین خاتم، مصون از تحریف است. (کبرای عقلی)

نتیجه: قرآن، مصون از تحریف است.^۱

و من یتبع غیر الاسلام دیناً فلن یقبل منه؛ و هر که جز اسلام، دینی [دیگر] جوید، هرگز از وی پذیرفته نشود. (آل عمران، ۸۵) کسانی که در ادبیات دینی ما تعبیر «گوهر» و «صدف» را ترویج می‌کنند و می‌گویند: گوهر ادیان یکی است و تنها صدف ادیان با هم فرق دارد، همین اعتقاد عقلی و شرعی را زیر سؤال می‌برند. به نظر آنها ادیان پوسته‌هایی برای یک مغز و راه‌های متعددی برای نیل به یک مقصود هستند. از این رو، هر کس هر دینی اختیار کند در نهایت به این مغز و آن مقصود خواهد رسید. آنچه هم اکنون در دنیا تبلیغ می‌شود، این است که «دین، بی رنگ است»، یعنی مسلمان و مسیحی و یهودی، و حتی بودایی، دیندارند. به عبارت دیگر، دین حداقلی، یعنی پلورالیسم دینی، تبلیغ می‌شود. در حالی که ما معتقدیم حقیقتی در اسلام هست که در هیچ دین دیگری نیست، و هر کس که اسلام نیاورد از آن حقیقت محروم است و او را کافر می‌دانیم. ما معتقدیم بعد از این که اسلام آمد عیسی و موسی علیهم‌السلام نیز باید مسلمان بشوند و روایاتی هم در این زمینه داریم که مسیح علیه‌السلام در وقت ظهور امام زمان (عج) پشت سر حضرت به نماز خواهد ایستاد. این نص قرآن است که: و من یتبع غیر الاسلام دیناً فلن یقبل منه و هو فی الآخرة من الخاسرین؛ و هر که جز اسلام، دینی [دیگر] جوید، هرگز از وی پذیرفته نشود، و وی در آخرت از زیانکاران است. (آل عمران، ۸۵).

۱. این شیوه برای اثبات مصونیت قرآن از تحریف در کتب و تحقیقات پیشین مشاهده نشده است

شعاع دلالت هر یک از ادله

۱- آیات قرآنی: همان گونه که گفته شد، اگر چه آیات قرآنی ناظر به مصونیت قرآن از هرگونه تحریف است، ولی در صورت تمسک به آنها، بی توجه به ادله دیگر، دچار دور و مصادره به مطلوب خواهیم شد. یعنی اگر دلایل دیگری را بر عدم وقوع زیادت در قرآن به کار نگیریم، حتی عدم وقوع نقصان در قرآن را نیز نخواهیم توانست از آیات قرآنی نتیجه گیری کنیم.

۲- روایات: قسم اول اخبار که عرضه‌ی احادیث به قرآن را مطرح می‌ساختند، فقط وقوع زیادت و نیز وقوع نقصانی را که در معانی دیگر آیات تأثیر گذارد، یا حداکثر در حیطه‌ی مفاد احادیث باشد، نفی می‌کند؛ اما ناظر به عدم وقوع هرگونه کاستی و حذف پاره‌ای از مطالب نیست.

دسته‌ی دوم روایات - مانند حدیث ثقلین - هرگونه تحریفی را رد می‌کند، زیرا مفادش آن است که قرآن امانت رسول و یادگار پیامبر ﷺ در میان امت است و تا روز قیامت این امانت در دست امت و هادی آنان خواهد بود.

روایاتی که ثواب قرائت سوره‌ها در نماز را بیان می‌دارد، تنها می‌تواند ناظر به عدم وقوع زیادت یا نقصان در آن سوره‌ها باشد و از هرگونه اظهار نظر در باره‌ی بقیه‌ی سوره‌ها - چه از حیث فزونی، و چه از جنبه‌ی کاستی - ساکت است، البته اگر در مجموعه‌ی روایات معتبر، ثواب قرائت هر یک از سور قرآنی آمده باشد، می‌توان از آنها برای اثبات مصونیت تمامی قرآن از تحریف، بهره برد.

دسته‌ی چهارم روایات که فضیلت انس باقرآن و رجوع به آن و فضیلت ختم قرآن را بیان می‌کنند، بر نفی هرگونه تحریفی در قرآن دلالت دارند.

۳- تواتر قرآن: تواتر قرآن و شواهد تاریخی اگر بتوانند ثابت کنند که همین قرآن موجود - بدون فزونی و کاستی، و بدون کوچکترین تغییر معنایی و جابجایی کلمات و آیات - در زمان رسول گرامی اسلام ﷺ بوده است، خواهند توانست هرگونه تحریفی

را انکار کنند. ولی اگر مدلول آنها فقط نفی زاید باشد، یا حتی نقصان را نیز منتفی بشمارند، ولی احتمال جابجایی و تغییر معنایی را نتوانند رد کنند، نخواهند توانست مصونیت قرآن را از هرگونه تحریف به اثبات رسانند و تنها ناظر به بخشی از آن خواهند بود. از این رو، کسانی که معتقدند صحابه و قرآن را جمع کرده‌اند، اگر چه در تعداد آیات، کلمات و حروف، احتمال فزونی و کاستی را ندهند و تواتر را به زمان رسول اکرم صلی الله علیه و آله برسازند، از انکار احتمال تحریف معنایی عاجز خواهند بود، مگر آن که به دلایل دیگر، مانند قرآن، اخبار، اعجاز، و بالاخره دلیل عقلی، تمسک جویند. روشن است که همین ادله گواه آنند که در ترتیب قرآن موجود و چینش خاص آن، دست غیبی در کار بوده است و سلیقه‌های شخصی صحابه نمی‌توانسته چنین انتظامی را بیافریند و این خود دست کشیدن از مبنای یاد شده در مسئله جمع قرآن را در پی دارد.^۱

۴ - اعجاز قرآن: در میان وجوهی که قبلاً در اثبات اعجاز قرآن ذکر شد، این بود که اعجاز قرآن از جهت آورنده‌ی آن هیچ‌گونه دلالتی بر مصونیت قرآن از تحریف ندارد. از این رو، گفتیم باید در بیان استدلال به اعجاز قرآن برای نفی تحریف مقدمه‌ی دیگری افزوده شود و آن این که قرآن موجود تمام ویژگی‌های اعجاز را که برای قرآن حقیقی ذکر شده است، دارا می‌باشد.

اعجاز محتوایی قرآن نیز فقط می‌تواند وقوع تحریف به زیادت را نفی کند، زیرا عدم وجود اختلاف در قرآن، اخبار غیبی، علوم و معارف قرآن، و بالاخره عجز از ابطال معارف قرآن، نمی‌تواند ثابت کند که چیزی از قرآن کاسته نشده است؛ بلکه مواردی را که این کاستی در معنای دیگر آیات تغییر ایجاد می‌کند، نفی می‌نماید.^۲

آنچه در این میان بیشتر شایان توجه است، اعجاز لفظی قرآن می‌باشد. اعجاز بلاغی قرآن هرگونه تحریف به زیادت، و نیز تغییر معنایی و جابجایی آیات به هم پیوسته را نفی

۱. مگر آن که جمع قرآن توسط صحابه تنها در دایره ترتیب سوره‌ها حصر گردد.

۲. در میان وجوه چهارگانه اعجاز محتوایی، عدم وجود اختلاف در قرآن و عجز از ابطال معارف آن، تحریف به زیادت را نیز مردود می‌سازد، ولی پیداست که صرف اخبار غیبی، و علوم و معارف قرآنی که در حیطه‌ی علم بشری نمی‌گنجد، نمی‌تواند حتی در یک مورد وقوع به زیادت را نفی کند.

می‌کند، ولی نمی‌تواند به طور کلی تحریف به نقصان را منفی سازد. فرض کنیم اگر سوره‌ای، حذف شود، یا آیاتی - که هیچ ارتباط معنایی با دیگر آیات ندارند - دستخوش فراموشی شود، چه خدشه‌ای در بلاغت قرآن ایجاد می‌شود؟

در باره‌ی اعجاز عددی، اگر بتوان در مجموعه‌ی قرآن موجود، روابط عددی خاصی را کشف کرد، به گونه‌ای که کوچکترین جابجایی یا نقصان، آن انتظام خاص را از بین ببرد، در این صورت حکم به عدم وقوع تحریف به نقصان خواهد شد.^۱

۵ - دلیل عقلی: چنان‌که ملاحظه شد، دلیل عقلی محکم‌ترین و استوارترین دلیل بر مصونیت قرآن از تحریف است که در عین حال گستره‌ی آن هرگونه تحریفی را در بر می‌گیرد و کوچکترین دستبرد به این معجزه جاوید و سند هدایت ناس را غیر ممکن می‌شمارد.^۲

۱. ولی به هر حال، روابط عددی نخواهد توانست بطور کلی جابجایی آیات و تغییر معنایی را نفی کند.
 ۲. همچنان‌که در گذشته بیان شد، این دلیل ابتکاری است و توضیح مقدمات آن در آخرین بخش نوشتار حاضر خواهد آمد. (ر.ک: همین نوشتار، صص ۳۸۳ - ۳۸۹)

چکیده

- ۱ - بحث مصونیت از تحریف، در دو بخش «تحریف به زیادت» و «تحریف به نقصان» مطرح می‌شود و «تحریف به تغییر» پس از دقت، و یا توسعه در مصطلح، به یکی از آن دو قسم بر می‌گردد.
- ۲ - در میان مسلمانان کسی قائل به تحریف به زیادت نشده است. اما در مورد تحریف به نقصان، اخباری‌های شیعه و حشویه سنی آن را پذیرفته‌اند. برخی از سخنان که گاهی در مورد آیات گفته می‌شود حکایت از پذیرش تحریف به تغییر (جابجایی آیات) نزد قائلان آن، دارد.
- ۳ - دلایل اثبات مصونیت قرآن از تحریف در دو بخش نقلی و عقلی خلاصه می‌شود. دلایل نقلی شامل قرآن، اخبار، و شواهد تاریخی است و دلایل عقلی، اعجاز قرآن موجود، و دلیل دیگری با توجه به خاتمیت دین اسلام است.
- ۴ - دلیل عقلی صرف، به این شرح است:
 أ) قرآن، کتاب اسلام است.
 ب) دین اسلام، دین خاتم است.
 ج) کتاب دین خاتم، مصون از تحریف است. (به مقتضای عقل).
 نتیجه: قرآن مصون از تحریف است.
- ۵ - شعاع هر یک از دلایل پنجگانه‌ی اثبات مصونیت قرآن از تحریف، متفاوت است. ولی مهم‌ترین و غیر قابل نفوذترین دلیل، ابتدا دلیل عقلی و سپس اخبار - از یک سو - و اعجاز قرآن با ضمیمه‌ی آیات قرآنی - از سوی دیگر - است.
- ۶ - تواتر قرآن می‌تواند سند قطعی تاریخی بر اثبات عدم تحریف باشد؛ ولی اولاً، باید این تواتر تا زمان رسول اکرم ﷺ ثابت باشد. ثانیاً، شعاع دلالت آن تمام گونه‌های تحریف را در بر بگیرد.
- ۷ - اگر چه اجماع مسلمانان عنصر مفیدی در اثبات عدم تحریف قرآن است، ولی چون مستند به ادله دیگر و به اصطلاح اجماع مدرکی است، نمی‌توان آن را دلیل مستقلی قلمداد کرد.

مصونیت وحی از خطا

راه‌های اثبات

راه‌های مختلفی برای اثبات این که وحی بدون کوچکترین تغییر و تحول به پیامبر اسلام ﷺ رسیده و در فاصله بین منبع علم الهی و دریافت رسول گرامی ﷺ هیچ خطایی صورت نگرفته است، وجود دارد. این راه‌ها با توجه به مقدمات آنها از عمق‌های متفاوتی برخوردارند. برخی خیلی ساده و سهل الوصول، و برخی دیگر نیازمند مقدمات عقلی قابل توجهی است. این راه‌ها عبارتند از:

۱ - مطالعه‌ی استواری وحی از راه محتوای آن:

قرآن، این کتاب آسمانی اسلام و سند وحی الهی، معجزه‌ی جاوید رسول اکرم ﷺ می‌باشد؛ یعنی اولاً، این کتاب، عنصری غیر بشری و مستند به خداوند است. ثانیاً، این معجزه هم اکنون در دسترس ما قرار دارد. نتیجه آن که مضمون وحی در اختیار ما است و ما می‌توانیم با مطالعه‌ی آن، استواری و حقانیتش را بررسی کنیم.

با توجه به اعجاز لفظی - چه بلاغی و چه عددی - و برخی وجوه اعجاز محتوایی - یعنی عدم وجود اختلاف در سرتاسر آن، و عجز بشر از ابطال معارف و محتوای آن - نتیجه گرفته می‌شود که در وحی الهی هیچ‌گونه خطایی رخ نداده است و آنچه به پیامبر ﷺ نازل شده، حق و از جانب خدا بوده و هیچ عنصر غیر الهی - حتی فرضاً تصرف فرشته -^۱ در آن وجود نداشته است؛ زیرا احتمال کوچک‌ترین خطا در وحی، به

۱. اصولاً تصرف فرشته معنا ندارد و تلقی ساده از مأمور بودن فرشته صحیح نمی‌باشد. در واقع، فرشته ظرف تجلی پیام الهی است و نه واسطه و رابط بین خدا و نبی، آن‌گونه که در امور عادی و دنیایی مشاهده می‌شود.

معنای عدم اثبات اعجاز قرآن و تردید در وجود عناصر غیر الهی در الفاظ، یا مفاد قرآن است و این با مبنای اول ما - که قرآن از سوی خداست - ناسازگار می باشد، در حالیکه قبلاً توضیح داده شد که وجود اعجاز قرآن، استناد آن به خدا را به وضوح اثبات می کند.

۲ - سخنان امامان معصوم علیهم السلام

با توجه به معجزات پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام - که خود، دلیل مستقلی را می طلبد - و عصمت آن بزرگواران - که خود، راه اثبات دیگر دارد - و با عنایت به سخنان آنان در باره ی قرآن و اصولاً برخورد آنها با این مسئله، می توان دلیل متقن دیگری بر اثبات مصونیت وحی از خطا و استناد همه ی قرآن به ذات احدی، اقامه کرد. ولی همان گونه که ملاحظه شد، این استدلال بر دوش مقدمات دیگری استوار است؛ مانند اثبات معجزه ی آنان - لا اقل یکی از ایشان^۱ - و مقام عصمت آنان از هرگونه عصیان یا خطا. برای اثبات این مقدمات نیاز به مبانی کلامی دیگری در باب صفات و افعال الهی داریم، مانند علم، قدرت، و تنزه مقام ربوبی از هرگونه قبح و ناروایی. هر چند با توجه به ثبوت این مقدمات و پذیرش آنها در باب اثبات ذات احدی و صفات جمال و جلال او، به راحتی می توان به ضمیمه ی عصمت نبی صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام و سخنان آنان در باره ی وحی و قرآن، نتیجه ی مطلوب را به دست آورد.

۳ - حکم عقل:

در این روش خداشناسی خویش را باز می شناسیم. خدایی که اسلام معرفی و عقل آن را اثبات کرده و فطرت پذیرفته است، خدایی است که عالم، قادر، حکیم، رب، رحیم، و سبحان است. چیزی نیست که از حیطه ی علم و قدرت او بگریزد و کاری نیست که در حکمت و ربوبیت او نگنجد. نه او را غفلت سزد و نه لعب و عبث. نه او را

۱. زیرا در بقیه، تنصیب می تواند عصمت و منصب الهی آنها را ثابت کند و دیگر نیازی به آوردن معجزه و اثبات آن نیست، هر چند تمام ائمه علیهم السلام معجزات متعددی داشته اند و کثیری از آنها در کتاب شریف اثبات الهداة، تألیف شیخ حر عاملی، گردآوری شده است.

قبح شاید و نه نقص و نیاز. با توجه به علم، قدرت، حکمت، ربوبیت، رحمت و هدایت خاص او، و با عنایت به هدف‌مندی آفرینش جهان و انسان، او هرگز نخواهد گذاشت در کار وحی خطا صورت گیرد و هدایت ناس، باطل، و منجر به گمراهی آنان شود. اگر قرآن فرمود: *لو تقول علينا بعض الاقاویل لاخذنا منه بالیمین، ثم لقطعنا منه الوتین، فما منکم من احدٍ عنه حاجزین*^۱ این امر بعینه در باره‌ی فرشته‌ی وحی و آورنده‌ی پیام الهی نیز صادق است. بنابراین، اگر کسی در مصونیت وحی از خطا تردید کند، در خداشناسی او خلل افتاده است و اگر عمارت این قله را طلب کند استواری خشت اول لازم خواهد بود.

۴- تحقیق معنای نزول وحی: در این شیوه دیگر سخن از عدم امکان وقوعی خطا در وحی - با توجه به صفات باری تعالی و این که او نخواهد گذاشت خطایی صورت بگیرد و امر هدایت مختل گردد - نیست. بلکه سخن در این است که اصولاً خطا در وحی معنا ندارد، به تعبیر دیگر: این خطا امکان ذاتی ندارد. مأموریت فرشته - که حامل وحی الهی است - به گونه‌ای نیست که قابلیت ذاتی برای خطا داشته باشد.

در بحث قضایا در منطق گفته می‌شود که مرکبات تام دو نوع‌اند: انشایی و خبری. انشایی آن است که ذاتاً محتمل صدق و کذب نیست، در حالی که در مرکبات تام خبری - قضایا - اتصاف آنها به صدق و کذب ذاتاً ممکن است، هر چند برخی قضایا بدیهی و ضروری الصدق‌اند و هرگز خطا در آنها راه ندارد.^۲

آنچه حال در صدد بیان آن هستیم، این است که اصولاً واسطه‌گری فرشته به گونه‌ای نیست که دخل و تصرف او در وحی ذاتاً ممکن باشد - هر چند به لحاظ مقام عصمت و امانت‌داری آنها، یا با توجه به صفات باری تعالی آن را متفی بدانیم - برای توضیح این سخن لازم است تبیینی فلسفی از معنای نزول وحی داشته باشیم.

۱. 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. (الحاقه، ۴۴ - ۴۷).

۲. ن. ک: مهدی هادوی تهرانی، گنجینه‌ی خرد، ج ۲، ص ۲۷۷ - ۲۸۶.

تبیین فلسفی نزول وحی

در قرآن کریم به اشکال سه گانه‌ی نزول وحی به بشر اشاره شده است:^۱

۱- تکلم خداوند بلاواسطه .

۲- تکلم خداوند از ورای حجاب .

۳- تکلم خداوند از راه فرستاده و فرشته‌ی وحی .

در قسم اول بدون واسطه بودن وحی بدیهی است. از این رو، بین تکلم خدا و نبی واسطه‌ای و حجابی در کار نیست تا در این فاصله و واسطه امکان خطا را بررسی کنیم. اما در باره‌ی دو قسم دیگر، حجاب و واسطه به آن معنا نیست که دریافت دارنده‌ی وحی را از ارتباط مستقیم با تکلم الهی باز دارد. آنجا که وحی از ورای حجاب است، واضح است که گوینده، خداست. خدا مستقیماً با رسول خود سخن می‌گوید و رسول نیز مستقیماً پیام خدا و سخن او را دریافت می‌کند.

بنابراین اگر رسول به حجاب التفات کند، گفته می‌شود که وحی از ورای حجاب است و اگر بدان التفات نرزد، وحی نسبت به او مستقیم و بلاواسطه است. آنجا هم که وحی به واسطه‌ی جبریل علیه السلام است، اگر گیرنده‌ی وحی به واسطه توجه نداشته باشد، وحی واقعاً از سوی خداست.

در واقع فرشته ظرف تجلی پیام الهی است، نه آن که این پیام را از راه فضای ادراکی خویش بگیرد و سپس از راه ابزار بیانی خودش تبیین کند. بنابراین، اگر گفته می‌شود که فرشته‌ی وحی امین است؛ این به معنای امانتداری رایج در بین انسان‌ها نیست. آنچه در باره‌ی انسان‌ها گفته می‌شود این است که امانت در دست کسی قرار می‌گیرد و از صاحب امانت به امانتدار منتقل می‌شود، اینجا هر چند امانتدار معصوم و از هرگونه خیانت

۱. و ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیاً او من وراء حجاب او یرسل رسولا فیه وحی باذنه ما یشاء انه علی حکیم؛ و هیچ بشری را نرسد که خدا با او سخن گوید جز [از راه] وحی یا از فراسوی حجابی، یا فرستاده‌ای بفرستد و به اذن او هر چه بخواهد وحی نماید. آری، اوست بلند مرتبه سنجیده کار. (شورا، ۵۱).

مصون باشد، باز قابلیت ذاتی خیانت منفی نیست. در حالی که این امر در باره‌ی فرشته به گونه‌ی دیگر است. او اصولاً دریافت‌کننده و منتقل‌کننده به معنای رایج نیست. او واسطه‌ی بین خدا و رسول نیست. او ظرف تجلی وحی و ظهور علم الهی است. بسان صفحه‌ای که قلم الهی بر آن رقم زند، و اگر پیامبر به این ظرف تجلی و آئینه توجه کند، گفته می‌شود که تکلم خدا با رسول از راه فرشته صورت گرفته است و اگر رسول - با آن که علم الهی و مضمون وحی را در این ظرف تلقی کرده و در این آئینه منعکس می‌بیند - به آن التفات نکند و فقط به منبع وحی و مضمون پیام و سرچشمه‌ی نزول متوجه باشد، این وحی نسبت به او بی واسطه است، بسان کسی که تصویر را در آئینه می‌بیند و از آئینه غافل است.

از این رو، علامه طباطبائی فرموده است: می‌توان تمام اقسام وحی را از ناحیه خدا و بدون واسطه دانست.^۱ و به همین دلیل در آیات دیگری از قرآن، وحی در تمام موارد به خداوند اسناد داده شده است و این اسناد، مجازی نیست؛ مانند: *انا اوحینا الیک کما اوحینا الی نوح والنبیین من بعده*.^۲ در همه موارد، وحی‌کننده خدا و شنونده، پیامبر است. با این تفاوت که گاهی پیامبر به واسطه و حجاب توجه دارد - در این صورت وحی را با واسطه می‌بیند - و گاهی به آن التفات ندارد و وحی را بی واسطه می‌نگرد.^۳

حقیقت وحی

نکته‌ی قابل توجه دیگر - که از یک نظر به تبیین نزول وحی مرتبط می‌باشد - این است که وحی از اقسام علم حصولی نیست.^۴ در علم حصولی فقط صورتی از معلوم در دسترس ما قرار دارد و خود معلوم

۱. علامه طباطبائی، المیزان، ج ۴، صص ۱۴۹ - ۱۵۰.

۲. ما همچنانکه به نوح و پیامبران بعد از او، وحی کردیم، به تو [نیز] وحی کردیم. (نساء، ۱۶۳)

۳. ن.ک: مهدی هادوی تهرانی، وحی شهود غیب (مجموعه سخنرانیها و مقالات دومین کنفرانس تحقیقاتی علوم و مفاهیم قرآن کریم، ۲۷ رجب ۱۴۱۰) صص ۱۱۸ - ۱۲۱.

۴. در باب اقسام علم، ن.ک: مهدی هادوی تهرانی، گنجینه‌ی خرد، ج ۱، صص ۱۲۳ - ۱۳۳.

بالعرض از دسترس ما خارج است؛ یعنی نمی‌توانیم خود را از چنگ واسطه نجات دهیم. ارتباط با واقعیت اشیا از راه همین صورت علمی - معلوم بالذات - است و اگر اشتباهی صورت گیرد، هر چند تأثیری در واقعیت خارجی ندارد، ولی ما خطا کرده‌ایم و به واقعیت خارجی نخواهیم رسید و این به دلیل وساطت صورت علمی و تفسیر اشتباه ما در تطبیق آن بر خارج است. (هر چند صورت علمی فی حد نفسه نمی‌تواند جدای از محکی خویش را حکایت کند).

مسئله وحی، این گونه نیست. وحی نوعی علم شهودی و حضوری و نوعی کشف تام از خارج و عالم غیب است. این کشف به دلیل حضور حقایق هستی در محضر کاشف، ذاتاً قابلیت صدق و کذب را ندارد و تصور کوچکترین خطا در آن به معنای نفی اصل وحی و یا ندانستن حقیقت آن است. از این رو، با استناد به ادله‌ی فلسفی و مراتب جهان هستی و درجات علم و میدان باز تکامل انسان، می‌توان به این نتیجه - که با آیات قرآن نیز سازگار است - رسید که انسان می‌تواند با سیر صعودی و تکاملی‌اش به جایی برسد که به حضور حضرت حق رسیده و بی واسطه علم الهی را دریافت کند و خدا با او سخن گوید، بی آن که نیازی به الفاظ صوتی محسوس باشد، یا حاجتی به وساطت صور علمی بیافتد، و در این رتبه وجودی و عظمت روحی است که از کثرات، دور و از تعلق به هر چه غیر اوست، آزاد می‌شود و از هرگونه وسوسه و گمراهی و خطا مصون می‌گردد که این همان مقام عصمت انبیا است. با این وصف به سه نکته‌ی اساسی خواهیم رسید:

۱ - حقیقت وحی، کشف و شهود عالم غیب است و در این حقیقت، خطا معنا ندارد.

۲ - اساساً وحی، ممکن و یکی از مراتب علم است.

۳ - انسان در تکامل خویش می‌تواند به جایی برسد که وحی بر او نازل گشته و خود به مقام عصمت نائل شود.^۱

۱. در مورد حقیقت وحی، ن.ک: مهدی هادوی تهرانی، وحی شهود غیب (مجموعه سخنرانیها و مقالات دومین کنفرانس تحقیقاتی علوم و مفاهیم قرآن کریم، ۲۷ رجب ۱۴۱۰) صص ۱۰۴ - ۱۲۵.

چکیده

۱ - چهار روش اساسی برای اثبات مصونیت وحی از تحریف وجود دارد:

أ) مطالعه‌ی قرآن - به عنوان مضمون وحی - و مشاهده‌ی استواری و اعجاز آن که مستند به خداوند است.

ب) سخنان امامان معصوم علیهم‌السلام در زمینه‌ی وحی و قرآن با توجه به آوردن معجزه‌ها و مقام عصمت آنان.

ج) تأمل در صفات باری تعالی و این که علم، قدرت، هدایت خاصه، و تنزه او از قبایح مانع بروز خطا در وحی می شود. زیرا در غیر این صورت، یکی از صفات یاد شده مخدوش خواهد شد.

د) تبیین فلسفی از نزول وحی و شأن فرشته این نتیجه را بدست می دهد که اصولاً فرشته واسطه به معنای رایج - که از خدا دریافت کند و سپس با زبان خاص خویش به پیامبر ابلاغ کند - نیست. او ظرف تجلی پیام الهی است، بنابراین، وساطتی به معنای خاص کلمه در بین نیست تا سخن از خطای او رود.

۲ - در مسئله‌ی نفی خطا در وحی، سه سطح وجود دارد:

أ) نفی وقوع خطا در آن. مفاد دلیل اول، جز این نیست.

ب) نفی امکان وقوعی خطا در آن. مفاد دلیل سوم همین سطح است.

ج) نفی امکان ذاتی خطا در آن. مفاد دلیل چهارم این معنا است.

یادآوری می شود که مفاد دلیل دوم - سخنان امامان معصوم علیهم‌السلام - وابسته به مدلول روایات و گستره‌ی مفاد آنها است.

۳ - در قرآن، وحی بر سه گونه تقسیم شده است:

أ) تکلم خدا بی واسطه.

ب) تکلم خدا از ورای حجاب.

ج) تکلم خدا از راه ارسال فرشته.

در قسم دوم و سوم اگر پیامبر به واسطه و حجاب التفات نکند، وحی را بدون واسطه خواهد دید.

۴ - حقیقت وحی از نوع علم شهودی است. بنابراین، بر خلاف علم حصولی، قابلیت کذب و خطا را ندارد.

۵ - وحی، ممکن و یکی از مراتب علم است.

۶ - رسیدن انسان به مقام عصمت و تلقی وحی امکان دارد.

عصمت^۱ رسول گرامی اسلام ﷺ

لزوم عصمت پیامبران^۲

وقتی وجود خداوند - با همه‌ی صفات جمال و جلال او - ثابت شد و وحی ، ممکن و نبوت عامه - از راه‌هایی که در علم کلام مطرح شده و عمده‌اش حکمت الهی در خلقت جهان و انسان است - اثبات گردید، مطلب دیگری که عقل به آن حکم خواهد کرد، لزوم عصمت انبیا در دریافت و ابلاغ وحی می‌باشد. یعنی خدایی که برای هدایت بندگان، پیامبری را برمی‌گزیند، ضرورتاً پیامبری که از هرگونه سهو و نسیان - چه رسد به عصیان - در دریافت و ابلاغ وحی معصوم باشد، خواهد فرستاد. زیرا در غیراین صورت با حکمت نبوت و انزال کتب و ارسال رسل - که ریشه در حکمت آفرینش دارد - سازگار نخواهد بود. حکمت برانگیختن رسولان، هدایت ناس است و راهنمایی مردم در صورتی حاصل می‌شود که پیام آور خدا از خطا و سهو و نسیان در دریافت و رساندن وحی معصوم باشد.

این اصل کلامی ریشه در صفات الهی؛ از جمله علم، قدرت، حکمت آفرینش، حکمت تشریع، و بالاخره تنزه خداوند از هرگونه قبح، ظلم، و عبث دارد. اگر رسولی در دریافت یا رساندن وحی خطا کند، جهل، یا عجز و یا ناشایستگی در کار ربوبی را نشان خواهد داد. بلکه اگر پیامبری ضرورتاً معصوم نباشد، یا در هدایت وی اشتباه عمدی یا

۱. بحث عصمت رسول اسلام ﷺ و امامان علیهم‌السلام را در دفتر دوم این مجموعه به شکل کامل و وسیع پی خواهیم گرفت. در اینجا تنها به مقداری که برای سندیت قرآن لازم است، به این بحث می‌پردازیم.

۲. ن.ک: علامه طباطبائی، المیزان، ج ۱۱، صص ۱۳۸ - ۱۴۴.

سهوی رخ خواهد داد و یا لأقل، اَمّت اعتماد لازم بر خصوص پیامبری او، یا الهی بودن همه‌ی تکالیف و پیام‌هایش نخواهند داشت. در قسم اول، اغراء به جهل و گمراهی مردم، و در صورت دوم، لغو و عبث لازم می‌آید و ساحت قدس ربوبی از هر دو امر منزّه است. مسئله‌ی دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه: اصولاً آیا عصمت برای بشر امری ممکن است؟ آیا یک انسان می‌تواند به حدّی از کمال وجودی برسد که نه تنها گناه نکند، بلکه از هرگونه خطای سهوی نیز مبرا باشد؟ در بحث‌های پیشین به پاسخ این پرسش، اشاره کردیم که میدان تکامل انسان باز است و هیچ محدودیتی جز مرز میان امکان و وجوب، فقر و غنا، و وابستگی و استقلال، وجود ندارد و انسان می‌تواند در دایره‌ی خلقت و حلقه‌ی عبودیت به آن مرحله از کمالات برسد که مستقیماً با خدا گفت و گو کند. از عالم غیب خبر گیرد و از بارگاه ربوبی منصب خلافت الهی دریافت کند و نه تنها از هرگونه عصیان، بلکه حتی از فکر گناه و نه تنها از هر گناه صغیره و کبیره، بلکه از عروض سهو، اشتباه، و غفلت و نسیان نیز محفوظ باشد. کسانی که این امر را بعید می‌دانند و این رتبه از عصمت را برای مخلوق ناممکن می‌شمارند، یا دیگران را با خود قیاس می‌کنند، و یا اصولاً در تفسیر هستی، سیر تکاملی، درجات وجودی، و راز آفرینش، اندیشه‌ی خام و سخنی نادرست دارند.

اثبات عصمت پیامبر اسلام ﷺ

مجتهد در مبنای کلامی اش باید اثبات کند که رسول اسلام ﷺ پیامبر و در دریافت و رساندن وحی معصوم بوده است تا بتواند به قرآن استناد کند. در علم کلام گفته می‌شود که راه اثبات نبوّت یک شخص معجزه‌ی اوست. عقل می‌گوید: وقتی مدعی نبوت، کاری را که می‌سور بشر نیست انجام دهد، معلوم می‌شود که این توانایی از منبع قدرت لایزال الهی به او عطا شده است تا نشانه‌ی صدق ادعای او باشد. اگر این کبرای کلی را - که معجزه نشانه نبوت است - ضمیمه‌ی این صغوا کنیم: که رسول گرامی اسلام ﷺ معجزات فراوانی برای قوم خویش آوردند - که در تاریخ و روایات اسلامی

نقل شده و در برخی کتب کلامی شماره‌ی آن را تا هزار معجزه گفته‌اند - و هم اکنون نیز کتاب او به عنوان معجزه‌ی باقی و نشان صدق دعایش در دسترس بشریت قرار دارد، هم پیامبری او و هم مقام عصمت او اثبات خواهد شد.^۱

البته برخی معجزه را دلیلی برهانی نمی‌دانند و آن را تنها به عنوان یک شاهد اقتناعی جهت پذیرفتن ادعا و صدق گفتار تلقی می‌کنند. ولی با توجه به پشتوانه‌ی عقلی آن - در صفات و افعال الهی - و عنایت به حکمت خلقت و تشریع و تنزه بارگاه قدس ربوبی از هرگونه قبیح، آوردن معجزه، خود برهان قاطع بر نبوت آورنده خواهد بود. برای توضیح مطلب تنها به اشاره‌ای بسنده می‌کنیم: اگر فردی به دروغ ادعای نبوت کند و معجزه را نشان صدق ادعایش قرار دهد، چون این قدرت خارق‌العاده را خداوند در اختیار او قرار داده، پس اغراء به جهل و گمراهی ناس به خدای متعال مستند خواهد شد. سرّ این نکته آن است که بیشتر مردم، از تفکر فلسفی، اندیشه‌ی عقلانی، و احتیاط در دین و مذهب، دورند و جامعه‌ی بشری به طور کلی در برخورد با پیامبران پابند اعجاز آنها هستند. حال اگر خدای متعال با توجه به این ویژگی‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی معجزه را در اختیار فرد دروغگو قرار دهد، به یقین مردم را به گمراهی کشانده است، در حالی که خدایی را که عقل اثبات کرده و فطرت پذیرفته است، خدایی است که از هرگونه قبح و عجز و جهل مبرا است. همین پشتوانه‌ی عقلی معجزه را برهان صدق ادعای پیامبری می‌سازد.

سندیت قرآن

از آنچه تاکنون در باب مبانی صدور قرآن گفته شد، نتیجه گرفته می‌شود که قرآن حاضر کتاب خدا است و فقیه می‌تواند به آن تمسک جوید و احکام مستفاد از آن را احکام الهی بداند. در این مبانی با نگاهی گذرا به بیان شبهات کلی بسنده کردیم. زیرا مبانی صدور قرآن از نگاه پیروان اهل بیت علیهم‌السلام مبانی‌ای نیست که لازم به بحث و گفت

۱. همچنان که قبلاً نیز اشاره شد، بحث عصمت را در دفتر دوم به تفصیل بی‌خواهیم گرفت.

وگو باشد. آنچه گفته شد، گزارشی فشرده از ادله، شعاع دلالت آنها، مقدار نیاز فقیه در این مبانی و پاسخگویی به برخی شبهات در این زمینه‌ها بود. البته در پاره‌ای موارد، علمای سلف بحث‌های مفصلی کرده‌اند، به طوری که مطلب جدیدی برای عرضه کمتر پیدا می‌شود. هر چند ما در بعضی بحث‌ها به ارائه برخی مطالب نو، مانند دلیل عقلی بر مصونیت قرآن از تحریف، دست یازیدیم.

چکیده

- ۱ - با توجه به صفات خداوند متعال - علم، قدرت، حکمت، و تنزه او از قبایح - و با عنایت به حکمت تشریع، عقل می‌گوید که پیامبر خدا باید از هرگونه گناه و اشتباه عمدی و هرگونه خطا، سهو، نسیان و غفلت در هر دریافت و رساندن وحی الهی، معصوم باشد.
- ۲ - با توجه به تفسیر درست هستی درجات وجود، و میدان باز تکامل انسان، رسیدن آدمی به جایی که حتی از سهو و نسیان معصوم باشد، ممکن است.
- ۳ - با توجه به دعوی نبوت رسول گرامی اسلام ﷺ و آوردن معجزات فراوان - که هم اکنون قرآن به عنوان معجزه‌ی جاوید آن بزرگوار در اختیار ما است - و ضمیمه‌ی این کبرا که معجزه برهان صدق نبوت است، نتیجه خواهیم گرفت که رسول اسلام ﷺ، پیامبر خدا و در دریافت و رساندن پیام الهی معصوم بودند. این همان مبنای کلامی است که فقیه برای استناد قرآن به آن نیاز دارد.
- ۴ - معجزه، با توجه به پشتوانه‌ی عقلی‌اش، یک دلیل برهانی است، هر چند برخی به خطا آن را شاهی اقناعی پنداشته‌اند.

مبانی دلالی

در برداشت از قرآن

معنای نهایی در قرآن

زبان قرآن

معرفت به قرآن

قرآن ؛ احکام جهان شمول و موقعیتی

مقدمه

حال که آشکار شد قرآن از سوی خداوند متعال آمده و کتابی مصون از تغییر و تحریف است، با این پرسش مواجه می‌شویم که چگونه می‌توان از این منبع بهره‌برداری کرد؟

البته ما در این بررسی فقط از یک زاویه‌ی خاص به این سؤال نگاه می‌کنیم؛ و فقط به برداشت یک مجتهد - در مقام استنباط حکم - از قرآن توجه داریم، هر چند بهره‌برداری‌های دیگری نیز از این کتاب متصور است.

مبانی دلالتی برداشت از قرآن که زمینه‌ساز این بهره‌برداری معنایی هستند، بر خلاف مبانی صدوری که از زمان‌های دور مورد اشکال بوده و علمای اسلامی همواره به شبهات مربوط به آن پاسخ گفته‌اند، از بسیاری جهات ناگفته و مسلم تلقی شده و بر اساس این فرض ساختار خاصی از اندیشه سامان یافته است. امروزه به دلیل طرح مباحثی که در خارج از حوزه‌ی سنتی دین صورت گرفته، یا پرسش‌های تازه‌ای که درباره‌ی اندیشه‌ی دینی مطرح شده است، بسیاری از مباحثی که پیشینیان آنها را به صورت پیش فرض‌های مسلم پذیرفته‌اند، می‌بایست مورد بررسی و کاوش قرار گیرد.

مباحثی مانند هرمنوتیک، زبان دین، و معرفت‌شناسی دینی، پیشینه‌چندانی در فرهنگ اسلامی ندارد. بحث‌های دیگر، مانند ثابت و متغیر نیز هر چند کمی پیشتر مطرح شده و مورد توجه محققان و اندیشمندان اسلامی قرار گرفته است، ولی همچنان میدان تحقیق در باره‌ی آن بار می‌باشد و نیاز به بررسی آن - به ویژه در حوزه‌ی مسائل

مرتبط به حکومت اسلامی - بیش از گذشته احساس می شود.^۱

۱. در این راستا تلاش شده با باری گروه‌های تحقیق در زمینه‌های مختلف مدیریت، سیاست، اقتصاد، حقوق و تربیت، بر اساس نظریه‌ی اندیشه‌ی مدوّن در اسلام به جست و جوی عناصر ثابت و متغیر دینی و جایگاه هر کدام پرداخته شود، تا بتوان نظام مدیریتی، سیاسی، اقتصادی، حقوقی، تربیتی و اجتماعی اسلام را به معنای واقعی کلمه عرضه کرد. امید است روزی این تلاش میمون به ثمر بنشیند تا بتوان اسلام را به عنوان مکتبی نظام مند و دارای مبانی، اهداف، نظام‌های ثابت و سازوکارهای موقعیتی در حوزه‌ی فرد، جامعه، و تمدن بشری به انسان معاصر عرضه کرد. در آخرین بخش کتاب حاضر شمایی کلی از نظریه‌ی اندیشه‌ی مدوّن عرضه شده است. (ر.ک: همین نوشتار، صص ۳۸۳ - ۴۰۴)

مبنای اول

معنای نهایی در قرآن

۱ - مختار زبان

۲ - تفسیر و تأویل

۳ - مرمرینک

معنای نهایی در قرآن

مقدمه

اولین مبنای دلالتی در برداشت از قرآن کریم این است که خداوند از کلمات قرآن، معانی خاصی را اراده کرده و معنای نهایی قرآن همان مراد الهی است. یعنی پس از اثبات این که الفاظ قرآنی که در دست داریم، همان الفاظی است که بر رسول اکرم صلی الله علیه و آله وحی شده است، حال ادعا می‌کنیم که خداوند از یکایک این الفاظ و جملات، معانی خاصی را اراده کرده که معنای نهایی قرآن است و فقیه باید آن را کشف کند.

برای بررسی این مبنای به ظاهر بدیهی می‌بایست ساختار زبان و عناصر موجود در مفاهیم مورد بررسی جدی قرار گیرد و دیدگاه‌های هرمنوتیکی پیرامون آن با نگرشی انتقادی مطرح شود.

مشکلی که در پرداختن به این مباحث وجود دارد، این است که با توجه به سابقه‌ی کم این بحث‌ها، منابع قابل اعتماد در این زمینه اندک می‌باشد. ترجمه‌ها خالی از اشکال در جایگزینی واژه‌ها و اصطلاحات نیستند. و اکثر متون ترجمه شده جزء منابع دست اول نمی‌باشند. البته بسیاری از مباحث الفاظ علم اصول فقه را می‌توان به شکلی در فهرست مباحث هرمنوتیک جای داد؛ زیرا این مباحث، در واقع بحث هرمنوتیکی و راجع به تفسیر متن است. ولی مطالبی که در خاستگاه غربی هرمنوتیک مطرح شده، با آنچه در علم اصول مورد بررسی قرار گرفته، متفاوت می‌باشد. از این رو، لازم است ابتدا ساختار بیانی متعارف و تصور عمومی خود را از زبان تحلیل کنیم و ارتباط زبان و فهم را مورد بررسی قرار دهیم. آنگاه به توضیح کیفیت مفاهیم و نحوه‌ی ایجاد ارتباط بین انسان‌ها بپردازیم. سپس به عنوان مقدمه مباحث هرمنوتیک ضروری است، تفاوت تفسیر و تأویل

و اختلاف میان معانی حقیقی و مجازی و سایه‌های معنایی سخن را تبیین کنیم و آنگاه به بررسی دیدگاه‌های هرمنوتیکی و نقد و ارزیابی آنها مشغول شویم.

۱- ساختار زبان

ساختار زبان در نگاه دانشمندان مسلمان

تصور عمومی در باب زبان این است که زبان ابزار انتقال مفاهیم ذهنی در بین آدمیان است و این عمل با بهره‌گیری از وضع الفاظ برای معانی صورت می‌گیرد. چه این وضع، تعیینی و دارای واضح مشخص باشد و چه در نتیجه‌ی کثرت استعمال به صورت تعیینی، شکل گرفته باشد. پس در واقع، الفاظ به عنوان دال، و معانی به عنوان مدلول هستند و آنچه دال را به مدلول مرتبط می‌کند، عنصری به نام وضع است. این عنصر در ساختار منطقی ما، از سنخ قرارداد و امری اعتباری تلقی شده که دانستن این قرار داد و اعتبار، موجب می‌شود ما از علم به لفظ، علم به معنا پیدا کنیم. در منطق گفته می‌شود: دلالت، حالتی است که در اثر آن علم به یک چیز (دال) موجب علم به چیز دیگری (مدلول) می‌شود، و دلالت وضعی یکی از اقسام آن است و دلالت لفظ بر معنا معروف‌ترین مصداق دلالت وضعی می‌باشد.^۱

بر اساس این نگرش، کسی که سخن می‌گوید، قبل از آن که لفظی را بر زبان جاری کند، معنایی را در ذهن دارد که آن معنا فی نفسه ارتباطی با این لفظ ندارد و وجودی جدای از وجود الفاظ و اصولاً پیش از آن دارد. تصورات و مفاهیم ذهنی امری جدا از زبان است. انسان الفاظ را در خدمت انتقال معانی به کار می‌گیرد و هر چند نمی‌تواند خود معنایی را که در ذهن دارد، به دیگران انتقال دهد کنیم، ولی با ابزار الفاظ می‌تواند

۱. ن.ک: محمد رضا مظفر، المنطق، صص ۳۶-۳۷ و مهدی هادوی تهرانی، گنجینه‌ی خرد، ج ۲، ص ۴۲ و

معنایی مشابه آن را در ذهن مخاطب ایجاد کند.^۱

در هنگام تکلم، آنچه در ناحیه‌ی متکلم صورت می‌گیرد، استعمال و آنچه در طرف شنونده رخ می‌دهد دلالت است. استعمال یعنی کاربرد لفظ، از آن جهت که قابلیت دلالت بر معنای خاصی را دارا است. گوینده ابتدا معنای خاصی را در ذهن در نظر می‌گیرد و سپس لفظی را که صلاحیت دارد بر این معنا دلالت کند، برمی‌گزیند و آن را بر زبان جاری می‌سازد. زمانی که لفظ به گوش شنونده می‌رسد، اگر او به وضع آگاه باشد، از راه لفظ به معنای پی می‌برد. این انتقال از لفظ به معنا را دلالت می‌گویند. متکلم معنا را در ذهن دارد و سپس لفظ را به کار می‌گیرد، ولی مخاطب ابتدا به لفظ پی می‌برد و آنگاه معنا در ذهن او نقش می‌بندد. این تفکیک استعمال از دلالت، تفکیکی است که عالمان متأخر در مباحث الفاظ علم اصول انجام داده‌اند.^۲

نتیجه آن که در کار مفاهمه پنج عنصر وجود دارد:

۱- مفاهیم: مفاهیم در ذهن متکلم و مخاطب پیش از وضع و استعمال و دلالت وجود دارد.

۲- الفاظ: الفاظ صرفاً صداهایی هستند که به شکل خاصی ایجاد می‌شوند و ابزار بیانی برای ایجاد معانی در ذهن مخاطب می‌باشند.

۳- وضع: وضع عاملی است که لفظ و معنا را به یکدیگر مرتبط می‌کند و کار استعمال و دلالت را سامان می‌بخشد.

۴- استعمال: متکلم با توجه به وضع و ارتباط لفظ و معنی، ابتدا معنا را در ذهن خویش تصور می‌کند و سپس لفظ را در آن معنا به کار می‌گیرد. این کاربرد لفظ در یک معنا را از آن جهت که قابلیت دارد بر آن معنا دلالت کند، استعمال می‌گویند.

۵- دلالت: مخاطب با توجه به وضع و ارتباط لفظ و معنا، ابتدا لفظ را می‌شنود و سپس معنا را در ذهن خویش تصور می‌کند. این انتقال از لفظ به معنا را دلالت گویند.

۱. این مسائل آنقدر واضح است که در بدو امر به نظر می‌رسد طرح آنها هیچ ضرورتی ندارد، ولی در بحث‌های آینده خواهیم دید که اساس هرمنوتیک کلاسیک از این نقطه شروع می‌شود.

۲. ن.ک: سید محمد باقر صدر، *بحوث فی علم الاصول*، ج ۱، صص ۱۳۱-۱۳۳.

بنابراین، هر گوینده‌ای از الفاظی که بر زبان می‌آورد، معانی خاصی را اراده می‌کند. البته ممکن است گوینده برای بیان مفاهیم مورد نظر خود نتواند لفظ مناسبی پیدا کند و در کار استعمال لفظ در معنای مورد نظر مرتکب خطا شود. مانند کسی که تازه با زبانی آشنا شده و هنوز دقیقاً نمی‌داند برای هر معنایی چه لفظی وضع گردیده است. چه بسا گوینده‌ای، حتی با وجود آشنایی کامل به یک زبان، نتواند برای بیان معانی مورد نظر خود الفاظ مناسب را به کار گیرد. از سوی دیگر، مخاطب نیز ممکن است به دلیل ناآشنایی با وضع الفاظ، از لفظ مورد نظر به معنای صحیح منتقل نشود.

اما وجود این مشکلات به این معنا نیست که واقعاً متکلم معنایی را از لفظ اراده نکرده است، بلکه اگر در استعمال، خطا صورت گیرد، فقط در بیان معنا از طریق لفظ خطا حاصل شده است. یعنی لفظ به کار گرفته شده، بر معنای مورد نظر متکلم دلالت نداشته است. و اگر در دلالت، خطا رخ دهد، فقط در کشف مراد گوینده اشتباه شده است. یعنی مخاطب به مراد متکلم نرسیده، نه آن که متکلم مرادی نداشته است.

بنابراین، ارتباط صحیح بین متکلم و مخاطب و تحقق مفاهمه - به معنای واقعی کلمه - در گرو استعمال صحیح، از ناحیه‌ی متکلم، و فهم درست، یعنی دلالت صحیح، از ناحیه‌ی مخاطب، می‌باشد. بر این اساس، فهم درست یا نادرست، با مراد متکلم سنجیده می‌شود. اگر مخاطب به مقصود گوینده رسیده باشد، فهم درست و مطابق با واقع حاصل شده است. و اگر مخاطب به مراد گوینده نرسیده باشد، فهم او نادرست و مطابق با واقع نخواهد بود، چه این خطا به مخاطب استناد داشته باشد (استعمال، صحیح ولی دلالت، غلط باشد) و چه مستند به متکلم باشد (دلالت، صحیح ولی استعمال، غلط صورت گیرد).^۱

عنصر دیگری که در کار مفاهمه نقش اساسی دارد، مراد متکلم است. یعنی در یک

۱. مقصود از دلالت در اینجا - که به عنوان دلالت صحیح تلقی کردیم - دلالت تصویری است. یعنی مخاطب معنایی را تصور کرده که از لفظ همان معنا فهمیده می‌شود. این امر با فهم نادرست منافات ندارد، زیرا در دلالت تصدیقی خطا صورت گرفته، یعنی مخاطب به مراد گوینده نرسیده، هر چند این ناکامی از ناحیه‌ی استعمال غلط گوینده نشأت گرفته باشد.

مفاهمه‌ی درست معنایی که در ذهن مخاطب ترسیم می‌شود، باید همان معنایی باشد که مقصود متکلم بوده است. این حکم اساسی به عنوان یک اصل در هرمنوتیک کلاسیک و نئوکلاسیک هم مورد پذیرش است. بر مبنای این اصل، معنای نهایی یک متن، نیت مؤلف و یا گوینده آن است. اگر بتوانیم نیت و قصد گوینده را تشخیص دهیم، در حقیقت آن سخن را فهمیده‌ایم و در غیر این صورت، در فهم آن ناکام مانده‌ایم. در اینجا دایره‌ی سخن از معنای موضوع له فراتر می‌رود و به معنای مجازی، و بلکه لوازم غیر بین معنای حقیقی، نیز کشیده می‌شود. از این رو، مناسب است به انواع استعمالات اشاره کنیم.

انواع استعمالات

وقتی لفظی برای معنایی وضع شده باشد، آن معنا را موضوع له می‌گوییم و استعمال لفظ در آن معنا را استعمال حقیقی می‌نامیم. اما گاهی لفظ در معنای دیگری - غیر از معنای موضوع له - استعمال می‌شود، و این استعمال مقبول می‌باشد، در این صورت، معنای مورد نظر را معنای مجازی و این استعمال را استعمال مجازی می‌نامیم. حال این پرسش مطرح می‌شود: چگونه معنای دوم که لفظ برای آن وضع نشده، با لفظ ارتباط پیدا کرده و این امر سبب جواز استعمال این لفظ در آن معنا گشته است؟

پاسخ مشهور این است که صحت این استعمال مرهون وجود قرینه است. یعنی قرینه، مجوز استعمال مجازی می‌باشد. ولی این نظر نادرست است و صرف وجود قرینه نمی‌تواند مجوز این استعمال باشد.^۱ لفظ همواره ما را به معنای موضوع له راهنمایی می‌کند، حال اگر قرار باشد بر معنای دیگری دلالت کند و مخاطب به آن معنای مجازی منتقل شود، باید ارتباط بین معنای مجازی و معنای حقیقی به گونه‌ای باشد که به محض تصور این معنای حقیقی، آن معنای مجازی نیز در ذهن بیاید.^۲ اگر چنین ویژگی وجود

۱. قرینه نشانه‌ی اراده‌ی معنای غیر ماضع له است، و نه مجوز استعمال. (ن.ک: سید محمدباقر صدر، بحوث فی علم الاصول، ج ۱، صص ۱۱۷ - ۱۲۷)

۲. به این ملازمه لزوم بین بالمعنی الاخص می‌گویند که در این صورت تصور ملزوم برای تصور لازم کافی است.

داشت، آنگاه دلالت این لفظ توسعه پیدا می‌کند و می‌تواند در معنای دوم - که با موضوع له ارتباط دارد و لازم بین بالمعنی الأخص آن است و آن را معنای مجازی می‌نامیم - استعمال شود.

حال وقتی استعمال دو شاخه پیدا کرد، دلالت نیز چنین خواهد شد. یعنی مخاطب با شنیدن لفظ، در اثر وضع به معنای حقیقی منتقل می‌شود و از آن، به معنای مجازی می‌رسد. انتقال از لفظ به معنای حقیقی، وضعی است (دالت وضعی)، ولی دلالت معنای حقیقی بر مجازی، عقلی است.^۱ زیرا این انتقال در اثر ارتباط بین این دو معنا در ذهن حاصل می‌شود و علم به یکی مستلزم علم به دیگری می‌باشد و بین آنها لزوم بین بالمعنی الأخص وجود دارد.^۲

اینک با خارج کردن وضع، استعمال، دلالت، از گردونه‌ی بحث، پنج عنصر عینی را شاهد هستیم:^۳ لفظ، معنای حقیقی، معنای مجازی، مراد متکلم و مفهوم در نزد مخاطب.

به جز لفظ، بقیه این عناصر از قبیل معنا می‌باشند. ارتباط بین لفظ و معنای حقیقی، مربوط به وضع است، ولی رابطه‌ی بین معنای حقیقی و معنای مجازی، مربوط به مجموعه‌ی فضای حکم بر فرهنگ گوینده و شنونده است و در عین حال، هیچ یک از این دو ارتباط به شخص متکلم، و یا مخاطب ندارد.

۱. مراد، دلالت تصویری است. اصولاً دلالت تصدیقی نه به وضع ارتباط دارد، و نه به عقل. این بنای عقلا و ظهور در دایره‌ی عرف عقلا است که این دلالت را ایجاد می‌کند و می‌گوید مراد متکلم کدامیک از دو معنای حقیقی، یا مجازی بوده است. در دلالت تصدیقی دیگر سخن از تصور معنای حقیقی یا مجازی در کار نیست، بلکه کلام در مراد متکلم و کشف مقصود اوست و در همین مرحله است که قرینه نقش دارد و معنای مجازی را به عنوان مراد متکلم معرفی می‌کند.

۲. بخشی از این مطلب را صدر المتألهین در رساله‌ی منطقی خود با نام اللمعات المشرقیه توضیح داده است. (ن.ک: عبدالمحسن مشکوة الدینی، منطق نوین، ص ۴)

۳. مراد آن است که وضع (قرار داد)، استعمال (به کارگیری) و دلالت (راهنمایی)، سه عنصر فعلی هستند و این پنج عنصر در مقابل آن سه فعل، عناصر عینی می‌نمایند. در یک اصطلاح دیگر در میان سه عنصر معنایی یعنی معنای حقیقی لفظ و مراد گوینده و مفهوم در نزد شنونده، معنای لفظ را امری عینی (objective) و دو عنصر دیگر یعنی مراد متکلم و مفهوم در نزد شنونده را امری وابسته به ادراک و فهم گوینده و شنونده (subjective) می‌نامند.

اگر مراد متکلم و مفهوم در نزد مخاطب، یکی باشد، مفاهمه صورت می‌گیرد؛ یعنی مخاطب آنچه را که متکلم اراده کرده، می‌فهمد. این مفاهمه در صورتی حاصل می‌شود که استعمال - از طرف متکلم - و دلالت - در ناحیه‌ی مخاطب - به طور صحیح صورت پذیرد. استعمال صحیح آن است که متکلم لفظ را در معنایی به کار برد که صلاحیت دلالت بر آن را داشته باشد و آن معنا، یا معنای حقیقی و یا معنای مجازی است، در غیر این صورت، استعمال او نادرست و به اصطلاح، استعمال غلط است. دلالت صحیح نیز آن است که از لفظ به معنای حقیقی، یا معنای مجازی منتقل شویم. بنابراین، انتقال به معنایی که ارتباطی با وضع یا معنای حقیقی ندارد، دلالت غلط نامیده می‌شود.

البته ممکن است در جایی هم استعمال، و هم دلالت، نا صحیح باشد و در عین حال مفاهمه صورت گیرد. یعنی کسی لفظی را به دلیل نا آشنا بودن در معنایی غیر از معنای حقیقی و مجازی آن به کار بُرد و مخاطب نیز به دلیل نا آشنایی به وضع، یا ارتباط معنای حقیقی با معنای مجازی، به معنای حقیقی یا مجازی منتقل نشود، بلکه به طور تصادفی همان معنای مورد نظر گوینده را دریابد. اما این امر کاملاً اتفاقی و خارج از محل تحلیل و کاوش علمی است.

زبان و معرفت

در پرتو آنچه گذشت، آشکار گردید که از زاویه بینش متعارف و عمومی آدمیان و همچنین تحلیل دقیق منطقی از ساختار زبان، زبان چیزی غیر از شناخت و معرفت است. شناخت و معرفت و فهم به مفاهیم ذهنی ارتباط دارد، اما زبان مجموعه‌ی خاصی از الفاظ است که به نحوی با معانی ارتباط دارند و برای معانی، وضع شده یا به جهت ارتباط معنای موضوع له با معنای دیگر بر آن دلالت می‌کنند.

از سوی دیگر، این نکته در بحث‌های مدرسی و کلاسیک اسلامی مورد توجه قرار گرفته است که ارتباط لفظ و معنا می‌تواند آنقدر زیاد شود که ما حتی در خالص‌ترین برخوردهای معنایی، با لفظ سر و کار داشته باشیم. یعنی وقتی که با درون خود سر و کار

داریم و در ذهن خویش به اموری می‌اندیشیم - که فضای اندیشه، صرفاً فضای بهره برداری و استفاده از معانی ذهنی است - باز در پرتو الفاظ می‌اندیشیم. این امر - که در تعبیر شیخ‌الرئیس در منطق اشارات «نجوای درونی» نام گرفته است^۱ - نه از آن رو است که اندیشیدن در گرو زبان است (اصولاً اندیشیدن، سر و کار داشتن با معانی است و معانی اموری جدا از الفاظ هستند. ما می‌توانیم بدون الفاظ بیندیشیم و صرفاً با خود معانی سر و کار داشته باشیم)، بلکه از آن رو است که در ذهن بین الفاظ و معانی ارتباط تنگاتنگی وجود دارد، به گونه‌ای که وقتی ما معنا را در ذهن خویش حاضر می‌کنیم، لفظ نیز به صورت غیر ارادی به همراه آن می‌آید، و ما در واقع در پرتو لفظ، معنا را می‌بینیم. به عبارت دیگر؛ ارتباط لفظ و معنا آنقدر زیاد می‌شود که معنا در ذهن کسی که در فضای یک زبان زندگی می‌کند، در پوسته‌ی الفاظ قرار می‌گیرد. ما وقتی فکر می‌کنیم - اگر به این فرآیند التفات نکنیم - به زبان فارسی می‌اندیشیم و اگر چند زبان بدانیم با چند زبان می‌توانیم فکر کنیم. یعنی قادریم معانی را در پوسته‌های مختلف الفاظ در ذهن خود جای دهیم.^۲ از طریق همین ارتباط تنگاتنگ میان لفظ و معنا است که شما می‌توانید به راحتی گفت و گو کنید، سخن دیگران را بفهمید و در هنگام سخن گفتن به سرعت معانی را در ذهن حاضر کنید و چون این معانی در پوسته‌ی الفاظ هستند، به سرعت، صورت، ذهنی الفاظ هم در ذهن شما پدید می‌آید. در غیراین صورت، شما نمی‌توانستید به راحتی سخن بگویید و در هنگام تکلم گرفتار لکنت و توقف می‌شدید.

کسی که تازه با یک زبان آشنا شده است، ابتدا معنا را در پوسته‌ی زبان مادری خویش در ذهن خود حاضر می‌کند و سپس به جست و جوی لفظ مناسب در زبان تازه می‌پردازد، آنگاه آن را بر زبان می‌آورد. از این رو، در گفت و گوی سلیس گرفتار مشکل است. به همین دلیل، یک فارسی زبان، در عین حال که ممکن است بتواند یک متن

۱. رک: ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ج ۱، ص ۲۲ - مهدی هادوی تهرانی، گنجینه‌ی خرد، ج ۲، ص ۱۶-۲۱.

۲. البته این که گفته می‌شود الفاظ به ذهن می‌آیند یک تعبیر تسامحی است. مقصود ما وجود خارجی لفظ نیست، بلکه صورت ذهنی لفظ است. یعنی آنچه در فضای ذهن قرار می‌گیرد، صورت ذهنی لفظ می‌باشد. (ن.ک: مهدی هادوی تهرانی، گنجینه‌ی خرد، ج ۲، ص ۱۸ - ۲۱).

انگلیسی را بفهمد، ولی در صحبت کردن به این زبان بیش از فهمیدن آن، دچار مشکل می شود. زیرا در وقت خواندن متن، با تأنی از لفظ به معنا انتقال می یابد. اما در هنگام سخن گفتن، این فرصت وجود ندارد و اگر بخواهد این فرصت ها پیدا شود، بین کلمات او فاصله می افتد و عملاً پیوستگی گویشی او از بین می رود.

این ارتباط تنگاتنگ بین لفظ و معنا، مفاهمه را آسان کرده و گفتن و فهمیدن را سرعت بخشیده است. در یک گفت و شنود عادی و همزبانی، هر لفظی که به گوش شما می خورد، گویی خود معنا در ذهن نقش می بندد. حال نیز که این متن را می خوانید، با همین فرایند رو به رو هستید. از یک سو، در درون خود نجوا می کنید و از سوی دیگر، گویا با معانی ارتباطی بدون واسطه دارید.

ولی اگر گوینده به زبان دیگری - که در حال فراگرفتن آن هستید - سخن بگوید، شما با شنیدن یک کلمه به جست و جوی معنای آن می پردازید و متکلم در این فرصت کلمات دیگری را بر زبان می آورد که شما به آن توجه نمی کنید و لذا گمان می شود گوش نشنیده است در حالی که آن کلمات به گوش می خورد، ولی در هنگام جست و جوی معانی برای الفاظ، آن کلمات ناشنیده باقی می مانند. این که در هنگام شنیدن یک مطلب به زبان عربی یا انگلیسی مایل هستید صدا بلند تر باشد، نتیجه ی همین نکته است.

همه ی این مطالب در منطق قدیم مورد توجه بوده و همواره مرز بین زبان و فهم و مرز میان الفاظ و معانی محفوظ مانده است.

ارتباط نزدیک بین الفاظ و معانی گاه حتی در احساسی که از الفاظ پیدا می شود تأثیر می گذارد. این بحث در منطق و علم اصول مورد توجه قرار گرفته است که از یک معنا با تعبیر گوناگون آن برداشت های مختلفی پیدا می شود. به عنوان مثال، یک معنای خاص با تعبیری، رکیک و با تعبیر دیگری غیر رکیک تلقی می شود، با این که معنا در هر دو صورت، یکسان است. در واقع این امر از ویژگی لفظ در فضای ذهنی ما سرچشمه گرفته است.^۱

نتیجه

ما با این مبنا به برداشت از قرآن و بلکه هر متن دیگری می‌پردازیم که لفظ و معنا دو امر متفاوت و جدا از هم هستند. یعنی گوینده ابتدا معنایی را اراده و سپس به وسیله‌ی لفظ، یا کتابت، آن را ابراز کرده است. در واقع نوشته‌ها علائمی برای الفاظ و الفاظ علائمی برای معانی‌اند. هر نوشته‌ای به عنوان یک دالّ است که مدلولش لفظ می‌باشد. چه این که لفظ نیز به نوبه خود دالّی است که بر معنا دلالت دارد و ما در اثر تمرین زیاد به این انتقال‌ها توجه نداریم، ولی واقعاً چنین حرکت و سیری وجود دارد.

بنابر این، یک نوشته هیچ‌گاه خود معرفت و علم نیست، بلکه صرفاً علائمی است که در ذهن مخاطب آشنا به وضع، دال بر الفاظ می‌باشد. الفاظ نیز علم نیستند، بلکه بر معانی و مفاهیمی دلالت دارند که معرفت و فهم ما به آنها تعلّق می‌گیرد. مفاهمه در صورتی صحیح است که نویسنده از لفظ و کتابت به شکل درست استفاده کرده و خواننده نیز به طور صحیح، متن را خوانده و لفظ و معنای صحیحی در ذهن او نقش بسته باشد. اگر هر دو سوی فرایند به صورت صحیح باشد، می‌گوییم مفاهمه صورت گرفته و همان معنایی که مورد نظر نویسنده بوده، به خواننده منتقل شده است.

این نقوشی که در قرآن مکتوب وجود دارد، علائمی است برای الفاظی که خداوند فرو فرستاده و از آن الفاظ معانی خاصی را اراده کرده است. اگر کسی که در قرآن نظر می‌کند، در این انتقال دچار خطا نشود و به همان معنایی که خداوند اراده کرده، دست یابد، قرآن را درست فهمیده است. بنابراین، یک مجتهد که برای استنباط احکام شرعی به قرآن مراجعه می‌کند، این تلقی را دارد که خداوند متعال از این الفاظ، معانی خاصی را اراده کرده که اگر این مجتهد به آن برسد صواب، و اگر به آن نرسد خطا رفته است. اشتباه مجتهد نشانگر این واقعیت است که واقعاً معانی خاصی از الفاظ اراده شده که اگر فهم مجتهد مطابق آنها گردد، فهمی درست به دست آورده است، در غیر این صورت معرفت او نادرست خواهد بود.

چکیده

- ۱ - اولین مبنای کلامی که یک مجتهد در مراجعه به قرآن می‌پذیرد، این است که خداوند معانی خاصی را از کلمات و جملات قرآن اراده کرده است.
- ۲ - هرمنوتیک معاصر این مبنا را مورد مناقشه‌ی جدی قرار داده است.
- ۳ - مباحثی که در بخش الفاظ علم اصول داریم، نوعی بحث هرمنوتیکی و مربوط به تفسیر متن می‌باشد.
- ۴ - ساختار زبان و مفاهیم در نگاه دانشمندان مسلمان به این صورت است:
 - أ) معنا غیر از لفظ است، یعنی زبان از سنخ معرفت و فهم نمی‌باشد.
 - ب) لفظ به واسطه‌ی وضع - در معنای حقیقی - یا مجموع وضع و ملازمه‌ی عقلی - در معنای مجازی - با معنا ارتباط خاصی پیدا می‌کند.
 - ج) متکلم ابتدا معنا را به ذهن می‌آورد و سپس لفظ را در آن معنا استعمال می‌کند. ولی مخاطب نخست لفظ را می‌شنود و سپس به معنا منتقل می‌شود.
 - د) مفاهیمی درست آنگاه صورت خواهد گرفت که هم استعمال و هم دلالت به طور صحیح انجام بگیرد.
 - ه) وقتی استعمال متکلم و دلالت مخاطب هر دو صحیح باشند، مخاطب به مراد متکلم خواهد رسید و اگر در یکی از این دو خطا صورت گیرد، مخاطب به فهم مراد متکلم نائل نخواهد شد.
 - و) فهم یک متن یا کلام، آن است که مخاطب به مراد نویسنده یا گوینده برسد و اگر چنین نباشد فهم او نادرست و در واقع نافهم خواهد بود.
- ۵ - عناصر دخیل در مفاهیم عبارتند از:

لفظ، وضع، معنای حقیقی، معنای مجازی، مراد متکلم، استعمال، دلالت و مفهوم نزد مخاطب.

در این میان، وضع، استعمال و دلالت، عناصر فعلی و بقیه، عناصر عینی می‌باشند. و همه به جز لفظ، از سنخ معنا هستند.

۶ - نوشته‌ها علائمی برای الفاظ و الفاظ علائمی برای معانی می‌باشند.

۷ - بین الفاظ و معانی، ارتباط تنگاتنگ وجود دارد، به طوری که:

اولاً؛ نجوای درونی ما به وسیله‌ی الفاظ صورت می‌گیرد.

ثانیاً؛ الفاظ کار تفهیم و تفهم را آسان کرده است و اگر این انس در ناحیه‌ی متکلم، یا مخاطب نباشد، کار مفاهمه دچار مشکل می‌شود.

ثالثاً؛ رکاکت یا عدم رکاکت الفاظ، در احساس و برداشت ما از معانی تأثیر می‌گذارند. با این همه تأکید می‌شود که الفاظ از سنخ معرفت نیستند و همواره در ورای سخن متکلم، یا نویسنده، معانی خاصی مراد می‌باشد.

۸ - وقتی مجتهد با مراجعه به قرآن می‌خواهد احکام الهی را استنباط کند، می‌گوید: خداوند از الفاظ قرآن، معانی خاصی را اراده کرده که اگر در فهم خویش به آن مراد نائل شوم، فهم درست و مطابق با واقع خواهم داشت و می‌توانم بگویم حکم الهی را کشف نموده‌ام. ولی اگر به آن مراد دست نیابم، اساساً فهم من نادرست و نافهم خواهد بود.

۹ - همین مسئله‌ی صواب و خطا و رسیدن به واقع یا اشتباه کردن در آن، نشانگر وجود واقعیتی به نام مراد گوینده یا نویسنده، در ورای متن است. پس انکار معنای نهایی متن، مستلزم انکار صدق و کذب فهم و غلتیدن در گودال نسبیت خواهد بود.

۲- تفسیر، تأویل

سایه‌های معنایی سخن

همان گونه که گفته شد، عناصر معنایی زبان و مفاهمه را «معنای حقیقی»، «معنای مجازی»، «مراد متکلم»، و «مفهوم نزد مخاطب» تشکیل می‌دهند. حال عنصر معنایی دیگری را نیز به این مجموعه می‌افزاییم و آن را «سایه‌های معنایی سخن» می‌نامیم.

گاه در ورای مقصود متکلم مطالب دیگری هم از سخن او فهمیده می‌شود؛ مثلاً کسی سخن می‌گوید و از لحن سخن او معلوم می‌شود که عصبانی است. در اینجا اگرچه گوینده، عبارت «من عصبانی هستم» را بر زبان جاری نکرده است و در پاره‌ای اوقات حتی اراده‌ی ابراز این معنا را نیز ندارد و حتی گاهی می‌خواهد حالت عصبانیت خویش را پپوشاند، ولی ما از سخنان او این مطلب را می‌فهمیم. چگونه این نوع معانی را باید تحلیل کرد؟ آیا اینها معانی‌ای هستند که لفظ در آنها استعمال شده است؟ - چه به نحو استعمال حقیقی و چه مجازی - بدون شک در اینجا استعمالی نسبت به این معانی صورت نگرفته است؛ زیرا گفته شد حتی در پاره‌ای اوقات، متکلم متوجه این مطالب نیست و چه بسا با فرض توجه، قصد اخفای آنها را دارد. ولی «دالت» وجود دارد. پس در این مورد استعمال و دالت از یکدیگر جدا شده‌اند. در فرهنگ اندیشه اسلامی این نوع دالت، نامی ندارد و ما در اینجا از آن به «سایه‌های معنایی سخن» یاد می‌کنیم. بنابر این، سایه‌های معنایی سخن چیزی جز معنای حقیقی یا مجازی می‌باشد و در استعمال جایگاهی ندارد. این معنا چیزی است که از مجموعه‌ی لفظ و برخی امور دیگر، از قبیل حالت متکلم و شرایط محیطی و فضای سخن به عنوان نتیجه به دست می‌آید. وقتی

کسی می‌گوید: «گم شو» به این معنا است که «بیرون برو»، ولی این جمله، علاوه بر این معنا، عصبانیت متکلم را نیز می‌رساند که خارج از دایره‌ی معنای حقیقی یا مجازی لفظ است و چیزی نیست که به ضرورت، مراد متکلم بوده باشد؛ ولی به هر حال این سخن (گم شو) در فهم آن دخالت داشته است.

به عبارت روشن‌تر، معنای حقیقی، همان معنای مطابقی و موضوع له لفظ است و همه‌ی معنای مجازی، به یک معنا معنای التزامی می‌باشند (یعنی التزامی در اصطلاح علم اصول که شامل معنای تضمینی نیز می‌باشد). در معنای حقیقی و مجازی آنچه مورد نظر است همان مراد متکلم می‌باشد؛ یعنی اگر استعمال حقیقی بود، معنای حقیقی و اگر مجازی بود، معنای مجازی مراد متکلم خواهد بود. بنابراین، عنصر اساسی فهم در این‌گونه موارد، کشف مراد متکلم می‌باشد. اما در سایه‌های معنایی سخن، اراده‌ی متکلم نقشی ندارد؛ مثلاً وقتی در باره‌ی سخنان یک شخص گفته می‌شود: او تعریضی به فلانی داشت، یا از فلانی ناراحت بود، یا در مورد اظهارات یک سیاستمدار گفته می‌شود: او این سخنان را به دلیل فلان بحران داخلی مطرح کرده است؛ بدون شک، در تمام این موارد گاهی بیان این مطالب، مراد متکلم نبوده و حتی تلاش در اخفای آن داشته است، ولی ما با توجه به فضای سخن او، یا جو حاکم سیاسی و سایر شرایط این برداشت را می‌کنیم.

سایه‌های معنایی سخن و مراد متکلم

بر اساس آنچه گذشت، گاهی متکلم اراده‌ی ابراز سایه‌های معنایی را دارد، مثلاً با گفتن «گم شو» می‌خواهد عصبانیت خویش را بفهماند، و در پاره‌ای اوقات قصد اخفای آن را دارد، مثل کسی که حسادت خود را مخفی می‌کند، ولی ما این معنا را از سخن او می‌فهمیم. در برخی موارد نیز متکلم نه قصد اخفای سایه‌های معنایی، و نه قصد اظهار آن را دارد و به اصطلاح نسبت به آن بی تفاوت است. و گاهی متکلم اصلاً متوجه آن معنا نیست تا بخواهد آن را اظهار، یا کتمان کند، و یا نسبت به آن بی تفاوت باشد.

آنچه در اینجا مورد نظر است، مراد متکلم به معنای عام آن می‌باشد. بنابراین، در این اصطلاح نسبت بین مراد متکلم به معنای گسترده (بالمعنی الأعم) و سایه‌های معنایی، عموم و خصوص من وجه خواهد بود؛ زیرا برخی از مقاصد متکلم در زمره‌ی سایه‌های معنایی نیست، یعنی معنای حقیقی یا مجازی لفظ است. و برخی سایه‌های معنایی داخل مقاصد متکلم نمی‌باشد، مثل مواردی که متکلم از سایه‌های معنایی خبر ندارد، یا نسبت به آن بی تفاوت است و یا قصد کتمان آن را دارد. چنانچه برخی سایه‌های معنایی مراد متکلم می‌باشد، و آن در جایی است که سخن، سایه‌ی معنایی دارد و متکلم نیز واقعاً تفهیم آن را اراده کرده است.

ولی گاهی «مراد متکلم» به معنای خاص آن (بالمعنی الأخص) می‌باشد که فقط شامل معنای حقیقی و مجازی می‌شود و مواردی که متکلم اراده‌ی تفهیم سایه‌های معنایی را دارد، در بر نمی‌گیرد. در این صورت، بین مراد متکلم به معنای خاص (بالمعنی الأخص) و سایه‌های معنایی تباین خواهد بود.^۱

بنابراین، هر سخنی از حیث وجود مراد متکلم و سایه‌های معنایی در زمره‌ی یکی از چهار قسم ذیل قرار دارد:

۱- سخن دارای مراد متکلم و سایه‌های معنایی باشد؛ مثلاً در عبارت «گم شو»، مراد، بیرون رفتن مخاطب است، و سایه‌ی معنایی آن عصبانیت متکلم می‌باشد.

۲- سخن فقط دارای مراد متکلم باشد بدون سایه‌ی معنایی؛ مانند بسیاری از گفت وگوهای روزمره.

۳- سخن فقط سایه‌ی معنایی داشته و فاقد مراد متکلم باشد، یعنی یا متکلم عالم نباشد و یا اراده نداشته باشد، مثل سخن شخص خوابیده که مرادی ندارد، ولی ممکن است سخنان او به ضمیمه‌ی برخی امور دیگر مدالیلی داشته باشد؛ و مثلاً از سخنانش

۱. در این اصطلاح مقصود از «مراد متکلم» خصوص معنای حقیقی یا مجازی لفظ است که مورد اراده‌ی متکلم واقع شده است.

به ترسیدن او از چیزی پی ببریم.

۴ - سخن، فاقد هر دو باشد؛ مثل سخن شخص خفته‌ای که چیزی از سخنان او فهمیده نمی‌شود.

از سوی دیگر، یک سخن از حیث حجم سایه‌های معنایی - در قبال مراد متکلم - به سه قسم تقسیم می‌شود:

أ - حجم سایه‌ها کمتر از مقدار مراد متکلم باشد؛ مانند گفت وگوهای روزمره که یا سایه‌ی معنایی ندارند و یا حجم آنها کمتر از مراد متکلم است.

ب - حجم سایه‌ها بیشتر باشد؛ مانند اشعار و به ویژه غزلیات که حجم معانی اراده شده کمتر از چیزی است که ما از یک غزل می‌فهمیم.

ج - هر دو به یک اندازه باشد؛ البته تعیین دقیق این امر و حکم به تساوی حجم آن دو، خیلی مشکل است؛ مانند برخی آثار ادبی مثل رمان‌ها که سایه‌های سخن پا به پای مراد متکلم پیش می‌آیند؛ مثلاً کسی که رمانی را می‌خواند به مراد متکلم پی می‌برد و اگر با زندگی و افکار رمان نویس نیز آشنا باشد، می‌تواند همراه با معانی اراده شده از سوی نویسنده، سایه‌های معنایی را نیز درک کند. گویا رمان دو بخش دارد: یکی بخش آشکار آن که الفاظ عهده دار بیان آن است و دیگر بخش پنهان آن که مقارنات و شواهد زندگی نویسنده، آنها را نشان می‌دهند.

پس سخن از جهت مراد متکلم و سایه‌های معنایی آن دارای سطوح مختلف است و این دقت به ما کمک می‌کند که در بحث‌های آینده تشخیص دهیم که برخی مباحث در اندیشه‌های هرمنوتیکی ناظر به مقاصد متکلم به معنای خاص (بالمعنی الأخص) است؛ در حالی که برخی مطالب دیگر به سایه‌های معنایی نظر دارند و این دو - از نظر اراده‌ی گوینده - دارای حکم واحدی نیستند. از سوی دیگر، چون حجم اینها در مقایسه با یکدیگر متفاوت می‌باشد، نمی‌توان یک داوری یکسان نسبت به آنها در تمام موارد ارائه داد.

کشف سایه‌های معنایی، تفسیر یا تأویل

وقتی سخن از سایه‌های معنایی به میان می‌آید، این پرسش مطرح می‌شود که آیا کشف این نوع معانی، تفسیر متن محسوب می‌شود، یا تأویل آن؟ اهمیت این سؤال به دلیل کاربرد فراوان اصطلاح تفسیر و تأویل در مباحث هرمنوتیکی است. از این رو، ابتدا باید تفسیر و تأویل تبیین شود و جایگاه مراد متکلم - بالمعنی الأخص - و سایه‌های معنایی سخن در هر یک از آن دو مشخص گردد.

هنگامی ارزش این بحث آشکارتر می‌شود که به مشکل وجود اصطلاحات مختلف در بحث‌های علمی توجه کنیم، به ویژه اگر این اصطلاحات در دامن دو فرهنگ متفاوت به وجود آمده و در ارتباط فرهنگی و ترجمه‌ی اندیشه‌ها باهمدیگر تلاقی کرده باشد. برخی از این اصطلاحات به هم نزدیک‌اند، ولی در واقع یکی نمی‌باشند. به عنوان نمونه کلمه‌ی انگلیسی «Interpretation» به معنای تفسیر است، ولی بسیاری از مترجمان آن را تأویل ترجمه کرده‌اند، در حالی که در فرهنگ ما تأویل با تفسیر متفاوت می‌باشد. برای جلوگیری از این اشتباهات و رفع این گونه اشکالات ما می‌کوشیم معانی اصطلاحاتی را که به کار می‌گیریم به دقت تبیین کنیم.

وقتی تعیین مراد متکلم، هدف ما است، اسم این عمل را «شناخت و فهم سخن» می‌گذاریم؛ به عبارت دیگر، فهم سخن به معنای پی بردن به مراد متکلم و کشف معنای حقیقی، یا مجازی سخن او می‌باشد. حال اگر آنچه را که فهمیده‌ایم، به بیان واضح برای مخاطبان توضیح دهیم، به تفسیر سخن پرداخته‌ایم.

ولی فرایند کشف این گونه معانی را که در حواشی سخنان گوینده است و ما از آنها به «سایه‌های معنایی سخن» یاد کردیم، تأویل می‌خوانیم.

بنابراین یک سخن را از دو جهت می‌توان ارزیابی کرد:

۱ - فهم و توضیح مراد متکلم؛

۲ - سایه‌های معنایی سخن؛

قسم اول، تفسیر متن و قسم دوم تأویل آن نامیده می‌شود. گفتنی است که تفسیر و تأویل به دو معنا به کار می‌رود:

أ) معنای مصدری آن که به معنای تلاش برای یافتن معنای مراد یا سایه‌ی معنایی است.

ب) اسم مصدر و حاصل مصدر که به معنای حاصل فرایند تأویل یا تفسیر است. این دو اصطلاح، هماهنگی و شباهت زیادی با تفسیر و تأویلی که در مباحث علوم قرآنی مطرح می‌شود، دارد. از این رو مناسب است نگاهی گذرا به معنای تفسیر و تأویل در علوم قرآن داشته باشیم.

تفسیر و تأویل در علوم قرآن

علامه طباطبائی در تفسیر المیزان بحث مبسوطی در باره‌ی تفسیر و تأویل آورده‌اند.^۱ ایشان می‌فرمایند: تفسیر به معنای کشف مقصود متکلم از کلام او می‌باشد، ولی در مورد تأویل چهار قول وجود دارد که در ذیل قول اول، هفت رأی مطرح است:

قول اول: تأویل و تفسیر به معنای کشف مراد متکلم از کلام او است.

علامه در باره‌ی این نظر فرموده است: کسانی که به این قول قائلند، هفت گروه‌اند:^۲ گروه اول: تفسیر اعم از تأویل است. البته در مقام استعمال بیشتر تفسیر را در مفردات و الفاظ به کار می‌برند، ولی تأویل در معانی و جملات و نوعاً در کتب الهی به کار می‌رود، در حالی که تفسیر در غیر کتب الهی هم استعمال می‌شود.

گروه دوم: تفسیر بیان معنای لفظی است که هیچ معنای محتمل دیگری ندارد؛ یعنی بیان معنای منحصر به فرد و یقینی لفظ است، در حالی که تأویل، تشخیص یکی از احتمالات لفظ به وسیله‌ی دلیل می‌باشد.

گروه سوم: تفسیر بیان معنایی از لفظ است که یقینی باشد و تأویل، ترجیح یکی از

۱. ر.ک: علامه طباطبائی، المیزان، ج ۳، صص ۴۴ - ۴۹.

۲. هرچند برخی از آنها نمی‌پذیرند که در واقع رأی آنها از فروع این نظر است. (ر.ک: همان، ص ۴۶)

معانی محتمل است، یعنی لفظ دارای معانی محتملی است که یقینی نمی‌باشند.
گروه چهارم: تفسیر بیان مرادی است که مدلول لفظ می‌باشد و تأویل بیان حقیقت مراد است. مثلاً در تفسیر آیه‌ی مبارکه‌ی *إِنَّ رَبَّكَ لَبَاسٌ مُّزْجٍ*^۱ آورده‌اند مرصاد بر وزن مفعول از رصد به معنای مراقبت است و تأویل آیه این است که مراقب اعمالتان باشید و از عاقبت اعمالتان بترسید.

گروه پنجم: تفسیر، بیان معنای ظاهر لفظ، و تأویل، بیان معنای مشکل آن است.
گروه ششم: تفسیر مربوط به روایت، است و تأویل مربوط به درایت و فهم.
گروه هفتم: تفسیر تعلق به شنیدن دارد، ولی تأویل متعلق به استنباط و فکر می‌باشد.
آنچه از قول اول - بنابر هر رأیی از آرای هفت‌گانه - به دست می‌آید این است که تفسیر و تأویل به معنای کشف و بیان چیزی در ارتباط با لفظ است و خود لفظ یک نحوه دلالتی بر آن دارد؛ یعنی هر دو کشف مراد متکلم، از کلام او است. با این تفاوت که تفسیر به معنای ظاهرتر توجه دارد، ولی تأویل متوجه معانی دورتر می‌باشد. البته نوعی ابهام یا احتمال در آن وجود دارد و یا دقت و فکر بیشتری را می‌طلبد، ولی به هر حال هر دو (تفسیر و تأویل) به معنای ظاهر لفظ مربوط می‌باشند، از این رو، این نظر در مقابل قول دوم قرار می‌گیرند.

قول دوم: در نظر برخی تفسیر بیان مراد از کلام است، ولی تأویل بیان معنای مخالف ظاهر لفظ می‌باشد. علامه طباطبایی می‌فرماید: قول اول، مورد قبول مفسران کهن است ولی مفسران متأخر قول دوم را ترجیح داده‌اند.

قول سوم: تأویل معنایی است که جز خداوند متعال، یا او و «راسخون در علم» کسی از آن اطلاع ندارد، با این که معنای مزبور خلاف ظاهر لفظ نیست.

در توضیح این مطلب دو نظر وجود دارد:

نظر اول: معانی یک لفظ - که مشترک لفظی بین آن معانی نباشد - همه در یک سطح نیستند، بلکه در طول یکدیگرند، به طوری که یک لفظ معنایی دارد و آن معنا لازمی و آن

لازم نیز به نوبه‌ی خود لازم دیگری دارد و به این ترتیب این معانی پیش می‌روند. بنابر این، تفسیر بیان آن معنایی است که به صورت آشکار از لفظ فهمیده می‌شود؛ یعنی همان معنای اول لفظ یا لازم آن؛ ولی تأویل، یافتن آن دسته معانی عمیق است که به راحتی به آن نمی‌توان دست یافت.

نظر دوم: تأویل مربوط به معانی است که برخی بر بعضی دیگر ترتبی از قبیل ترتب باطن بر ظاهر دارند. در این حال اراده‌ی معنای شناخته شده و مألوف، اراده‌ی معنای لفظ از یک سو و اراده‌ی باطن معنا به همین اراده از سوی دیگر است؛ مثلاً، عبارت: «به من آب بدهید.» بیان طلب آب، از یک سو و بعینه طلب سیراب شدن، طلب رفع احتیاج وجودی و طلب کمال وجودی است؛ در اینجا چهار طلب وجود ندارد، بلکه طلب یکی است که به آب دادن تعلق گرفته است و برخی از این امور در باطن بعضی دیگر قرار دارند.^۱

قول چهارم: تأویل یک لفظ، واقعی است که این لفظ بر آن تکیه دارد. بنابراین، تأویل یک انشاء، مصالحی است که منشأ این انشاء گردیده، و تأویل یک اخبار، واقعی است که این اخبار از آن خبر می‌دهد، خواه مربوط به گذشته باشد، یا حال، و یا آینده. روشن است که این قول، با سه قول قبل تفاوت اساسی دارد و ارتباط تأویل را با معانی قطع و آن را با واقعیات مرتبط می‌کند.

شایان ذکر است که علامه طباطبائی (رض) نیز تأویل را کشف و بیان همان واقعیت - که در قول چهارم اشاره شد - می‌داند، با این فرق که معتقد است تأویل در قرآن به معنای کشف و بیان آن واقعیتهایی می‌باشد که الفاظ قرآن نسبت به آنها به منزله‌ی «مَثَل» و آنها به منزله‌ی «مُمَثِّل» هستند؛ یعنی واقعیتهایی در جهان هستی وجود دارد که اصولاً برای غیر خدا - و به تفسیری، برای غیر خدا و غیر «راسخون در علم» - قابل فهم نیست و اگر

۱. این مطالب را علامه طباطبائی از گوینده‌هایی نامشخص نقل می‌کند و بیش از این هم توضیح نمی‌دهد. ولی باید توجه داشت که بطون قرآن نمی‌تواند بیگانه با الفاظ آن باشد و الاً بطن آیه نخواهد بود و اگر چنین شد لازم معنای لفظ نخواهد بود. پس دو نظر به یک جا بازگشت می‌کند.

بخواهند برای دیگران تقریب کنند، باید در قالب مَثَل بیاورند.

پس این سخن که تأویل آیات متشابه را جز خدا - و یا، جز خدا و راسخون در علم - نمی داند، به این معنا است که به آن مُثَلِّ واقعی جز او - یا، او و راسخون در علم - کس دیگری آگاهی ندارد.

تفسیر و تأویل

از آنچه گذشت، معلوم می شود که اصطلاح ما در مورد تفسیر یا تأویل متن - و این که تفسیر را بیان معنای حقیقی، یا مجازی لفظ و تأویل را کشف سایه های معنایی سخن دانستیم - نوعی تناسب و هم آهنگی با اصطلاح رایج در مباحث علوم قرآنی دارد. البته ما در صدد این نیستیم که تأویل در قرآن را درست به معنای مصطلح خودمان معنا کنیم و سخن خود را در مباحث تفسیر قرآن به کار گیریم، بلکه مقصود ما تنها این است که اصطلاح مزبور به گونه ای نیست که به طور کلی با فرهنگ ما بیگانه باشد، زیرا از مجموع اقوال و آرای گفته شده در باره ی تفسیر و تأویل در مورد قرآن چنین به دست آمد که تفسیر به نوعی به ظواهر لفظ تعلق دارد، ولی تأویل به معانی دورتر، یا عمیق تر، یا مخالف ظاهر، یا معانی محتمل، یا مبهم و مانند آن نظر دارد. از این رو ما نیز، اصطلاح تفسیر را در مورد کشف مراد متکلم - بالمعنی الأخص - که همان معنای حقیقی یا مجازی لفظ است و ارتباط نزدیک با لفظ دارد، به کار بردیم و تأویل را کشف سایه های معنایی که از حیطه ی ظواهر سخن بیروند و چه بسا اصلاً مراد گوینده نیز نباشند، دانستیم. همان گونه که قبلاً گفته شد، در مباحث مربوط به هرمنوتیک پاره ای از مطالب مربوط به سایه های معنایی است که ما کشف آنها را تأویل می نامیم و آن را چیزی جدا از تفسیر و کشف مراد متکلم یا مؤلف می دانیم.

چکیده

۱ - یکی از عناصر معنایی در فهم متن، سایه‌های معنایی سخن است. این نوع معانی بیرون از قلمرو معانی حقیقی و مجازی می‌باشند.

۲ - مراد متکلم می‌تواند دو اصطلاح داشته باشد:

أ) مراد بالمعنی الأعم؛ این اصطلاح سایه‌های معنایی سخن را نیز شامل می‌شود، البته اگر مورد اراده‌ی متکلم باشند.

ب) مراد بالمعنی الأخص؛ که خصوص معنای حقیقی، یا مجازی لفظ را در بر می‌گیرد و با سایه‌های معنایی نسبت تباین دارد.

۳ - نسبت بین سایه‌های معنایی سخن و مراد بالمعنی الأعم، عموم و خصوص من وجه است؛ زیرا برخی مقاصد متکلم، در زمره‌ی سایه‌های معنایی نیست، بلکه معنای حقیقی یا مجازی لفظ است از سوی دیگر، برخی سایه‌های معنایی، مراد متکلم نمی‌باشد و متکلم نسبت به آنها یا غافل است، و یا قصد اخفای آنها را دارد. ولی برخی مقاصد متکلم سایه‌های معنایی می‌باشند و آن در جایی است که سخن، سایه‌ی معنایی دارد و متکلم نیز اراده‌ی تفهیم آن را به مخاطب کرده است.

۴ - هر سخنی از حیث داشتن مراد متکلم - بالمعنی الأخص - و سایه‌ی معنایی، در زمره‌ی یکی از چهار قسم ذیل می‌باشد:

أ - هر دو را دارا است: مثل تعبیر «گم شو» که هم عصبانیت گوینده را می‌فهماند و هم به معنای «بیرون برو» است.

ب - هر دو را فاقد است: مثل سخن شخص خوابیده که حتی چیزی از آن فهمیده نمی‌شود.

ج - دارای مراد ولی فاقد سایه‌ی معنایی است: مثل اکثر استعمالات روز مره.

د - دارای سایه‌ی معنایی ولی فاقد مراد است: مثل سخنان خواب رفته‌ای که اراده ندارد، ولی می‌توان از سخنانش ترس او را از چیزی فهمید.

۵ - هر سخنی از جهت حجم سایه‌های معنایی و مراد متکلم، در زمره‌ی یکی از اقسام ذیل

خواهد بود:

ا) حجم سایه‌ها کمتر از مراد متکلم باشد؛ مثل بیشتر گفت و گوهای روزمره ما که یا سایه‌ی معنایی ندارند، و یا میزان آن‌ها به مراتب از مراد گوینده کمتر است.

ب) حجم سایه‌ها بیشتر از مراد متکلم باشد؛ مثل اشعار، به ویژه غزلیات.

ج) حجم سایه‌ها مساوی بامراد متکلم باشد؛ مثل: برخی آثار ادبی، نظیر رمان‌ها.

۶- با توجه به مطالب قبل نمی‌توان داوری یکسانی در باب فهم سخنان و چگونگی کشف تمامی مدلولهای آنها داشت، زیرا فهم سایه‌های معنایی شیوه‌ای جدا از فهم مراد متکلم دارد.

۷- ما تفسیر یک متن یا کلام را به معنای کشف و بیان مراد متکلم، یعنی معنای حقیقی، یا مجازی سخن می‌دانیم. دستیابی به سایه‌های معنایی سخن و بیان آنها را تأویل می‌نامیم.

۸- اصطلاح ما پیرامون تفسیر و تأویل متن، در این مباحث هم آهنگی و تناسب معنایی با اصطلاح رایج در بحث‌های علوم قرآن دارد، زیرا در آنجا نیز، تفسیر را به نوعی مربوط به ظواهر الفاظ و تأویل را مربوط به معانی دورتر و نیازمند تأمل می‌شمارند (هرچند در تفصیل این نکته اقوال مختلفی وجود دارد).

۹- برای ورود به مباحث هرمنوتیکی و نقد و ارزیابی این اندیشه‌های دقت و هوشیاری کامل در فهم اصطلاحات و تعبیر آنان و پرهیز از هرگونه تسامح و تساهل در ترجمه‌ی متون، و به ویژه جدا سازی فهم متن، به معنای کشف مراد مؤلف و فهم آن، به معنای کشف سایه‌های معنایی سخن، ضرورت دارد.

۳- هرمنوتیک

مقدمه:

همان‌گونه که ملاحظه شد، اولین مبانی دلالتی برداشت از قرآن کریم، و نیز بسیاری از بحث‌های جدی که امروز در باره‌ی فهم دین و متون دینی مطرح است، با مباحث هرمنوتیکی مرتبط می‌باشد.

اگر چه غالب اشکالات، بر آرای دانشمندان متأخر هرمنوتیک؛ مانند گادامر^۱ مبتنی می‌باشد؛ ولی برای فهم اندیشه‌های او بایست آرای دیلتای^۲ و هایدگر^۳ را شناخت، و این به دلیل تأثیر فراوان اندیشه‌های این دو نفر در بحث‌های گادامر است. و از سوی دیگر، باید با آرای شلایرماخر^۴ و آگوست بک^۵ آشنا باشیم.

شناخت مجموع این افکار و اندیشه‌ها - هر چند به اجمال - و قرار گرفتن در فضای مباحث و اصطلاحات آنان، کمک شایان توجهی به فهم شبهات و اشکالات موجود در این زمینه خواهد کرد و در پاسخگویی اساسی و مبنایی ما را توانمندتر خواهد ساخت. گفتنی است در این بحثها هدف، نظری گذرا بر آرای بزرگان هرمنوتیک، از گذشته تا حال، و دقت در نقطه‌های خاصی از این مباحث و بررسی برخی مطالب مرتبط با بحث‌های ما می‌باشد و ما هرگز در صدد تشریح گسترده‌ی همه‌ی مفاهیم و اصطلاحات

1 - H.G.Gadamer (1900 -)

2 - W.Dilthey (1833 - 1911).

3 - M.Heidegger (1889 - 1976).

4 - F.D.E.Schleiermacher (1768 - 1834).

5 - August Boeckn (1785 - 1867).

و ارزیابی تمامی اندیشه‌های مطرح شده در این باب، نیستیم. از این رو، در ضمن مروری اجمالی، پیدایش هرمنوتیک و سیر تطوّر آن را بررسی خواهیم کرد.^۱

مفهوم هرمنوتیک

«هرمنوتیک»^۲ در اصل مشتق از نام «هرمس»^۳ خدای یونان باستان می‌باشد. هرمس، الهه‌ی مرزها و واسطه‌ی بین خدایان و مردمان، خالق سخن و تفسیر کننده‌ی خواسته‌های خدایان برای مردمان بوده است. به همین مناسبت، هرمنوتیک، در لغت به معنای «وابسته به تفسیر» می‌باشد و در اصطلاح شامل مجموعه بحث‌هایی است که در باره‌ی «تفسیر متن» و فهم آن مطرح می‌شود.^۴

اما «تفسیر»^۵ و «متن»^۶ در این عبارت به چه معنا است؟ قبلاً گفته شد، تفسیر به معنای شناخت معنای مقصود و کشف و بیان مراد گوینده است و درباره‌ی کشف ریشه‌های معنا و سایه‌های معنایی سخن تعبیر «تأویل» به کار برده شد و به همین خاطر ما تفسیر را به عنوان برگردان فارسی «Interpretation» برگزیدیم و آن را بر «تأویل» که دیگران اختیار و ترجمه کرده‌اند، ترجیح دادیم.

اما «متن» در این تعبیر، شامل هر چیزی است که در ورای آن مطلبی و مفهومی نهفته

۱. در ضمن این مباحث روشن خواهد شد که اکثر ترجمه‌هایی که در این زمینه صورت می‌گیرد و احیاناً مکتوبات که نوشته می‌شود، برگرفته از نگاه خاصی در این مباحث یعنی نسبت گرابی-است و متأسفانه معمولاً تلاش می‌شود نقدهایی را که بر آن - حتی در مغرب زمین - وارد شده و دیدگاه‌های معارض با آن پوشیده نگه داشته شود، تا چنان جلوه کند که گویا این مطالب از مسلمانی است که هیچ شک و دغدغه‌ای در فرهنگ غرب نسبت به آنها وجود ندارد و نحله‌های دیگری در این باب در مغرب زمین مطرح نیست.

2 . Hermeneutics.

3 . Hermes.

4 . Mircea Eliadei. The Encyclopedia of Religion, Hermeneutics, Van A. Harvey. p. 279 - kurt Mueller - Vollmer, The Hermeneutics Reader. Philological Hermeneutics, Philip August Boeckn, Basil Blackwell, 1986, p. 134.

5 . Interpretation.

6 . Text.

باشد. از این رو، نه تنها نوشته، بلکه سخن و هر اثر هنری، مانند نقاشی، موسیقی، و سینما را در بر می‌گیرد.^۱ گاهی - همچنانکه در مباحث هایدگر خواهیم دید - معنای «متن» آنقدر توسعه می‌یابد که شامل عالم عین نیز می‌شود و اینجا است که هرمنوتیک از حوزه‌ی تفسیری خود خارج می‌شود و به قلمرو فلسفه و هستی‌شناسی گسترش می‌یابد.

بنابر این، هر بحثی که مربوط به تفسیر متن باشد و اصول و ضوابطی را در جهت کشف مراد مؤلف و رسیدن به معنای نهایی متن معرفی کند، یا وجود چنین اموری را انکار نماید، در حوزه‌ی مباحث هرمنوتیکی قرار می‌گیرد. این معنا، اصطلاح عام «هرمنوتیک» و شامل همه‌ی نحله‌های تفسیری است. در این نگاه حتی مباحث الفاظ علم اصول در فرهنگ رایج حوزه‌ی اسلامی، می‌توانند مباحثی هرمنوتیکی تلقی شوند، هر چند به عنوان علم مستقل مطرح نگردیده و در ضمن علم اصول که مباحث فراوان دیگری نیز دارد، بیان شده‌اند. هرمنوتیک در این اصطلاح، در واقع از زمان پیدایش متون پدیدار شده است و تاریخی به قدمت فرهنگ بشری دارد.

اما آنچه امروزه به نام «هرمنوتیک کلاسیک» مطرح شده و خود را به عنوان یک دانش مستقل نشان داده و در غرب نیز به همین نام شهرت یافته است، قدمت زیادی نداشته و در همین سده‌های اخیر پیدا شده است.^۲

۱. از این رو، وقتی در آینده سخن از «نیت مؤلف» خواهد رفت، هر صاحب اثری را که در اثر خویش پیامی برای مخاطبان دارد، شامل می‌شود. لذا مؤلف معنای اعم از گوینده، نویسنده، شاعر، نقاش و... خواهد داشت.

۲. شایان ذکر است که گاهی واژه‌ی «هرمنوتیک» - به خصوص در فرهنگ امروزی ما - بر یک نحله‌ی خاص تفسیری اطلاق می‌شود به گونه‌ای که سایر نحله‌های تفسیری را به عنوان هرمنوتیک معرفی نمی‌کند. عصاره‌ی مباحث و خلاصه‌ی نتایج در این نحله آن است که یک متن در جریان فرهنگ‌ها و سنت‌ها نموده‌ای مختلفی دارد و پیام‌های مناسب با آن فضای فرهنگی را تحویل مخاطبان خود می‌دهد. در واقع مخاطبان و فضاها‌ی ذهنی و شرایط فرهنگی آنها است که به متن معنا می‌بخشد. از این رو، هر کس هر چه از متن فهمید، اگر متناسب با فضای فرهنگی او باشد، درست خواهد بود. چه بسا مخاطب از مؤلف فراتر رفته و به فهمی عمیق‌تر در باره‌ی متن دست یابد!! نقطه‌ی آغاز این اصطلاح و پیدایش این نحله در هرمنوتیک اوایل قرن بیستم و اواخر قرن نوزده میلادی است. این نحله در آرای گادامر به اوج خود رسیده و هم اکنون از طرفداران بسیاری در غرب برخوردار است.

تاریخچه‌ی هرمنوتیک

«یوهانس رامباخ»^۱ (۱۶۹۳-۱۷۳۵م) در سال ۱۷۲۳ میلادی کتابی با عنوان نهادهای هرمنوتیک قدسی نگاشت. این کتاب را می‌توان نقطه‌ی آغاز هرمنوتیک معاصر دانست. در این کتاب مهم‌ترین اصلی که به عنوان اساس تفسیر معرفی شده «اصل انطباق» - یعنی انطباق تفسیر با متن - است. وی هم چنین نکته‌ای را با عنوان «دقت انطباقی» مطرح کرد و به وضوح گفت: یک تفسیر هر قدر خودش را به متن نزدیک‌تر کند و انطباق بیشتری با متن پیدا نماید، دقت بیشتری خواهد داشت.^۲

پس از رامباخ، «یوهان مارتین کلادنیوس»^۳ (۱۷۱۰ - ۱۷۵۹م) در کتاب «درآمدی به تفسیر صحیح از سخنها و کتاب‌های خردمندان» اساس هرمنوتیک کلاسیک را پایه‌گذاری کرد. این کتاب در سال ۱۷۴۲ میلادی، یعنی بیست سال پس از کتاب رامباخ، نوشته شد. وی در این کتاب اساسی‌ترین اصل هرمنوتیک کلاسیک را «نیت مؤلف» خواند. تعبیری که او در این کتاب آورده این است که: «معنای هر اثر آن است که مؤلف در سر داشته و تلاش کرده در اثر خود بیان کند، تفسیر، در حکم کشف این معنا است».

کلادنیوس هدف اصلی هرمنوتیک کلاسیک را هدفی آموزشی و عملی دانسته و آن را چنین بیان کرده است:

«تفسیر به این سان هیچ نیست، مگر یاد دادن به کسی، که بر اساس کدام مفهوم ضروری، متنی، گفتاری، یا نوشته‌ای را به گونه‌ای کامل بیاموزد و درک کند».^۴

با این وصف، کلادنیوس معتقد است که هرمنوتیک یک هدف آموزشی و کاربردی دارد و ما در دانش تفسیر به دانش پژوهان می‌آموزانیم که چگونه می‌توان یک متن را فهمید و نیت مؤلف را کشف کرد؟ این در واقع شبیه آن چیزی است که ما در علم اصول -

1 . Reinbach.

۲ . ر.ک: بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ج ۲، ص ۵۹۹.

3 . Chladenius.

۴ . ر.ک: همان، ص ۵۲۳.

در مباحث الفاظ - یاد می‌گیریم که چگونه از عبارات استظهار کنیم؛ در این مباحث ظهورات الفاظ را مورد بررسی قرار می‌دهیم و نتیجه می‌گیریم که شخص آگاه از این امور و مطلع از ظهورات الفاظ و عبارات، می‌تواند به آیات و روایات مراجعه کند و با استفاده از اطلاعاتی که در علم اصول به دست آورده است، معانی را بفهمد و به مقصود خداوند متعال و یا امامان معصوم علیهم‌السلام پی ببرد.^۱

۱. در اینجا باید خاطر نشان کرد که ما در این سلسله بحث‌ها مطالب را تقریباً به زبانی که در کتب و منبع هرمنوتیک گفته شده - با توضیح مختصری - ذکر می‌کنیم با این هدف که در فضای مصطلحات و مطالب این دانش قرار بگیریم. سپس در نگاهی دوباره به این مطالب برخی نقطه‌های خاص را مورد بررسی قرار داده، توضیح و تفسیری تازه از این نکته‌ها ارائه خواهیم داد.

چکیده

۱ - برای ورود به مباحث هرمنوتیک معاصر و پاسخگویی به شبهات مطرح شده در این زمینه، لازم است آرای گادامر را در این باره مورد توجه قرار دهیم؛ ولی برای فهم آرای وی و ارزیابی آنها ناگزیر از دانستن آرای دپلتای و هایدگر و قبل از آنها اندیشه‌های شلایرماخر هستیم.

۲ - واژه‌ی هرمنوتیک دارای دو اصطلاح است:

أ - اصطلاح عام: در این اصطلاح، این واژه هرگونه تحقیقی را که در باره‌ی تفسیر متن صورت بگیرد، شامل می‌شود، از این رو هرمنوتیک، تمام نحله‌ها را در این زمینه در بر می‌گیرد و حتی مباحث الفاظ علم اصول نیز مباحثی هرمنوتیکی شمرده می‌شوند.

ب - اصطلاح خاص: در این اصطلاح، این واژه فقط به نحله‌ی خاصی در این باره صدق می‌کند و ناظر به مباحثی است که معنای متن را وابسته به فضای فرهنگی مخاطبان قلمداد می‌کند.

۳ - هرمنوتیک در اصطلاح عام آن، در واقع همراه پیدایش متون پیدا شده و تاریخی به قدمت فرهنگ بشر دارد، ولی آنچه هم اکنون به نام هرمنوتیک خوانده می‌شود و به عنوان دانش مستقل در مغرب زمین مطرح است سابقه‌ای در حدود سه قرن دارد.

۴ - برای اولین بار «یوهانس رامباخ» در سال ۱۷۲۳ کتابی به نام «نهادهای هرمنوتیک قدسی» نوشت و در آن اصل انطباق تفسیر با متن و نکته‌ی «دقت انطباقی» را مطرح ساخت. این کتاب را می‌توان سر آغاز هرمنوتیک معاصر دانست.

۵ - پس از وی، «کلادنیوس» در سال ۱۷۴۲ کتابی در زمینه‌ی هرمنوتیک نوشت، وی «نیت مؤلف» را مهمترین محور هرمنوتیک و اساسی‌ترین رکن تفسیر متن خواند و تصریح کرد: معنای یک متن، آن چیزی است که مقصود نویسنده بوده است و تفسیر متن به معنای کشف این معنای مقصود می‌باشد.

اندیشه‌های شلایرماخر

فردریش ارنست دانیل شلایرماخر (۱۷۶۸ - ۱۸۳۴م) متأله مسیحی و در واقع بنیانگذار هرمنوتیک معاصر می‌باشد. او از اندیشه‌های کلادنیوس در بحث‌های هرمنوتیک بهره‌های فراوان برد و تحت تأثیر افکار دو استاد آلمانی‌اش به نام‌های: «فردریش مایر» و «فردریش آلست» در زمینه‌ی «هنر تفسیر کردن» به پژوهش‌های اساسی پرداخت و در این راستا یادداشت‌های پراکنده و گزین‌گوی خود را در فاصله‌ی سال‌های ۱۸۰۵ تا ۱۸۱۰، به طرحی شیوه‌دار تبدیل نمود. وی در سال ۱۸۱۹ سخنرانی مهمی در این باره ایراد، و سپس در دانشگاه الهیات برلین بارها مباحث هرمنوتیک را مطرح کرد و سرانجام در سال ۱۸۲۸ «یادداشت‌های افزونه» (ضمائم) را در این مورد نوشت. مجموعه‌ی یادداشت‌های او سال‌ها پس از مرگ وی توسط شاگردش «فردریش لوکه» جمع‌آوری و در سال ۱۸۳۸ به عنوان هفتمین مجلد مجموعه آثارش با نام: «هرمنوتیک و نقادی به ویژه در عهد جدید» منتشر شد.^۱

تلاش اصلی شلایرماخر آن بود که مباحث فقه‌اللغة^۲ و تفسیر^۳ را که در آن زمان در حوزه‌ی دین پژوهی مسیحی وجود داشت، به یک بحث عمومی تبدیل کند. مباحث فقه‌اللغة پیرامون متون کلاسیک، به ویژه متون کهن یونانی و لاتینی و تفسیر متون مقدس (عهد قدیم و جدید)، مبتنی بر این بود که هر متنی ویژگی‌های خاص خود را

۱. بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ج ۲، ص ۵۲۲.

2 . Philology.

3 . Exegesis.

دارد و ما برای کشف یک متن، باید ویژگی‌های آن متن، الفاظ به کار رفته در آن، و ساختار بیانی آن را بشناسیم و اگر بتوانیم اینها را کشف کنیم، خواهیم توانست مقصود متن را به دست بیاوریم. بنابراین، چون هر متنی با متن دیگر، متفاوت است، باید برای تفسیر هر متنی باب تازه‌ای از بحثها را باز کرد.

شلایرماخر تلاش کرد شیوه‌ی واحدی برای تفسیر متون بیابد و بحث تفسیر را از شکل موضوعی و موردی به صورت یک بحث کلی و عمومی در آورد. در واقع هرمنوتیک عام در پی رهایی از کارکردهای ویژه در حوزه‌ی فقه اللغة و تفسیر و یافتن کارکرد مشترک آنها می‌باشد. و حاصل این جست‌وجوها ارتقای تفسیر و فقه اللغة به مرتبت صنعت^۱ و شگردی است که نباید به جمع‌آوری ساده‌ی اعمال ناپيوسته محدود شود. این حرکت اساسی، از هرمنوتیک خاص و موضعی به هرمنوتیک عام و جهان شمول را می‌توان به عنوان انقلاب اندیشه در مباحث تفسیری آن روزگار و مهمترین ویژگی تلاشهای شلایرماخر معرفی کرد.^۲

پل ریکور از صاحب نظران معاصر در زمینه هرمنوتیک می‌گوید: این کار شلایرماخر در تاریخ مباحث تفسیری، به اندازه‌ی کار کانت در مباحث فلسفی اهمیت داشت و همان انقلابی را که کانت در فلسفه به راه انداخت، شلایرماخر - با طرح این مسئله - در مباحث تفسیری ایجاد کرد. از این رو نزدیک‌ترین افق فلسفی به هرمنوتیک شلایرماخر، فلسفه‌ی کانت است. او می‌گوید: «فقط در حال و هوای کانتی می‌توان به جای مرتبط ساختن قواعد تفسیر با مسئله‌ی تنوع متون و موضوعات نهفته در آنها، این قواعد را با کار بردی اصلی و اساسی مرتبط ساخت که تنوع و چندگونگی تفسیر را وحدت می‌بخشد».^۳

1 - Technology (Kunst Lehre).

۲. ر.ک: پل ریکور، رسالت هرمنوتیک، صص ۹ - ۴۷ (در: دیوید کوزنزهوی، حلقه انتقادی، ترجمه‌ی مراد فرهادپور، انتشارات گیل، ج اول، ۱۳۷۱) یا

Paul Ricoeur, *Hermeneutics & The Human Sciences*, Ed. & Tr. John Thompson, *The Task of Hermeneutics*, Cambridge University press, 1990, Pp. 43-63.

3 . ibid.

همان‌گونه که کانت به دنبال قواعد کلی اندیشه بود و تلاش می‌کرد تا بداند فهم به صورت کلی، به چه شکلی انجام می‌گیرد - بدون آن که روی فهم‌های خاص انگشت بگذارد - شلایر ماخر نیز سعی می‌کرد تا بداند تفسیر (فهم متن) به صورت کلی، چگونه صورت می‌گیرد. البته خود شلایر ماخر نمی‌دانست که چه کار بزرگی را انجام می‌دهد و اهمیت کار وی سالها بعد از او توسط کسانی، مانند دیلتای که در حال و هوای نوکاتی او اواخر سده‌ی نوزده قرار داشتند، کشف شد.

پل ریکور معتقد است: شلایر ماخر خلل موجود در اندیشه‌ی کانتی را پر کرد. مباحث او شکاف اندیشه‌ی کانت را در فاصله‌ی بین طبیعت (فیزیک) و اخلاق ترمیم نمود. ارنست کاسیرر نیز به وجود چنین خللی تصریح کرده بود.

کانت تحقیقات گسترده‌ای در باره‌ی طبیعت (فیزیک) و هستی، از یک سو، و اخلاق و بایستی از سوی دیگر انجام داد، ولی به گفته‌ی کاسیرر بین این دو فاصله‌ای است که اندیشه‌ی کانتی، راهی برای پر کردن آن ارائه نمی‌کند. به اعتقاد ریکور مباحث شلایر ماخر این منطقه‌ی خالی را پر و آرای کانت را تکمیل می‌کند،^۱ یعنی اگر راه کلی تفسیر متن کشف شود و به آنچه کانت در باب قواعد عمومی فهم هستی و بایستی مطرح کرد، ضمیمه گردد، تمام صحنه‌ها را در بر خواهد گرفت و در هیچ زمینه کاستی و خللی نخواهد بود.

از سوی دیگر شلایر ماخر از اساسی‌ترین نکته‌ی «رومانتیسم»^۲ بهره جست و به کمک آن انقلابی عمیق در مفهوم کانتی ذهن به وجود آورد و آن اعتراف به وجود روح خلاق ناخودآگاه در نواذب روزگار بود. او مفهوم کانتی ذهن را که تنها معطوف به امری غیرشخصی بود و به شرایط عام عینیت در علوم فیزیکی (طبیعی) و اخلاقی محدود می‌شد، توسعه داد و رابطه‌ای زنده را در جریان خلق آثار پذیرفت. از این رو، می‌توان گفت فلسفه‌ی شلایر ماخر دو نگرش را یک جا جمع کرده بود؛ از یک سو رومانتیکی فکر

می‌کرد، زیرا در جریان خلق آثار به رابطه‌ای زنده توسل می‌جست و به ذهن خلّاق و ویژگی‌های فردی توجهی اساسی داشت، از سوی دیگر انتقادی^۱ می‌اندیشید، زیرا در آرزوی وضع قواعدی برای فهم بود که کاربردی عام داشته باشد.^۲

به عبارت دیگر، شلایرماخر در طرح اندیشه‌ی خاص خود در باب هرمنوتیک و تفسیر متن، از دو مکتب بهره برده است: یکی اندیشه‌ی کانتی که در فضای آلمان آن روز به صورت یک اندیشه‌ی حاکم وجود داشت و بر جنبه‌های عمومی فهم تأکید می‌کرد، و دیگری مکتب روماتیسم که اثر ادبی را ناشی از ذهن خلّاق و نبوغ صاحب اثر می‌دانست و به ویژگی‌های فردی او توجه داشت.

این اندیشه‌ی جامع و نگرش دو سویی در جستارهای هرمنوتیک، باعث شد که وی در مباحث تفسیری، دو اصطلاح به نام «تفسیر دستوری» و «تفسیر فنی» ایجاد کند؛ کاری که شاید همه‌ی هرمنوتیک‌ها تا ابد با آن گره خورده‌اند و نمی‌توانند هریک از آن دو جنبه را به طور کلی نادیده بگیرند. این در واقع طرح اساسی و نخستین شلایرماخر در باب هرمنوتیک بود که در یادداشت‌هایش برای آیندگان باقی گذاشت، ولی خود، موفق به تکمیل آن نشد.

تفسیر دستوری،^۳ تفسیر فنی^۴

شلایرماخر اعتقاد داشت: «اگر ما در تفسیر یک متن، به خصوصیات زبانی که در یک فرهنگ، مشترک است نظر کنیم، تفسیری دستوری انجام داده‌ایم.» برای مثال، اگر در تفسیر یک متن عربی به ویژگی‌های زبان عربی و فرهنگ آن توجه کنیم و صرف و نحو،

۱. پل ریکور از کلمه‌ی انتقادی «Critical» که عنوان فلسفه‌ی کانت است، هرگونه تلاش برای دست یابی به قواعدی عمومی در باب فهم را اراده می‌کند و به همین معنا در اینجا آن را به کار می‌برد.

2. Hans - Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, Ed. & Tr. David E.Linge, University of California Press, 1977, p. 47.

3. Gramatical.

4. Technical.

معانی، بیان و بدیع، و لغت و اموری از این قبیل را در تفسیر به کار گیریم و بر اساس آن، مطلبی را از متن استفاده کنیم، تفسیر ما تفسیری دستوری خواهد بود.

در این تفسیر به خصوصیات شاعر، نبوغ و ابداع او توجه نمی شود و فقط جنبه‌ی مشترک زبان اساس کار تفسیر قرار می گیرد. ولی در تفسیر فنی، روان‌شناختی^۱، بر ویژگی‌های فردی صاحب اثر تأکید می شود و خصلت‌های شخصی و نبوغ و نظری که به عنوان یک فرد ابراز کرده است، مورد توجه قرار می گیرد. تفسیر دستوری که جنبه‌ی عمومی فرهنگ و زبان را مورد توجه قرار می دهد، بیشتر با نگرش‌های کانتی - که جنبه‌ی عمومی فهم را مورد توجه قرار می دهد - سازگار است، و در مقابل، تفسیر فنی یا روان‌شناختی با مکتب رومانتیسم، هم آهنگ می باشد.

شلایرماخر معتقد بود که این دو تفسیر با یکدیگر نوعی تناقض و تنافی دارند؛ یعنی توجه به مشترکات زبان و خصلت‌های عمومی آن، به معنای فراموش کردن نویسنده و ویژگی‌های فردی و ابتکارات اوست، چه اینکه روی آوردن به نویسنده و تأکید بر ویژگی‌های روحی و زیستی و خصوصیات ابداعی او به معنای فراموش کردن زبان و بی‌توجهی به جنبه‌های مشترک فرهنگ می باشد. به گفته‌ی او تفسیر دستوری هر چند واقع گرا - ایزه‌نگر^۲ - است، اما در عین حال، منفی^۳ نیز می باشد؛ زیرا در قلمرو محدودیت‌های فهم قرار می گیرد و ارزش انتقادی آن فقط بر اشتباهات دستوری و خطاهای مربوط به معنای لغات و رعایت معانی و بیان استوار است. هرگاه ما جنبه‌های عمومی زبان، یا فرهنگ را مورد توجه قرار دهیم، در واقع فضای عمومی زبان - که سخن نویسنده را در آن فضا یافته و با آن قالب می‌سنجیم - معیار فهم و ملاک کشف مقصود نویسنده قرار داده شده است و ما فقط در محدوده‌ی فهم عرفی و عمومی به قضاوت نشسته‌ایم. در حالی که تفسیر فنی و روان‌شناختی، تفسیری مثبت^۴ است؛ زیرا به عناصر

1 . Psychological.

2 . Objective.

3 . Negative.

4 . Positive.

ویژه از جمله ذهنیت، ابداع، و ابتکارات صاحب سخن و توانایی هایی که در آفریدن مفاهیم داشته است، تکیه می کند و به گونه فرایند اندیشه که آفریننده ی گفتار است، می رسد. شلایرماخر معتقد بود که هر یک از این دو نوع تفسیر، استعداد خاصی را می طلبد. یعنی ممکن است کسانی که استعداد تفسیر دستوری را دارند فاقد استعداد تفسیر فنی باشند و بر عکس کسانی استعداد تفسیر فنی را داشته باشند، ولی در تفسیر دستوری ناتوان باشند.^۱

وی می گفت: هدف واقعی هرمنوتیک تفسیر فنی است، زیرا مقصد اصلی تفسیر - جدای از زبان و توجه به معانی عمومی سخن - رسیدن به ذهنیت خاص نویسنده^۲ می باشد.^۳

۱. جهت عینی شدن بحث - به خصوص در مباحث دینی - مثالی ذکر می کنیم. در مورد تفسیر قرآن شیوه های مختلفی وجود دارد. شیوه ی ادبی و لغوی، شیوه ی روایی و نقلی، شیوه ی قرآنی و فنی، شیوه هایی هستند که در کتاب های مختلف تفسیر به وضوح خود را نشان می دهند. شیوه ی ادبی، همان تفسیر دستوری است که بر جنبه ی عمومی زبان تکیه دارد و برای فهم قرآن عمدتاً به لغت، معانی و بیان مراجعه می کند و خصلت های بیانی قرآن و فضای خاص معنایی قرآن را نادیده گرفته و فقط بر ویژگی های زبان عربی که در زمان نزول قرآن وجود داشته است، تأکید می کند. تفسیر کشف زمخشری از این نوع تفاسیر است. اما در تفسیر فنی شیوه و خصلت های بیانی قرآن - که امکان دارد در زبان عربی زمان نزول قرآن نبوده و صرفاً یک ابتکار و خصلت قرآنی بوده است - مورد توجه قرار می گیرد. تفسیر المیزان چنین شیوه را پیموده است و علامه ی طباطبائی با استفاده از آیات قرآن مبنی بر نورانیت و هدایت قرآن و فرقان بودن آن، تفسیر قرآن به قرآن را مطرح فرموده و برای فهم آیات قرآنی توجه به آیات دیگر و تأمل در ویژگی های بیانی و معنایی خود قرآن را اساس تفسیر خویش قرار داده است. بنابراین می توان المیزان را نمونه ای از تفسیر فنی در مورد قرآن دانست.

ناگفته پیداست که برخی از تفاسیر در پاره ای از موارد هر دو شیوه را به کار گرفته اند. ولی به طور کلی تفسیر قرآن به قرآن بسیار محدود بوده و در موارد اندکی مشاهده شده است و به یقین مبتکر و پرچمدار تفسیر فنی قرآن در بین دانشمندان اسلامی، علامه ی طباطبائی رضوان الله تعالی می باشد.

۲. تذکر این نکته لازم است که تکیه بر تفسیر فنی و روان شناختی، منافاتی با هرمنوتیک عام که شلایرماخر به دنبال آن بود ندارد، زیرا آنچه در مورد متون مقدس پیش از شلایرماخر - وجود داشت، تفسیرهای موضعی و موردی بود بدون قوانین عامی برای تفسیر. اما شلایرماخر در صدد بود تفسیر را از حالت موضعی بیرون و قواعد کلی فهم متن را به دست آورد. در همین راستا از یک سو تفسیر دستوری و توجه به زبان عام و فرهنگ مشترک و از سوی دیگر تفسیر فنی و توجه به خصوصیات نویسنده را مد نظر قرار داد. وی حتی در تفسیر فنی نیز، نمی خواست موضعی عمل کند و به دوران پیش از خود برگردد، بلکه در پی یافتن ضوابط و اصولی عام برای تفسیر فنی بود، که جدای از تفسیر متون مقدس، یا متون خاص کهن یونانی و لاتینی کاربرد داشته، در تمام موارد قابل استفاده باشد.

در آثار بعدی شلایرماخر با افزودن «شهود» و «مقایسه» به تفسیر دستوری و تفسیر فنی، دشواری در انتخاب دو نوع تفسیر بیشتر می‌گردد. عنصر شهود، تفسیر روان شناختی را مؤکد می‌ساخت و عنصر مقایسه تفسیر دستوری و عمومی را تقویت می‌کرد.^۱

شهود^۲ و مقایسه^۳

پل ریکور گفته است: وقتی شلایرماخر جفت دیگری به نام «شهود» و «مقایسه» را مطرح و آن را به جفت قبلی (تفسیر دستوری و تفسیر فنی) اضافه کرد، معضل و مشکل هرمنوتیک بیشتر گردید و حتی خود او نیز گرفتار تردید و تشویش شد. افزودن این جفت، به قدری هرمنوتیک شلایرماخر را آشفته ساخت که هم اکنون یکی از مشکلات مباحث هرمنوتیک متأخر، فهم مطالب او است و هر از گاه تفسیر تازه‌ای از سخنش ارائه می‌شود.

شلایرماخر بر این نکته تأکید می‌ورزید که یک اثر هنری نتیجه‌ی نوعی شهود برای صاحب اثر است. که رومان‌تیسیم نیز بر همین نکته تکیه داشت و همین امر، جنبه‌ی تفسیر فنی یا روان‌شناختی اثر را تقویت می‌کرد. از این رو، تفسیر فنی به عنوان‌گرایی اصلی در هرمنوتیک مطرح شد. از سوی دیگر، او با این مشکل مواجه بود که اگر بخواهیم کسی را بشناسیم و از طریق کشف خصوصیات روحی، توانایی‌های ذهنی، و زوایای شهودی او، خصلت‌های بیانی و ویژگی‌های اثرش را درک کنیم و به تفسیر فنی دست یازیم، چاره‌ای جز مقایسه‌ی او با دیگران و به دست آوردن تشابهات و اختلافاتش با آنان نداریم. در اینجا وی «مقایسه» را برای فهم فرد مطرح ساخت و همین مسئله، جنبه‌ی انتقادی^۴ بحث

1. Paul Ricoeur, *Hermeneutics & The Human Sciences*, Sciences, p. 47.

2. Divination.

3. Comparison.

۴. قبلاً گذشت که مراد از کلمه‌ی انتقادی اصطلاح خاصی است که در فلسفه‌ی کانتی به کار می‌رود. چون فلسفه‌ی کانت، به عنوان: فلسفه‌ی انتقادی (Critical Philosophy) نامیده می‌شود.

را تقویت کرد؛ زیرا فهم شخصیت هر کس و درک خصوصیاتش، در گرو سنجش او با دیگران است و این مستلزم دخالت عناصر انتقادی - به تعبیر ریکور - و نکات عمومی در جریان مقایسه و خارج شدن از فضای خاص نویسنده و توجه به فرهنگ عمومی و فضای مشترک می باشد. از این رو، حتی تفسیر فنی یا روان شناختی نیز شامل عناصر عام فرهنگی و گفتاری می شود؛ زیرا زبان و گزینش معانی و الفاظ، خود، یکی از عناصر مهم در کار مقایسه و یافتن تشابهات و اختلافات اشخاص می باشد.

حاصل تلاش شلایرماخر با افزودن جفت «شهود» و «مقایسه»، آن شد که وی با طرح مسئله‌ی شهود، جنبه‌ی تفسیر فنی و روان شناختی را تقویت کرد، ولی شناخت روان مؤلف و شهود او را در نزدیک شدن به فضای خاص نویسنده محدود نکرد و با طرح مقایسه - برای کشف شخصیت نویسنده - دوباره جنبه‌ی کانتی و انتقادی بحث را شدت بخشید و تفسیر فنی را بی نیاز از تفسیر دستوری ندانست. بنابراین خود شلایرماخر در یک معضل جدی و تردید آشکار، گاه به سوی تفسیر دستوری و گاه به سوی تفسیر فنی گرایش پیدا کرد.^۱

معنای بنیادی، تمامی زندگی مؤلف

شلایرماخر بر خلاف کلاونیوس و دیگران که معتقد بودند متن یک معنای نهایی دارد و آن همان مراد صاحب اثر و به تعبیر خودشان «نیت مؤلف» است، اعتقاد داشت که در بسیاری از اوقات، مفسر از خود مؤلف جلوتر می رود و مطالبی را در باره‌ی مؤلف کشف می کند که خود او از آن آگاه نیست، یا به آن توجه ندارد. بنابراین، وی اگر چه وجود «معنای نهایی، اصلی، و قطعی متن» را رد نمی کرد و با قاطعیت می گفت که هر واژه در هر عبارت، دارای یک معنا است و آن را «معنای بنیادی» می خواند و به صراحت، فرض متن چند معنایی را مردود می دانست، ولی آن معنای بنیادی متن را چیزی فراتر از مقصود

۱. در این مورد نگاه کنید: پل ریکور، رسالت هرمنوتیک، ص ۱۶. یا

مؤلف می‌شمرد و می‌گفت: بسیاری از اوقات مخاطبان به معنای نهایی متن پی می‌برند، در حالی که دست مؤلف از آن کوتاه است.

به بیان دیگر، کلادنیوس گفته بود: معنای یک متن، همان چیزی است که نویسنده‌اش قصد بیان آن را کرده است. پس اگر توانستیم مقصود نویسنده و «نیت مؤلف» را کشف کنیم، به آخرین معنای متن نایل گشته‌ایم. ولی شلایرماخر می‌گفت: ممکن است یک شاعر، یا نویسنده بخواهد با خلق اثرش نکته‌ی خاصی را به مخاطبان خود نشان دهد، اما خود توجه نداشته باشد که در پس این نکته و در متن این اثر، نکات دیگری نیز بیان شده است و چه بسا آن نکات مربوط به جنبه‌ی ناشناخته وجودی خود اوست و خودش نسبت به آنها توجه نداشته، یا در صورت التفات هرگز در صدد بیان آنها نبوده است.

از سوی دیگر، عده‌ای در تفسیر فنی و کشف معنای نهایی یک متن، بر شناخت زندگی نویسنده تأکید داشتند و آن را ملاک فهم شخصیت، ذهن، و نبوغ او معرفی می‌کردند. ولی شلایرماخر این نظر را نپذیرفت و گفت: دانستن زندگی نویسنده در برخی موارد، ناممکن است و آنجا نیز که امکان دارد، اهمیتی در فهم او ندارد. بنابراین، وی هرگونه تلاش برای شناخت متون از راه بررسی زندگی مؤلفان را محکوم به شکست می‌دانست و می‌پرسید: «آیا ما چیزی از زندگی افلاطون، یا ارسطو می‌دانیم؟» نکته‌ی اصلی در نظر او قدرت دادن به شگردها و یافتن شیوه‌هایی بود که برای پژوهش معنا به کار می‌آیند و در جهت کشف شخصیت مؤلف و رسیدن به معنای نهایی متن ما را یاری می‌دهند.

به همین دلیل، وی به جای «نیت مؤلف» - که کلادنیوس آن را مطرح کرد - و در مقابل دیگران که «دانستن زندگی مؤلف» را عنصر اساسی در کشف متن می‌دانستند، عامل دیگری را به نام «تمامی زندگی مؤلف» طرح کرد. به گفته‌ی وی، برای رسیدن به معنای نهایی متن - معنای بنیادی - باید مجموع زندگی مؤلف را فهمید و کشف نیت او در لحظه‌ی خاص آفرینش اثر، یا دانستن زندگی‌اش چندان اثری در این امر ندارد. از سوی دیگر هر لحظه‌ی اثر هنری، نشان از تمامی زندگی مؤلف دارد و برای رسیدن به تمامی

زندگی مؤلف دریافت خصوصیات روحی و ویژگی‌های روان‌شناختی او تأمل در خود متن و کشف زوایای اثر ضروری است.^۱

دایره‌ی هرمنوتیک یا حلقه‌ی انتقادی

به نظر شلایرماخر برای شناخت سخن انسان باید خود او را شناخت (عنصر اساسی برای کشف معنای بنیادی متن، شناخت تمامی زندگی مؤلف است) و برای شناخت او نیز باید سخنش را شناخت (برای شناخت مؤلف، دقت در زوایای اثر او ضرورت دارد). این نکته، پیشتر به گمان استاد وی «فردریش آلت» متناقض جلوه کرده و از این رو، آن را دور باطل خوانده بود، اما شلایرماخر آن را پذیرفت و به نام «دایره‌ی شناخت» معرفی کرد و در واقع این اولین حلقه‌ای بود که در هرمنوتیک طرح شد. هر چند این دایره در نگاه اول، حلقه‌ای دوری و غیر قابل حل می‌نماید، ولی تا امروز به عنوان یکی از مهم‌ترین بحث‌های هرمنوتیک مطرح می‌باشد و راه‌های گوناگونی برای حل آن اندیشیده شده است. از این حلقه با عنوان «دایره‌ی هرمنوتیک»، یا «حلقه‌ی نقد»، یا «حلقه‌ی انتقادی» یاد می‌شود.^۲

۱. ر.ک: بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ج ۲، ص ۵۲۶.

۲. همان، ج ۲، صص ۵۲۶-۵۲۷.

چکیده

۱ - پیش از شلایرماخر، کلیسا (جامعه‌ی مسیحیت) در حوزه‌ی دین پژوهی و تفسیر کتاب مقدس، معتقد بود: هر متنی ویژگی‌های خاص خود را دارد و باید برای کشف یک متن بحث‌های تفسیری مخصوص آن متن مطرح گردد: بر اساس این نظریه، تفسیر کتاب مقدس، تفسیری ویژه و غیرمرتبط با تفسیر دیگر متون تلقی می‌شد. شلایرماخر - که خود یک متأله مسیحی بود - در صدد برآمد تفسیر را از حالت موضعی و موردی به صورت یک بحث عمومی درآورد و اصول و ضوابط فهم یک متن را به گونه‌ای تنظیم کند که بتوان در تفسیر هر متنی آن را به کار گرفت. از این رو وی اساس «هرمنوتیک عام» را پایه‌گذاری کرد.

۲ - وی در راستای هدف مزبور، با توجه به اندیشه‌های کانتی از یک سو، و پذیرفتن فلسفه‌ی رمانتیسم از سوی دیگر، دو نوع تفسیر را معرفی کرد.

ا) تفسیر دستوری: که جنبه‌های عمومی زبان و اشتراک فرهنگ را مورد توجه قرار می‌دهد.

ب) تفسیر فنی یا روان‌شناختی: که به خصوصیات متن و ویژگی‌های مؤلف تکیه می‌کند.

۳ - او تفسیر دستوری را در عین واقع‌گرایی، منفی می‌داند؛ زیرا فهم متن را محدود به فضای عمومی زبان می‌کند، ولی تفسیر فنی را تفسیری مثبت تلقی می‌کرد؛ زیرا جدا از زبان و توجه به معانی عمومی سخن، رسیدن به ذهنیت خاص نویسنده را ملاک عمل قرار می‌دهد. به این جهت وی هدف اصلی هرمنوتیک را تفسیر فنی قلمداد کرد.

۴ - شلایرماخر در کنار تفسیر دستوری و تفسیر فنی، دو اصطلاح دیگر به نام «شهود» و «مقایسه» را نیز مطرح کرد. شهود، تفسیر فنی و روان‌شناختی را مورد تأکید قرار می‌داد، در حالی که مقایسه، تفسیر دستوری و عمومی را تقویت می‌کرد. همین امر باعث شد وی دچار تردید و تشویش گردد و گاه به سمت تفسیر دستوری و گاه به سوی تفسیر فنی گرایش پیدا کند.

۵ - او در توضیح «شهود» می‌گفت: یک اثر، نتیجه‌ی نوعی شهود برای صاحب اثر است. از این رو، برای فهم آن باید ذوق و شخصیت صاحب اثر را درک کرد. از سوی دیگر، درک شخصیت و شناخت ویژگی‌های روحی و توانایی‌های ذهنی صاحب اثر جز با مقایسه‌ی او با دیگران حاصل

نخواهد شد. وی به همین جهت حتی در تفسیر فنی - که شهود مؤلف رامورد توجه قرار می‌دهد و شناخت مؤلف را توصیه می‌کند - توجه به عناصر انتقادی - از جمله زبان و معانی عام گفتار - را جهت مقایسه‌ی او با دیگران و درک شخصیت او، ضروری دانست.

۶- او اگر چه فرض متن چند معنایی را به صراحت رد می‌کرد و معتقد به معنای بنیادی (معنای نهایی) برای متن بود، ولی آن را خارج از قلمرو «نیت مؤلف» می‌دانست. شلایرماخر حتی «دانستن زندگی مؤلف» را که دیگران مطرح می‌کردند، برای کشف معنای نهایی متن بی‌اهمیت شمرد و عنصری به نام «تمامی زندگی مؤلف» را جایگزین «نیت مؤلف» کرد.

۷- او می‌گفت: برای رسیدن به معنای بنیادی متن، باید مؤلف را شناخت و برای شناخت مؤلف (= تمامی زندگی مؤلف) و رسیدن به ویژگی‌های روحی و ذهنی او، باید خود متن را کشف کرد. او این حلقه را، علی‌رغم این که استادش «فردریش آلت» دور باطل خوانده بود، «دایره‌ی فهم» نامید و این اولین حلقه‌ای بود که در هرمنوتیک طرح شد و هم اکنون به نام‌های «دایره‌ی هرمنوتیک»، یا «حلقه‌ی نقد»، یا «حلقه‌ی انتقادی» معروف است.

اندیشه‌های اگوست بُک

پس از شلایرماخر شاگرد او «اگوست بُک»^۱ (۱۷۸۵-۱۸۶۷) که واژه شناس و روانشناس برجسته‌ای بود و سال‌ها در «لاهِ» به تدریس فلسفه و زبان شناسی اشتغال داشت، «تفسیر متن» و مباحث هرمنوتیک را مورد توجه قرار داد و کار استادش - شلایرماخر - را دنبال کرد. بُک اعتقاد داشت اگرچه انسان می‌تواند برای ابراز آنچه در ذهن دارد، نشانه‌ها و نمادهای گوناگونی را مورد استفاده قرار دهد، اما از میان این نمادها و نشانه‌ها کامل‌ترین شکل بیان اندیشه‌های درونی، زبان و گفتار است.^۲ او در واقع با این بیان پذیرفت که زبان، وسیله‌ای برای ابراز باطن و اندیشه‌ی مکنون آدمی است، هر چند ابزارهای دیگری نیز در این راستا وجود دارد.

بُک پژوهش تاریخی زبان را بنیان کار فلسفی قرار داد و نقطه‌ی آغاز تلاش فلسفی را پژوهش زبانی دانست.^۳ در واقع می‌توان اولین اندیشه‌های تحلیل زبانی را در آثار بُک یافت.^۴ او به دنبال این نظر، هرمنوتیک را روش ضروری پژوهش در باب زبان معرفی

1 . August Boeckn.

2 . August Boeckn, *Philological Hermeneutics*. (The Hermeneutics reader, Ed. Kurt Muller - Vollmer , Basil Blackwell, 1986) pp. 135-136.

3 . *ibid.*, p. 136.

۴ . در زمان بُک هنوز فلسفه‌های تحلیل زبانی پدیدار نشده بود و پس از او نحله‌های مختلفی در تحلیل زبان ظهور کردند که اعتقاد داشتند تحلیل زبان، نوعی بحث فلسفی است و نباید زبان را صرفاً وسیله‌ای برای بیان دانست و فقط در علم زبان شناسی مورد بررسی قرار داد، بلکه علاوه بر آن، باید به عنوان واقعیتی که تحلیلش، یک تحلیل فلسفی است، به آن نگاه کرد.

کرد.^۱ وی در همین راستا، مجموعه‌ی مباحث و نوشته‌های خود را در این زمینه در کتابی با نام «دانشنامه و روش شناسی علوم زبان شناسی تاریخی» گرد آورد.^۲

تفسیر، نقد^۳

او در این کتاب اگرچه معتقد شد تفسیر می‌تواند یک معنای مطلق و اصلی برای متن پیدا کند و مفسر به معنای نهایی متن برسد، ولی در کنار تفسیر، عنصر دیگری را به نام «نقد» معرفی کرد. این عنصر در جریان‌های بعدی هرمنوتیک به صورت گسترده‌تر مورد توجه قرار گرفت.^۴

بک، عنصر «نقد» را از عنصر «تفسیر» جدا کرد و مدعی شد که تفسیر، تلاش برای فهم معنای اصلی متن در رسیدن به معنای نهایی است و به تعبیر شلایرماخر: «معنای بنیادی» متن، رسالت تفسیر می‌باشد. در حالی که نقد رابطه‌ی معنایی موضوع متن با پدیدارهای دیگر را مورد بررسی قرار می‌دهد.^۵

به بیان روشن‌تر، او می‌گوید: اگر بخواهیم در یک متن بفهمیم که نویسنده چه مقصودی داشته و چه معنایی را برای انتقال به مخاطب در نظر گرفته است، کاری تفسیری انجام می‌دهیم. ولی وقتی به روابط بین مطالب این متن و امور خارج از آن - مثل حوادث شخصی یا اجتماعی که در محیط زندگی خصوصی نویسنده رخ داده است - می‌پردازیم، در واقع کار نقد را پیش می‌گیریم.

بک، مفسر را همانند مترجم می‌دانست که در واقع یک متن را از زبانی به زبان دیگر منتقل می‌کند؛ یعنی هرگاه معنا به گونه‌ی مستقیم به ذهن مخاطب نیاید و نیازمند

1. ibid., p. 132.

۲. این کتاب در سال ۱۸۸۶، یعنی بیست سال پس از مرگ وی، به چاپ رسید.

3. Criticism.

۴. در مباحث آینده خواهیم دید که این عنصر در آرای «هیرش» نیز جایگاه خاصی دارد و در کنار تفسیر قرار می‌گیرد. (رک: همین نوشتار، صص ۲۴۱ - ۲۴۴)

5. August Boeckh, *Philological Hermeneutics*. (The Hermeneutics Reader, Ed. Kurt Muller - Vollmer, Basil Blackwell, 1989) P.142.

واسطه‌گری الفاظ و مفاهیم مأنوس باشد، محتاج تفسیر می‌شود و مفسّر، زبان مخصوص نویسنده، یا زبان زمان خاص نویسنده را به زبانی آشنا برای مخاطبان تبدیل می‌کند تا معانی به آسانی فهمیده شود.

نکته‌ی اساسی در مباحث بُک آن است که او تفسیر دستوری - یعنی تفسیر مبتنی بر دستور زبان - را در این جهت کافی نمی‌داند، بلکه افزون بر آن، توجه به نشانه‌های تاریخی مرتبط با متن را مورد تأکید قرار می‌داد و می‌گفت: متن را باید در بستر نشانه‌های تاریخی‌اش فهمید. او، در اینجا، بحث‌های شلایرماخر را یادآور می‌شد و بر تفسیر فنی تأکید می‌کرد.

تفسیر در نگاه بُک و شلایرماخر پلی میان معنای نهایی متن و شرایط کنونی مفسّر است؛ به تعبیر دیگر تفسیر، پلی میان افق معنایی متن و زمان مؤلف، با افق معنایی مفسّر و زمان اوست و مفسّر با تفسیر خود، این دو افق را به یکدیگر نزدیک و مرتبط می‌سازد. بُک در افق معنایی متن، نشانه‌های تاریخی را مدّ نظر قرار می‌دهد و درک افق گذشته را در فهم کنونی از متن دخیل می‌داند. ولی افق گذشته، نه موضوع شناخت، بلکه صرفاً ابزاری است که در کار شناخت متن کمک شایان توجهی می‌کند. بُک به جای این که معنای متن را خوانا با شرایط امروز فرض کند، به ضرورت بررسی تاریخی متن تأکید می‌کند.^۱

بُک و شلایرماخر

بُک در رسیدن به معنای نهایی متن و توفیق در تفسیر فنی، بیشتر نشانه‌های تاریخی را مورد توجه قرار می‌دهد؛ در حالی که شلایرماخر عمدتاً به شناخت مؤلف و فهم خصوصیات روحی و ذهنیت خاص او تکیه می‌کند. از این رو، تفسیر فنی شلایرماخر را تفسیر روان‌شناختی نامیده‌اند. البته طبیعی است که در شناخت مؤلف، مطالعه‌ی دلالت‌های تاریخی و حوادث اجتماعی، یا شخصی مرتبط با مؤلف سودمند است، ولی

در عین حال شلایر مآخر در شناخت مؤلف، به شناخت خود متن و زوایای مختلف اثر تأکید کرده و «دایره‌ی فهم» را مطرح ساخته است. از سوی دیگر، یک دو عنصر «تفسیر» و «نقد» را از یکدیگر جدا و رسیدن به معنای نهایی متن و مقصود مؤلف را رسالت تفسیر و هدف نهایی آن معرفی کرد و توجه به ارتباط متن با بیرون از خود و روابط مطالب آن با پدیده‌های مرتبط با مؤلف را کاری نقدی و تلاشی جدا از تفسیر دانست. حال این سؤال به ذهن خطور می‌کند که او چگونه بررسی نشانه‌های تاریخی را در کار تفسیر ضروری می‌دانست و غفلت از آن را در تفسیر فنی جایز نمی‌شمرد؟

در پاسخ باید گفت: بررسی نشانه‌های تاریخی، خود، دارای دو جنبه است:

۱- بررسی آن مواردی که در معنای متن و ظهور پیام آن دخالت دارد و در تفسیر فنی، مورد توصیه‌ی یک بوده است.

۲- بررسی آن پدیده‌ها و نشانه‌ها که در کشف مقصود مؤلف تأثیر ندارد، ولی در کشف سایه‌های معنایی سخن و معانی و وقایع خارج از متن، ولی مرتبط با آن، مؤثر است. مثلاً این که مؤلف، چرا چنین گفته است؟ چگونه شرایط اجتماعی، یا روحی، یا اخلاقی او در آفریدن اثر نقش داشته‌اند؟ و مسائلی از این قبیل، سؤالاتی هستند که نمی‌توان پاسخ آنها را در تفسیر یافت، بلکه باید از طریق نقد به جست‌وجوی آن پرداخت.

برای این که نظر یک عینی‌تر و با فرهنگ ما مانوس‌تر شود، به این مثال توجه کنید: بین منابع دینی و ما که امروز به فهم آن‌ها می‌پردازیم، فاصله‌ای هزار و چند صد ساله وجود دارد و اگر بخواهیم این منابع را بفهمیم ناگزیر از پرکردن فاصله‌ی زمانی بین خود و آن منابع هستیم. اساساً نیاز عمده‌ی ما به مباحث علم اصول در بخش الفاظ، ناشی از همین فاصله‌ی زمانی است^۱ و ما مجبوریم به وسیله‌ی بحث‌های خاص تفسیری - که بخش

۱. آیت الله شهید صدر در مقدمات مباحث علم اصول خود، به این نکته مهم اشاره کرده و فرموده است: هر چه زمان می‌گذرد نیاز ما به «اصول» بیشتر می‌شود به همین جهت گذشتگان کمتر به اصول می‌پرداختند، ولی به تدریج با گذشت زمان، علم اصول فربه‌تر شده و مباحث گسترده‌تری را در خود جای داده است. (ر.ک: المعالم الجدیدة، صص ۴۵-۵۱). بنابراین، اعتقاد به آماس علم اصول و این که بی جهت گسترده شده است و به

الفاظ علم اصول، عهده دار آن است - ظهورات الفاظ و معانی عرفی در زبان عربی آن روزگار را کشف کنیم و به این وسیله زمان خود را به زمان صدور روایات نزدیک‌تر سازیم. به تعبیر دقیق‌تر، افق فرهنگی ما به مرور زمان از افق فرهنگی زمان نصوص دورتر شده است، از این رو به پلی نیاز داریم که بتواند ما را با آن فرهنگ مرتبط سازد. به این جهت - همچنان که پیشتر اشاره شد - مباحث الفاظ در علم اصول به یک معنا در زمره‌ی مباحث هرمنوتیک است، زیرا ما در آن به دنبال ضوابط عمومی فهم مکالمات عرفی هستیم - یعنی همان مطلبی که ریکور به عنوان گام اساسی شلایرماخر معرفی کرد و آن، تبدیل مباحث تفسیری موردی و موضعی به یک فن و تکنیک و صنعت عمومی بود - تا از این طریق بتوانیم پرده‌های زمانی را کنار زنیم و همانند روزگار صدور آیات و روایات، معانی مورد نظر را دریافت کنیم.

گاهی برای فهم معنای مورد نظر در زمان صدور، نیازمند بررسی تاریخ و کشف نشانه‌ها و پدیده‌های مرتبط با معنای متن هستیم. این مسئله به خصوص در برخی روایات امامان معصوم علیهم‌السلام که ناظر است به جریان‌های مخالف، یا عقاید خاص اهل سنت، یا احکامی که در میان آنان رواج داشته است، به وضوح خود را نشان می‌دهد. در

به قهای گذشته بدون نیاز به بحث‌های مفصل و طولانی در اصول امروز، اجتهاد و استنباط می‌کردند، نادرست و ساده اندیشی می‌باشد. البته این به آن معنا نیست که هر چه در اصول آمده است، مهم، ضروری و مورد نیاز مجتهد می‌باشد. به هر حال در یک نگرش کلی، ما چاره‌ای جز گسترش علم اصول نداریم. امروز کسی نمی‌تواند در علم اصول به کتاب «عدة الاصول» یا «الذریعة» سیدمرتضی اکتفا کند. ما هر روز بیشتر از قبل با زمان صدور روایات و نزول آیات فاصله می‌گیریم و این دوری زمانی، بسیاری از قوانین، ارتکازات، و به تعبیر دیگر، فرهنگ حاکم بر زمان صدور را از دست ما می‌گیرد. در نتیجه بیش از گذشته نیازمند تحلیل و دقت هستیم تا بتوانیم از این راه به شیوه‌های عمومی مکالمات عرفی دست پیدا کنیم و آیات و روایات را - همانند زمان صدور - بفهمیم.

به عنوان مثال شهید صدر می‌گوید: ارتکازات عقلایی در ظهورات الفاظ تأثیر می‌گذارد. این یک حرف عمومی است و مختص به مورد و زمان خاصی نمی‌باشد. با این مبنا وقتی ایشان به آیه‌ی مبارکه‌ی: *اذا قرء القرآن فاستمعوا له وانصتوا* (اعراف، ۲۴۰) می‌رسد می‌گوید: اگر چه فعل امر، ظهور در وجوب سکوت و استماع دارد؛ ولی با توجه به این که می‌بینیم فهم عمومی از همان روزگار این بوده که استماع مستحب است، امکان دارد ارتکازی در آن زمان وجود داشته که این ظهور اولی آیه را از بین می‌برده و یک ظهور ثانوی - استحباب - ایجاد می‌کرده است.

مقصود امام علیه السلام نمی‌رساند. در این‌گونه موارد، کسانی که علاوه بر آشنایی با روایات و افزون بر مهارت در اجتهاد و استنباط، با تاریخ سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی اسلام آشنا هستند و به زوایای پنهان و فضاهاى ناگفته‌ی آن آگاهی کامل دارند، بهتر می‌توانند مراد امام علیه السلام را کشف کنند و به تفسیر درست روایت نایل آیند.^۱

۱. آیت‌الله بروجردی در مورد فهم روایات اعتقاد داشتند که باید حتماً فتاوی مشهور و رایج در روزگار معصوم علیه السلام را شناخت. باید دانست در آن فضای فقهی چه مسائلی مطرح بوده و چه آرایى وجود داشته است و انهمه در مقابل چه اندیشه‌هایی جهت‌گیری کرده‌اند. ایشان چنین تعبیر می‌کردند: ما نمی‌توانیم روایتی را روی قله‌ی کوه بگذاریم و از ته دره در باره‌ی آن به قضاوت بنشینیم. بلکه باید از کوه بالا برویم و خودمان را به روایت برسانیم و آنگاه در مورد آن قضاوت کنیم. البته سخنان ایشان ناظر به آرای افرادی مانند یک یا دیگران نبوده است، ولی اگر این سخنان را به دست یک بدهیم می‌تواند بگوید: یکی از تفاسیر در مورد «نشانه‌های تاریخی» می‌تواند همین سخن باشد. (ر.ک: مجله‌ی نور علم، ویژه نامه‌ی مربوط به آیه‌الله العظمی بروجردی)

چکیده

۱- اگوست بک شاگرد شلایرماخر، واژه شناس و روانشناس برجسته‌ای بود که کار استادش را در زمینه‌ی هرمنوتیک ادامه داد. او زبان را وسیله‌ای برای ابراز اندیشه‌ی مکنون آدمی دانست. این، همان نگاه واقع بینانه به زبان است که دانشمندان اسلامی نیز - در مباحث منطق و اصول - به آن اصرار دارند و ما پیشتر آن را با عنوان «ساختار زبان» توضیح دادیم.

۲- «بک»، علاوه بر تفسیر، عنصر دیگری به نام «نقد» را مطرح کرد و گفت: این دو جدا از یکدیگرند. یافتن معنای نهایی متن، رسالت تفسیر است، در حالی که نقد، به رابطه‌ی معنایی موضوع متن با پدیده‌های دیگر می‌پردازد.

۳- او تفسیر را ترجمه‌ی زبان نویسنده به زبان مأنوس برای مخاطبان می‌دانست، ولی در عین حال، «تفسیر دستوری» و اکتفا به یافتن معانی واژه‌ها و ترجمه‌ی آنها را در این جهت، کافی نمی‌شمرد و توجه به نشانه‌های تاریخی جهت رسیدن به پیام متن را لازم می‌دانست، از این رو «تفسیر فنی» را که قبل از وی شلایرماخر مطرح کرده بود، یادآوری می‌کرد.

۴- شلایرماخر و بک هر دو معتقد بودند که تفسیر، پلی میان معنای نهایی متن و شرایط کنونی مفسر است، و مفسر افق معنایی متن و زمان مؤلف را به افق معنایی و زمان خویش، مرتبط و به همدیگر نزدیک‌تر می‌سازد.

۵- فرق بین بحث‌های بک و شلایرماخر در این جهت بود که شلایرماخر در تفسیر فنی، عمدتاً تحت تأثیر رومانیسم قرار داشت و بر شناخت زوایای روحی و توانایی‌های ذهنی مؤلف تکیه می‌کرد و در این راستا، شناخت خود متن را مؤثر می‌دانست. از این رو، چیزی به نام «دایره‌ی فهم» را در هرمنوتیک خود مطرح کرد. ولی بک عمدتاً به دلالت‌های تاریخی و نشانه‌های مرتبط با متن تکیه می‌کرد و می‌توان هرمنوتیک او را دروازه‌ی ورود به تاریخی‌گری در باب هرمنوتیک دانست.

اندیشه‌های ديلتای

اگوست بک با پرداختن به دلالت‌های تاریخی و اهمیت دادن به نشانه‌ها و پدیده‌های مرتبط با متن، روزه‌ای به تاریخی‌گری در هرمنوتیک گشود. پس از وی شاگردش «ویلهلم ديلتای»^۱ (۱۸۳۳-۱۹۱۱) با تأکید بر این عامل، یعنی تاریخی‌گری، تلاش کرد در هرمنوتیک گسترش تازه‌ای ایجاد کند و آن را به ساحت تمام علوم انسانی بسط دهد.

تاریخی‌گری

ديلتای دلبستگی خاصی به شلایرماخر داشت و همواره احترامی بی‌پایان برای وی قائل بود، از این رو، زندگی‌نامه‌ی بسیار مفصلی در باره‌ی شلایرماخر با عنوان «زندگی شلایرماخر» نوشت که فقط یک جلد آن در زمان حیاتش به چاپ رسید.^۲ بسیاری از عظمت‌های کار شلایرماخر به وسیله‌ی ديلتای نشان داده شد. او همان مسیر شلایرماخر را - در تبدیل مباحث موضوعی تفسیری به یک بحث عمومی - ادامه داد؛ با این تفاوت که هرمنوتیک را به مباحث تاریخی مرتبط کرد؛ در حالی که آثار شلایرماخر فاقد نشانی از تاریخی‌گری (هیستوریسم) هستند.

هدف اصلی شلایرماخر دفاع از اندیشه‌های پروتستانی و حمایت از تفسیرهای آنان از «کتاب مقدس» بود. ديلتای عنصر تاریخ را در مباحث هرمنوتیک داخل کرد و به این سان علاوه بر توسعه‌ی مباحث هرمنوتیکی و باز کردن فضای گسترده‌ای به نام تاریخ به روی مباحث تفسیری، آن را پیچیده‌تر کرد، به گونه‌ای که جمع‌بندی مطالب او و فهم آنها

1 . Wilhelm Dilthey.

۲ . ر.ک: بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ج ۲، ۵۳۰.

در قالب یک مجموعه‌ی به هم پیوسته و در راستای تفسیر، امری بسیار مشکل است.^۱ از سوی دیگر، ديلتای هرمنوتیک را از حوزه‌ی متن به ساحت تمام علوم انسانی گسترش داد و زمینه را فراهم کرد تا این مباحث به وسیله‌ی هایدگر به ساحت هستی‌شناسی نیز کشیده شود.

پل ریکور می‌گوید: ديلتای معضله‌ی کشفی و فقه‌اللغتی را تابع معضله‌ی تاریخی کرد و این گسترش که معنایش عامیت بیشتر بخشیدن به هرمنوتیک بود، راه را آماده ساخت تا هستی‌شناسی، جایگزین معرفت‌شناسی گردد و هرمنوتیک، رادیکال‌تر شود.^۲ ورود عنصر تاریخ به مباحث ديلتای دو علت اساسی داشت: یکی علت تاریخی، اجتماعی، و فضای خاص آن روزگار آلمان؛ و دیگری، مواجهه با اندیشه‌های پوزیتیویستی و تلاش برای مقابله با آن و یافتن راهکارهای غیرتجربی در عینیت بخشیدن به علوم انسانی. او در واقع از یک سو تحت تأثیر تاریخی‌گری که در روزگار او زمینه‌های آن به دلیل نفوذ اندیشه‌های هگل وجود داشت، قرار گرفت و از سوی دیگر، به دلیل نداشتن اعتقاد به جریان حاکم پوزیتیویستی که علوم انسانی را به طور کلی زیر سؤال می‌برد و تجربه، به معنای خاص آن، را ملاک ارزش عینی علوم قلمداد می‌کرد، در صدد برآمد علوم انسانی را از رهگذر روش هرمنوتیک اعتبار بخشد.

پل ریکور می‌گوید: دو نکته باعث شد که ديلتای هرمنوتیک خاص خود را معرفی کند:

الف: وی در اواخر سده نوزدهم زندگی می‌کرد، دورانی که ارزیابی موفقیت فرهنگ آلمان در آن به صورت جدی مطرح بود و تاریخ به عنوان دانشی تراز اول قلمداد می‌شد،

۱. «فان هاروی» نویسنده‌ی مقاله‌ی «هرمنوتیک» در دائرة المعارف دین، ویراسته‌ی میرچا الیاده، نیز نتوانسته است گزیده‌ی گویایی از آرای ديلتای ارائه دهد. ر.ک:

Mircea Eliade, The Encyclopedia of Religion, Hermeneutics, By Van a. Harvey, pp. 279-286.

۲. ر.ک: پل ریکور: رسالت هرمنوتیک، ص ۱۶، یا

Paul Ricoeur, Hermeneutics and the Human sciences, Ed. & Tr. John Thompsan, The Task of Hermeneutics, Cambridge University Press, 1990, pp. 47-48.

متنی که از این پس می‌بایست تفسیر می‌شد، خود واقعیت تاریخی و ارتباط‌های درونی آن بود. اما قبل از پرسش در باب فهم متنی از گذشته‌ی تاریخ، باید از چگونگی استمرار تاریخ سؤال کرد. پیش از انسجام متن، انسجام تاریخ، یعنی بزرگ‌ترین سند آدمی و اساسی‌ترین تجلی زندگی مطرح است و ديلتای بیش از هر چیز مفسر همین پیوند میان هرمنوتیک و تاریخ است.

ب: در زمان ديلتای، پیروان مکتب تحصّلی^۱ - که در آن روزگار به سرعت در حال رشد بود - مدعی بودند یگانه راه برای عینیت دادن به علوم و واقعی کردن و ارزش‌مند دانستن آنها شیوه 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 - و به تعبیر ديلتای «علوم معنوی»^۲ - را به دلیل عدم تجربه‌پذیری، بی‌اعتبار و فاقد ارزش عینی و واقعی قلمداد می‌کردند. ديلتای در مقابل این جریان که فلسفه‌ی هگلی را به طور کامل طرد و از دانش تجربی دفاع می‌کرد و علوم انسانی را به کلی زیر سؤال می‌برد، در صدد برآمد تا ضابطه‌ای برای عینی کردن علوم انسانی پیدا کند و بگوید: این علوم نیز به اندازه‌ی علوم طبیعی، عینی و واقع‌نما هستند.

ديلتای در پاسخ به مکتب تحصّلی، وظیفه‌ی تمهید نوعی معرفت‌شناسی و روان‌شناسی قابل احترام را برای علوم انسانی به عهده گرفت تا این علوم نیز از حرمتی مشابه علوم طبیعی برخوردار شوند. او با طرح مسئله‌ی چگونگی معرفت تاریخی - یا به بیان کلی‌تر: علوم معنوی - تقابل میان تبیین طبیعت و فهم تاریخ را - که آبستن نتایج مهمی برای هرمنوتیک بود - مطرح کرد و به این سان، هرمنوتیک از تبیین طبیعت‌گرا جدا و به حیطه‌ی شهود روان‌شناختی رانده شد.^۳

1 . Positivism.

2 . Geisteswissen - schaften.

۳. پل ریکور، رسالت هرمنوتیک، صص ۱۷-۱۸. یا

Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, pp. 48-49.

به بیان دیگر، وی در معرفت شناسی نحوه‌ی شناخت طبیعت را با چگونگی فهم تاریخ - که آن را بارزترین مصداق علوم انسانی و مادر تمام آنها می‌شمارد - متفاوت دانست و گفت: ما در شناخت طبیعت، با اموری مواجه هستیم که اصولاً از ما جدا، و به اصطلاح امر خارجی،^۱ می‌باشند. ما برای فهم این امور فقط به توصیف بسنده می‌کنیم و می‌گوییم: فلان ویژگی را دارند، بدون آن که در درون خود از آنچه در صفحه‌ی واقع است، یک مماثل عینی بیابیم تا بتوانیم با مراجعه به آن مماثل عینی و در واقع شناخت درونی از خود، آن شیء خارجی را بشناسیم. اما در علوم تاریخی، در پی شناخت کارهای کسانی هستیم که حوادث تاریخی را ایجاد کرده‌اند و آنها انسان‌هایی همانند ما بوده‌اند. پس ما در این حوزه‌ی معرفت، به دنبال فهم یک فعالیت بشری هستیم و مماثل آن در درون وجود ما قرار دارد.

بنابراین، اگر چه عنصر تجربه - به معنای خاص آن، که در علوم طبیعی به کار می‌رود - در علوم معنوی یا انسانی کارساز نیست، ولی به جای آن عنصر مهم دیگر، یعنی ضابطه‌ی واقع‌نمای دیگری به نام «مماثل» به وجود دارد که می‌تواند علوم معنوی را عینی و واقعی، و فهم آنها را معتبر و ارزش‌مند نشان دهد.

دیلتهای با طرح عنصر مماثل و جایگزین کردن آدمی در زندگی روانی دیگران، پایگاهی عینی برای علوم انسانی قائل شد و در این راستا هرمنوتیک را به عنوان معیار عینیت بخشیدن به آن علوم معرفی کرد، اما در این تلاش، هرمنوتیک را از خاستگاه اصلی خودش که «تفسیر متن» بود، بیرون آورد و در فضای بازتر روانشناسی و تاریخ مطرح کرد. تأکید او بر وجود عنصر مماثل باعث شد که جلوه‌ی روان‌شناسانه‌ی بحث‌های شلایرماخر بسیار پررنگ‌تر و با تأکید بیشتر مورد توجه قرار گیرد. از سوی دیگر، دیلتهای تاریخی‌گری^۲ را به صورت جدی به آن افزود و تأکید کرد: ما باید هر پدیده‌ای را در متن تاریخ - و نه گسیخته از آن - بررسی کنیم؛ یعنی باید در ارزیابی هر

1 . Object.

2 . Historism.

پدیده مسیر تاریخی‌ای را که به این پدیده منتهی شده است، در نظر بگیریم و رابطه‌ی ناگسستنی تاریخ را با هر پدیده‌ای به ویژه اعمال آدمی، مورد توجه قرار دهیم. به اعتقاد او، زندگی معنوی و فرهنگی انسان‌ها در مجموعه‌های به هم پیوسته شکل می‌گیرد و نمی‌توان فعالیت‌های بشری را به صورت نقطه‌ها و دانه‌های از هم جدا تحلیل و بررسی کرد.

تجربه، یا تفسیر

برای فهم نظریه‌ی دیلتای در باره‌ی تفسیر، باید از تمایزی که او میان دو گونه شناخت علمی قائل شد، آغاز کنیم. به نظر دیلتای شناخت در علوم فیزیکی یا طبیعی، کاملاً از شناخت در علوم انسانی یا تاریخی، جدا می‌باشد.

روش شناخت در علوم فیزیکی یا طبیعی، آن است که انسان به توصیف مناسبات علت و معلولی، میان پدیده‌ها می‌پردازد. موضوع علوم طبیعی، اُبژه‌ای^۱ است که ساخته‌ی انسان نیست و با فاصله‌ی ناپیمودنی از سوژه^۲ یا شناسنده قرار دارد؛ یعنی موضوع فهم در این علوم، امور خارجی‌اند که به هیچ وجه در درون انسان مصداقی، یا مشابهی برای آنها یافت نمی‌شود و به این سبب اموری بیگانه با ما هستند که معرفت ما نسبت به آنها، بیرون از حقایق آنها و تنها منحصر در ظاهر و پوسته‌ی آنها است. اما در علوم انسانی یا تاریخی، چون انسان موضوع شناخت است و آدمیان در هویت بشری با هم اشتراک دارند، موضوع این علوم، خود سوژه، یعنی شناسنده، را نیز دربرمی‌گیرد؛ به گونه‌ای که او از طریق شناخت خود می‌تواند دیگران را بشناسد و با قرار دادن خویش در وضعیت تاریخی آنان به ادراکی مشابه دست پیدا کند.

بنابراین روش علوم فیزیکی یا طبیعی، شیوه‌ی توصیف پدیده‌ها و استقرای علمی - یعنی انتقال از موارد جزئی به کلی - است، در حالی که روش علوم انسانی یا تاریخی،

1 . Object.

2 . Subject.

تفسیر و بهره‌گیری از هرمنوتیک می‌باشد.^۱

پیش فرض هر علم معنوی (علم انسانی، از جمله تاریخ) در نظر دیلتای، نوعی قابلیت نخستین برای جایگزین کردن آدمی در زندگی روانی دیگران است.^۲ زیرا در این علوم، هدف، فهم کارهای عاملان حوادث تاریخی است و این اعمال از آن رو که افعالی بشری هستند، قابل فهم‌اند و بر خلاف حوادث طبیعی، باطنی دارند که ما نیز به دلیل بشر بودن، می‌توانیم آن را بفهمیم. بنابراین فهمیدن در اینجا عبارت است از کشف من در درون تو، و به دلیل ماهیت مشترک بشری، این فهم، امکان پذیر می‌باشد.^۳ این در حالی است که مکتب تحصلی، تفاوت اصولی میان دنیای فیزیکی و روانی را کاملاً فراموش می‌کند.^۴

روانشناسی، فردیت

دیلتای در جست‌وجوی یافتن مبنا برای علوم انسانی و نشان دادن پایگاه عینی برای آن، عنصر مماثل و مراجعه به درون خود را مطرح کرد. او گفت: بشر هویتی یگانه دارد، بنابراین مرجع شناخت اعمال بشر و پدیده‌های تاریخی، خود ما هستیم. وی در واقع روانشناسی را پایگاه علوم انسانی از جمله تاریخ قرار داد. در این راستا برای او، مفهوم دیگری به عنوان «فردیت» مطرح شد، یعنی به خصوصیات فردی و ویژگی‌های روانی افراد در ساختن تاریخ، جامعه، و روح جمعی تکیه کرد.

دیلتای به نسلی از نوکانتی‌ها تعلق داشت که برای آنها مهم‌ترین امر در هر علم انسانی، «فرد» بود. فرد اگرچه در متن روابط اجتماعی و در مجموعه‌ی پدیدارهای جمعی، مورد شناخت و بررسی قرار می‌گیرد، اما اساساً دست آخر فرد باقی می‌ماند.

۱. ر.ک: بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ج ۲، ص ۵۳۱.

۲. ر.ک: پل ریکور، رسالت هرمنوتیک، صص ۱۸-۱۹. یا

Paul Ricoeur, *Hermeneutics & the Human Sciences*, pp. 49-50.

3 - Mircea Eliade. *THE Encyclopedia of Religion, Hermeneutics*, By Van A. Harvey, p. 282.

۴. پل ریکور، رسالت هرمنوتیک، صص ۱۸-۱۹. یا

P. Ricoeur, *Hermeneutics & the Human Sciences*, pp. 49-50.

Richard E. Palmer, *Hermeneutics*, pp. 103-106.

یعنی نمی‌توان با صرف‌گرایش‌های اجتماعی در بررسی افراد و شناخت انسان‌ها، فردیت افراد و روان خصوصی و شخصی آنها را نادیده گرفت. به همین سبب، علوم روحانی و معنوی به عنوان علم پایه نیازمند روانشناسی - یعنی علم مربوط به فردی که در جامعه و تاریخ فعالیت می‌کند - می‌باشند. ما در اینجا با اراده‌ی مصمم ديلتای روبرو هستیم که می‌خواهد از هگل روی برگرداند و مفهوم هگلی «روح مردمی»^۱ را دور سازد و دوباره در کنار کانت بایستد.^۲ ديلتای، «روح عینی»^۳ را که هگل به روح نهادها و فرهنگ‌ها اطلاق می‌کرد و آن را روحی می‌دانست که به هیچ عنوان نمی‌شود آن را به پدیده‌ای روانی فروکاست،^۴ در معنایی کاملاً تازه به کار گرفت. او تأکید کرد که تمام پدیده‌های زندگی انسانی در ایجاد آن روح مؤثر است و فقط با دانستن مناسبات میان این پدیده‌ها می‌توان روح عینی را شناخت.^۵

التفات، یا قصدیت^۶

ديلتای در توضیح نکته‌ای که به عنوان «فردیت» - یعنی خصوصیت فردی - برایش مطرح شد و نقش اساسی را در روانشناسی - بلکه در تمام علوم انسانی - و تفسیر پدیده‌های اجتماعی و تاریخی برعهده گرفت، به بحثی که یکی از معاصران او به نام هوسرل^۷ (۱۸۵۹-۱۹۳۸) ارائه کرده بود، تکیه کرد. هوسرل در همین زمان در پی اثبات آن بود که مشخصه‌ی زندگی روانی، «التفات یا قصدیت» است، یعنی خصوصیت قصد کردن

1. Popular Spirit.

۲. پل ریکور، رسالت هرمنوتیک، ص ۱۹-۲۰.

3. Objective Spirit.

۴. همان، ص ۱۹.

۵. بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ج ۲، صص ۵۳۳-۵۳۴.

6. Intentionality.

۷. «ادموند هوسرل» Edmund Husserl در حدود ۲۶ سال بعد از ديلتای به دنیا آمد. اما در عین حال، ديلتای تحت تأثیر اندیشه‌های او قرار گرفت از این رو، برخی هوسرل را معلم ديلتای خوانده‌اند. ر.ک:

Richard E. Palmer, Hermeneutics, p. 106.

معنایی که قابل شناسایی است. ما به خود زندگی روانی افراد راهی نداریم، ولی می‌توانیم به آنچه روان افراد قصد می‌کند، یعنی به وابسته‌ی عینی و همسانی که زندگی روانی، در آن خود را تعالی می‌بخشد، دست یابیم و آن را درک کنیم. مفهوم التفات یا قصدیت و خصلت قابل شناسایی موضوع قصدی، به ديلتای اجازه داد تا مفهوم ساخت‌های روانی را با استفاده از این مفهوم هوسرلی معنا و تقویت کند.^۱

به بیان روشن‌تر: برای ديلتای این سؤال مطرح بود که ما چه مشخصه‌ای برای زندگی روانی افراد - که او آن را مبنای عینیت علوم انسانی قرار داد و در بحث‌های هرمنوتیک بر جنبه‌ی روان‌شناسانه تأکید بسیار نمود - وجود دارد؟ در مطالعه‌ی پدیده‌های انسانی و تاریخی و جایگزینی روان ما نسبت به روان انسان‌های آفریننده‌ی تاریخ و پدیده‌های اجتماعی، و یا هر پدیده‌ی انسانی دیگر، چه ویژگی روانی را باید اساس کار قرار داد تا بتوانیم بر اساس آن به درون «فردیت» انسان‌ها راه یابیم؟ هوسرل ملاکی با عنوان «التفات یا قصدیت» مطرح کرد و گفت: ملاک زندگی روانی، این است که انسان اموری را قصد و به اموری التفات پیدا می‌کند. این، خصلت اساسی زندگی روانی و روحی انسان است.

ديلتای برای این که خصلت زندگی روانی افراد را - که در بحث هرمنوتیک جایگاه ویژه پیدا می‌کرد - توضیح دهد، به همان مفهوم هوسرلی؛ یعنی «التفات و قصدیت» روی آورد. او گفت: قصد کردن معنایی که قابل شناسایی است، راهی اساسی برای شناخت دیگران است. ما هیچ راهی برای شناخت روح دیگران و ورود به زندگی روانی افراد، به صورت مستقل نداریم، آنچه می‌توانیم بشناسیم و از آن طریق، روح و روان دیگران را تفسیر کنیم، آن اموری است که آنان قصد می‌کنند. در واقع، ما مقصود آنها را می‌توانیم بفهمیم و از طریق تحلیل مقصودشان و جایگزینی خودمان نسبت به آن مقصود به روح آنها راه پیدا می‌کنیم.

۱. پل ریکور، رسالت هرمنوتیک، صص ۲۰-۲۱. یا

جایگزینی^۱

بحثی که دیلتای مطرح کرد، به این جا منتهی شد که برای فهم پدیدارهای انسانی - تاریخی، اجتماعی، و ... - باید روان افراد را شناسایی کرد و برای فهم روان و درک «فردیت» آنها باید به درون قصد آنها راه یافت. در این راستا لازم است که به یک جایگزینی برسیم. یعنی برای فهم کار کسی که صد سال پیش از ما می زیسته است، باید بتوانیم جایگزین او و هم عصرش شویم و در دوران او زندگی کنیم. اگر بتوانیم چنین کاری را انجام دهیم و خود را هم افق با روان و زمان او قرار دهیم، خواهیم توانست کاری را که او انجام داده است، بفهمیم؛ زیرا ما نیز همانند او بشر هستیم و اگر در چنان موقعیتی قرار می گرفتیم، همان طور که او می فهمید، می فهمیدیم و همان کاری را که او می کرد، انجام می دادیم. اینجا است که دیلتای تاریخی گری را نیز در عنصر «التفات و قصدیت» وارد کرد و قرار گرفتن انسان در بستر تاریخ دیگران را جهت رهایی به روان و قصد افراد، در مفهوم «جایگزینی» لازم دانست.^۲

تاریخی گری^۳ در هرمنوتیک

به نظر دیلتای نکته ی مهم هرمنوتیک این است که یک فرد - مؤلف - چگونه اندیشه هایش را در متن بیان کرده است، این درست همان نظری است که کلادنیوس با تأکید مطرح کرده بود. هرمنوتیک دیلتای کامل ترین بیان هرمنوتیک کلاسیک است که موضوع بنیادین آن، شناختن متن نیست و در گام نخست، معنا، مرجع و مصداق متن هم نیست، بلکه تنها می خواهد به آن زندگی که در متن متبلور شده، نزدیک شود.^۴

1. Transposition.

2 - Wilhelm Dilthey, *The Hermeneutics Of The Human Sciences* (*The Hermeneutics Reader*, Ed. Kurt Muller - Vollmer, Basil Blackwell, 1986) pp. 159-161.

3. Historism.

۴. بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ج ۲، ص ۵۳۴.

دیلتهای می‌گوید: اگر اشکال متفاوت بیان زندگی به چشم ما یک سر بیگانه آیند، تفسیر ناممکن خواهد شد. از سوی دیگر، اگر چیزی بیگانه در آنها وجود نداشته باشد، تفسیر غیر ضروری است. پس تفسیر، میان این دو شکل افراطی وجود دارد. همواره زمانی به تفسیر آغاز می‌کنیم که چیزی بیگانه و ناشناخته از راه هر شناخت دانسته شود هر چه ما گوینده را بیشتر بشناسیم، بهتر می‌توانیم انگیزه‌های پنهان در کلامش را به سرچشمه‌های واقعی (معنای واقعی) آنها مرتبط کنیم.^۱

دیلتهای، هرمنوتیک را روش شناسی کامل، همگانی و اساس علوم انسانی می‌داند. به نظر او با بررسی اسناد، حقایق و داده‌های تاریخی، آمار و غیره می‌توان جهان زنده‌ی مؤلف، یعنی دنیای ذهن او را شناخت و حتی مؤلف را چنان‌که خود، خویش را می‌شناسد، بلکه به گونه‌ای که خود او نیز به آن نائل نشده است، باز یافت. دیلتهای می‌نویسد: هدف اصلی هرمنوتیک درک کامل تری از مؤلف است، آن سان که او خود را چنین درک نکرده باشد.^۲

به نظر دیلتهای تفسیرکننده، فاصله‌ی تاریخی را - که او را از دنیای متن جدا می‌کند - از میان برمی‌دارد و به گونه‌ای هم روزگار مؤلف می‌شود. بنا بر نظریه‌ی شلایرماخر که به شکل کامل تری در نظریه‌ی عینی‌گرای دیلتهای بیان شده است، شرایط کنونی تفسیرکننده، ارزشی منفی دارد که باید انکار شود. حتی می‌توان گفت که سرچشمه‌ی بدفهمی‌ها و کاستی‌ها همین شرایط است. دانش تاریخی، به معنای پشت سر نهادن تمام پیش‌داوری‌های برآمده از زمان حاضر و رسیدن به افق اندیشه‌های مؤلف است.^۳

بنابراین، دیلتهای در ادامه‌ی کار کلادنیوس و شلایرماخر، با مطرح کردن نقش مهم «نشانه‌های تاریخی» در کار تفسیر متن معتقد بود که برای فهم متن باید به یک هم‌زمانی بین مفسّر و مؤلف رسید و مفسّر باید خودش را هم عصر مؤلف کند، نه آن که مؤلف را

۱. همان، ص ۵۳۶.

۲. همان، ص ۵۳۴.

۳. همان، صص ۵۳۶-۵۳۷.

هم‌عصر خویش سازد.^۱

دیلتای تأکید می‌کرد که فرد به عنوان موجودی گسیخته از تاریخ نیست.^۲ او بر این نکته اصرار می‌ورزید که فرد را بدون معرفت تاریخ جهان نمی‌توان شناخت. از سوی دیگر، تاریخ - در نظر دیلتای - چیزی جز یک فرد گسترده نیست؛ زیرا همه‌ی انسان‌ها را دارای روح واحد عینی می‌دانست. دیلتای، تعبیر «روح عینی»^۳ را از هگل اخذ کرد، ولی در معنایی کاملاً متفاوت به کار برد. همان‌طور که پیشتر گفته شد، هگل «روح عینی» را به روح نهادها و فرهنگ‌ها اطلاق می‌کرد و آن را روحی می‌دانست که نمی‌توان آن را با روان افراد مقایسه کرد. ولی دیلتای، «روح عینی» را همان روان افراد می‌داند و مقصود او از این که همه‌ی انسان‌ها دارای روح واحد عینی هستند، این است که گویا همه‌ی انسان‌ها یک انسانند و این انسان یگانه، در جریان تاریخ سیر کرده است. گویا همه یک فرد هستیم که در موقعیت‌های مختلف قرار گرفته و افعال مختلفی از خود نشان داده‌ایم.

بنابراین دیلتای، هویت فرد را در بستر تاریخ معنا می‌بخشد و شناخت او را منوط به شناخت تاریخ می‌داند و از طرف دیگر تاریخ را فرد ساری و به تعبیر ریکور، عامیت بخشیدن به فرد می‌داند. پل ریکور گفته است: هرمنوتیک در نظر دیلتای عبارت است از اختلاط فرد با معرفت تاریخ جهانی و عامیت بخشیدن به فرد.^۴

آنچه تاکنون از مجموعه‌ی آرای دیلتای به دست آمد، این است که وی هرمنوتیک را

۱. ما نیز این نظریه را می‌پذیریم. یعنی اگر می‌خواهیم سخن امام صادق علیه السلام را بفهمیم، باید خود را هم عصر با کسی کنیم که مخاطب سخنان آن حضرت علیه السلام بوده است. تمام مباحث الفاظ در علم اصول، و همه‌ی استظهارات فقهی بر همین اساس استوار است. به همین دلیل این قاعده در فقه ما مورد قبول همگان است که اگر کسی از روایتی معنایی را استفاده کند که آن معنا در زمان صدور این روایت هیچ‌گونه زمینه‌ی فهمی نداشته است؛ یعنی معنایی باشد که پیشرفت‌های بشری و بستر فرهنگی امروز فهم آن را ایجاد کرده است، این معنا به بقین مقصود امام علیه السلام و مورد نظر حضرت علیه السلام نبوده است.

2. Wilhelm Dilthey. *The Hermeneutics of The Human Sciences*, (The Hermeneutics Reader, Ed. Kurt Mueller - Vollmer, Basil Blackwell, 1986) p. 155.

3. Objective Spirit.

۴. پل ریکور، رسالت هرمنوتیک، ص ۲۳. یا

Paul Ricoeur, *Hermeneutics And the Human Sciences*, p. 52.

به طور کامل از حیطه‌ی «تفسیر دستوری» و کشف متن از راه توجه به واژه‌ها و معانی - که یک سوی بحث‌های شلایرماخر را تشکیل می‌داد - جدا کرد و اساساً به آن رنگ روان‌شناختی و تاریخی داد. او هرمنوتیک را به شدت به سمت مباحث عام‌تر و پیچیده‌تر کشاند و با طرح تفسیر پدیدارها از راه ورود به زندگی روانی افراد و سپس عنایت بسیار به تاریخ و فهم افراد در بستر آن و پیوند ناگسستنی بین جریان تاریخ و روح انسان‌ها، تاریخی‌گری را رویکرد اصلی هرمنوتیک خویش نمود.

هرمنوتیک، تفسیر زندگی

در بحث‌های گذشته دیدیم که چگونه دیلتای مفهوم هرمنوتیک و رسالت آن را از خاستگاه اصلی آن که روش تفسیر متن بود، به سوی حوزه‌ای گسترده‌تر؛ یعنی مباحث روان‌شناختی و تاریخی‌گری سوق داد. اصولاً وی از زاویه‌ی دیگری به هرمنوتیک نگاه کرد و آن یافتن مبنا برای عینیت بخشیدن به علوم معنوی (انسانی) بود. او می‌خواست علوم معنوی را نیز همانند علوم طبیعی، عینی و واقع‌نما معرفی کند، بنابراین، تفسیر را ملاک عینیت بخشیدن در علوم انسانی دانست - همانطور که تجربه ملاک عینیت در علوم طبیعی می‌باشد - و در این راستا، هرمنوتیک را به عنوان روش تفسیر، با همه‌ی علوم معنوی گره زد.

نکته‌ی قابل توجه آن است که دیلتای در این نگاه خاص خود، پا از علوم معنوی - که به صورت دانش‌های کلاسیک در برابر علوم طبیعی قرار داشت - فراتر گذاشت و حتی تفسیر آدمی از خود، و به طور کلی تفسیر زندگی را در آیینی هرمنوتیک به تماشا نشست. بنابراین، وی هرمنوتیک را روش تفسیر به معنای عام آن دانست، به طوری که هرگونه تفسیر را - اگر چه تفسیر انسان از شخصیت خویش و تفسیر زندگی و فلسفه‌ی حیات بوده باشد - نیازمند هرمنوتیک قلمداد کرد.

شلایرماخر و دیلتای، رسالت اساسی هرمنوتیک را بنیاد نهادن اعتبار عام تفسیر از

زاویه‌ای نظری،^۱ یعنی شالوده‌ی تمام یقین‌ها در تاریخ، برای جلوگیری از رخنه‌ی مداوم تلون رومانیتیک و ذهنیت شکاک می‌دانستند، اما مشکل اساسی نظریه‌ی هرمنوتیکی که بر بنیاد روان‌شناسی استوار شده، این است که در نهایت، روان‌شناسی باید آن را توجیه کند، به این سان، استقلالِ متن به پدیده‌ای حاشیه‌ای و سطحی مبدل خواهد شد.^۲ از این رو، ديلتای مفهوم استقلالِ متن را اساساً مطرح نکرد^۳ و هرگز از پروردن و تکمیل کردن مفهوم «باز تولید یا بازسازی»^۴ خود باز نایستاد و مدام آن را آماده‌ی پاسخ گفتن به نیازهای عینیت بخشیدن کرد. اما تسلیم هرمنوتیک به مسئله روان‌شناختی فهم دیگران، آن را محکوم ساخت تا سرچشمه‌های هر نوع عینیت بخشیدن را در ورای قلمرو تفسیر جست‌وجو کند.

برای ديلتای، عینیت بخشیدن از همان آغاز، یعنی از زمان تفسیر خود آدمی شروع می‌شود: آنچه من برای خود هستم، فقط می‌تواند با عینیت یافتن زندگی‌ام درک شود. معرفت نفس از آغاز تفسیری است که از سایر تفاسیر ساده‌تر نیست و شاید حتی دشوارتر است، زیرا من فقط با نشانه‌هایی که از زندگی خود بروز می‌دهم و دیگران آن را به خود من باز می‌گردانند، خودم را می‌فهمم. هر نوع معرفت به نفس، به میانجی نشانه‌ها و آثار حاصل می‌شود.^۵

1 . Theoretical.

۲. پل ریکور، رسالت هرمنوتیک، صص ۲۰-۲۲. یا

Paul Ricoeur, *Hermeneutics & the Human Sciences*, p. 51.

۳. ر.ک: بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ج ۲، ص ۵۳۳.

۴. Reproduction مقصود، همان باز تولید و باز سازی روان مؤلف و قصد او است. این همان مفهوم «جایگزینی» Transposition و «مائل» بودن انسان با مؤلف - که هویت مشترک با مفسر دارد - را تداعی می‌کند. به تعبیر دیگر مفهوم باز تولید و مفهوم جایگزینی، هر دو به یک حقیقت اشاره دارد با این تفاوت که اولی، نسبت به مؤلف، یعنی باز سازی روان او، و دومی نسبت به مفسر - یعنی جایگزینی او در جایگاه مؤلف - معنا پیدا می‌کند. چه این که مفهوم «مائل»، به همان حقیقت ولی به طور کلی، یعنی اعم از آن که مفسر، یا مؤلف، یا دیگران باشند، اشاره دارد و معنایش آن است که همه‌ی انسانها هویتی مشترک و یگانه دارند و می‌توانند روان یکدیگر را تفسیر کنند.

۵. پل ریکور، رسالت هرمنوتیک، ص ۲۲. یا

Ricoeur, *Hermeneutics And the Human Sciences*, p. 51.

به بیان روشن‌تر: هرگاه بخواهیم به خودمان از آن نظر که «انسان» هستیم و حیات انسانی و زندگی روحی و روانی داریم، عینیت بخشیم، یعنی به واقعیت خویش و موقعیت روانی خود در مقابل واقعیت و موقعیت روانی دیگران برسیم، باید خود و زندگی خویش را تفسیر کنیم. از سوی دیگر، تفسیر خود و زندگی خویش بدون معرفت آثار و تفسیر نشانه‌ها ممکن نیست؛ یعنی زندگی روانی به قدری پیچیده و پنهان است که حتی در مورد خودمان نمی‌توانیم به باطن آن برسیم، جز آن که ظاهر آن و آنچه را که هویدا است، تفسیر کنیم. در اینجا باز هرمنوتیک و مباحث آن را به عنوان روش ضروری پژوهش تفسیری، گره‌گشای تفسیر روانی خود و عینیت بخشیدن به زندگی خویش می‌یابیم. در واقع، حیات فردی انسان همانند حیات جمعی تاریخ، نیازمند تفسیر و شناخت دقیق است و برای عینیت بخشیدن به آن و واقع‌نما دانستن این تفسیر و فهم، ناگزیر از مراجعه به اسناد و شواهد بر جای مانده از آن حقیقت ناپیدا هستیم.^۱

تاریخ جهانی، چونان اسنادی که بر جا مانده است، همانند تاریخ زندگی شخصی است، چونان اسنادی که در یادمان بر جا مانده است و این هر دو با روشی واحد شناخته می‌شوند.^۲

پاسخ ديلتای به «فلسفه‌ی حیات»^۳ مبتنی بود بر این که زندگی اساساً حرکتی پویاست. اما وی بر خلاف فلسفه‌ی حیات - که فلسفه‌ی نافذ زمان او بود - اعتقاد داشت که این حرکت پویا نمی‌تواند خود را بشناسد، بلکه فقط می‌تواند با سیری در نشانه‌ها و آثار خود را تفسیر کند. به این ترتیب ديلتای پیر تلاش کرد تا مفهوم هرمنوتیک را عامیت بیشتر بخشد و آن را هر چه بیشتر با غایت‌شناسی^۴ زندگی سازگار کند.^۵

1. Wilhelm Dilthey. The Hermeneutics of The Human Sciences, (The Hermeneutics Reader, Ed. Kurt Muller - Vollmer, Basil Blackwell, 1987) pp. 152 - 164.

۲. بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ج ۲، ص ۵۳۳.

3. Lebens Philosophie (Fr.) (Philosophy of Life).

4. Teleology.

۵. پل ریکور، رسالت هرمنوتیک، صص ۲۲-۲۳. با

Paul Ricoeur, Hermeneutics And the Human Sciences, pp. 51-52.

گادامر در کتاب «حقیقت و روش» به تناقض بنیانی اندیشه‌ی دیلتای اشاره می‌کند، که از یک سو نوعی فلسفه‌ی حیات و عقل‌گریزی بنیادی در آن است^۱ و از سوی دیگر، نوعی فلسفه‌ی معناست که داعیه‌هایی، مانند فلسفه‌ی هگل درباره‌ی روح عینی دارد.^۲ به عبارت دیگر، دیلتای از یک سو به پیروی از نوکاتنی‌ها، زندگی و تاریخ - به عنوان مجرای اصلی زندگی - را امری غیرعقلانی و غیرتابع احکام دقیق عقلی می‌شمارد؛ از این رو، گرایش به فلسفه‌های حیات دارد. از سوی دیگر، به پیروی از هگل به فلسفه‌ی معنا توجه می‌کند و شبیه او سخن می‌گوید، در حالی که از نگاه هگل تاریخ تابع یک عقل محض عمل می‌کند و روح عینی آن را در مسیری مشخص هدایت می‌کند. این دوگانگی در اندیشه‌ی دیلتای به وضوح حاکی از تناقض درونی آرای اوست. ولی به اعتقاد ریکور، دیلتای این مشکل را در قالب یک اصل موضوعی^۳ ریخته است: «زندگی، این قدرت را دارد که در هیئت معانی از خود فراتر رود» یا همان‌طور که گادامر می‌گوید: «زندگی، خود را کشف و تفسیر می‌کند و دارای ساخت هرمنوتیکی است».^۴

معنای بنیادی متن

دیلتای همانند کلادنیوس معنای نهایی متن و به تعبیر شلایرماخر «معنای بنیادی متن» را نیت مؤلف آن می‌داند - بر خلاف شلایرماخر که «نیت مؤلف» را نپذیرفت و چیز دیگری به نام «تمامی زندگی مؤلف» را مطرح کرد و گفت: مفسر در جست‌وجوی معنای متن باید شناخت مؤلف را در نظر قرار دهد؛ زیرا متن صرفاً تجلی روان مؤلف است،

۱. گادامر در جای دیگری از این مطلب به عنوان «غیر عقلانی بودن زندگی و به خصوص حیات تاریخی» یاد می‌کند. ر.ک:

H.G.Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, Tr.& Ed, David E.Linge, University of California Press, 1977, p. 214.

۲. ر.ک: ریکور، رسالت هرمنوتیک، ص ۲۴ یا:

P.Ricoeur, *Hermeneutics & the Human Sciences*, p. 52.

3. Axiom.

اگرچه مؤلف، «قصد معنایی» را در بستر متن نداشته باشد - با این تفاوت که او در تعریف «نیت مؤلف» سخنی بس عمیق‌تر از سخن کلادنیوس دارد. کلادنیوس با توجه به ساختار زبان و رابطه‌ی لفظ و معنا از یک سو، و رابطه‌ی متن و مؤلف از سوی دیگر، به دنبال مقصود مؤلف از ابراز سخن و مراد پیدای او در پوسته‌ی متن بود، در حالی که ديلتای اگرچه ملاک را «نیت مؤلف» می‌داند، ولی تأکید می‌کند که نیت و قصد مؤلف تجلی زندگی روانی و روحی او است، چه این که متن نیز تجلی نیت و قصد وی می‌باشد. پس متن، تجلی روح مؤلف و بروز شخصیت او است و کاوش متن برای رسیدن به نیت مؤلف آن - که معنای نهایی متن است - به معنای پژوهش متن، جهت شناخت مؤلف و درک کامل‌تر او می‌باشد. بنابراین، هدف اصلی هرمنوتیک درک کامل‌تر از مؤلف است، به گونه‌ای که چه بسا حتی خود مؤلف هم خود را آن‌گونه درک نکرده باشد. به همین دلیل گاه مفسر، از مؤلف فراتر می‌رود و از سخن او اموری را می‌فهمد که خود مؤلف از درک آنها ناتوان، یا غافل بوده است. البته شلايرماخر نیز تفسیر فنی متن را به معنای درک مؤلف و خصوصیات او می‌داند و «معنای بنیادی متن» را همان ویژگی‌های روحی مؤلف، و به تعبیر خودش «تمامی زندگی مؤلف»، می‌شمرد. ولی آنچه ديلتای را از شلايرماخر جدا می‌کرد، توجه به همان اصل روان‌شناسانه است که می‌گفت: ویژگی‌ها و زندگی روانی انسان در «فردیت» او خلاصه می‌شود و «التفات یا قصدیت» نیز مهم‌ترین مشخصه‌ی «فردیت» است؛ بنابراین شناخت مؤلف در آیین‌های شناخت قصد او ممکن خواهد بود. از این رو، ديلتای شناخت متن را - به عنوان تجلی نیت مؤلف - گامی به سوی شناخت نیت و روان او قلمداد می‌شمرد، چه این که شناخت نیت او را به معنای رسیدن به معنای نهایی متن ارزیابی می‌کرد. در اینجا حلقه‌ی هرمنوتیک - یا «دایره‌ی فهم» در اصطلاح شلايرماخر - خود را نشان می‌دهد. تنها فرق این است که شلايرماخر عنصر نیت مؤلف را مطرح نمی‌کرد و دایره‌ی فهم را در دو عنصر فهم متن و شناخت مؤلف مطرح می‌ساخت، ولی در سخنان ديلتای، نیت مؤلف نیز وارد این حلقه‌ی دوری می‌شود.

البته نکته‌ای در سخنان ديلتای و به طور کلی در رویکرد او در باب هرمنوتیک هست

که می‌تواند به مقدار زیادی این حلقه را بشکند و آن این است که وی بر تاریخی‌گری و توجه به دلالت‌های تاریخی و بررسی اسناد و شواهد و بازسازی بستر فرهنگی زمان مؤلف، برای رسیدن به شناخت روان او و کشف نیت و قصدیت او، تأکید می‌ورزید. او اصرار داشت که این امر می‌تواند ما را به نوعی به مؤلف نزدیک‌تر سازد، آنگاه با پی‌بردن به زندگی روانی و زوایای قصدیت او و راهیابی به حریم نیت او، می‌توان به سراغ متن رفت و متن را نیز به عنوان تجلی نیت و روان مؤلف مورد شناخت و تفسیر دقیق قرار داد. در واقع هنر ديلتای در خصوص این بخش از مباحث، جمع بین دو نظر شلایرماخر و کلادنیوس و عمق بخشیدن به آنها با استمداد از مفهوم هوسرلی «التفات و قصدیت» بود.

دیلتای، می‌گوید: هدف اصلی هرمنوتیک، درک کامل‌تری از مؤلف است، آن‌سان که او خود را چنین درک نکرده باشد. برخی با ناباوری گفته‌اند: نکته‌ی عجیب این است که ديلتای به عنوان مؤلفی سخت‌گیر و فیلسوفی با ذهنی کار آزموده و نظام‌ساز چگونه سر رشته‌ی منطق بحث خود را از دست داده و جدا از آن همه تأکید بر نیت مؤلف و این که معنای نهایی متن، ساخته‌ی ذهن مؤلف است، سرانجام، متن را ابزار شناخت کامل‌تری از مؤلف دانسته است، شناختی که مؤلف، خود از خویشتن ندارد.^۱ ولی از نظر ریکور، ديلتای کاملاً به کنه مسئله دست یافت، یعنی زندگی به میانجی معناهایی که به وراى سیلان تاریخی می‌روند، زندگی را درک می‌کند؛^۲ و به گفته‌ی ديلتای: «زندگی در اینجا زندگی را درک می‌کند»^۳

به عبارت دیگر، زمان آینده، جریان تاریخ، پیشرفت بستر فرهنگی، و یافتن روابط منطقی بین عوامل مختلف روحی و پدیدارشناسی در جریان تفسیر متن است که زندگی

۱. رک: بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ج ۲، ص ۵۳۴.

۲. رک: ریکور، رسالت هرمنوتیک، ص ۲۵. یا

Paul Ricoeur, *Hermeneutics & the Human Sciences*, p. 53

۳. عبارت ديلتای چنین است: «Leben erfasst hier Leben» رک:

Richard E. Palmer, *Hermeneutics*, p. 103.

مؤلف را درک و به تفسیر درست آن دست پیدا می‌کند، به گونه‌ای که از شناخت خود مؤلف به خودش نیز پیشتر می‌رود و زوایای مکنون و ناشناخته‌ی او را در آینه‌ی متن متجلی می‌یابد.

نشانه‌های نیت مند و بدون نیت

دیلتهای برای پاسخ به پرسش فهم - فهم تاریخ، فهم زندگی، - از مفهوم «بیان» آغاز کرد و بیان را نشانه‌ای دانست که می‌تواند رخدادی در جهان فیزیکی، یا موردی درونی و ذهنی همچون اندیشه‌های با احساس باشد.

او بیان را توسعه داد و گفت: بیان و نشانه بر دو گونه است: ۱ - نشانه‌ی طبیعی. ۲ - نشانه‌ی قراردادی. زبان از نشانه‌های قراردادی است، در حالی که اگر انسان به سردرد مبتلا شود و فریاد زند، این فریاد، نشانه‌ی طبیعی برای سردرد او خواهد بود.^۱ از سوی دیگر او می‌گوید: هر کدام از این نشانه‌ها یا «نیت‌مند» و یا «بدون نیت» هستند. نشانه‌های نیت‌مند به هدف آفریدن معنای خاصی به کار می‌روند، همانند نوشته‌ها، یا سخن‌هایی که به منظور انتقال معانی مورد نظر به ذهن مخاطب به کار گرفته می‌شوند. ولی نشانه‌های بدون نیت، آن اموری هستند که خارج از قلمرو قصد و اراده‌ی مؤلف را نیز دلالت می‌کنند. از اینجا معلوم می‌شود که این دو قسم، امری نسبی می‌باشند. یعنی یک نشانه با توجه به مراد مؤلف، نیت‌مند است، در حالی که همان نشانه با توجه به دلالت آن بر امور خارج از حیطه‌ی نیت و اراده‌ی مؤلف، بدون نیت تلقی می‌گردد. از همین رو، نشانه‌ی قراردادی نیز می‌تواند گاهی به عنوان نشانه‌ی بدون نیت مطرح شود؛ زیرا نسبت به معنای قراردادی - اگر مراد مؤلف باشد - نشانه‌ای نیت‌مند است، ولی نسبت به معنای دیگر، «بدون نیت» محسوب می‌شود.

دیلتهای می‌گوید: گاهی مخاطب و مفسر، از نیت مؤلف فراتر می‌رود و مطالبی را

۱. در فرهنگ ما نیز این تقسیم مقبول است، در منطق و اصول دلالت را بر سه قسم: وضعی، عقلی، و طبیعی تقسیم کرده‌اند. البته دیلتهای بر دلالت طبیعی و عقلی نام نشانه‌ی طبیعی نهاده است.

کشف می‌کند که مقصود مؤلف و مورد نیّت او نبوده است، به طور مثال، با سخن، یا نوشته‌ای، می‌فهمد که او عصبانی یا دلگیر می‌باشد.^۱ (این مطلب او، شبیه بحثی است که ما پیشتر با عنوان سایه‌های معنایی سخن مطرح کردیم.)

همین فراتر رفتن از نیّت مؤلف را برخی از پیروان هرمنوتیک نسبی‌گرا - که گادامر گوینده‌ی آن است - نشان از شکاف در باور سخت‌گیرانه‌ی دیلتای به «نیّت مؤلف» دانسته‌اند.^۲

حلقه‌ی دوّم هرمنوتیک

دیلتای هرمنوتیک راپایه‌ی علوم انسانی معرفی و آن را به روان‌شناسی مرتبط کرد، در نتیجه ریشه‌ی هر نوع عینیت در علوم انسانی را در روان‌شناسی جست‌وجو نمود. حال این سؤال مطرح است که خود روان‌شناسی از کجا و چگونه عینیت پیدا می‌کند؟ به چه دلیل آنچه در بحث‌های روان‌شناسانه می‌یابیم، مطابق واقع است؟ چه معیاری برای عینیت و واقع‌نمایی مباحث روان‌شناسی وجود دارد؟

دیلتای می‌گفت: عنصر «مماثل» ملاک عینیت روان‌شناسی است. یعنی وقتی من با همه‌ی 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 به دست آورم. در اینجا او با این مشکل مواجه می‌شد که من خودم را چگونه بشناسم و در واقع خویش را چگونه تفسیر کنم؟ و پاسخ می‌داد: خودم را از راه آثار و نشانه‌هایی که در زندگی بروز می‌دهم و دیگران آن را به من باز می‌گردانند، می‌فهمم. یعنی خود را با دیگران مقایسه

۱. ناگفته پیداست که این سخن دیلتای ادعایی کمتر از آنچه در مورد شناخت مؤلف گفته بود، دارد؛ زیرا اینجا سخن از آن معانی است که مورد قصد مؤلف نمی‌باشد، اگرچه مورد فهم و علم او بوده باشد. در حالی که پیشتر ادعایی بالاتر از این کرده بود و آن این که گاهی مفسّر، مؤلف را بهتر از خود مؤلف می‌شناسد. گاهی نشانه‌ها به گونه‌ای هستند که آن معانی را که حتی برای خود مؤلف، ناشناخته‌اند، به مفسّر و مخاطب القا می‌کنند.

۲. بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ج ۲، ص ۵۳۵.

می‌کنم و اشتراکات و اختلافاتی که بین من و دیگران وجود دارد، زمینه را برای یافتن، تفسیر کردن و شناختن خودم فراهم می‌کند.

در حقیقت، تفسیر روان‌شناسی دچار حلقه‌ی دوری دیگری می‌شود و آن این که شناخت دیگران از طریق شناخت خویشتن میسور است و شناخت خویشتن نیز از طریق شناخت دیگران به دست می‌آید.^۱ این حلقه را به گونه‌ی دیگر و با رویکرد تاریخی‌گری نیز می‌توان ترسیم کرد.^۲ و آن این که ديلتای تأکید داشت که فرد را نباید گسسته از تاریخ و گسیخته از روح واحد عینی تفسیر کرد. بنابراین، معرفت ران یک انسان، وابسته به شناخت تاریخ و بستر فرهنگی روزگار خاص او، و حتی آگاهی از تاریخ جهان و جریان کلی آن می‌باشد. از سوی دیگر، وی تاریخ را حاصل عامیت بخشیدن به فرد و محل ظهور «روح واحد عینی» دانست؛ به این معنا که گویا در تمام طول تاریخ یک انسان است که در موقعیت‌های مختلف قرار گرفته و آثار و پدیده‌های گوناگونی از خود به یادگار گذاشته و چیزی به نام تاریخ را ساخته است. در واقع فهم تاریخ نیز منوط به شناخت فرد و تفسیر روان انسان می‌باشد. با این بیان، شناخت انسان در پناه شناخت تاریخ، و شناخت تاریخ نیز در پناه شناخت انسان حاصل می‌شود، و این خود، مصداق دیگری از حلقه‌ی هرمنوتیکی می‌باشد که برخی مفهوم جامع آن را توقف فهم «کل» بر شناخت اجزاء و توقف شناخت اجزاء بر فهم «کل» دانسته‌اند.^۳

سؤال اساسی پیرامون هرمنوتیک ديلتای

هرمنوتیک قبل از شلايرماخر تنها در محدوده‌ی متون خاص - و به ویژه متون مقدس - به صورت موردی و موضعی بحث می‌شد. ولی شلايرماخر آن را توسعه داد به گونه‌ای

۱. در این نوع از حلقه‌ی هرمنوتیک، دو عنصر شناخت خود و دیگران، مطرح است، ولی در «دایره‌ی فهم شلايرماخر» که به عنوان حلقه‌ی اول هرمنوتیک ذکر شد، دو عنصر شناخت متن و مؤلف، مطرح بود.

۲. حلقه‌ای که پیش از این مطرح شد، مربوط به جنبه‌ی روان‌شناختی هرمنوتیک بود، ولی این بار با نظر به رویکرد تاریخی‌گری آن، در واقع هر یک از دو جنبه‌ی تاریخی‌گری و روانشناسی در آرای ديلتای، حلقه‌ای هرمنوتیکی را در پی دارد.

3. Richard E. Palmer, *Hermeneutics*, Northwestern University press, 1969, p. 118.

که تمام حوزه‌های تفسیر متن را در بر گرفت و دیلتای در یک توسعه‌ی دوباره آن را به حوزه‌ی تمام علوم انسانی کشاند و به عنوان روشی برای تفسیر انسان و پدیدارهای انسانی مطرح ساخت و معیار عینیت علوم انسانی معرفی کرد. او در واقع می‌خواست همه‌ی علوم انسانی را زیر پوشش معرفت‌شناسی خاصی قرار دهد که این معرفت‌شناسی، بر روش تفسیری، نه شیوه‌ی پژوهش، استوار بود. به این سبب، هرمنوتیک را به عنوان روش تحقیق و تفسیر در تمام علوم انسانی قلمداد کرد و ادعای مکتب تحصّلی را در باب معیار تجربه برای عینیت علوم در این حوزه مردود شمرد.

ولی اشکالی که بر دیلتای وارد می‌شد - و بعد از او توسط کسانی چون هایدگر و گادامر که هرمنوتیک را توسعه دادند، مورد توجه جدی قرار گرفت -، این نبود که آیا هرمنوتیک می‌تواند به عنوان پایه‌ی معرفت‌شناسی در علوم انسانی معرفی شود، یا خیر؟ بلکه این بود که آیا به طور کلی ما می‌توانیم با ارائه‌ی یک روش شناسی و یک پایگاه معرفت‌شناسانه، علوم انسانی را در برابر علوم طبیعی از استحکام، استواری و عینیت برخوردار کنیم؟ آیا جایی که دیلتای رفت، همان جایی بود که باید برای پاسخ به آنجا می‌رفت؟ تمام تلاش دیلتای این بود که با یک روش شناسی (متدولوژی) به علوم انسانی اعتبار بخشد. اما سؤالی که نسبت به کار وی مطرح شد این بود که به چه دلیل گفته می‌شود، این علوم، واقعیت‌نما هستند؟ آیا می‌توان با ارائه‌ی روش شناسی و متدولوژی این سؤال را پاسخ داد؟

پس از دیلتای، هایدگر و گادامر در جست‌وجوی جوابی برای این پرسش، به توسعه و تعمیقی تازه در مباحث هرمنوتیک دست یافتند. در مباحث هایدگر این علم از خاستگاه معرفت‌شناسانه‌ی خود فراتر رفت و به حوزه‌ی «هستی‌شناسی» کشیده شد و در واقع توسعه‌ای پیدا کرد که دیگر بیش از آن متصور نیست.

به نظر ریکور، سؤال جدی‌ای که هایدگر و گادامر به دنبال پاسخ آن بودند، این پرسش معرفت‌شناسانه نبود که ما چگونه می‌فهمیم؟ چگونه می‌شناسیم؟ بلکه آن دو به دنبال این پرسش بودند که: وجه وجودی و هویت وجودی انسان - که موجودیتش به فهم و

دانستن است^۱ - چیست؟ و این در واقع یک سؤال وجود شناسانه است.^۲

به بیان دیگر، آنچه تا روزگار ديلتای از هرمنوتیک انتظار می‌رفت، یافتن قواعد و روش‌های تفسیر متن بود. هر چند هرمنوتیک روش شناسانه‌ی ديلتای، همه‌ی حوزه‌های علوم انسانی را فراگرفت و تفسیر، معنای عام‌تری نسبت به تفسیر متن پیدا کرد، با این همه، در مباحث ديلتای بازگشت به متن و بررسی رابطه‌ی متن با مؤلف و چگونگی پیوند تفسیر متن با شناخت مؤلف، به وضوح خود را نشان می‌دهد. از این رویکور معضله‌ی روش‌شناسی را مسئله‌ای می‌داند که از درون تفسیر متون مقدس، یا دنیوی توسط فقه‌اللغة، روان‌شناسی، نظریه‌ی تاریخ یا فرهنگ برخاسته است.^۳ این در حالی است که هرمنوتیک بعد از ديلتای وارد مرحله‌ی جدیدی شد و شکل دیگری به خود گرفت که از آن به «هرمنوتیک فلسفی»^۴ در برابر «هرمنوتیک تفسیری»^۵ یاد می‌شود. آنجا پرسش از وجود و هستی و تفسیر آن مطرح می‌شود، بدون آن که این وجود، تعین خاصی پیدا کرده و به متن، یا پدیدارهای انسانی محدود شده باشد. البته وضوح مطلب، نیازمند طرح مباحث هایدگر و نشان دادن جهت‌گیری بحث‌های وی می‌باشد، که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

۱. همواره از گذشته تاکنون «فهم» به عنوان مهم‌ترین خصلت انسان شناخته شده است و اگر انسان را «حیوان ناطق» دانسته‌اند، مراد، «ناطق» به معنای «تکلم» و ایجاد صوت و تقطیع آن به صورت الفاظ نبوده، بلکه اشاره به عاملی بوده که توانایی فهم را در انسان ایجاد کرده و زبان، تنها نماد و نشانه‌ای بر آن فهم است، همان فهمی که وجه ممیز انسان و سایر حیوانات می‌باشد. (ر.ک.: مهدی هادوی تهرانی، گنجینه خرد، ج ۱، صص ۳۷-۴۱).

۲. ر.ک.: ریکور، رسالت هرمنوتیک، ص ۲۶.

۳. Paul Ricoeur, *Hermeneutics And ter Human Sciences*, pp. 53-54.

۳. همان.

4. Philosophical Hermeneutics.

5. Philological Hermeneutics.

چکیده

- ۱ - پس از اگوست بک شاگرد او ویلهم دیلتای تحقیقات استادش در باره‌ی هرمنوتیک را دنبال کرد. او علاقه‌ی زیادی به شلایرماخر داشت. در واقع، کار دیلتای - با شکل خاص آن - ادامه کار شلایرماخر به شمار می‌آید. نکته‌ی اساسی در اندیشه‌های او، که هرمنوتیک را در نگاه وی کاملاً از نظر شلایرماخر در این باره متمایز کرد، تاریخی‌گری بود.
- ۲ - گرایش دیلتای به تاریخی‌گری، دو علت اساسی داشت: یکی نفوذ اندیشه‌های هگلی در فضای فرهنگی آن روز آلمان و دیگری مقابله با پوزیتیویست‌ها و تلاش برای یافتن معیار عینی بودن علوم انسانی. او علوم انسانی را نیز - همانند علوم طبیعی (تجربی) - عینی و واقع‌نما دانست و تاریخ را نیز به عنوان مصداق بارز علوم انسانی نگریست.
- ۳ - پیروان مکتب تحصلی، تجربه را معیار عینی و واقعی بودن علوم می‌دانستند؛ از این رو الگوی عینیت علوم را، دانش‌های تجربی می‌شمردند و بیشتر مباحث علوم انسانی را فاقد این معیار و در نتیجه، غیر معتبر و فاقد ارزش عینی قلمداد می‌کردند. دیلتای در تلاش برای عینیت بخشیدن به علوم انسانی، عنصری به نام مماثل را مطرح کرد و گفت: ما در فهم تاریخ، و به طور کلی تفسیر پدیده‌های انسانی، ضابطه‌ای واقع‌نما داریم و آن درون وجود خود ما می‌باشد. پس روان‌شناسی را پایگاه علوم انسانی معرفی کرد؛ در عین حال، شناخت روان آدمی را فقط در مسیر تاریخ و مرتبط با جریان تاریخ، و پدیده‌های آن ممکن دانست. از این رو، مهم‌ترین ویژگی هرمنوتیک دیلتای، جنبه‌ی روان‌شناختی و تاریخی‌گری آن است.
- ۴ - دیلتای، هرمنوتیک را نه فقط از زاویه‌ی تفسیر متون، بلکه با نگاه عینیت بخشیدن به علوم انسانی نگریست و به آن، معنای عام «تفسیر در حوزه‌ی علوم انسانی» را بخشید.
- ۵ - برای فهم نظریه‌ی دیلتای در مورد تفسیر و برداشت او از هرمنوتیک، ابتدا باید نظر او را در باره شناخت در حوزه‌ی علوم طبیعی (فیزیکی یا تجربی) و علوم معنوی (انسانی) مورد توجه قرار داد. وی شناخت علمی را دو گونه معرفی کرد:
 أ) شناخت تجربی، که امور خارج از حوزه‌ی انسان و پدیده‌های بشری را مورد بررسی قرار

می‌دهد. در این حوزه‌ی معرفت، امور متعلق به شناخت اُبژه‌ای است که در باطن انسان مصداقی برای آن یافت نمی‌شود و فاصله‌ی بین آن و سوژه، یا شناسنده (انسان) هرگز پیمودنی نیست. بنابراین عینیت و واقع‌نمایی این علوم در تجربه نهفته است.

ب) شناخت تفسیری، که پدیدارهای بشری را اعم از روانی، اجتماعی، تاریخی و... مورد فهم قرار می‌دهد. در این نوع شناخت - که در حوزه‌ی علوم انسانی مطرح است - موضوع شناخت، خود سوژه، یعنی شناسنده، را نیز در بر می‌گیرد. از این رو، دیلتای روش شناخت در علوم انسانی را تفسیر می‌داند، یعنی تفسیر روان آدمیان و اعمال آنها از راه جایگزین کردن شخص مفسر در زندگی روانی دیگران.

۶- او روانشناسی را معیار عینیت علوم انسانی قرار داد و در این راستا به مفهوم فردیت به عنوان ویژگی روانی و خصوصیات روحی هر فرد که ساخت روانی هر انسانی را تشکیل می‌دهد و از او یک «فرد» می‌سازد، تکیه کرد.

۷- وی در تصویر فردیت و رسیدن انسان به زندگی روانی افراد، از مفهومی که هوسرل به نام «التفات یا قصدیت» مطرح کرده بود، بهره جست. او تحت تأثیر اندیشه‌های هوسرل گفت: ویژگی اساسی زندگی روانی افراد، التفات آنها به امور خاص و قصد آنها نسبت به اعمال مشخصی می‌باشد. بنابراین، برای ورود به زندگی روانی افراد باید قصدیت آنها را کشف و تفسیر کرد، یعنی باید فهمید که دیگران چه کارهایی را قصد می‌کنند و اصولاً چگونه می‌فهمند و چگونه دست به عمل می‌زنند.

۸- او در راستای بهره‌گیری از مفهوم التفات و قصدیت در شناخت دیگران و تفسیر پدیدارهای فردی، اجتماعی، تاریخی، «جایگزینی» را مطرح کرد و گفت: ما باید خود را به جای دیگران بگذاریم و در بستر تاریخی آنان، در جست‌وجوی روان آنها باشیم. ما نمی‌توانیم با خصوصیات زمانی و ویژگی‌های فرهنگی - تاریخی خود به سراغ زندگی روانی دیگران و چگونگی قصد آنها برویم و ناگزیریم این فاصله‌ی زمانی را از بین برده، در موقعیت آنان قرار بگیریم.

۹- دیلتای به این سان به فهم تاریخ و تفسیر تاریخی از پدیدارهای بشری تأکید ورزید و اصولاً انسان را موجودی ناگسسته از تاریخ دید. او شناخت انسان را منوط به شناخت تاریخ جهان

دانست، و معتقد شد که اصولاً تاریخ، فرد ساری و یک انسان عام و به تعبیر دیگر، «روح واحد عینی» است. یعنی گویا همه‌ی ما یک فرد هستیم که در موقعیتهای مختلف تاریخی قرار گرفته است و تاریخ، عامیت بخشیدن به فرد می‌باشد.

۱۰ - در پرتو آنچه گفته شد، آشکار می‌شود که چگونه دیلتای هرمنوتیک را از تفسیر متن فراتر برده و به تفسیر روان آدمی پیوند داده است. او تفسیر دستوری را به طور کلی فراموش و بر تفسیر روان‌شناسانه و فنی تأکید کرد و در این راستا هرمنوتیک را باز هم گسترش و فضای مباحث را به سوی تفسیر تاریخ سوق داد و تاریخی‌گری را رویکرد اصلی هرمنوتیک خویش ساخت.

۱۱ - دیلتای همانند کلادنیوس، معنای نهایی متن را همان «نیت مؤلف» دانست - در مقابل شلایرماخر که آن را «تمامی زندگی مؤلف» معرفی کرد - ولی هرگز به بحث‌های کلادنیوس باز نگشت. او نیت مؤلف را بسی عمیق‌تر از کلادنیوس مطرح کرد و آن را تجلی زندگی روانی مؤلف شمرد. بنابراین، در تفسیر متن، به دنبال نیت مؤلف بود، و آن را عنصری پیچیده و رازدار، وابسته به زندگی روانی فرد و تجلی روح و روان آدمی به عنوان عنصری پرده‌نشین، می‌دید. از این رو، تفسیر متن در نگاه دیلتای در نهایت به شناخت زوایای روح مؤلف نظر دارد و در این راستا چه بسا مفسر از خود مؤلف فراتر می‌رود و به درک کامل‌تری از مؤلف می‌رسد.

۱۲ - دیلتای هر آنچه را که نشانه برای معنای خاصی باشد، و در فهم - چه فهم متن، چه تاریخ، چه زندگی، و - به کار آید، نوعی «بیان» معرفی کرد. وی گفت: در «بیان»، نشانه‌ها بر دو گونه‌اند: ۱ - نشانه‌های قرار دادی؛ مثل زبان. ۲ - نشانه‌های طبیعی؛ مثل ناله‌ی ناشی از درد.

دیلتای علاوه بر آن تقسیم دیگری را نیز مطرح کرد و گفت: نشانه‌ها بر دو گونه‌اند: ۱ - نشانه‌های نیت مند و یا نشانه‌های بدون نیت. او گفت: نشانه‌های بدون نیت اموری هستند که ما را به معانی خاصی هدایت می‌کنند و به درک گوشه‌هایی از روان مؤلف می‌رسانند، در حالی که بیان این امور مورد اراده‌ی مؤلف و زیر چتر نیت او قرار نگرفته‌اند. دیلتای می‌گوید: گاهی مفسر، از نیت مؤلف فراتر می‌رود و مطالبی را کشف می‌کند که مقصود مؤلف نبوده است. این شبیه همان چیزی است که پیشتر، از آن به «سایه‌های معنایی سخن» تعبیر شد.

۱۳ - در سخنان دیلتای، حلقه‌ی دیگر هرمنوتیک، مشاهده می‌شود. او می‌گوید: شناخت روان

دیگران و تفسیر پدیدارهای انسانی و تاریخی، نیازمند روان‌شناسی است. و در روان‌شناسی دیگران، ما باید خود را نیز به عنوان هویت مشترک با سایر انسان‌ها بشناسیم تا خود را جایگزین دیگران قرار دهیم. از سوی دیگر، شناخت انسان از خودش، نیازمند یافتن اشتراکات و اختلافات خود با دیگران است. پس تفسیر دیگران محتاج تفسیر روان خود، و تفسیر روان خود نیازمند تفسیر دیگران است. از سوی دیگر، وی تفسیر روان فرد را فقط در بستر تاریخ می‌سور می‌داند؛ زیرا انسان، فرد گسیخته از تاریخ نیست و تاریخ را عامیت بخشیدن به فرد می‌شمارد؛ یعنی گویا تمام تاریخ، زندگی یک فرد است که در موقعیت‌های گوناگون قرار گرفته و رفتارهای مختلفی از خود نشان داده است. بنابراین، معرفت، تاریخ نیز منوط به معرفت روان انسان است.

۱۴ - ديلتای، روان‌شناسی را مبنای عینیت بخشیدن به علوم انسانی معرفی کرد و در این راستا هرمنوتیک را روش تفسیر آن قلمداد کرد. بنابر این، هرمنوتیک، اساس کار تفسیر و معیار عینیت علوم انسانی گشت. حال این پرسش مطرح است که اصولاً آیا می‌توان هرمنوتیک را معیار واقع‌نمایی علوم انسانی دانست؟ آیا می‌توان برای یافتن مبنا و معیار واقعیت در علوم انسانی، به سراغ متدولوژی و روش‌شناسی رفت؟ اینجا بایست در ورای این روش‌شناسی و پیش از آن، مبنای دیگری در حوزه هستی‌شناسی مطرح شود و آن یافتن وجه وجودی انسان می‌باشد. از این رو، گام نخستین و اساسی در هرمنوتیک و مباحث تفسیری، تفسیر خود هستی و مباحث وجودشناسانه در باره‌ی هویت انسان و وجه وجودی او و موقعیت او در عالم هستی می‌باشد. به این سبب هرمنوتیک، پس از ديلتای - و به خصوص توسط هایدگر - به سمت حوزه‌ی هستی‌شناسی کشیده شد و رنگ مباحث وجودشناسانه به خود گرفت و از هرمنوتیک متن جدا گردید و به سوی هرمنوتیک فلسفی حرکت کرد.

اندیشه‌های هایدگر

هایدگر^۱ و هرمنوتیک

پس از دیلتای، در زمینه‌ی معرفت‌شناسی علوم معنوی - یعنی چهره‌ی روش‌شناسانه‌ی معرفت - گام اساسی برداشته نشد، بلکه مسئله‌ی اصلی، شک کردن در فرض بنادین آن بود، یعنی: اساس تلاش دیلتای و فرض مبنایی او مبنی بر این که علوم معنوی نیز می‌توانند به وسیله‌ی یک روش‌شناسی مناسب، با علوم طبیعی به رقابت بپردازند، بعدها توسط هایدگر - و سپس گادامر - مورد سؤال جدی قرار گرفت.^۲ هر چند به اعتقاد گادامر «گسترش آگاهی تاریخی» در پیشرفت تمام نظام‌های فرهنگی در آلمان، از جمله هرمنوتیک، عامل اساسی محسوب می‌شود، اما فقط در سده‌ی بیستم هرمنوتیک به عنوان کانون اصلی فلسفه‌ی غرب مطرح شد. این امر، مرهون تأثیر حرکت پدیدارشناسانه‌ی هایدگر و به ویژه کتاب «هستی و زمان» وی بود.

در آثار هایدگر - و پس از آن گادامر - دو ادعای اساسی مرتبط به یکدیگر مطرح شد:

ا - ادعای چهره‌ی وجود‌شناسانه‌ی هرمنوتیک.

ب - ادعای جهان‌شمولی هرمنوتیک.

از این پس، دیگر هرمنوتیک به عنوان یک نظام فرعی در مطالعات انسانی، و یا حتی یک شیوه‌ی اساسی در «علوم معنوی» مطرح نبود، بلکه با اصل هویت انسان و سؤال‌های

1 . Martin Heidegger (1889-1976).

۲ . پل ریکور، رسالت هرمنوتیک، صص ۲۵ - ۲۶. یا

Ricouer, Hermeneutics & The Human Sciences, pp. 53-54.

بنیادین در این زمینه گره خورده و رنگ انسان شناسی و هستی شناسی به خود گرفته بود. ما به جهانی پرتاب شده بودیم که موجودات در آن می فهمیدند و تفسیر می کردند، بنابراین اگر می خواستیم بدانیم: «انسان (موجود انسانی) چیست؟» باید به دنبال فهمیدن خود فهم در تمام ابعاد پیچیده ی آن می بودیم.^۱

پل ریکور می گوید: کار این دو فیلسوف (هایدگر و گادامر) را نمی توان تداوم ساده ی طرح دیلتای دانست، بلکه باید به آن بیشتر به صورت تلاشی برای کاوش در بنیان های معرفت شناسی و آشکار کردن شرایط هستی شناسانه ی آن نگریست. اگر بتوانیم حرکت نخست، یعنی حرکت از هرمنوتیک خاص یا موضعی به سوی هرمنوتیک عام را تحت پوشش نوعی انقلاب کوپرنیکی بدانیم، آنگاه باید حرکت دوم را - که اینک به آن می پردازیم - یک واژگونی یا انقلاب کوپرنیکی ثانی بنامیم که پرسش های مربوط به موضوع روش را مجدداً در متن هستی شناسی بنیادی قرار می دهد.

از این رو به اعتقاد ریکور نباید از هایدگر و گادامر انتظار کامل کردن معضله ی روش شناسی را داشته باشیم، مسئله ای که از درون تفسیر و تأویل متون مقدس، یا دنیوی توسط فقه اللغة، روان شناسی، نظریه ی تاریخ، یا نظریه ی فرهنگ، برخاسته است. در اینجا بر عکس با پرسش جدیدی مواجه هستیم و به جای سؤال: «چگونه می شناسیم؟» این پرسش مطرح می شود که «وجه وجودی آن موجودی که فقط به واسطه ی فهم وجود دارد، چیست؟»^۲

در بحث های آینده خواهیم دید که هایدگر هرمنوتیک را از معرفت شناسی به ساحت وجود شناسی کشاند و به طرح اساسی ترین پرسش ها در این باره پرداخت، ولی هرگز نتوانست به معرفت شناسی برگردد و از آن مباحث فلسفی، در معرفت شناسی علوم انسانی، و به ویژه در خصوص تفسیر متون، سود جوید و مشکل فهم متون و تفسیر آثار

1. Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism & Relativism: Science, Hermeneutics, & Praxis*, p. 113.

۲. پل ریکور، رسالت هرمنوتیک، ص ۲۶. یا

Ricoeur, *Hermeneutics & The Human Sciences*, pp. 53-54

بر جای مانده از انسان‌ها، و حتی فراتر از آن، تفسیر متون مقدس را حل کند. پس از وی گادامر تلاش کرد این راه نیمه تمام را ادامه دهد و با استفاده از سخنان و اندیشه‌های هایدگر دوباره آن را به ساحت متون و تفسیر آنها و خصلت زبان و فهم آن برگرداند. او شاخه‌ی جدیدی از هرمنوتیک معرفتی و تفسیری را - در برابر هرمنوتیک فلسفی محض هایدگر - بنیان نهاد. هر چند مباحث او نیز به دلیل گره خوردن با آرای فلسفی هایدگر هرگز رنگ فلسفی خود را از دست نداد.

هایدگر اول، هایدگر دوم

زندگی هایدگر از نظر فلسفی و به دلیل برخی عناصر مکتب ساز، در اندیشه‌ی ناآرام او، به دو مرحله تقسیم می‌شود که از آن به «هایدگر اول» و «هایدگر دوم» تعبیر شده است. مباحث هایدگر اول؛ یعنی دوره‌ی اوّل اندیشه‌ی فلسفی او، که در کتاب «هستی و زمان»^۱ آمده است، وجود انسان، یعنی ماهیت و چگونگی ساختار وجودی او و عینیتش در جهان خارج، می‌باشد. برخی بر این باوراند که هایدگر از معتقدان به نحله‌ی فلسفی اگزیستانسیالیسم^۲ و قائل به نوعی «اصالت وجود»^۳ در باره‌ی انسان بوده است.^۴

هایدگر به مسئله‌ی وجود پرداخته و اعتقاد داشته که این مسئله در سنت مابعدالطبیعه‌ی غرب، و بلکه سنت فلسفی فکر انسان به درستی طرح و بررسی نشده

۱. Being and Time. این کتاب، تاکنون به زبان فارسی ترجمه نشده است و شاید دلیل آن پیچیدگی بیان و زبان هایدگر باشد و حتی ترجمه‌ی انگلیسی آن هم بعد از گذشت سی و شش سال از تألیف کتاب - به زبان آلمانی - توسط دو نفر از شاگردان او صورت گرفت.

۲. برخی اگزیستانسیالیسم را فقط فلسفه‌ی خاص سارتر می‌دانند و تعبیر فلسفه اگزیستانس را برای اشاره به این نحله‌ی فلسفی مناسب‌تر می‌شمارند.

۳. گفتنی است: این اصالت وجود یا اگزیستانسیالیسم (existencialism)، که در خصوص انسان مطرح می‌شود - جدا از آن چیزی است که در حکمت متعالیه‌ی صدرایی با عنوان اصالت وجود از آن سخن می‌رود. البته می‌توان برخی از سخنان اگزیستانسیالیست‌ها را در این باره با برخی مباحث دیگر حکمت متعالیه و حتی مباحث عرفانی تطبیق کرد، چنانکه این تطبیق، در رساله‌ی «عبدالرحمن بدوی» - نویسنده‌ی عرب زبان معاصر - صورت گرفته است؛ ولی ما اصراری بر این مطلب نداریم و شناخت اجمالی آرای هایدگر را و جهه‌ی همت خود در این مجال قرار داده‌ایم.

۴. ر.ک: علی شریعتمداری، فلسفه، صص ۳۴۹-۳۵۰.

است؛ از این رو، تفکر فلسفی با فراموش کردن متعلق بحث خود، در واقع علت وجودی خود را از دست داده است. ولی او هرگز به «اصالت وجود» و یا «اصالت ماهیت» و اولویت یکی بر دیگری توجه ندارد و همه‌ی این امور را تکرار اشتباه گذشته می‌داند.^۱ از این رو، ریکور درک مفسران به اصطلاح اگزیستانسیالیست هایدگر را کاملاً نادرست می‌داند.^۲ به گفته‌ی برخی، ترجیح «اگزیستانس» در انسان - که اگزیستانسیالیست‌های فرانسوی، مانند سارتر بر آن تأکید دارند - موجب غفلت از وجود و قرار گرفتن در مسیر سنت مابعدالطبیعه‌ی متداول است. امری که هایدگر به شدت از آن اجتناب دارد. و شاید به همین دلیل، از قبول برجسب نحله‌ی نظام یافته‌ی خاص برای گفته‌های خود سرباز زده و حتی اصطلاح «فلسفه‌ی هایدگری» را نپذیرفته است.^۳

توجه اساسی هایدگر دوم، یعنی دوره‌ی دوم اندیشه‌ی فلسفی هایدگر، به بحث زبان معطوف است. اگرچه هایدگر در کتاب «هستی و زمان» - دوره‌ی اول اندیشه‌ی فلسفی اش - به تفصیل به زبان پرداخته و آن را از الفاظ و کلمات و آواهای مخصوص معنادار، تعمیم و به کل عالم آفرینش سرایت داده و تجلی هر نوع وجودی را نوعی زبان و گفتن خوانده است؛ ولی در هایدگر دوم کاملاً شاعرانه و به ظاهر دور از بحث‌های منطقی و فلسفی به این بحث می‌پردازد. در این دوران، عنصر برجسته در اندیشه‌ی وی، زبان و قدرت آن در تجلی و نمایان ساختن است. او در این سلسله مباحث، از اندیشه‌های نظری و فیلسوفانه و وجودشناسانه‌ی خود فاصله گرفته و بیشتر به سمت نوعی نگرش عرفانی و توجه به روح و فضای معنوی درون آدمی گرایش پیدا کرده است.^۴ بنابراین می‌توان گفت: عنصر برجسته در هایدگر اول، وجودشناسی انسان است. در حالی که در هایدگر دوم ظهور

۱. ر.ک: کریم مجتهدی، نگاهی به فلسفه‌های جدید و معاصر غرب، صص ۲۶۲ - ۲۶۳ و ص ۲۶۵.

۲. ر.ک: ریکور، رسالت هرمنوتیک، ص ۳۰ یا

Ricoeur, Hermeneutics & The Human Sciences, p. 56.

۳. ر.ک: کریم مجتهدی، نگاهی به فلسفه‌های جدید، ص ۲۶۵ و ۲۶۲ - ۲۶۳.

۴. گفتنی است مقصود از عرفان در اینجا، عرفان مصطلح و شهود ذات احذیت - که در ادیان الهی به کار می‌رود - نیست. بلکه نوعی درون‌گرایی و معنانشناسی از گوهر وجود و جست‌وجوی مفاهیم بنیادی است که تفصیل این سخن در مبحث بعدی - اندیشه‌های هایدگر دوم - خواهد آمد.

وجود به وسیله‌ی «زبان» و قدرت زبان در نمایان ساختن اهمیت دارد. باید دانست که هر دو دوره‌ی فلسفی هایدگر بر کارهای بعدی گادامر در باب هرمنوتیک تأثیر فراوان داشته است؛ و نحله‌ی خاصی از هرمنوتیک که گادامر ارائه کرده است، مبتنی بر تفسیر ویژه‌ای از اندیشه‌های «هایدگر اول و دوم» می‌باشد. البته شاید هایدگر دوم نتیجه‌ی منطقی آرا و اندیشه‌های هایدگر اول و ادامه‌ی حرکت متعالی^۱ - به تعبیر هایدگر - آن باشد. برخی هم علل سیاسی را در تحول زبانی و پژوهشی هایدگر مؤثر می‌دانند و جدایی او از اندیشه‌های «نازی» و فشار و نظارت آنان بر بحث‌هایش را، عامل این دگرگونی معرفی می‌کنند.^۲ به هر حال ما برای حفظ حریم اندیشه‌های او و وضوح بیشتر افکار پیچیده‌اش این تفکیک را حفظ می‌کنیم و به آن پای‌بند می‌مانیم. البته در آثار گادامر نیز به این امر اشاره شده و «فلسفه‌ی متأخر هایدگر»^۳ از فلسفه متقدم او جداگشته است.

هستی‌شناسی‌شناسانده، پیش از روش‌شناسی‌شناخت

در فلسفه‌ی هایدگر پرسش تشریح یا تفسیر، تطابق بسیار کمی با پرسش تفسیر یا کشف معنای متون دارد، تا آن حد که از همان مقدمه‌ی کتاب «هستی و زمان» مسئله‌ی نخست با پرسش فراموش شده‌ی وجود (هستی) گره می‌خورد. هدف پرس و جوی ما روشن ساختن معنای وجود است، اما هادی و راهنمای ما در حل این مسئله، همان چیزی است که در جست‌وجویش هستیم. نظریه‌ی شناخت از ابتدا توسط نوعی پرسشگری که بر آن نظریه مقدم است، معکوس می‌گردد.^۴

1 . Transcendental.

۲ . ر.ک: کریم مجتهدی، نگاهی به فلسفه‌های جدید، ص ۲۵۸.

۳ . Heidegers Later Philosophy عنوانی که گادامر برای یکی از مقالات خود برگزیده همین است: ر.ک:

Hans - Georg Gadamer, Philosophical Hermeneutics, pp. 216-228.

Palmer, Hermeneutics, pp. 140-161.

همچنین نگاه کنید به:

۴ . ر.ک: ریکور، رسالت هرمنوتیک، ص ۲۶. یا

Ricoeur, Hermeneutics and The Human sciences, p. 54.

هسته‌ی مرکزی اندیشه‌ی هایدگر، معنای «هستی»، یعنی فهم هستی انسان به عنوان یک هستی عینی و خارجی است. او به پیروی از یاسپرس^۱ فیلسوف هم وطن خود، برای اشاره به این امر از کلمه‌ی آلمانی Dasein «دازاین» به معنای «آنجا هست» استفاده می‌کند^۲ و آن را به عنوان رمزی برای «وجود خاص انسان» به کار می‌برد و به قول خودش به «وجود عینی انسان» اشاره دارد.

هایدگر بحث در باره‌ی وجود را از اینجا آغاز می‌کند که ما تصویری از وجود داریم و هست بودن آدمی به این امر از سایر موجودات متمایز است که وقوف و ادراکی از وجود دارد که هایدگر آن را «فهم وجود»^۳ می‌خواند و امکان هر شناختی را برای انسان مرهون همین تقدّم وقوف و دریافتی که وجود ما از تصور وجود دارد، می‌داند.^۴ از این رو، او سؤال «من چیستم؟» را بر پرسش «من چگونه می‌فهمم؟» مقدم می‌شمارد و پاسخ دلتای را که پاسخ برای سؤال دوم بود و در روش شناسی به کار می‌رفت، پاسخی غیربنیادی می‌انگارد.

دیلته‌ای برگ ضمانت صحت علوم معنوی و اعتبار تفسیر را در دست هرمنوتیک - آن هم در تفکر خود دیلته‌ای - می‌داند و با مطرح کردن مفاهیم «مماثل» و «روح عینی» و «جایگزینی» و تقویت جنبه‌ی روان‌شناختی هرمنوتیک و به ویژه تزریق نوعی تاریخی‌گری در کالبد آن، می‌خواست همه‌ی پرسش‌هایی را که در زمینه‌ی تفسیر و فهم روان دیگران وجود داشت، پاسخ گوید. در مقابل هایدگر معتقد است که اولاً، ماهیت من

1 . Karl Jaspers (1883-1969).

۲. کلمه «Dasein» مرکب از «Da» به معنای «آنجا» و «Sein» به معنای «وجود و هستی» است. یاسپرس «دازاین» را وجود جزئی متعینی که هرگز جزئی و متعین هم نیست و همواره به طرف منظور و غایتی توجه دارد و متعلق به بدنی است که آن را فقط به وسیله‌ی حیات می‌توان تعیین کرد، تفسیر می‌کند. و هایدگر آن را بر خلاف یاسپرس، خود ما و هستی به معنای قیام حضوری می‌داند. «لیسی» در فرهنگ اصطلاحات فلسفی خود، «دازاین» را «وجود سزاوار انسان» تفسیر می‌کند. ر.ک: ژان وال، بحث در ما بعد الطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، ص ۱۶۳ و ص ۱۶۵، ح ۲.

Lacey, A dictionary of Philosophy, p. 70, p. 91.

3 . Seinsverständnis.

۴. ر.ک: ژان وال، بحث در ما بعد الطبیعه، ص ۱۶۴.

با ماهیت دیگران، به این سادگی که ديلتای گمان کرده است، متحد و مماثل نیست و اثبات «روح عینی» و نقش «جایگزینی» در فهم ما از دیگران، خود مبتنی بر بحث‌های جدی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی می‌باشد. ثانیاً، این سخن ديلتای که «من خودم را می‌یابم و می‌توانم هویت خود را - و در نتیجه هویت دیگران را - به دست آورم» قابل پذیرش نیست؛ زیرا نمی‌توان به سادگی خود را شناخت.

اگرچه در کتاب «هستی و زمان» بر «دازاین» (Dasein) بیش از آثار بعدی هایدگر تأکید می‌شود، اما این «دازاین» سوژه‌ای نیست که در برابرش اثره‌ای قرار داشته باشد، بلکه موجودی درون قلمرو وجود است. دازاین نشانگر «خاست - گاه» پرسش وجود، یا مکان تجلی و ظهور است. مرکزیت «دازاین» صرفاً مرکزیت موجودی است که وجود را می‌فهمد.

بنابراین، مسئله‌ی اصلی فلسفه‌ی هرمنوتیکی «توضیح و نمایش موجود در ارتباط با ساختمان وجودی آن» است. این توضیح چیزی به روش‌شناسی علوم معنوی نمی‌افزاید، بلکه اساساً پایه‌های این روش‌شناسی را می‌کاود، تا بنیادهای آن را آشکار سازد.^۱

این نخستین واژگونی و معکوس کردن که در «هستی و زمان» مشاهده می‌شود، یعنی چرخش معرفت‌شناسی، از حوزه‌ی روش‌شناسی و شناخت فهم در چهره‌ی تفسیر و روش فهم، به سمت وجودشناسی و شناخت فهم در چهره‌ی وجود انسان و درون ساختمان «دازاین» خود، مستلزم یک واژگونی دیگر و معکوس کردن دوم است. برای ديلتای پرسش فهم، با مسئله‌ی درک اذهان دیگر گره خورده بود. از این رو، مسئله‌ی امکان رسیدن به روان دیگران و برقرار نمودن ارتباط با ذهن بیگانه، از راه انتقال و نزدیک شدن به بستر فرهنگی دیگران، از نگاه ديلتای بر تمام علوم معنوی - از روان‌شناسی گرفته تا تاریخ - تسلط داشت. ولی در کتاب «هستی و زمان» پرسش فهم به

۱. ر.ک: ریکور، رسالت هرمنوتیک، صص ۲۶-۲۹. یا

طور کامل از مسئله‌ی ایجاد ارتباط با دیگران جدا شد. اینک باید بنیادهای مسئله‌ی هستی‌شناسانه را در عرصه‌ی رابطه‌ی انسان با جهان و موقعیت او در جریان آفرینش و در نتیجه در ساختار وجودی او، جست‌وجو کرد، نه در قلمرو رابطه‌ی اشخاص با یکدیگر. یعنی در جریان رابطه‌ی «من» با وضعیّت خودم و فهم بنیادین موقعیّت من در متن «وجود» است که پرسش فهم به معنای اصلی آن مطرح می‌شود.^۱

شناخت ارتباط با دیگران یا موقعیت خاص شناسنده

هایدگر که آثار «نیچه» را خوانده بود، نمی‌توانست مانند دیلتای باور کند که در مورد زندگی نفسانی (معنوی) اساساً چیزی در خود (شیء فی نفسه) وجود ندارد و ماهیت شخص دیگر، همان ماهیت من است. او می‌دانست که دیگری نیز به اندازه‌ی خود من می‌تواند از هر پدیده‌ی طبیعی برای من ناشناخته‌تر باشد و شکی نیست که در این عرصه - یعنی عرصه‌ی شناخت از خود و دیگری - حجاب دروغ از همه جا ضخیم‌تر است.

بنابراین هستی‌شناسی فهم موجودات، با تأمل در «بودن در»^۲ نه «بودن با»^۳؛ یعنی با «بودن - در - جهان»، نه «بودن - با - دیگری» که از ذهنیت^۴ خودمان نسخه‌برداری می‌کند، آغاز می‌شود. این تغییر پایگاه فلسفی، همان قدر مهم است که انتقال از مسئله‌ی روش به مسئله‌ی هستی. پرسش در باره‌ی «جهان» جانشین پرسش در باره‌ی «دیگران» می‌گردد.^۵ هایدگر با پیوند زدن پرسش فهم به «جهان»، جنبه‌ی «روان‌شناسانه‌ی» آن را می‌زداید و در تحلیل شناخت ما از پدیده‌های طبیعی یا انسانی، در مقابل دیلتای و دیگران قرار می‌گیرد. دیگران می‌گفتند: اگر بخواهیم موجود دیگری را بشناسیم، باید با او رابطه‌ای

۱. همان، صص ۲۸-۲۹.

2. Being-in.

3. Being-with.

4. Subjectivity.

۵. ر.ک: ریکور، رسالت هرمنوتیک، صص ۲۸ - ۲۹. یا

Ricoeur, Hermeneutics and The Human sciences, p. 55-56.

برقرار کنیم، مثلاً با نگاه کردن به درخت، نوری از آن به چشم ما می‌رسد و رابطه‌ای با درخت برقرار می‌شود و به این وسیله آن را می‌شناسیم و «بودن با او» پیدا می‌کنیم. دلتای در علوم انسانی، به ویژه در شناخت مباحث تاریخی، نیز به همین شیوه معتقد بود و می‌گفت: اگر بخواهیم کسی را که در گذشته زندگی می‌کرده، بشناسیم کافی است که با او ارتباط برقرار کنیم و این عامل ارتباط می‌تواند نوشته‌ها و کتاب‌های آن شخص، یا امور مرتبط به او، و یا به طور کلی آثار و نشانه‌های تاریخی باشد که از او به دست ما رسیده است. ولی هایدگر می‌گوید: ما به جای این که به دنبال این ارتباط (یعنی: بودن - با) باشیم، باید موقعیت خاص وجودی خود را در جهان عینی (یعنی: بودن - در) جست و جو کنیم.

روانشناسی وجودی یا موقعیت وجودی

از پافشاری هایدگر بر «دازین» و عینیت انسان و وجه وجودی او و نیز جعل اصطلاح «بودن - در» در مقابل «بودن - با» در حوزه‌ی فهم انسان از موجودات، تفاسیر مختلفی شده است. در برخی از این تفاسیر، ادعا شده که وی جنبه‌ی روانشناسی وجودی انسان (اگزیستانسیال)؛ - یعنی اساس بحث‌های اگزیستانسیالیستی - را مورد بررسی قرار داده است. در حالی که در بعضی تفاسیر دیگر گفته شده که او به دنبال این نوع مباحث نبوده و تنها موقعیت وجودی انسان و ویژگی عینیت او در جریان هستی را مورد مطالعه قرار داده است. به عبارت دیگر، هایدگر به دنبال ساختار وجودی انسان که از رهگذر انتخاب و اختیار خویش به دست می‌آید نبوده، بلکه بررسی موقعیت وجودی انسان در بستر زمان و مکان و افتادن او در جهان هستی و عینیت او در یک جریان مستمر وجودی را مدّ نظر داشته است.

اگزیستانسیالیست‌ها، مانند ژان پل سارتر و هربرت مارکوزه، تفسیری اگزیستانسیالیستی از سخنان هایدگر کرده و بحث‌های او را ناظر به این مکتب دانسته‌اند؛ در حالی که دیگران - و به خصوص، «پل ریکور» صاحب نظر معاصر هرمنوتیک - تفسیر

دوم را قابل قبول می‌دانند.^۱ گادامر نیز در ارائه هرمنوتیک خویش همین تفسیر را از سخنان هایدگر داشته است.^۲

تفسیری که سارتر از اگزیستانسیالیسم خود ارائه می‌دهد این است که در انسان، «وجود» و در دیگر موجودات، «ماهیت» اصیل می‌باشد. وی در توضیح این مطلب می‌گوید: یک چاقو چگونه تحقق یافت؟ ابتدا کسی در اندیشه شد که باید وسیله‌ای باشد که با آن، اشیا را برید و سپس به ساختن چاقو پرداخت. پس چاقو پیش از وجودش، ماهیت - یعنی یک هویت مفهومی - پیدا کرد. اما در مورد انسان، وجود، اصل است؛ یعنی این که انسان چه می‌خواهد بشود، پس از آن است که وجود پیدا کرده است. به تعبیر دیگر، انسان، وجود پیدا می‌کند و سپس از رهگذر انتخاب و اختیار به خودش ماهیت می‌بخشد.^۳

در جای دیگر، سارتر موجودات را به دو دسته تقسیم می‌کند: دسته‌ی اول موجوداتی که از «هستی در خود» برخوردارند که اشیا جزء این دسته می‌باشند. هر شیء همان است که هست و آنچه باید بشود، شده؛ پس از این جهت کامل است. دسته‌ی دوم افراد انسان هستند که از «هستی برای خود» برخوردارند. انسان صورتی خاص ندارد و به منزله‌ی استعداد محض است و در سایه‌ی انتخاب و اراده، صورت‌های گوناگون

۱. ر.ک: ریکور، رسالت هرمنوتیک، ص ۳۰. یا

Ricoeur, Hermeneutics and The Human sciences, p. 56.

2. Gadamer, Philosophical Hermeneutics, pp. 198-240.

۳. این سخن در پاره‌ای از جهات، شبیه سخن ملاصدرا است که انسان را نوع اخیر نمی‌داند، بلکه آن را دارای انواعی مثل: بهیمه (چارپا)، سبع (درنده)، شیطان، و ملک می‌داند و معتقد است که این انواع در پرتو اختیار ما پیدا می‌شود؛ یعنی انسان ابتدا تعینی ندارد و با انتخاب و پیمودن یک راه، مثلاً چارپا می‌شود و بر اثر غلبه‌ی شهوت، انسانی می‌شود که خوک است یا انسانی که گاو است، و اگر درنده خوبی او غالب شد، انسانی می‌شود که گرگ است (و انسان گرگ، بسی وحشی‌تر از گرگ حیوانی است). پس وقتی که انسان به دنیا می‌آید هویت مبهمی دارد که با اختیار خویش، این هویت را تعین می‌بخشد و به تعبیر فلسفی، آنقدر کاری را انجام می‌دهد که از صفت قابل زوال (حال) به «ملکه‌ی راسخه» تبدیل می‌شود و جزء هویت او می‌گردد و همین هویت است که در عالم دیگر ظهور پیدا می‌کند. شایان ذکر است که ما در پی بررسی مکتب اگزیستانسیالیسم و تطبیق ره‌آورد آن با مباحث حکمت متعالیه نیستیم. بلکه جهت توضیح آن، به مباحث مائوس در فرهنگ اسلامی اشارتی کردیم.

می‌پذیرد. ماهیت انسان محصول اراده و انتخاب خود اوست.^۱

پل ریکور می‌گوید: «مفسران اگزیستانسیالیست هایدگر» با تحلیل پدیده‌هایی، چون «مراقبت»، «اضطراب»، «بودن - به سوی - مرگ» در کلام او، به منزله‌ی نوعی روان‌شناسی وجودی (اگزیستانسیال) سطح بالا، برخورد کرده‌اند و از این نکته غفلت نموده‌اند که تحلیل‌های هایدگر، جزئی از تأمل و تعمق در باب «جهانیت جهان» است و هدف آنها اساساً بی‌اعتبار ساختن ادعای فاعل شناسایی است که خود را ملاک و معیار عینیت معرفی می‌کند.

اگر هایدگر در «هستی و زمان» ژرفای برخی از احساسات، مانند: ترس و اضطراب را تحلیل کرده و به بسط نتایج آن می‌پردازد، قصدش «تمرین اگزیستانسیالیسم» نیست، بلکه منظور وی مجزاً و متمایز ساختن پیوندی با واقعیت، به یاری این تجارب مکاشفه‌گر است، پیوندی که از رابطه‌ی «سوژه - اُبژه»^۲، بنیادی‌تر می‌باشد.

ما تاکنون به واسطه‌ی معرفت یا شناخت، با اشیا و امور روبرو بوده‌ایم و همواره نیز خواهیم بود. اما حالتِ «بودن - در - وضعیت» با قرار دادن ما در یک وضعیت، بر این «روبرو بودن با اشیا» تقدم می‌یابد و به این گونه فهم حاصل می‌شود.

غایت فهم، احاطه یافتن بر یک امکان و بالاترین توان‌های خودمان است، نه دست‌یابی به درک امر واقع. بنابراین، فهمیدن یک متن، بیشتر به معنای گشودن و بسط آن امکان وجودی است، که متن به آن اشاره می‌کند، تا جُست‌وجو و کشف معنایی منجمد و ایستاکه در آن نهفته است. از این طریق، ما به تصور هایدگری از فهم، وفادار می‌مانیم، فهمی که اساساً یک «فراافکنی»^۳ یا به بیانی معنایی، یک «پرتاب شده بودن»^۴ پیشین است.^۵

۱. ر.ک: شریعتمداری، فلسفه، ص ۳۵۲.

2. Subject-object.

3. Projection.

4. Being-Thrown.

۵. ر.ک: ریکور، رسالت هرمنوتیک، صص ۲۹-۳۱ یا

Ricoeur, Hermeneutics and the Human sciences, p. 56.

بنابراین، در مقابل تفسیر اگزیستانسیالیستی کسانی، مانند سارتر از مباحث هایدگر، افرادی مانند ریکور اصرار دارند که بحث‌های هایدگر به این جنبه ناظر نیست و بعد از وی، اگزیستانسیالیست‌ها از پیش خود، مفاهیم و مباحث هایدگر را به صورت روان‌شناسانه و اخلاقی تفسیر کرده‌اند. ریکور معتقد است که هایدگر انسان را، یک «موجود پرتاب شده» می‌داند، یعنی در صحنه‌ی وجود، در نقطه‌ای از آن می‌افتد، بی‌آن که خود، از پیش، در افتادن در آن نقطه‌ی خاص، دخالت داشته باشد. اختیار، نتیجه‌ی پرتاب شدن ما در این عالم است و این افتادن در جای خاص، لازمه‌ای نیز دارد و آن این که ما یک سری پیش فهم‌ها داریم. یعنی چنین نیست که پیش از شروع کردن به اولین فهم خود، هیچ فهمی وجود نداشته باشد و کاملاً در یک زمینه‌ی بکر و از نقطه‌ی صفر آغاز کرده باشیم. ما در بستر فهم افتاده‌ایم و در همان بستر شروع به فهم می‌کنیم و آن بستر، همان «پیش فهم» ما است.

بر همین اساس، به اعتقاد هایدگر ما باید قبل از بحث «تفسیر»، که هرمنوتیک به دنبال آن است، به بحث از «فهم»، و قبل از آن نیز به «موقعیت خود در جهان هستی» بپردازیم. پل ریکور می‌گوید:^۱ «در اینجا نیز زبان یا لحن «اگزیستانسیالیستی» گمراه کننده است؛ تنها یک کلمه هایدگر را از سارتر جدا می‌کند: از قبل.^۲ «فراافکنی هیچ ربطی به برخورد و عملکرد شخص در قبال یک برنامه‌ی حساب شده و سنجیده ندارد، برنامه‌ای که «دازاین» بر مبنای آن، باید هستی خود را سامان دهد. درست بر عکس، هر «دازاینی» به عنوان «دازاین»، همواره «از قبل» خود را فراافکنده و تا زمانی که وجود دارد به فراافکندن خود ادامه می‌دهد.»^۳ آنچه در اینجا اهمیت دارد، سویه یا بُعد وجودی (اگزیستانسیال) مسئولیت یا آزادی نیست، بلکه ساختار وجود است که انتخاب را به یک مسئله بدل می‌کند. پرسش «این یا آن»، نتیجه‌ی استنتاج شده از ساختار «پرتاب - شده - بودن» است،

۱. همان.

2. Already.

3. Heidegger, Being and Time, 7Th Ed. Trans. J. Macquarrie and E. Robinson, New York, 1962, p. 185.

نه گام نخست مقدم بر آن. به این ترتیب، سویه‌ی هستی‌شناسانه‌ی مورد علاقه‌ی مفسران متون، فقط در جایگاه سوم از مجموعه‌ی سه قطبی (وضعیت - فهم - تفسیر) وارد و ظاهر می‌شود. اما تفسیر زندگی و جهان، پیش از تفسیر متون مطرح می‌گردد؛ زیرا تفسیر قبل از هر چیزی نوعی توضیح و بسط و تکامل^۱ فهم است که «فهم را به چیزی دیگر تبدیل نمی‌کند، بلکه آن را وامی‌دارد، به خود بدل شود.»^۲ به این ترتیب هر گونه بازگشت به نظریه شناخت ممنوع می‌گردد.^۳

پس تفاوت اساسی هایدگر و سارتر در این است که «فراافکنی» هایدگری امری است «از قبل» که به ساختار وجود باز می‌گردد و اختیار از آن نشأت می‌گیرد. در حالی که «فراافکنی» سارتری امری «در بعد» می‌باشد که از آزادی و انتخاب سرچشمه گرفته و با نوعی مسئولیت همراه است.

هایدگر و حلقه‌ی هرمنوتیک^۴

پیشتر در باره‌ی «حلقه‌ی هرمنوتیک» و صورت‌های متفاوت آن^۵، مطالبی - هر چند به اختصار - گفته شد، آنچه در مباحث دیلتای به صورت حلقه‌ی هرمنوتیک و دایره‌ی فهم، جلوه کرد این بود که وی در علوم انسانی، «ابژه» (آنچه مورد فهم و تفسیر واقع می‌شود) را مماثل سوژه (شناسنده و مفسر) معرفی کرد و بر این اساس گفت: سوژه خود را می‌شناسد و از درون و ماهیت خویش آگاه است و می‌تواند به درون ابژه، در علوم انسانی، یعنی ماهیت انسان‌های دیگر و زندگی روانی افراد، راه پیدا کند. ولی سؤالی که مطرح می‌شد و در واقع «حلقه‌ی هرمنوتیک» را تشکیل می‌داد، این بود که شناسنده

1 . Development.

۲ . همان.

۳ . ریکور، رسالت هرمنوتیک، صص ۳۱ - ۳۲. یا

Ricoeur, Hermeneutics and The Human sciences, pp. 56-57.

4 . Hermeneutical circle.

۵ . در مباحث شلایرماخر و دیگران، اشکال دیگری از این حلقه وجود داشت. چه این که در مباحث گادامر نیز گونه‌ی دیگری از آن را مشاهده خواهید کرد.

چگونه خویش را می‌فهمد؟ مگر نه این است که خود را با دیگران مقایسه می‌کند و با مطالعه‌ی اشتراکات و اختلافات خود با دیگران به درون خویش و زندگی خود پی می‌برد. بنابراین، شناخت سوژه مرهون شناخت ابژه است و این دایره‌ی شناخت، دور باطل و غیرقابل قبول می‌نماید.

این حلقه، در بیان هایدگر به این صورت جلوه می‌کند که هر فهمی نیازمند پیش فهم^۱‌های شناسنده است؛ در حالی که همین پیش فهم‌ها نیز خود نوعی فهم می‌باشند. هایدگر این حلقه را تحلیل می‌کند و با طرح «هستی‌شناسی بنیادین» و نفوذ به درون این حلقه - به جای افتادن در دایره‌ی آن - خود را از این دور باطل نجات می‌بخشد^۲ ریکور

1. pre-understanding.

۲. برای عینی‌تر شدن این مسئله، به مثالی که با فرهنگ و ذهنیت فلسفی ما مأنوس است، اشاره می‌شود: گاه این پرسش مطرح می‌گردد که اولین گزاره، و آنچه به نام «ام القضا یا» نامیده می‌شود، کدامین گزاره است؟ در پاسخ، برخی گفته‌اند: گزاره‌ی «استحاله‌ی اجتماع و ارتفاع نقیضین» نخستین گزاره است، به گونه‌ای که صدق هر گزاره‌ی دیگری به این قضیه بستگی دارد. در مقابل، گروهی معتقد شده‌اند که «پذیرفتن اصل واقعیت» بر آن گزاره مقدم می‌باشد. چرا که خود آن قضیه به عنوان یک واقعیت ثابت و جاودانه مطرح بوده و پذیرش آن قبول یک واقعیت است. اگر کسی به وجود هیچ واقعیتی تن درنهد، هرگز نخواهد توانست گزاره‌ی امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین را به عنوان یک اصل مسلم و یک واقعیت بپذیرد. اشکالی که گروه اول بر آنان گرفته‌اند این است که اگر پیش از پذیرفتن اصل واقعیت، اصل امتناع و اجتماع نقیضین را نپذیریم، ممکن است در حالی که واقعیتی هست، واقعیتی نباشد، بنابراین اثبات اصل واقعیت نیز مرهون پذیرش اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین می‌باشد.

چنانکه ملاحظه می‌شود در مجموع این دو بیان، یک نوع حلقه‌ی هرمنوتیک و دور در شناخت، نمایان می‌شود. زیرا پذیرفتن وجود واقعیت در گرو پذیرفتن اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین و از سوی دیگر قبول اصل دوم وابسته به پذیرش اصل اول است. فعلاً سخن در اثبات یا ردّ یکی از این دو نظر و داوری بین آن دو نیست. بلکه سخن در این است که در مثال مزبور، با کشیدن بحث از قلمرو علم حصولی به ساحت علم حضوری، این حلقه تحلیل می‌گردد و در واقع با نفوذ در این حلقه و ریشه‌یابی آن و پشت‌سرگذاشتن ذهن و علم حصولی و رسیدن به عمق وجود و علم حضوری، این دایره فرو می‌باشد و دور از میان برداشته می‌شود. هر کدام از دو گروه می‌توانند چنین پاسخ دهند که اصل مورد نظر به دلیل آن که با علم حضوری یافت می‌شود و در آن، خود حقیقت در پیشگاه آدمی تجلی می‌کند، دیگر نیازی به وساطت گزاره‌ی دیگر ندارد. یعنی می‌توانیم بگوییم: انسان، وجود واقعیت را در درون جان خویش می‌یابد و نیازی به اثبات امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین ندارد. چه این که می‌توانیم بگوییم: انسان محال بودن اجتماع یا ارتفاع نقیضین را، یعنی ثبوت این واقعیت را، در درون جان خویش درک می‌کند و دیگر محتاج به وساطت گزاره‌ی دیگر نیست. پس می‌توان با نفوذ در این حلقه و ریشه‌یابی آن و کشاندن بحث به ساحت وجودشناسانه، دور را از میان برداشت. هایدگر نیز در حلقه‌ی هرمنوتیکی و تقابل سوژه و

می‌گوید:^۱ دور یا حلقه‌ی هرمنوتیکی اگر با واژگان سوژه - ابژه بیان گردد، بی‌شک همچون دوری باطل می‌نماید، زیرا سوژه و ابژه در علوم انسانی (متن اصلی) به طور متقابل متضمن یکدیگرند. سوژه در شناخت ابژه سهیم و مؤثر است، در عوض ذهنی‌ترین ویژگی^۲ خود، توسط آن تعیین می‌شود، زیرا ابژه حتی پیش از آن که سوژه به مرحله‌ی شناخت آن برسد، بر سوژه مسلط است. هدف و کارکرد یک هستی‌شناسی بنیادین، باز و آشکارکردن آنچه در تحلیل روش‌شناسانه همچون دوری باطل نمایان می‌شود، می‌باشد؛ همان ساختاری که هایدگر آن را پیش‌فهم نامید. تلاش برای توصیف پیش‌فهم بر اساس یک نظریه‌ی شناخت، یعنی استفاده‌ی دوباره از مقولات سوژه و ابژه، کاملاً نادرست است. از این رو فهم گزاره‌ی زیر، فقط از طریق تحلیل دازاین ممکن است: «بنیاد اساسی تفسیر هر چیز به منزله‌ی این یا آن (پدیده)، نوعی پیش‌داشتن،^۳ پیش‌بینی،^۴ و پیش‌فهمیدن^۵ است.»^۶

بنابراین نقش پیش‌فرض‌ها^۷، در تفسیر متون^۸، چیزی بیش از یک مورد خاص از قانون عام فن تفسیر نیست. هنگامی که مفهوم پیش‌فهم به عرصه‌ی نظریه‌ی شناخت انتقال یافت و با معیار عینیت سنجیده شد، معنای جنبی جدیدی با نام پیش‌داوری^۹ با بار منفی به آن افزوده شد؛ اما از دیدگاه هستی‌شناسی بنیادین، قضیه کاملاً بر عکس است، زیرا درک مفهوم پیش‌داوری فقط بر پایه‌ی ساختار پیش‌نگر فهم ممکن می‌گردد.

۱ و ۲ ابژه سعی کرده است، چنین روشی را در پیش گیرد.

۱. پل ریکور، رسالت هرمنوتیک، صص ۳۲ - ۳۳. یا

Paul Ricoeur, *Hermeneutics & The Human sciences*, pp. 57 - 58.

2. Its most subjective character.

3. fore-having.

4. fore-sight.

5. fore-conception.

6. Heidegger, *Being and Time*, p. 191.

7. Presupposition.

8. Textual exegesis.

9. Prejudice.

حلقه‌ی هر منوتیکی معروف، چیزی افزون بر سایه‌ای از این ساختار پیش‌نگر نیست از دیدگاهی روش‌شناسانه مشاهده شده است.

هرکس این نکته را دریافته باشد، می‌داند که «مسئله‌ی اساسی، راه یافتن به درون این حلقه از طریق درست است، نه خروج از آن».^۱

بنابراین هایدگر معتقد است که هرگز با نگاه روش‌شناسانه - که دیلتهای بر آن تأکید داشت - نمی‌توان از دور باطل «فهم - پیش‌فهم» رهایی یافت و تنها در پرتو تحلیل «دازاین» و یک هستی‌شناسی بنیادین می‌توان خود را از این دایره‌ی شوم نجات داد.^۲

زبان از دیدگاه هایدگر

هایدگر در کتاب «هستی و زمان» - که مربوط به دوران اول اندیشه‌ی فلسفی اوست - زبان را امری فراتر از آواها و واژه‌ها و دستور زبان می‌داند. به نظر او زبان وسیله‌ای است که ما با آن، معنایی را بیان می‌کنیم، هرچند به صورت سخن گفتن نباشد و در قالب نقاشی یا نهاد اجتماعی تجلی کند.^۳ پس زبان، نوعی ظهور معنا است و حتی جهان آفرینش نیز نوعی زبان و آشکاری و پیدایی معنا می‌باشد.

به دلیل همین توسعه در معنای زبان است که در اندیشه‌ی هایدگر مباحث معناشناسانه^۴ - که یک بخش از مباحث زبان‌شناسانه^۵ است - اهمیت چندانی ندارد، زیرا این بحث‌ها ناظر به چگونه یافتن معانی آواها و نشانه‌های زبانی (به معنای خاص زبان) است. در حالی که زبان در اصطلاح هایدگر فراتر از آن است و هرگونه ابراز معنا را شامل می‌شود.

1 . Heidegger, Being and Time, p. 195.

۲. ر.ک: ریکور، رسالت هرمنوتیک، صص ۳۲ - ۳۳. یا

Ricoeur, Hermeneutics and the Human Sciences, pp. 57-58.

۳. ر.ک: بابک احمدی، ساختار و تاویل متن، ج ۲، ص ۵۵۶.

4. Semantics.

5 . Linguistics.

برخی گفته‌اند: در این کتاب «معنا شناسی» بی اهمیت شمرده شده و آنچه اعتبار یافته، کشف نسبت میان بنیان معنا و آشکال آن، یا بهتر بگوییم: «نظام مفصل‌بندی شده‌ی معنا» بوده است. در کتاب «هستی و زمان» مسئله‌ی بنیادین، نسبت زبان با هستی است.^۱

ریکور این مطلب را با توضیح بیشتری بیان می‌کند: اما ارتباط و پیوند عبارت با فهم و تفسیر، این حقیقت را بر ما آشکار می‌سازد که نخستین کارکرد زبان «مشخص کردن»^۲ «نشان دادن»^۳ «عیان ساختن»^۴ است، نه ایجاد ارتباط با دیگران یا نسبت دادن محمولی به یک موضوع منطقی.^۵ این برترین کارکرد زبان، یادآور رابطه‌ی آن با ساختارهای هستی‌شناسانه‌ای است که مقدم برآند. هایدگر می‌گوید: این امر که زبان تنها اینک موضوع تحقیق ما شده است، نشان می‌دهد که این پدیده در ساختمان وجودی گشودگی^۶ دازاین ریشه دارد.^۷ و کمی جلوتر از این عبارت، چنین می‌خوانیم: «کلام یا گفتار، تبیین^۸ آن است که فهم چیست.»^۹ بر این اساس باید گفتار را در چهارچوب ساختار وجود جای داد، نه بر عکس. گفتار تبیین معناداری است از ساختار قابل فهم بودن - در - جهان^{۱۰}. آخرین جمله‌ای که از هایدگر نقل شد، گذرگاهی است به فلسفه‌ی دوره‌ی متأخر او، فلسفه‌ای که دازاین را نادیده گرفته است و از همان آغاز، بلافاصله به قدرت زبان در تجلی و نمایان ساختن می‌پردازد.^{۱۱}

پس هایدگر معتقد است که بر خلاف تصورات سنتی، زبان برای این نیست که ما با

۱. همان.

2. Pointing out.

3. Showing.

4. Manifesting.

5. Hiedegger, Being and Time, p. 196.

6. disclosedness.

7. Ibid. p. 203.

8. Articulation.

9. Ibid. , pp. 203-204.

10. (Being-in-the-world), Ibid. , p. 204.

۱۱. راک: ریکور، رسالت هرمنوتیک، ص ۳۴. (در اینجا مترجم مقاله ریکور از متن اصلی - به ویژه در عبارات Ricoeur , Hermeneutics and the Human Sciences , p. 58 هایدگر - دور افتاده است) یا

دیگران ارتباط برقرار کنیم و نیز زبان به معنای قالب و نمادی از ساختار اندیشه‌ی منطقی نمی‌باشد؛ بلکه کارکرد زبان، اصولاً مشخص کردن، نشان دادن و عیان ساختن است. یعنی زبان، یک نوع تجلی و ظهور واقعیت می‌باشد، و به تعبیر عارفانه - که نزدیک‌ترین زبان به زبان هایدگر است - زبان، تجلی وجود و درون آدمی است، نه وسیله‌ی ارتباط با دیگران، یا ایجاد قضایای منطقی. از این رو هایدگر تأکید دارد که زبان مرتبط با دازاین، یعنی وجود عینی انسان در دفتر جهان خارج، است. به عبارت دیگر، این تجلی وجود آدمی است که در قالب زبان ظهور کرده است. پس زبان از درون انسان به بیرون می‌جوشد، نه آن که ضرورت‌های اجتماعی، آن‌گونه که جامعه‌شناسان پنداشته‌اند، منشأ آن باشد.

البته هایدگر منکر نقش ارتباطی زبان نیست. ولی این را پوسته می‌شمارد و باطن زبان را مرتبط با وجود عینی و هستی بنیادی انسان می‌داند. از این رو، وی به زبان، معنایی عام می‌بخشد و آن را فراتر از آواها، واژگان، و دستور زبان قلمداد می‌کند.

گفتن^۱ و صحبت کردن^۲

هایدگر میان «گفتن» و «صحبت کردن» فرق می‌گذارد و اولی را بر دومی برتری می‌دهد. به اعتقاد وی گفتن ساختار وجودی ما را نشان می‌دهد، ولی صحبت کردن جلوه‌ی دنیوی این ساختار است که در قلمرو امور تجربی جای می‌گیرد.^۳ وقتی ما با دیگران صحبت می‌کنیم در پوسته و سطح قرار داریم، ولی وقتی چیزی را می‌گوییم و ساختار وجودی خود را نشان می‌دهیم، کار ما بس عمیق‌تر می‌شود. او می‌گوید: انسان حرف می‌زند، ما حرف می‌زنیم، وقتی بیداریم، وقتی خوابیم، همواره حرف می‌زنیم، حتی وقتی واژه‌ای هم بلند بر زبان نمی‌آوریم، وقتی گوش می‌دهیم^۴. یعنی تمام لحظات

1 . Saying (reden).

2 . Speaking (sprechen).

۳. ر.ک: ریکور، رسالت هرمنوتیک، ۳۴. یا Ricoeur, Hermeneutics and the Human sciences, p. 58

۴. ر.ک: بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ۲، ص ۵۵۶.

زندگی ما و سراسر وجود ما، زبان و گفتن است و همواره وجود عینی خود را تجلی می‌بخشیم. هستی ما یک هستی زبان‌گونه و ناطق است و ما هرگز نمی‌توانیم جایگاهی فراتر از زبان بیابیم. از این رو، او نخستین مشخصه‌ی ذاتی «گفتن» را «شنیدن» و «خמוש ماندن» می‌داند، و نه سخن پردازی در باره‌ی این یا آن چیز^۱.

ریکور می‌گوید: «در اینجا نیز هایدگر تمایل عادی و همیشگی ما و حتی گرایش زبان شناختی ما را به اولی دانستن عمل سخنگوئی معکوس می‌کند: فهمیدن، همان شنیدن است^۲»، یعنی انسانی که می‌فهمد، می‌شنود و فهمیم، آن است که می‌شنود. او می‌گوید: «نخستین رابطه‌ی فرد با کلام، نه عرضه، بلکه دریافت آن است، شنیدن، سازنده‌ی گفتار است^۳». این اولیت شنیدن، نشانگر رابطه‌ی بنیادین کلام با گشودگی (آدمی) نسبت به جهان و دیگران است. و نتایج روش شناسانه آن نیز قابل توجه است: زبان شناسی، نشانه شناسی و فلسفه‌ی زبان، همگی شدیداً وابسته به سطح «صحبت کردن^۴» هستند و به سطح «گفتار»^۵ دسترسی ندارند. فلسفه‌ی بنیادین در این مفهوم، همان قدر در پیشرفت زبان شناسی مؤثر است که در گسترش فن تفسیر و کشف متون. در حالی که «صحبت کردن» توجه ما را به فرد گوینده باز می‌گرداند، «سخن گفتن»، ما را وامی‌دارد تا در پس آن، به آنچه گفته شده، بیاندیشیم^۶.

به بیان دیگر «گفتن» چیزی است که از ساختار وجود می‌جوشد^۷، نه از سخن پردازی

۱. ریکور، رسالت هرمنوتیک، ص ۳۴. با Ricoeur, Hermeneutics & the Human sciences. p. 58
۲. همان.

3. Heidegger, Being and time .p. 206.

4. Speech.

5. Saying.

۶. ریکور، رسالت هرمنوتیک، صص ۳۴ - ۳۵. با

Ricoeur, Hermeneutics & The Human sciences. pp. 58 - 59.

۷. همان گونه که مولوی گفته است:

لیک چشم و گوش را آن نور نیست

سرّ من از ناله‌ی من دور نیست

با حافظ می‌گوید:

آنچه استاد ازل گفت بگو، می‌گویم

در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند

و بار دیگر در جای دیگر می‌گوید:

که من خموشم و او در فغان و در غوغاست.

در اندرون من خسته دل ندانم کیست

و صحبت کردن شخص با آواها یا واژه‌ها. از این رو، کسی به این گفتن خواهد رسید و زبان هستی را درک خواهد کرد که بتواند خوب بفهمد، یعنی این گفتن هستی را بشنود و هستی با کسی سخن می‌گوید که بتواند بفهمد و بشنود^۱ و کلام و گفتار گوینده - که مربوط به ساختار وجودی و جدا از صحبت کردن وی است - با کسی دمساز خواهد بود که بفهمد و بشنود. کسی که این فهم را ندارد، هرگز نخواهد شنید و اگر شنیدن نباشد، گفتن نیز نخواهد بود.

پس «گفتن» بر «شنیدن» استوار است و «شنیدن» سازنده‌ی «گفتار» می‌باشد. اما «صحبت کردن» جلوه‌ای دنیایی و این سویی و ظاهری دارد و سخن‌پردازی و صحبت توجه ما را به گوینده جلب و از حقیقت هستی غافل می‌کند.

هایدگر دوم، گوهر زبان، و شعر

در دوره‌ی دوم حیات فلسفی هایدگر، «زبان» اهمیتی جدی پیدا می‌کند و دازاین که در دوره‌ی اول امری مهم بود، کم‌رنگ می‌شود. او در این دوره بحثی را با عنوان: «گوهر زبان» مطرح می‌کند. به اعتقاد: او برای شناخت گوهر زبان باید نسبت آن را با هستی شناخت^۲، زیرا هر چیزی هویت خود را از نسبتی که با وجود و هستی دارد، به دست می‌آورد.

به نظر هایدگر، گوهر زبان، گوهری شاعرانه است^۳ و اساسی‌ترین اندیشیدن نیز در بنیاد خود شاعرانه می‌باشد^۴. شعر در نزد هایدگر اهمیت بسیار پیدا می‌کند. او معتقد است: شعر ارتباطی اصیل با وجود و هستی دارد و در واقع تجلی و بروز هستی است. او می‌گوید: اگر می‌خواهی شعر یک شاعر را بشناسی باید آن را در گوهر وجود جست‌وجو

۱. مولوی می‌گوید:

با شما نامحرمان ما خاشعیم.

ما سمیعیم و بصیریم و هشیم

۲. ر.ک: بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ج ۲، ص ۵۵۷.

۳. همان.

کنی و باید از ذهنیت و تاریخ زندگی و تجربه‌ها و در یک کلمه از «من» شاعر، بگذری^۱. (بر خلاف دیگران، که می‌گفتند: باید شاعر، روزگار او و فضای زندگی او را بشناسی) و اگر چنین کنی می‌بینی که منشأ شعر، «امری مقدس»^۲ - به تعبیر او - است که کهن‌تر از هر دین و منشأ هر دین و اعتقادی می‌باشد. هایدگر شعر را وابسته به آن «امر مقدس» و نوعی آفرینش می‌داند^۳.

بعضی از این تعبیر، چنین استفاده کرده‌اند که هایدگر می‌گوید: شعر، آفرینش است، پس بی‌هدف می‌باشد^۴؛ بنابراین هایدگر کل خلقت را بی‌هدف می‌داند. برخی از فرقه‌های نیست‌انگار (نهیلیست‌ها) نیز به این کلمات تمسک کرده و گفته‌اند: جهان و هرچه در آن است جمله هیچ در هیچ است! ولی ظاهراً مقصود هایدگر این است که برای آفرینش، هدفی واقعی و رای خودش نمی‌توان جست و جو کرد، هرچند تصور اهداف ظاهری برای آن ممکن می‌باشد. (مثلاً بگوییم: خداوند ذات خود را دوست دارد، لذا عالم را نیز که نشانه و آئینه‌ی کمال و جمال او و تجلی ذات اوست، دوست می‌دارد و همین حُب و دوست داشتن، مایه‌ی خلقت جهان و منشأ آفرینش است).

در واقع، سخن هایدگر شبیه آن بحث فلسفی است که وجود غایت برای فاعل در افعال خداوند را نفی می‌کند. زیرا خداوند نیازی ندارد تا به وسیله‌ی افعالش (مخلوقاتش) بخواهد آن را برآورده کند. ولی روشن است که «بی‌هدفی» در نگاه فلسفه و عرفان، با بی‌هدفی در تعریف «نیست‌انگارها» فرق بنیادی دارد. بی‌هدفی در دیدگاه فلسفه و عرفان عین هدفداری است. یعنی بی‌هدفی در ناحیه‌ی ذات آفریدگار، عین هدفداری در قلمرو خود آفریدگان است، زیرا ما همه می‌خواهیم به او برسیم و او هدف همه‌ی ما و غایت آفریدگان است. ولی او هدفی جز خود ندارد و غایتی برای او در

1 . Ibid. , pp. 158 - 159.

2 . Das Heilige.

۳ . راک: بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ج ۲، ص ۵۵۷.

۴ . همان.

ساحت کبریائی اش متصور نیست.

هایدگر می‌گوید: شعر، آفرینش بی‌هدف است و شاعر نمی‌خواهد از شعر خویش سودی ببرد، یا با آن مطلبی را بیان کند. اصولاً فرق شعر با زبان طبیعی در همین نکته نهفته است که ما با زبان طبیعی می‌خواهیم به چیزی که از قبل تصمیم گرفته‌ایم، برسیم؛ ولی در شعر - اعم از منظوم، یا منثور - چنین نیست. شعر گوهر خود را درون خود دارد و مصداق آن، خود شعر است و به خود باز می‌گردد. بدین جهت است که وی زبان شعر را زبان اصیل دانسته و آن را تجلی وجود ما در این عالم می‌خواند.

شعر از نگاه هایدگر صورت خاصی از ساختار ظاهری زبان نیست، که اختصاص به بیان منظوم، یا مسجع، یا غیر آن داشته باشد. بلکه «شعر» همان جوشش پنهان‌ترین احساسات شاعر در قالب زبان است که گاه منظوم و گاه منثور می‌باشد: «شعر همچون چیزی است در نهایت شکل گرفتگی نهایش، چیزی که چون کمال و وحدت در سه قلمرو جلوه می‌کند: اثر هنری، زبان و امر مقدس»^۱. هایدگر شعر را آفرینش می‌داند و هنر را یکسر شاعرانه می‌شمارد^۲. پس در این اظهار نظر به رومان‌تیسیم نزدیک می‌شود که گوهر «کار هنری» را ابداع قلمداد می‌کرد.

از این رو، برای رسیدن به درون یک شعر باید با جان هستی آشنا شد. هایدگر در ریشه‌های شعر^۳ می‌گوید: «شاعر پیام‌آور است، مفسری^۴ بین خدایان و انسان^۵». هر شعر اثری هنری است که ماده‌ی آن زبان است و در حضور خود، ستایش امر مقدس و گونه‌ای کشف از آن، به شمار می‌آید^۶.

۱. ر. ک: بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ج ۲، ص ۵۵۸.

۲. Palmer, Hermeneutics. p. 159.

۳. Essence of Poetry.

۴. Hermeneut.

۵. در اینجا او به مقام «هرمس» که هرمنوتیک نام از او یافته است، اشاره می‌کند. او واسطه‌ی بین خدایان و انسان و مفسر پیامهای آنان بود. ر. ک:

Mircea Eliade, The Encyclopedid of Religion, p. 279. Palmer, Hermeneutics, p. 155.

۶. ر. ک: بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ج ۲، صص ۵۵۸ - ۵۵۹.

جهان وجودی^۱ و جهان هستی شناسانه

هایدگر به دو جهان قائل است: «جهان وجودی» و «جهان هستی شناسانه». جهان وجودی دنیای زندگی هر روزی آدمی است؛ دنیای ادراک همگان، شکل‌گیری رخدادها، حقایق و اطلاعات، جهانی که علم در جست‌وجوی کشف قوانین آن است و در آن ما از زبان طبیعی و متعارف برای برقرار کردن ارتباط با دیگران استفاده می‌کنیم. اما فهم جهان هستی شناسانه برای ما بسی مشکل است. آدمی، به عنوان «دازاین» در «جهان وجودی» زندگی می‌کند، اما با جهان هستی خویش نیز رابطه‌ای دارد، هر چند که او خود از این رابطه چندان چیزی درک نمی‌کند و تنها در لحظاتی برای او شهودی پیدا می‌شود و دقایقی پنجره‌هایی به «جهان هستی شناسانه» به رویش باز می‌شوند. لحظاتی که زود گذرند، چیزی را روشن نمی‌کنند، و درک نمی‌شوند، همچون مکاشفه و اشراقی آنی. شعر، نمود آن لحظات اشراق و مکاشفه است. شعر غرق شدن در این چشمه‌ی جوشان است.^۲

هایدگر وجود عینی انسان، یعنی «دازاین» را با «جهان هستی شناسانه» مرتبط می‌داند، ولی می‌گوید: نمی‌توان این جهان را از راه علم حصولی - و به تعبیر خودش: «دانش مفهومی» - شناسایی کرد، بلکه باید آن را از رهگذر مکاشفه دریافت.^۳

ناکامی «هایدگر»

آنچه تاکنون گفته شد نگاهی گذرا به اندیشه‌های هایدگر، در دو دوره‌ی اندیشه‌ی

۱. برخی ترجمه‌ی «وجودی» را برای کلمه‌ی «Ontic» نپذیرفته‌اند، ولی خود نیز معادلی بهتر ارائه ن داده‌اند. (ر.ک: بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ج ۲، ص ۴۴۸، پاورقی ۷۳).

۲. در این سخن، قرابت بیشتری با بحث‌های عرفانی به چشم می‌خورد و بسیار شبیه تفسیری است که عارفان ما از حدیث شریف: «الا لایام دهر کم نفحات، فتعرضوا لها»، ارائه می‌دهند. آنها می‌گویند: لحظاتی هست که نفحه‌ای دمیده می‌شود و نسیمی معنوی می‌وزد و آدمی توجهی خاص به ورای این پوسته‌ی مادی زندگی پیدا می‌کند. وقتی این نسیم الهی پیدا شد، باید خود را در معرض آن قرار داد و گذاشت تا جایی که می‌تواند، ما را ببرد.

۳. ر.ک: بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ج ۲، صص ۵۵۷-۵۵۸.

فلسفی او، در باره‌ی هرمنوتیک، تفسیر، زبان، و ویژگی‌های هستی‌شناسانه‌ی انسان در قلمرو شناخت، بود. اما آیا واقعاً هایدگر توانست مشکل فلسفه‌ی دیلتای را - که برای حل و ریشه‌یابی پیش‌فرض‌های آن به میدان هرمنوتیک آمده بود - حل کند؟ آیا با مسلط ساختن هستی‌شناسی بر معرفت‌شناسی و بررسی موقعیت وجودی انسان و بحث از گوهر زبان، منشأ شعر و پرداختن به جهان باطن و جلوه‌گری وجود، می‌توان گره تفسیر متون و عینیت بخشیدن به علوم انسانی را گشود و پرسش‌هایی را که پیرامون متدولوژی علوم وجود دارد، پاسخ گفت؟ ریکور می‌گوید: مشکل هنوز باقی است، تنها از قلمرویی به قلمروی دیگر انتقال یافته و بدین جهت تشدید نیز شده است. این مسئله اینک در قلمرو معرفت‌شناسی - میان دو نحوه از شناخت: شناخت تجربی و شناخت تفسیری - قرار ندارند، بلکه میان هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، یعنی میان دو کل، جای گرفته است. در فلسفه‌ی هایدگر عقب رفتن به سوی بنیاد امکان‌پذیر است، اما این فلسفه هر گونه بازگشت از هستی‌شناسی به پرسش معرفت‌شناسانه‌ی مربوط به منزلت و جایگاه علوم انسانی را ناممکن می‌سازد.^۱ به اعتقاد ریکور، هایدگر به سمت هستی‌شناسی رفت، ولی نتوانست به سمت علوم انسانی برگردد و آن مفاهیم معرفت‌شناسانه را در پرتو مفاهیم وجود‌شناسانه تفسیر کند و فلسفه‌ای که نتواند به علم برگردد، و علم معرفت را تفسیر کند، ارتباطش با علوم قطع می‌شود و نمی‌تواند در علوم تأثیر گذارد و در داد و ستد دانش‌های مفهومی نقشی ایفا کند و مشکل هرمنوتیک متون یا هر مسئله دیگر علمی را حل نماید، چنین فلسفه‌ای در حصار خود می‌ماند.^۲

مشکل هایدگر این بود که نتوانست امور حضوری و مکاشفه‌ای را به حوزه‌ی مباحث حصولی برگرداند. ولی تا وقتی این بازگشت صورت نپذیرد، نمی‌توان این ادعا را ثابت کرد که پرسش‌های مربوط به تفسیر متون و نقد تاریخی، سؤالاتی استنتاجی و اشتقاقی^۳ هستند و از مسائل بنیادی‌تری نشأت می‌گیرند و تا زمانی که این استنتاج انجام نپذیرد،

۱. ریکور، رسالت هرمنوتیک، ص ۳۵ با Ricœur, Hermeneutics and the Human sciences, p. 59

۲. همان.

۳. Derivative.

گذر از این پرسشها و پرداختن به سؤالات بنیادین، مشکلی را حل نمی‌کند.^۱
به گفته‌ی ریکور: آیا ما از افلاطون نیاموخته‌ایم که دیالکتیک صعودی، آسانترین راه
است و فیلسوف حقیقی تنها در راه بازگشت، یعنی دیالکتیک نزولی، قدرت خود را
آشکار می‌سازد.^۲

نکته‌ی قابل توجه در مباحث هایدگر این است که وی با کشیدن بحث به مباحث
وجود شناسانه، کشف معنای باطن - و به تعبیر خودی: «تأویل» و عنصر «سایه‌های
معنایی» - را بیشتر مورد توجه قرار داده است، تا رسیدن به کشف معنای ظاهر و رسیدن
به مراد گوینده و تحلیل عنصر زبان طبیعی. او با طرح مفاهیمی نظیر «دازاین»، «بودن - در»
(به جای «بودن - با»)، «گفتن» (در مقابل «صحبت کردن»، «گوهر زبان»، «شعر»، «امر
مقدس»، و سرانجام «جهان هستی شناسانه» (در مقابل «جهان وجودی») به سوی نوعی
تفسیر عرفانی و شاعرانه و در طریق حقیقت جویی (به معنای عرفانی آن) و باطن گرایی،
حرکت کرده است. ولی در این میان او از تفسیر الفاظ و عبارت‌ها و کشف معنای مقصود
که رسالت اصلی و نخستین هرمنوتیک بود و در تمام متن‌ها و پدیده‌های انسانی مورد
انتظار می‌باشد غفلت ورزیده است؛ هر چند این متون شاعرانه و به قول خودش
«بی هدف» نباشند و فقط تجلی وجود را در نظر قرار ندهند و در پی انتقال مفاهیم ذهنی
مؤلف به مخاطبان خود باشند. از این رو، هرمنوتیک هایدگر هرگز نمی‌تواند زبان طبیعی
را تحلیل کند و پاسخگویی رابطه‌ی لفظ، معنا، مراد متکلم، و مفهوم در نزد مخاطب،
باشد و به طور همه جانبه در تفسیر متونی که با الفاظ بین ذهنیت گوینده و مخاطب
ارتباط برقرار می‌کنند، به کار آید.

۱. ر.ک: ریکور، رسالت هرمنوتیک، صص ۳۵ - ۳۶. یا

Riceur, Hermeneutics and The Human Sciences, p. 59.

۲. همان.

چکیده

۱ - هایدگر - و به پیروی از او، گادامر - به دنبال معرفت شناسی علوم معنوی - متدولوژی - نبود و بر خلاف دیلتای به بررسی ریشه‌های معرفت که در وجود انسان قرار دارد، پرداخت و در این راستا دو ادعای اساسی مرتبط با یکدیگر را مطرح ساخت:

أ - ادعای چهره‌ی وجود شناسانه‌ی هرمنوتیک.

ب - ادعای جهان شمولی هرمنوتیک.

۲ - ریکور می‌گوید: در نگاه هایدگر و گادامر به جای سؤال: «چگونه می‌شناسیم؟» پرسش اصلی این است که: «وجه وجودی آن موجودی که فقط به واسطه‌ی فهم، وجود دارد، چیست؟».

۳ - زندگی هایدگر از نظر فلسفی و جهت‌گیری اندیشه و برجستگی برخی عناصر در افکار وی، دو مرحله، داشته که از آن، به «هایدگر اول» و «هایدگر دوم» تعبیر شده است. هایدگر اول بیشتر به وجود انسان، یعنی ماهیت و چگونگی ساختار وجودی او و موقعیت وجودی آدمی در جهان عینی پرداخته است. البته در همین دوره زبان را نیز مورد توجه قرار داده و بخشی از کتاب «هستی و زمان» را بدین امر اختصاص داده است. او در این دوره، نوعی معرفت شناسی فلسفی را مد نظر قرار داده است. «هایدگر دوم» به زبان و گوهر آن توجه دارد. به اعتقاد او زبان برخاسته از موقعیت وجودی انسان در عالم و نوعی تجلی و ظهور این امر است.

۴ - هایدگر برای موقعیت وجودی انسان تعبیر آلمانی: «دازاین» را از «یاسپرس» وام گرفته، ولی بر خلاف او آن را عینیت انسان می‌داند. به اعتقاد او: ماهیت هر انسانی، با ماهیت انسان‌های دیگر - به همان سادگی که دیلتای گمان کرده است - متحد و مماثل نیست. از سوی دیگر، شناخت خود، برای انسان، کار ساده‌ای نیست. بنابراین، پیش فرض مباحث دیلتای در مورد تفسیر که انسان‌ها هویت یکسان دارند و هر کس به سادگی می‌تواند خود را بشناسد و از این طریق به دیگران معرفت پیدا کند، خود، جای تأمل بسیار دارد.

۵ - هایدگر در مورد فهم موجودات، به جای طرح عنصر «ارتباط شناسنده با آنچه مورد شناخت واقع می‌گردد»، به «موقعیت وجودی خود شناسنده» تأکید می‌ورزد و در کار شناخت، تأمل در «بودن - در» را به جای مطالعه‌ی «بودن - با» توصیه می‌کند. او می‌گوید: به جای آن که به دنبال

ارتباط با دیگران (بودن - با) باشیم، باید به دنبال موقعیت خاص وجودی خود در جهان خارج (بودن - در) باشیم.

۶ - تفاسیر مختلفی در باره‌ی سخنان هایدگر وجود دارد. مهمترین آنها تفسیر اگزیستانسیالیستی و تفسیر هرمنوتیکی می‌باشد. اگزیستانسیالیست‌ها، مانند سارتر، مباحث هایدگر را اساس بحث‌های اگزیستانسیالیستی و ناظر به روان‌شناسی وجودی انسان می‌دانند. آنها می‌گویند: هایدگر با طرح مفاهیم «دازاین» و «بودن - در» و مفاهیمی چون «ترس» و «اضطراب» و مانند آن، به دنبال ساختار وجودی انسان از رهگذر انتخاب و اختیار خویش و ماهیت ویژه‌ی هر یک از انسانها - که ساخته شده‌ی خود آنها می‌باشد - بوده است.

ولی ریکور و گادامر معتقدند که وی به دنبال طرح موقعیت وجودی انسان و نقطه‌ی پرتاب او در جهان و آفرینش او در بستر وجودی و خاص بوده است. به اعتقاد ریکور، تنها یک کلمه هایدگر را از سارتر جدا می‌کند: «از قبل». دازاین همواره از قبل خود را فرا افکنده است. پس تفاوت اساسی هایدگر و سارتر در این است که «فرا افکنی» هایدگری، امری «از قبل» است که به ساختار وجود باز می‌گردد و اختیار از آن نشأت می‌گیرد. در حالی که، «فرا افکنی» سارتری امری «در بعد» و نتیجه‌ی آزادی و اختیار و انتخاب می‌باشد.

۷ - در مباحث هایدگر در باره‌ی فهم، به جای ارتباط با دیگران (بودن - با)، موقعیت وجودی انسان (بودن - در) که حامل پیش فهم‌ها و پیش فرض‌ها می‌باشد، مورد توجه قرار گرفت. از این رو، حلقه‌ی هرمنوتیکی در بیان هایدگر به این شکل جلوه می‌کند که هر فهمی وابسته به پیش فهم‌های شناسنده (سوژه) است، در حالی که همین پیش فهم‌ها نیز نوعی فهم و ارتباط با دیگران (ابژه) می‌باشند. از این رو، شناخت ابژه وابسته به شناخت سوژه، و شناخت سوژه نیز محتاج شناخت «ابژه» خواهد بود و این همان دور باطل است.

ولی هایدگر با طرح «هستی‌شناسی بنیادین» و کشیدن بحث از قلمرو معرفت‌شناسی و حوزه‌ی دو عنصر «سوژه - ابژه» به ساحت وجود‌شناسی و ریشه‌یابی این فهم، و تأکید وی بر «دازاین» (که اشاره به وجود عینی انسان دارد)، این حلقه را تحلیل می‌کند. او به جای آن که خود را از این طرف دایره به آن طرف دایره بیاندازد و از سوژه و ابژه سخن به میان آورد، به درون حلقه نفوذ می‌کند و با ریشه‌یابی فهم و تکیه بر وجود عینی انسان، خود را از این دور شوم نجات می‌بخشد.

۸ - زبان از دیدگاه هایدگر، چیزی فراتر از آواها، واژه‌ها، و دستور زبان، است و هر نوع تجلی وجود و پیدایی ساختار وجودی انسان - و حتی جهان - را شامل می‌شود. او کارکرد زبان را «مشخص کردن»، «عیان ساختن»، و «نشان دادن» می‌داند، نه ایجاد ارتباط با دیگران، یا ربط منطقی بین اجزاء قضیه. از این رو، یک نقاشی، یا قطعه‌ی موسیقی، و یا حتی نهاد اجتماعی، نیز نوعی زبان تلقی می‌گردند. به اعتقاد او این پدیده (زبان) در ساختار وجودی گشودگی «دازاین» ریشه دارد.

۹ - هایدگر بین «گفتن» و «صحبت کردن» فرق گذاشته و صحبت کردن را مربوط به زبان طبیعی و در پوسته و سطح دانسته است. در حالی که گفتن، با جان هستی ارتباط دارد و تجلی ساختار وجودی می‌باشد.

۱۰ - هایدگر می‌گوید: فهمیدن، همان شنیدن است، و شنیدن، سازنده‌ی گفتار می‌باشد. بنابراین مشخصه‌ی ذاتی گفتن، شنیدن است. یعنی: کسی که بفهمد، می‌شنود، و هستی با کسی سخن می‌گوید که بتواند بفهمد و بشنود. کلام و گفتار گوینده نیز که مربوط به ساختار وجودی او و جدای از صحبت کردن وی است، با کسی دمساز است که بتواند گوینده را بفهمد و گفتن او را بشنود، کسی که نفهمد نخواهد شنید و هر که نشنود، هستی انسان، یا جهان با وی گفتنی نخواهد داشت.

۱۱ - «هایدگر دوم» به گوهر زبان و شعر اهمیت بسیار داده است. او گوهر زبان را با هستی، گره خورده می‌داند. او هستی و آفرینش را نوعی زبان و جلوه‌گری و پیدایی، و زبان و شعر و شاعری را نیز نوعی تجلی هستی و آفریدن می‌شمارد. او معتقد است: گوهر زبان، شاعرانه است و شعر، ارتباطی اصیل با هستی دارد و منشأ آن امر مقدس می‌باشد.

۱۲ - هایدگر می‌گوید: شعر، نوعی آفرینش است، و آفرینش، هدفی و رای خود ندارد. البته برخی نیست انگاران از این تعبیر برداشت نادرستی کرده و گفته‌اند: هایدگر، کل خلقت را بی هدف می‌داند، ولی ظاهراً او مطلبی شبیه نفی غایت از افعال آفریدگار به دلیل بی‌نیازی او را اراده کرده است. بی‌هدفی در نگاه هایدگر (یا فلسفه و عرفان‌ما) عین هدف‌داری است.

۱۳ - هایدگر برای انسان، به دو جهان قائل است:

أ) جهان وجودی: که مربوط به جهان روزمره است. صحبت کردن و زبان طبیعی و متعارف برای

برقراری ارتباط با دیگران، به همین جهان ارتباط دارد.

ب) جهان هستی شناسانه: که جهان باطن است و جز با شهود و مکاشفه و در پرتو ورزش نسیم معنوی به درون وجود انسان، نمی توان بدان راه یافت.

۱۴ - هایدگر شعر را نمود آن لحظات اشراق و مکاشفه می داند و نتیجه می گیرد که: شعر، نمود «دازاین» است. تفسیر شعر و فهم زبان - که گوهری شاعرانه دارد - با شناخت «دازاین» (وجود عینی) شاعر پیوند ناگسستنی خواهد داشت. اگر کسی به «دازاین» گوینده دسترسی داشته باشد، زبان او را خواهد فهمید، چه این که اگر کسی زبان گوینده را - به معنای واقعی کلمه (گفتن) - بفهمد، به «دازاین» و ساختار وجودی او راه پیدا کرده است.

۱۵ - مشکل اساسی در «هرمنوتیک هایدگر» این است که وی برای ریشه یابی پیش فرض های دیلتای در مورد تفسیر و عینیت بخشیدن به علوم انسانی، به میدان آمد و به خاطر حل بنیادین مشکل شناخت و تفسیر - در علوم معنوی - گام به مباحث پیچیده ی هستی شناسانه، و به قول خودش «هستی شناسی بنیادین»، نهاد؛ ولی هرگز نتوانست برگردد و مشکل معرفت شناسی علوم را حل کند. او در فلسفه ی خویش، رابطه ی خود را از علوم قطع کرد و نتوانست دو باره پیوندی بین این دو ایجاد کند، از این رو، مشکل معرفت شناسی علوم همچنان لاینحل و بی پاسخ باقی ماند.

اندیشه‌های گادامر

مقدمه

همان گونه که گفته شد، هایدگر به پرسش‌های بنیادین وجود شناسانه و انسان شناسانه در باره‌ی پیش فرض‌های ديلتای پرداخت و هرمنوتیک را از قلمرو معرفت شناسی و متدولوژی علوم به ساحت وجود شناسی کشاند و کوشید با «هستی شناسی بنیادین» - به تعبیر خود او - پایه و اساس محکمی برای مباحث هرمنوتیک بیابد. او در این تلاش بنیادین و ریشه‌ای آن چنان در مباحث فلسفی و هستی شناسانه‌ی خود غرق شد که دیگر نتوانست به مباحث معرفت شناسانه برگردد و پرسش‌های مربوط به این حوزه را پاسخ گوید.

گادامر می‌خواهد با توجه به مجموعه‌ی تحقیقات پیشگامان هرمنوتیک، و به ویژه با تکیه بر مباحث پیچیده‌ی هایدگر، به حوزه‌ی معرفت شناسی علوم باز گردد و مشکل هرمنوتیک را حل کند.

گادامر، «حقیقت و روش»

«هانس گئورگ گادامر»^۱، فیلسوف معاصر آلمانی، در سال ۱۹۰۰ در «ماربورگ»^۲ آلمان متولد شد. او شاگرد خصوصی هایدگر و تحت تأثیر اندیشه‌ی آلمانی^۳ است.^۴ هم اینک او

۱. Hans - Georg Gadamer, (1990-).

۲. Marburg, برخی محل تولد او را شهر «برسلاو» که امروز وروستلاو نامیده می‌شود، دانسته‌اند. رک: بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ج ۲، ص ۵۷۰ و Vollmer, The Hermeneutics Reader, p. 256

۳. از مجموعه‌ی بحث‌هایی که تاکنون در باره‌ی هرمنوتیک ارائه شد، معلوم گشت که پیکره‌ی اصلی این نوع مباحث را اندیشه‌های آلمانی تشکیل می‌دهد و شلایرماخر، «دیلتای»، هایدگر و بالاخره گادامر همگی به

بنیانگذار مکتب جدید هرمنوتیک و مطالب او محور تمام مباحث هرمنوتیکی تلقی می‌شود، وی کوشید تا با استفاده از هستی‌شناسی هایدگری و با استفاده از آخرین آثار هایدگر در باب فلسفه‌ی شعر و شاعری بار دیگر پرسش علوم انسانی را مطرح سازد.^۱

گادامر شیفته‌ی هایدگر است و در توصیف او سخنان اغراق آمیزی دارد. از سوی دیگر وی به عنوان یک شاعر، مباحث زبان، شعر، راز آفرینش هنر و تجلّی وجود هنرمند در اثر خویش را، که هایدگر مطرح کرده است، به دقت تعقیب می‌کند. او می‌کوشد همه‌ی این اندیشه‌ها و مبانی را دو باره در مجرای اصلی هرمنوتیک به جریان اندازد. او به هرمنوتیک دیلتایی توجه دارد، ولی تأکید می‌کند که این برگشت، به معنای آن نیست که دو باره مطالب دیلتای را تکرار کند و اندیشه‌های هایدگر را نادیده انگارد. او بر خلاف دیلتای در جست و جوی روش شناسی خاصی برای علوم انسانی نیست، بلکه می‌خواهد «مبانی هرمنوتیکی» نهفته در ساختار علوم انسانی، از گذشته تا حال، را نشان داده، مورد انتقاد و ارزیابی قرار دهد.^۲

او در همین راستا، در سال ۱۹۶۰ کتاب «حقیقت و روش»^۳ را منتشر کرد و به این وسیله تمام مباحث هرمنوتیک معاصر قرار گرفت. این کتاب، که عنوان خود را از «حقیقت» هایدگری و «روش» دیلتایی برگرفته است، نشان دهنده‌ی دو سویه‌ی بحث گادامر می‌باشد.

به آلمانی هستند. فرهنگ آلمانی، نوع فلسفه و اندیشه‌ی آن، نوعی خاص از فرهنگ، اندیشه، و فلسفه‌ی اروپایی است و با اندیشه‌ای که مثلاً در انگلیس حاکم است - که بیشتر گرایش به مباحث تجربی محض دارد - کاملاً تفاوت دارد. اندیشه‌های آلمانی - به دلیل سطره‌ی برخی از اندیشمندان آلمانی نظیر «هگل» و «کانت» که مباحث بسیار تحلیلی و ذهنی را مطرح کرده‌اند - یک شیوه‌ی خاص فکری و فلسفی می‌باشد. این شیوه‌ی خاص، در هرمنوتیک نیز مشاهده می‌شود و هر چند بعدها، به خصوص پس از گادامر هرمنوتیک شاخه‌های فرانسوی، امریکایی، و حتی انگلیسی، پیدا کرده است. ولی چون اساساً هرمنوتیک، یک خاستگاه آلمانی دارد، همچنان مبنی بر نوع تفکر آلمانی می‌باشد.

4 . Vollmer, The Hermeneutics Reader, p. 256.

۱. ر.ک: ریکور، رسالت هرمنوتیک، ص ۳۷. یا

Ricoeur, Hermeneutics and The Human sciences, pp. 59 - 60.

2 . Muller-vollmer, The Hermeneutics Reader, p. 256.

3 . Truth and Method (Warheit und Methode).

ریکور در تعبیر طنزآمیزی به این دوگانگی در کتاب گادامر اشاره می‌کند و می‌گوید: «پرسش اصلی آن است که این اثر، تا چه حد سزاوار عنوان «حقیقت و روش» است؟ آیا نباید آن را «حقیقت یا روش» نامید؟^۱ گویا در نظر او، گرد آوردن «حقیقت» هایدگری و «روش» دیلتایی کاری ناممکن می‌نماید. می‌گوید: اگر هایدگر با جهشی تمام عیار به سوی تعالی، از داخل شدن در هر بحثی با علوم انسانی می‌گریزد، گادامر با جدی گرفتن بر پرسش دیلتای خود را در یک مناظره‌ی سخت‌تر در این باب، درگیر می‌کند.^۲

«برنشتاین»، یکی دیگر از محققان هرمنوتیک، در باره‌ی این کتاب می‌گوید: «در مورد عنوان «حقیقت یا روش» نه تنها باید از معنای دقیق «حقیقت» و «روش» پرسید، بلکه باید دید چگونه ما عاطف^۳ «و» را می‌فهمیم، در حالی که گادامر بر فاصل^۴ بین حقیقت و روش تأکید دارد و نه بر عاطف آن! پس شاید عنوان مناسب‌تر «حقیقت بر علیه روش»^۵ بود.» با این همه «برنشتاین» معترف است: «گادامر انکار می‌کند که قصدش درگیر ساختن حقیقت بر علیه روش بوده است» و معتقد است: «بررسی دقیق آنچه گادامر انجام داده، نشان می‌دهد که در سراسر کتاب یک درگیری جانانه بین حقیقت و روش وجود دارد.» از این رو پیشنهاد می‌کند عنوانی را که او برای کتابش برگزیده، بر کتاب گادامر قرار دهند، یعنی «فراسوی واقعیت‌گرایی و نسبییت‌گرایی»^۶. به اعتقاد برنشتاین، نخستین هدف فلسفی گادامر نشان دادن خطایی است که در شیوه اندیشه‌ی این دو قطب مخالف وجود دارد، تا به ما راه تازه‌ای را برای اندیشیدن بنمایاند. راهی که آشکار کند «بودن - در - جهان» ما، در

۱. ر.ک: ریکور، رسالت هرمنوتیک، ص ۳۹. یا

Ricoeur, Hermeneutics and The Human Sciences, p. 60.

۲. همان.

3. Conjunction.

4. Disjunction.

۵. Versus. Truth versus Method. یک واژه‌ی لاتینی است که در دعاوی دادگاهی، به ویژه در حقوق عرفی (common law) استعمال آن شایع است و برنشتاین از همین نکته به گونه‌ی استعاری بهره برده است.

6. Bernstein, Beyond objectivism and Relativism, p. 115.

اثر درگیر شدن با مفهوم واقعیت گرایی و نسبیت گرایی، تغییر شکل می‌یابد و مسخ می‌شود.^۱

پالمر می‌گوید: «عنوان کتاب گادامر حاوی نوعی کنایه است که روش راهی به سوی حقیقت نیست. از سوی دیگر، حقیقت از انسان روشمند گریزان است.»^۲

گادامر در این کتاب در سه قلمرو^۳ وارد شده است:

الف) زیباشناسی:^۴ وی در این قسمت، بیشتر به مباحث هایدگر در زمینه‌ی شعر، نظر دارد و تجربه جذب و مسخر شدن توسط موضوع را همواره بر اظهار نظر و داوری انتقادی مقدم داشته است.

ب) تاریخ: این بخش، ناظر به اندیشه‌هایی است که در مباحث دیلتای وجود دارد. به اعتقاد گادامر، آنچه کاربرد یک روش شناسی تاریخی را در سطح علوم انسانی و اجتماعی ممکن می‌سازد، آگاهی از این امر است که حرکت آدمی توسط سنت‌های قبل از تولد او تعیین می‌شود.

ج) زبان: او در این قلمرو، متن زبان و باطن آن را جدا از پوسته و ظاهر آن - که مربوط به معناشناسی است - می‌داند و عنصر اساسی را، حس تعلق و نزدیکی با موضوعاتی که از طریق صدای آفرینندگان گفتار شکل می‌گیرد، می‌شمارد.^۵ گادامر در هر سه قلمرو نظریه واحدی را دنبال می‌کند و در این میان، عناصر گوناگونی؛ نظیر «منطق مکالمه»، «سنت»، «موقعیت گفت‌وگو»، «مشارکت»، «افق معنایی» و مانند آن را به دست می‌دهد که ستون فقرات هرمنوتیک وی را می‌سازد و از مجموع آنها «عصری بودن فهم» و «وابستگی متن به فهم مفسر و اطلاعات بیرونی او» و «فراموش شدن نیت مؤلف و گوینده‌ی متن» نتیجه گرفته می‌شود.

1 . ibid.

2 . Palmer, Hermeneutics, p. 163.

3. Sphere.

4 . Aesthetics.

۵. رنک: ریکور، رسالت هرمنوتیک، ص ۳۸. یا 60. Ricoeur, Hermeneutics and The Human sciences, p. 60.

موقعیت مکالمه

به اعتقاد گادامر، برای این که بتوانیم چیزی را بشناسیم، باید در یک موقعیت و وضعیت خاص قرار بگیریم. او اسم آن را «موقعیت مکالمه و گفت و گو» می‌گذارد. گادامر با تأکید می‌خواهد فلسفه‌ی هرمنوتیک خود را نه همچون موضعی مطلق، بلکه به سان راهی به تجربه بشناساند، و هیچ اصلی را مهمتر از این نمی‌داند که آدمی در «موقعیت مکالمه» قرار گیرد، یعنی انسان از پیش احتمال درستی دیدگاه مخاطب خود را پذیرفته باشد و مهمتر دانسته باشد، که بخشی از حقیقت نزد مخاطب اوست.^۱

به تعبیر ریکور، این بیان، تلاشی است برای حل معضلی که علوم انسانی گرفتار آن شده است و ریکور آن را بزرگترین رسوایی ذهنیت معاصر معرفی می‌کند، و می‌گوید: «کار گادامر، در کل، گرد تجربه‌ای اساسی سازمان یافته که می‌توان آن را بزرگترین رسوایی ذهنیت جدید دانست، یعنی: تجربه‌ی «فاصله گذاری بیگانه ساز»^۲ که از نظر گادامر پیش فرض اصلی علوم انسانی است. بیگانگی عملاً چیزی بیش از یک احساس یا حالت ذهنی است، بیگانگی پیش فرض هستی شناسانه‌ای است که عینیت علوم انسانی بر آن متکی است. در نظر گادامر روش شناسی این علوم به صورتی اجتناب ناپذیر، متضمن فاصله گرفتن از موضوع است و این نیز به نوبه‌ی خود بیانگر نابودی آن رابطه‌ی ازلی مشارکت^۳ است که بدون آن ایجاد هر نوع رابطه با پدیده‌های اساساً تاریخی نا ممکن است.»

به اعتقاد گادامر، پیش فرض اصلی همه‌ی علوم انسانی، این است که ما چیزی هستیم در قبال چیز دیگری و در واقع از یکدیگر جدایی و هیچ‌گونه گفت‌وگو بین شناسنده و آنچه مورد شناخت است، جریان ندارد. یعنی فاصله‌ای بین ما و آنچه آن را می‌شناسیم،

۱. ر.ک: بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ج ۲، ص ۵۷۱.

2. Alienating distanciation (verfremdung).

3. Zugehörigkeit.

وجود دارد که نمی‌گذارد در کار فهم، نوعی مشارکت و داد و ستد صورت پذیرد. به تعبیر دیگر: ما یک سوئزه هستیم و آنچه می‌شناسیم یک ابژه می‌باشد و هرگز بین سوئزه و ابژه، مشارکت در فهم وجود ندارد و فقط سوئزه است که به تفسیر و شناخت ابژه می‌پردازد، بی آنکه ابژه در این کار سهمی داشته باشد. این امر، درست مانند آن چیزی است که در علوم طبیعی جریان دارد که گفته می‌شود یک واقعیت طبیعی و مورد شناخت انسان وجود دارد، و یک شناسنده و ناظر به آن واقعیت، که بین این ناظر و آن واقعیت، فاصله‌ای است که هیچ‌گاه پر شدنی نیست؛ یعنی فاصله‌ای وجود دارد که ما را با آن واقعیت بیگانه می‌سازد. به همین دلیل که گادامر از این جدا انگاری در علوم انسانی به فاصله گذاری بیگانه ساز یاد می‌کند، جدا انگاری که ما و مورد شناخت را از هم بیگانه می‌سازد و هر گونه گفت و گو و مشارکت در شناخت و داد و ستد اطلاعات را منتفی می‌داند.

گادامر در برابر این نظر، مسئله‌ی «مشارکت» را مطرح می‌کند و می‌گوید: ما با موضوع مورد شناسایی خود نوعی مشارکت داریم و به تعبیر دیگر در نوعی «واقعیت مکالمه و گفت و گو» قرار می‌گیریم. به تعبیر دیگر: گادامر نمی‌پذیرد که تفسیر کننده در حکم عنصر اندیشمند (سوئزه) و متن صرفاً موضوع مورد مطالعه (ابژه) باشد. به اعتقاد او، گفت و گو میان خواننده و متن، فرایند یکسویه‌ای نیست^۱.

این گفت و گو به دو صورت حاصل می‌شود: یکی آن که مفسر معتقد باشد که متن حرفی برای گفتن دارد و می‌تواند پاسخگوی پرسش‌های مفسر باشد. اگر کسی در برخورد با یک متن یا یک شخص، این اعتقاد را نداشته باشد و چنین پندارد که حقیقتی در متن، یا نزد شخص وجود ندارد که بتواند بیان کند، هرگز به سراغ متن نخواهد رفت و هرگز پای سخنان او نخواهد نشست، و اگر با متن برخورد کند یا سخنان گوینده را بشنود، در فهم و تفسیر محتوای آن تلاش نخواهد کرد. مفسر، نمی‌تواند خود را کاشف بی بدیل واقعیت بشمارد و با این انگار به سراغ متون برود. او باید باور کند که بخشی از

حقیقت نزد دیگران است.

از سوی دیگر، گادامر همه‌ی معانی و واقعیت‌ها را نزد متن و مؤلف نمی‌داند. به نظر او اطلاعاتی به همراه مفسر است که می‌تواند واقعیت‌هایی را که حتی مؤلف از آن بی‌خبر است، کشف کند و پاسخ‌هایی را از متن به دست آورد که در روزگار از آن متن به دست نمی‌آمد. یعنی مفسر، پرسش‌های جدیدی را مطرح می‌کند و با دست‌مایه‌ی اطلاعات خاص خود می‌تواند پاسخ‌های آن را در متن جست و جو، و بدین‌سان با متن گفت‌وگو کند.

بنابراین، از یک سو متن، واقعیاتی را در اختیار مفسر می‌گذارد و از سوی دیگر، مفسر، واقعیاتی را از متن بیرون می‌کشد، و این همان گفت‌وگو و مشارکت در شناخت است

منطق مکالمه

همان‌گونه که گفته شد، گادامر برای شناختن متن، اصلی به نام «موقعیت مکالمه و گفت‌وگو»^۱ را مطرح کرد. او در این راستا سخنی از کالینگوود^۲ را مطرح کرد که: «تنها زمانی می‌توان متنی را شناخت که از پرسش‌هایی آگاهی داشته باشیم که باید متن به آنها پاسخ دهد». این پرسش‌ها گاه آشکار و زمانی پنهان هستند. سودای هر پرسش، یافتن معنایی است، هایدگر معتقد بود که هیچ پرسشی بی‌معنا نیست، آنچه مورد نیاز است تدقیق معناهای احتمالی است که پشت سر هر پرسش همچون انگیزه‌ی اصلی آن نهفته‌اند.

گادامر با آغاز از اصل «منطق مکالمه» ثابت می‌کند که هیچ پرسش تاریخی نمی‌تواند به

۱. عنصر «مکالمه و گفت‌وگو با متن» عنصر اساسی در هرمنوتیک گادامر است و در تمام بحث‌هایش خود را نشان می‌دهد. او در طرح مسئله «سنت»، «افق معنایی متن و افق معنایی مفسر»، «تعدیل پرسشها و پیش‌فرض‌ها»، «مسئله‌ی زبان» و موارد دیگر، این مکالمه و گفت‌وگو را مطرح می‌کند. بنابراین گفت‌وگو با متن گونه‌های مختلفی دارد که در ضمن مباحث آینده شاهد آن خواهید بود.

2. R.G.Galingwood (1889-1943).

گونه‌ای تجریدی، منزوی، و یکه طرح شود و ناگزیر باید با پرسش‌های دیگری ادغام گردد که ناشی از کوشش ما برای شناخت گذشته هستند. بدین سان، وقتی آثار گذشته خوانده می‌شوند، نخست معنایی امروزی دارند، سپس در جریان مکالمه با افق معنایی امروز، نشانه‌هایی از معناهای قدیمی خویش را نمایان می‌کنند.^۱

به عقیده‌ی گادامر ابتدا باید پرسشی داشت و سپس متن را شناخت. به تعبیر دیگر، نخست باید دردی داشت و بعد به جست‌وجوی درمان رفت! البته این پرسش ممکن است ابتدا از طرف ما مطرح شود و آنگاه به سراغ متن برویم، و یا در برخورد ما با متن پدید آید؛ یعنی خود متن پرسش‌هایی را ایجاد کند و بعد پاسخ گوید. امکان دارد متن - هم‌چنانکه در مباحث بعدی خواهیم گفت - پرسش‌های ما را تعدیل کند و به این ترتیب نوعی داد و ستد و گفت‌وگو در باب پرسش‌ها و پیش‌فرض‌ها بین ما و متن صورت گیرد. به هر حال ما با متن گفت‌وگو می‌کنیم و از آن پاسخ پرسش‌هایمان را می‌طلسیم. این گفت‌وگو، و پرسش و پاسخ، منطق ویژه‌ای را می‌طلبد و روش خاص خود را دارد: از یک سو، منطق پرسش و چگونگی آن، و از سوی دیگر، منطق پاسخ و برداشت ما از آن. به تعبیر دیگر، ویژگی فهم ما از متن، در این فرایند، مطرح می‌شود. پس دقت در محتوای پرسش و توجه در ویژگی دریافت پاسخ و حصول فهم، اهمیت پیدا می‌کند. به اعتقاد گادامر درست است که هر سؤالی بهره‌ای از معنا و واقعیت دارد و ما اساساً سؤال بی‌معنا نداریم، ولی باید توجه داشته باشیم که یک سؤال ممکن است چند معنا داشته و به چند شکل تفسیر شود. از این رو، ما نخست باید معنای محتمل هر پرسش را به دست آوریم و سپس بر اساس تفسیر و معنایی که برای این سؤال در نظر می‌گیریم، به دنبال پاسخ آن در متن باشیم. اینجاست که وی منطق پرسش را مطرح می‌کند و می‌گوید: اگر می‌خواهیم سؤالی را پاسخ گوئیم، یا انتظار پاسخ آن را از دیگران داریم، نمی‌توانیم آن را جدای از زمینه‌ی تاریخی و ارتباطاتی که با امور دیگر دارد، در نظر بگیریم، بلکه باید آن را در زمینه‌ی تاریخی‌اش جست‌وجو کنیم و با امور دیگر که منشأ پیدایش آن شده‌اند، در نظر بگیریم.

به عنوان مثال، وقتی این پرسش مطرح می‌شود که آیا دین، جاودانه است؟ پیش از هر گونه پاسخ‌گویی، یا پاسخ‌طلبی، باید معنای این پرسش جست‌وجو شود. که آیا مقصود از این، هویت مشترک ادیان - بدون رنگ دین خاص - است؟ آیا مراد، ادیان آسمانی - در مقابل ادیان ساخته شده به دست بشر - است؟ آیا مراد، دین حق و مقبول در نزد پروردگار می‌باشد؟ در این صورت اصولاً دین حق کدام است؟ کدام یک از ادیان آسمان موجود (مسیحیت، یهودیت، اسلام) مورد نظر پرسش‌گرفته است؟ مقصود از جاودانه بودن چیست؟ آیا مراد، داشتن پیروان در طول زمان‌های متمادی است؟ آیا مراد، مصونیت کتاب و منبع آن از هر گونه تحریف است؟ آیا مقصود، غلبه‌ی فرهنگی و باطل نشدن هیچ‌یک از عناصر آن برای همیشه تاریخ می‌باشد؟

هر کدام از معانی فوق، محتمل است و ما باید پرسش مورد نظر را با توجه به زمینه‌ی تاریخی آن و روابطی که با امور دیگر و پرسش‌های همخوان خود دارد، معنا کنیم و پس از این بازشناسی، پاسخ آن را در متن جست‌وجو کنیم.

از سوی دیگر گادامر می‌گوید: در این گفت‌وگو باید به منطق فهم نیز توجه کنیم؛ زیرا وقتی شما پاسخی را می‌یابید و در واقع متن را می‌شناسید، آنچه می‌فهمید و برداشت می‌کنید، فهمی امروزی و برداشتی متناسب با ذهنیت خاص شما است. این فهم - که امروز حاصل می‌شود - در گذشته به دست نمی‌آمد. زیرا اصولاً این پرسش، پرسشی امروزی است و در نتیجه، پاسخ آن نیز پاسخی امروزی خواهد بود. پس در اینجا نوعی ارتباط بین متن و مفسر پدید می‌آید، و به تعبیر او: بین افق معنایی امروز - یعنی افق معنایی مفسر - و افق معنایی گذشته - یعنی افق معنایی متن - نوعی تبادل و آمیختگی به وجود می‌آید.

نتیجه آنکه: وقتی ما با متن روبرو می‌شویم، بین ما و متن نوعی گفت‌وگو صورت می‌پذیرد. این گفت‌وگو، حاصل پرسش و پاسخی است که در مقابل متن پدید می‌آید. ما هرگز پاسخ بدون پرسش نداریم. ما نمی‌توانیم از متن مطلبی را دریافت کنیم، بی‌آن که از آن تقاضایی داشته باشیم. البته - هم چنان که گذشت - ممکن است این تقاضا ابتداء از

سوی ما مطرح شود و آنگاه به سراغ متن برویم، و یا در برخورد ما با متن، پدید آید. به هر حال، فهم یک متن، حاصل پرسش و پاسخی است که با متن صورت می‌گیرد. این پرسش و پاسخ، منطق ویژه‌ی خود را دارد که گادامر از آن به «منطق مکالمه» یاد می‌کند. گادامر مدعی است که روش هرمنوتیکی یک روش جهان شمول است و همه‌ی حوزه‌های معرفتی را در برمی‌گیرد. «به نظر او، تفسیر متون ادبی، راهگشای تفسیر متون غیر ادبی (تاریخی، علمی، ...) است»^۱. به همین دلیل، بحث‌های او از سوی دیگران به صورت جدی در مباحث علوم انسانی مطرح شده است، هر چند این سؤال وجود دارد که این بحث‌ها تا چه حد در روش‌های علوم انسانی تأثیر می‌گذارد؟

افق معنایی

گادامر می‌گوید: هر اثر کلاسیک ادبی برای زمانه‌ی ما پرسش‌های خاصی را مطرح می‌کند و پاسخ‌هایی دقیق به آنها می‌دهد، انگار که یکسره برای این زمانه نوشته شده است.^۲ ... اما باید دانست که اثر برای زمانه‌ی خود پرسش‌های دیگری مطرح می‌کرد و شاید پاسخ‌هایی دقیق به آنها می‌داد^۳؛ پس کتاب دُن کیشوت، یا آثار شکسپیر یا اشعار حافظ و مولوی پرسش‌هایی را در ذهن خواننده‌ی امروز تداعی می‌کنند و پاسخ‌هایی به آنها می‌دهند، آنچنانکه گویا برای امروز نوشته شده‌اند، ولی چه بسا همین متون در روزگار خویش پرسش‌های دیگری را پاسخ می‌داده‌اند.^۴

۱. بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ج ۲، ص ۵۷۳.

2. Gadamer, Truth and Method, p. 258.

۳. ر.ک: بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ج ۲، ص ۵۷۲.

۴. مثلاً به این شعر حافظ توجه کنید:

خوش بود گر محک تجربه آید به میان تا سیه روی شود هر که در او غش باشد

بدون شک این سخن، ناظر به اندیشه‌ی «پوپر» در مورد تجربه (اندیشه‌ی ابطال‌گرایی) نیست. ولی برخی گفته‌اند: این شعر، عصاره‌ی اندیشه‌ی پوپر است و اگر پوپر می‌خواست در یک کلمه همه‌ی فلسفه‌ی خویش را بیان کند، در این شعر خلاصه می‌شد. زیرا این شعر در روزگار ما می‌تواند در مورد بحث از ارزش تجربه، پاسخی مناسب داشته باشد. این شعر می‌گوید: هر که در او غش باشد، به وسیله‌ی تجربه سیه روی می‌شود، یعنی: تجربه فقط ارزش ابطالی دارد و می‌تواند چیزی را که درست نیست، ابطال کند، ولی نمی‌تواند چیزی را که به

به اعتقاد گادامر: مکالمه میان دو افق^۱ روی می‌دهد: افق معنایی متن و افق معنایی خواننده یا مفسر، و مکالمه‌ی میان آن دو، به معنای در هم شدن این دو افق یا «زمانه‌ی نگارش متن» و «زمانه‌ی حاضر» است که در لحظه‌ی خواندن و تفسیر، گریزی از این ادغام وجود ندارد.^۲ او در توضیح مفهوم «افق» - که مبتنی بر آراء نیچه^۳ و هوسرل^۴ است - می‌گوید: «هر متناهی حاضری، محدودیتهای خود را دارد. ما برای توضیح مفهوم «موقعیت»^۵ چنین می‌گوییم: موقعیت نمایانگر جایگاهی است که امکان دیدن را محدود می‌نماید. پس جزئی اساسی از مفهوم موقعیت، افق می‌باشد. «افق» محدوده‌ی دیدنی است که تمام آنچه از یک منظر خاص قابل رؤیت است، را در بر می‌گیرد.»^۶

پس «افق» محدود و متناهی است. ولی در گوهر خود گشوده و باز است و در واقع عقیده‌ی یک «افق بسته»^۷ اعتقادی^۸ نادرست است. گادامر در این باره می‌گوید: «افق بسته»، که گمان می‌شود یک فرهنگ را محدود می‌کند، اعتقادی نابجا می‌باشد. حرکت تاریخی زندگی بشر این واقعیت را نشان می‌دهد که این حرکت هرگز محصور به جایگاه خاصی نبوده است. و از این رو، هیچ‌گاه نمی‌تواند افقی بسته داشته باشد. افق چیزی است که ما در آن حرکت می‌کنیم و آن با ما در حرکت است. افقها برای یک شخص در حال حرکت، تغییر می‌کند. پس، افق گذشته که از آن حیات آدمی می‌جوشد و به گونه‌ی یک سنت^۹ جلوه‌گر می‌شود، دائم در حال حرکت است.»^{۱۰}

چه درست است، اثبات کند. اساس اندیشه‌ی «پوپر» در برابر «پوزیتیویستها» (اثبات‌گرایان، یا پیروان مکتب تحضلی) که تجربه را وسیله‌ای برای اثبات واقعیت می‌دانند، همین است که تجربه فقط می‌تواند بگوید چیزی نیست. نه آن که بگوید چیزی هست.

1 . Horizon.

۲ . رك: بابك احمدی، ساختار و تأویل متن، ج ۲، صص ۵۷۲-۵۷۳.

3 . Friedrich Neitzsche (1844-1900).

4 . Edmuand Husserl (1859-1938).

5 . Situation.

6 . Gadamer, Truth and Method, P. 269.

7 . Closed Horizon.

8 . Abstraction.

9 . Tradition.

10 . Gadamer, Truth and Method, p. 271.

حال این پرسش مطرح می‌شود: که در هنگام تلاش برای فهم یک افق دیگر، چه اتفاقی می‌افتد؟ این که ما بتوانیم جایگاه خود را ترک و وارد افق گذشته شویم، از نگاه گادامر مردود است؛ زیرا او مدعی است که ما همواره از حیث وجودی در موقعیت و افق خود ریشه دوانده‌ایم. پس آنچه را می‌توان جست‌وجو کرد یافتن «درهم شدن افقها»^۱ است که باعث وسعت و غنای افق ما می‌شود.^۲

شایان توجه است که این ادغام و درهم شدن دو افق، همان معنایی که دلتای ادعا می‌کرد، نیست. به نظر دلتای مفسر می‌تواند خود را جایگزین مؤلف کند و در موقعیت او قرار گیرد و همان‌گونه بفهمد که مؤلف می‌فهمید. یعنی با نفوذ در زندگی روانی او، بستر فرهنگی و ذهنیت خاص خویش را همسو با بستر فرهنگی و ذهنیت خاص مؤلف کند. به اعتقاد او: همه‌ی تاریخ، یک «من» مشترک و تاریخ، روح واحد عینی است و حال که «من» و دیگران در هویت انسانی مشترک و همه یک «من» جاری در تاریخ هستیم، پس اگر من برگردم و در موقعیت مؤلف قرار گیرم، می‌توانم همانند او بیاندیشم و مثل او بفهمم. از نگاه گادامر چنین چیزی ممکن نیست. افق معنایی مؤلف با افق معنایی مفسر می‌تواند درهم ادغام شود، ولی هیچ‌گاه مفسر نمی‌تواند به عقب برگردد.^۳

گادامر می‌نویسد: «هنگامی که آگاهی و شعور تاریخی، ما را در میان افق‌های تاریخی قرار می‌دهد، این به معنای مرور از جهان‌های جداگانه‌ای که هیچ ارتباطی با دنیای ما ندارند، نیست؛ بلکه اینها همگی یک افق بزرگ را تشکیل می‌دهند که از محدوده‌های «حال» می‌گذرد و ریشه‌های تاریخی خود آگاهی ما را در بر می‌گیرد. در واقع، این یک افق است که همه‌ی آنچه در آگاهی تاریخی وجود دارد، شامل می‌شود. گذشته‌ی ما و آن گذشته‌ی دیگری، که آگاهی تاریخی ما به سوی آن نشانه رفته است، به کمک یکدیگر، این افق متحرک را که حیات آدمی همواره از آن می‌جوشد، و «سنت» را تعین می‌بخشد،

1 . Fusion of Horizons.

2 . Brenstein, Beyond Objectivism and Relativism, p. 143.

3 . Palmer, Hermeneutics, p. 190.

شکل می‌دهند.^۱

به اعتقاد او، مفسّر نمی‌تواند درست مثل مؤلف بفهمد و حتی اگر خود را به افق معنایی مؤلف نزدیک کند و در موقعیت او قرار دهد، باز این اوست که با دست‌مایه‌های امروزی و ذهنیت خاص خویش در آن افق قرار گرفته است.^۲ به تعبیر دیگر، فهم ما را «فهمی امروزی» می‌داند، یعنی همیشه در فهم ما رنگ امروزی بودن و عصری بودن هست. هر قدر زمینه‌های زندگی مؤلف را کندوکاو کنیم، باز نخواهیم توانست مثل او بیاندیشیم؛ زیرا به هر حال، عصر ما و فضای فهم ما، عصر و فضای فهم دیگری است. از آنچه گفته شد - که در خود غرب نیز مورد نقد جدی واقع شده است - نتیجه گرفته می‌شود که ما نمی‌توانیم جزم به معنای یک متن پیدا کنیم و بگوئیم: معنای متن، این است و جز این نیست. آنچه می‌توان گفت این است که ما چنین فهم و برداشتی از متن پیدا کرده‌ایم و این بسان تجربه در امور طبیعی است که نمی‌توان از راه آن به جزم و یقین رسید.

گادامر تأکید می‌کند: «باور جزم‌گرا به معنایی در خود متن، به باور جزم‌گرا از تجربه همانند است.»^۳ همانطور که (به گفته‌ی هگل) تجربه، زمان‌مند است، معنا نیز (که هایدگر آن را تجربه‌ی هستی می‌نامید) در زمان وجود دارد. هر گونه تفسیر معنایی، برای زمانی خاص و در مناسبتی که با پرسش‌ها در افق معنایی خاصی می‌یابد، درست است. هیچ تفسیری، قطعی، همواره درست، و عینی نیست.»^۴

چشم انداز فهم

گادامر تفسیر را درهم شدن افق معنایی متن و افق معنایی مفسّر می‌داند و چون افق معنایی مفسّر وابسته به شرایط و فضای خاص زمان او می‌باشد، نتیجه می‌گرفت که،

1 . Gadamer, Truth and Method, p. 271.

2 . Palmer, Hermeneutics, p. 186.

3 . Gadamer, Truth and Method, p. 430.

۴ . رك: بابك احمدی، ساختار و تاویل متن، ج ۲، صص ۵۷۲-۵۷۳.

زمان مند است و هرگونه تفسیر معنایی برای زمانی خاص درست می‌باشد. به تعبیر دیگر، تفسیر امری عصری می‌باشد. از سوی دیگر، وی میان تفسیر متن و شناخت آن تمایزی قائل نیست و بارها تکرار کرده است: «تمامی اشکال شناخت، گونه‌هایی از تفسیر هستند».^۱ هر شناخت در موقعیتی خاص جای می‌گیرد و چشم انداز مشخصی را نمایان می‌کند. جایگاهی مطلق، فراتر از چشم انداز «افق» وجود ندارد که شناخت مطلق را توجیه و ممکن کند. بدین سان، شناخت، نه تکرار گذشته، بلکه شرکت در معنا و موقعیت‌های امروزی است.^۲

در مورد متون ادبی، به نظر گادامر تفسیر به هیچ رو نمی‌تواند به نیت مؤلف، یا شیوه‌ی اندیشه و در نهایت شناخت هم روزگاران مؤلف محدود شود. متن، بیان ذهنیت مؤلف نیست. مکالمه میان تفسیرکننده و متن، یک وجود واقعی دارد و شرایط مفسر شرط اصلی و مهم شناخت متن است. ذهن مفسر، در آغاز تفسیر، پاک و خالی نیست، بلکه مجموعه‌ای از پیش‌داوری‌ها، فرض‌های آغازین و خواست‌های استوار به افق معنایی امروز، در آن است.^۳ به گفته‌ی گادامر: «تفسیر شخصی^۴ یک فرد تنها بارقه‌ای در یک جریان بسته از حیات تاریخی است. از این رو، پیش‌داوری‌های او چیزی بیش از داوری‌های او هستند. آنها واقعیت تاریخی وجودش را تشکیل می‌دهند».^۵

به عقیده‌ی او: پیش‌داوری‌ها چیزهایی نیستند که ما مجبور باشیم یا بتوانیم از آنها خلاص شویم. آنها پایه‌های توانایی ما برای فهم تاریخ می‌باشند.^۶ ماگزیری از این پیش‌داوری‌ها نداریم و اینها نه تنها مانعی در راه فهم نیستند، بلکه ابزار ضروری آن محسوب می‌شوند.

۱. Gadamer, Truth and Method, p. 373, p. 357, p. 243.

۲. ر.ک: بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ج ۲، ص ۵۳۷.

۳. همان، ص ۵۷۴.

۴. Self-interpretation (Selbstbesinnung).

۵. Gadamer. Truth and Method, p. 245 (Warheit und Methode, p. 261).

۶. Palmer, Hermeneutics, p. 182.

این امور به گفته هُوسِرْل در حکم زیست جهان^۱ اوست و زیست جهان، افق ارادی شعور است، که همه چیز در درون آن قرار می‌گیرد و توسط شخص فهمیده می‌شود و تفسیرکننده همواره متن را چنان بررسی می‌کند که با این «زیست جهان» همخوان باشد.^۲ از این رو، تفسیر درست یا موفق، درهم شدن دو «زیست جهان»، یا دو «افق معنایی» متفاوت، است.

فرایند تفسیر، -دایره شکل است- تفسیرکننده از «زیست جهان» خود آغاز می‌کند. او طرح آغازینی از معنای متن در سر دارد، اما با بررسی دقیق‌تر، این طرح دگرگون، و بدیل‌ها و مسایل تازه‌ای مطرح می‌شوند و خود فرایند تفسیر، یا شناخت زیر و رو می‌گردد.

گادامر مفهوم «افق» را در آثار «هوسرل» یافت. در کتاب «ایده‌های راهگشا برای پدیدارشناسی محض»^۳ اثر هوسرل، «افق» نخست به معنای «زمینه‌ی ادراک حسی» آمده است، زمینه‌ای که معنا را در خود زندانی می‌کند. اما آنچه در مفهوم «افق» اهمیت دارد «موقعیت زمان مند» آن است. اینجا «هوسرل» از «افق مبهمی که واقعیت‌هایی نامتعیین را در خود دارد» یاد کرده است. «هوسرل» از تقابل افق‌ها سخن می‌راند و این که هر افق، با «افق‌های پیشین» مناسبتی دارد، و یافتن «افق اصلی، یا اصیل» نا ممکن است. این احکام از مبانی بنیادین بحث گادامر هستند.^۴

هم چنین گادامر می‌گوید: در هر شناخت، شناسنده در یک موقعیت خاص قرار دارد. این موقعیت، چشم اندازی در برابر او ایجاد می‌کند که می‌تواند اموری را بفهمد، ولی هرگز نمی‌تواند به قله‌ای برسد که بتواند همه چیز را ببیند و بگوید: «فراتر از آن جایی نیست»؛ یعنی دید او افق محدودی دارد. شما وقتی در یک دشت و زمین هموار نگاه

1 . Lifeworld.

2 . ibid, p. 179.

3 . Edmund Husserl, Les idées directrices pour une Phenomenologie Pure, Tran. P.Ricoeur, Paris, 1985.

Palmer, Hermeneutics, pp. 179-180.

۴ . ر.ک: بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ج ۲، ص ۵۷۴ و

می‌کنید، باز دامنه‌ی دید شما محدود است و بیشتر از حدّ معینی را نمی‌بینید، با این که چیزی مانع دید شما نیست. اگر کسی در موقعیت دیگری قرار گیرد، افق دید دیگری خواهد داشت. به همین دلیل، گادامر می‌گوید: نیت مؤلف و شناخت هم عصرهای او هرگز ملاک فهم متن نیست. ما نمی‌توانیم در حصار این امور قرار بگیریم و آنگاه شروع به فهم متن کنیم. اصلاً متن، معنای ثابتی ندارد، تا ما به کشف آن همت گماریم. ما با متن گفت‌وگو داریم و اطلاعاتی را رد و بدل می‌کنیم. با پیش فهم‌ها، پیش‌داوری‌ها، توقعات و پرسش‌های هم‌خوان با «زیست جهان» خود، به سراغ متن می‌رویم، ولی اینها دست نخورده باقی نمی‌ماند و خود متن در این امور تأثیر می‌گذارد. اینجاست که دوباره حلقه‌ی هرمنوتیکی پیدا می‌شود و تبادل فهم و داد و ستد شناخت بین شناسنده و متن - و نه شناخت یک طرفه‌ی معنای متن - برای همیشه جریان دارد.

سنت

گادامر در بحث‌هایش بارها از سنت^۱ سخن به میان می‌آورد. به اعتقاد او ما در حصار یک سنت گرفتار هستیم و نمی‌توانیم نسبت به آن کاری انجام دهیم. گادامر می‌نویسد: گذشته‌ی ما و آن گذشته‌ی دیگری که آگاهی تاریخی ما به سوی آن نشانه رفته به کمک یکدیگر، این افق متحرک را که حیات آدمی همواره از آن می‌جوشد و «سنت» را تعیین می‌بخشد، شکل می‌دهند.^۲

سنت گادامر بسیار نزدیک به زیست جهان^۳ هوسرل است، با این تفاوت که در سنت یک زیست تاریخی نهفته که از آغاز تاریخ بشر، تا انجام آن جریان دارد و هر بشری در نقطه‌ای از آن قرار می‌گیرد، در حالی که زیست جهان هوسرل افق ارادی شعور می‌باشد. البته از نگاه گادامر این افق ارادی نتیجه‌ی همان زیست تاریخی است. و به بیان روشن‌تر

1 . Tradition.

2 . Gadamer, Truth and Method, p. 271.

3 . lifeworld.

زیست جهان، محصول سنت است.

از سوی دیگر، سنت گادامر به پرتاب شدگی هایدگر نیز نظر دارد. البته بحث هایدگر وجود شناسانه بود. او با این تعبیر می‌خواست وجود عینی انسان - و به تعبیر خودش: «دازاین» - را مورد کاوش قرار دهد. ولی گادامر این عنصر را در نگاه معرفت شناسانه مطرح می‌کند. ما در یک بستر فرهنگی به نام سنت قرار داریم، و این سنت، با افق معنایی ما رابطه‌ای دوسویه دارد. یعنی: چشم انداز فهم ما و محدوده‌ی دید ما با سنت که در آن قرار گرفته‌ایم، مرتبط است، همان گونه که سنت نیز از این چشم انداز نتیجه می‌شود. این سنت بسان آن افق، ثابت نیست و دائماً در جریان می‌باشد و ما با این سنت در حال رفتن هستیم و تفسیر و شناخت نیز لحظه‌ای از این سنت است.

گادامر می‌گوید: در سنت، تفسیر شکل می‌گیرد و نسبت مفسر با سنت همچون دوسوبژه است.^۱ به نظر او، هرگونه تفسیر و شناخت، لحظه‌ای از یک سنت است، سنتی که تفسیرکننده و متن، تابع آن هستند.^۲ سنت چیزی بر علیه ما نیست، بلکه امری است که بر آن می‌ایستیم و در خلال آن می‌زییم. سنت آنقدر شفاف است که بسیاری از اوقات، مانند آب برای ماهی، از دید ما مخفی می‌ماند.^۳

زبان، معناشناسی و هرمنوتیک

گادامر در بحث‌های خود در باره‌ی زبان، معناشناسی^۴ و هرمنوتیک را از هم جدا می‌کند. او در مقاله‌ی «معناشناسی و هرمنوتیک»^۵ (۱۹۷۲) به شرح وجوه تمایز آن دو

۲. در نگاه گادامر، سنت همچون مکالمه‌ای میان افق‌های معنایی گوناگون جلوه می‌کند، سنت به هیچ رو، رخدادی نیست که زمانی تجربه و جایگاهش تعیین شده باشد، بل زبان است، زبانی که حرف می‌زند و همچون دیگری وارد مکالمه می‌شود. ر.ک: بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ج ۲، ص ۵۸۲.

Gadamer, Truth and Method, p. 321.

۲. همان.

3. Palmer, Hermeneutics, p. 177.

4. Semantics.

۵. این مقاله در مجموعه‌ی Philosophical Hermeneutics که توسط «دیوید لینچ» ویرایش و ترجمه شده، آمده است. البته ترجمه این مقاله را «کریستوفر اسمیت» بر عهده داشته است.

پرداخته است، تمایزی که قبلاً هایدگر راه آن را گشوده بود. به نظر گادامر هر چند آغازگاه معناشناسی و هرمنوتیک، گستره‌ی زبان می‌باشد، اما راهشان از هم جداست.

او می‌گوید: به نظر می‌رسد «معناشناسی» به توصیف بیرونی حقایق، یا داده‌های زبانی می‌پردازد، و این عمل را به گونه‌ای انجام می‌دهد که تکامل دسته‌بندی انواع رفتارهای مرتبط به این نشانه‌ها را امکان پذیر ساخته است. در حالی که، هرمنوتیک به سویه‌ی درونی کاربرد جهان واژگان تأکید دارد. به تعبیر بهتر، هرمنوتیک به فرایند درونی صحبت کردن که اگر از بیرون به آن نظر شود، استعمال ما نسبت به جهان واژگان تلقی می‌گردد، نظر دارد.^۱

او در ادامه می‌گوید: «هرمنوتیک و معناشناسی، هر یک به شیوه‌ی خود، تمامیت ارتباط ما با جهان را تصویر می‌کنند. ارتباطی که بیان خویش را در زبان باز می‌یابد. هر دوی آنها کار را با جهت دادن پژوهش‌های خود به فراسوی تنوع پذیری زبان طبیعی، به انجام می‌رسانند.^۲»

به اعتقاد گادامر: «موفقیت تحلیل‌های معناشناسانه در این است که ساختار کلی زبان را مورد توجه قرار داده و از این رهگذر، محدودیت‌های آرمان نادرست «علائم بدون ابهام»^۳ و ناتوانی‌های توانایی زبان را برای «قالب‌بندی منطقی»^۴ روشن ساخته است. ارزش مهم تحقیقات معناشناسانه در این حقیقت نهفته است که این کاوش‌ها هاله‌ی «خود همانندی»^۵ را که یک نشانه‌ی لفظی منفرد در اطراف خویش دارد، می‌شکافد. معناشناسی این عمل را از دو راه انجام می‌دهد: ابتدا با آگاه ساختن ما از معادل‌های این لفظ، و سپس با نشان دادن این مطلب که یک عبارت هرگز قابل ترجمه، یا تبدیل به

1. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, p. 82.

2. *ibid.*, p. 83.

3. Unambiguous signs.

4. Logical formalization.

5. Self - sameness.

عبارت دیگری نیست.^۱» او برای دومی اهمیت بیشتری قائل است، زیرا بر نکته‌ای فراتر از تمام معادله‌های لفظی استوار است و مفهوم آن را هر چه بیشتر محدود و لاغر می‌سازد.^۲ به نظر گادامر: «در نهایت، مطلوب معناشناسی نشان دادن این مطلب است که در یک سیاق خاص تنها یک عبارت، و نه هیچ عبارت جایگزین دیگری، صحیح و به جا است.»^۳ او در صحت چنین نظریه‌ای در باب پدیدار واقعی زبان تردید دارد.^۴

در جای دیگری او می‌نویسد: «معناشناسی، نظریه‌ای در باب نشانه‌ها، به خصوص نشانه‌های زبانی، است. نشانه‌ها در واقع ابزاری هستند. آنها به شکلی که شخص می‌خواهد، مورد استفاده قرار می‌گیرند و سپس مانند هر وسیله‌ی دیگری، پس از مصرف، کنار گذاشته می‌شوند.... اما صحبت کردن حقیقی چیزی بیش از گزینش ابزاری برای دستیابی به اهداف خاصی در ارتباط با دیگران و مفاهیم با آنان است.»^۵

پس آن دید ابزاری که در معناشناسی نسبت به لفظ وجود دارد، چندان برای گادامر رضایت بخش نیست. به اعتقاد او، در وراء هر جمله‌ای یک پرسش نهفته است و تحلیل‌های هرمنوتیکی می‌تواند نشان دهد که هر عبارتی پاسخ به یک سؤال است.^۶ و در واقع قسمت‌های ناگفته را مکشوف نماید.^۷ هنگامی که شخص از آشکار ساختن مطلبی برای دیگران، و بلکه برای خودش، عاجز می‌ماند، هرمنوتیک به میدان می‌آید. مهم‌ترین امر پنهان در زبان که هرمنوتیک برای کشف آن به کار می‌رود، عبارتست از: اعتماد ناگفته و پنهان بر پیش داوری‌ها و پیش فرض‌ها.^۸ برای روشن‌تر شدن مطلب به یاد داشته باشیم

1 . Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, p. 82.

2 . *ibid.*

3 . *ibid.*

4 . *ibid.* , p. 84.

5 . *ibid.* , p. 87.

6 . *ibid.* , p. 88-89.

7 . *ibid.* , p. 90.

8 . *ibid.* , p. 92.

که پیشتر در تفاوت بین معناشناسی و هرمنوتیک، که از هایدگر نقل کردیم که معناشناسی کاوش در پوسته‌ی زبان و هرمنوتیک سرایت به باطن و متن زبان است. البته باید توجه داشت که بحث هایدگر وجود شناسانه و ناظر به موقعیت واقعی ما در عالم وجود بود. و گادامر شبیه این سخن را با نگاه معرفت شناسانه‌ی خود مطرح کرد: معناشناسی در حیطه‌ی ظواهر الفاظ - و به تعبیر شلایرماخر در قلمرو تفسیر دستوری (تفسیر عمومی) - قرار دارد. ولی هرمنوتیک به دلالت‌های باطنی و ناپیدای الفاظ توجه دارد. دو عبارت که از نگاه معناشناسانه، دو عبارت هم ارز و معادلند، از نگاه هرمنوتیک می‌توانند دو عبارت کاملاً متغایر و متفاوت باشند. یعنی بار معنایی جدا از هم داشته باشند، به گونه‌ای که روح سخن در پیکره‌ی یک ظاهر و قالب یک زبان طبیعی دو چیز متفاوت باشد.^۱

بنابراین «معناشناسی» از نگاه گادامر مانند «تفسیر دستوری» در اصطلاح شلایرماخر، است که تنها به ساختار مکانیکی سخن توجه دارد و ارتباط به لفظ و معنا و اراده‌ی گوینده از کاربرد الفاظ را جست‌وجو می‌کند. ولی هرمنوتیک، شبیه «تفسیر فنی»، به جلوه‌های ناپیدای سخن، پیش‌فرض‌ها، پیش‌فهم‌ها، پیش‌داوری‌ها و سؤالات مستتری که این بیان در مقام پاسخ به آن است، نظر دارد. از این رو، آنچه را زبان‌شناسی معادل و هم ارز اعلام کند، چه بسا در نگاه هرمنوتیک دو امر کاملاً متفاوت و متغایر - و بلکه متضاد و متعاند - باشند.

فهم زبان گونه است

گادامر در مقاله‌ی «انسان و زبان» به سال ۱۹۶۶ می‌نویسد: ارسطو تعریف کلاسیک انسان را پایه‌گذاری و او را موجود دارای «نطق»^۲ معرفی کرد. این تعریف در سنت غرب

۱. مثلاً در عبارت «دین، جاودانه است»، معناشناسی می‌گوید: این، یک جمله و دارای یک ساخت و یک معنا است، هر چند امروز یا صد سال پیش یا هزار سال قبل، گفته شده باشد، ولی هرمنوتیک، روح این سخن را در نظر می‌گیرد و می‌گوید: مقصود کسی که این سخن را هزار سال پیش می‌گفت با مراد ما که هم اینک می‌گوئیم، فرق دارد.

به صورت «حیوان عاقل و متفکر»^۱ در آمد. گویا لفظ یونانی لوگوس - به معنای نطق - به اندیشه یا تفکر تفسیر گردید، در حالی که معنای ابتدایی آن «زبان» است^۲. او پس از نقل برخی از عبارات ارسطو در باب تفاوت آدمی و سایر موجودات، در باره‌ی انسان می‌گوید: «او می‌تواند بیان‌دیشد و سخن بگوید. او می‌تواند آنچه را حضور ندارد، با سخن گفتن خویش تصویر کند، به گونه‌ای که دیگری آن را در برابر خویش ببیند. او می‌تواند هر چه را می‌خواهد، بیان کند»^۳. سپس در تفاوت زبان انسان و سایر حیوانات می‌نویسد: «زبان آدمی از علائمی بهره می‌برد که برخلاف علائم بیانی حیوانات، ایستا و خشک نیستند، بلکه متحول و متغیراند. یک عبارت، نه تنها از جهت وجود زبان‌های گوناگون، بلکه از جهت یک زبان نیز، می‌تواند گویای مطالب مختلفی باشد، همچنان که ممکن است عبارات گوناگون بیانگر مطلب یکسانی باشند»^۴.

گادامر با بیان بی‌توجهی فرهنگ فلسفی غرب نسبت به زبان، می‌گوید: سنت دینی مسیحیت را منشأ و تفکر جدی در این باب می‌شمارد و برای ادعای خود شواهدی از کتاب مقدس را ذکر می‌کند^۵.

گادامر پس از مروری گذرا بر کارهای فون هومبولت^۶ و اشاره به برجستگی‌ها و کاستی‌های آن، نظر خویش را در باره‌ی زبان چنین ابراز می‌کند: «زبان، به هیچ وجه، یک ابزار نیست؛ زیرا طبیعت ابزار این است که ما بر آن سلطه داریم. هرگاه بخواهیم آن را به کار می‌بندیم و آنگاه که به آن نیاز نداریم، آن را به گوشه‌ای می‌نهیم... در تمامی شناخت ما از خودمان و جهان اطرافمان، همواره از پیش در محاصره‌ی زبان که در واقع خود ما را تشکیل می‌دهد، قرار داریم. زمانی ما رشد می‌کنیم، با دیگران و با خودمان انس

1. animal rationale.

2. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, p. 59.

3. *ibid.* , p. 60

4. *ibid.*

5. *ibid.*

6. Wilhelm von Humboldt.

می‌گیریم، که آموخته باشیم، سخن بگوئیم. آموختن گفتن، به معنای یادگیری بهره‌گیری از ابزاری پیشین برای توضیح جهانی که از پیش برای ما آشنا بوده، نیست. بلکه به معنای دستیابی به انس و الفتی با خود این جهان و چگونگی رویارویی با ماست.^۱ در جایی دیگر می‌نویسد: «ما همواره از پیش به وسیله تفسیر زبانی خود از دنیا در اندیشه و دانش خویش مقهور شده‌ایم. رشد در این تفسیر زبانی به معنای رشد در جهان است. تا این حد، زبان نشانه واقعی تناهی ماست. زبان همواره در فراسوی حدود وجودی ما قرار دارد.»^۲

گادامر در انتهای این مقاله سه ویژگی اساسی برای زبان ذکر می‌کند:

۱ - خود فراموشی^۳ زبان: دستور زبان، ساختار و ترکیب جملات، و خلاصه‌ی همه‌ی آنچه دانش‌های زبان شناسانه به آنها بها می‌دهند و آن را طبقه‌بندی می‌کنند، در گفت‌وگوهای روزمره مورد التفات قرار نمی‌گیرند و شخص بی‌توجه به آنها می‌گوید و می‌شنود.

۲ - بی - من^۴ بودن زبان: سخن گفتن به معنای سخن گفتن با کسی است. از این رو، شخصی که به زبانی صحبت می‌کند که کسی آن را نمی‌فهمد، در واقع صحبت نمی‌کند! سخن گفتن به قلمرو «من» تعلق ندارد، بلکه متعلق به قلمرو «ما» است.

۳ - جهان‌شمولی^۵ زبان: هیچ چیز غیر قابل گفتن وجود ندارد. آنچه به اندیشه می‌آید، به گفته نیز در می‌آید.^۶ در پایان این مقاله گادامر بر گفته‌ی ارسطو تأکید می‌کند که آدمی موجودی دارای زبان و نطق است.^۷ او در جای دیگری می‌گوید: «هستی قابل فهم، همان

1. ibid. , pp. 62-63.

2. ibid. , p. 64.

3. Self - Forgetfulness.

4. I - Lessness.

5. universality.

6. ibid. , pp. 64-67

7. ibid. , p. 68

زبان است»^۱ گادامر زبان را خالق جهان آدمی می‌داند. جهانی که در آن همه چیز ظهور می‌کند. «جهان»، در نگاه گادامر، محیطی که در آن زیست مادی صورت می‌گیرد، نیست.^۲ «برای داشتن جهان یا شخص می‌بایست فضایی را فرا روی خود بگشاید که جهان بتواند خود را، همان گونه که هست، بدو بنمایاند. جهان داشتن به معنای زبان داشتن است.»^۳ و جهان امری مخصوص به آدمی است. حیوانات چون فاقد «زبان» هستند، جهانی ندارند. هر چند آنان ابزاری برای انتقال برخی مفاهیم دارند و از نگاه علمی می‌توان آن را «زبان» شمرد، ولی زبان، به معنای چیزی که فضایی را بگشاید تا جهان، خود را در آن جلوه‌گر سازد، ندارند.

به نظر گادامر هرمنوتیک ادبی را باید همچون پدیدارشناسی زبان شناخت، زیرا زبان همان ابزاری است که گذشته و امروز را با یکدیگر متحد می‌سازد. شناخت، ترکیبی است از افق‌های معنایی و از این رو در گهرش، زبان گونه است.

عقاید و کنش‌ها همواره در زمینه‌ی زبان شناخته می‌شوند. زبان به این اعتبار شیوه‌ی فرارفتن از خویشتن است، چنانکه سنت نیز تکامل می‌یابد، یا از خود فراتر می‌رود. گادامر نوشت: «زبان شیوه‌ی وجود سنت است» و سنت وسیله‌ای است که زبان در آن تداوم می‌یابد.^۴

گادامر در مقاله‌ی «در باره‌ی سرچشمه‌های فلسفی هرمنوتیک» تأکید کرده است که بنیان زبان گونه‌ی ادراک، به این معنا نیست که هر گونه تجربه‌ی جهان صرفاً زبانی است. بی‌شک پاره‌ای حقایق پیشا زبانی یا فرا زبانی وجود دارند، اما بیان ادراک این تجربه‌ها، زبانی است. شنیدن کلام دیگری و حرف زدن با دیگری، اساس ادراک این «تجربه‌های غیر زبانی» است.^۵

1. vollmer, The Hermeneutics Reader, p. 284.

2. Palmer, Hermeneutics, p. 205, p. 207.

3. Gadamer, Wahrheit und Methode, p. 419.

۴. ر.ک: بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ج ۲، صص ۵۷۹-۵۸۰ با

Berenstein, Beyond Objectivism and Relativism, p. 145.

۵. ر.ک: همان، ص ۵۸۱.

جهان شمولی هرمنوتیک

گادامر ادراک را زبان گونه و فهم را نوعی تفسیر می‌داند. به همین دلیل هرمنوتیک، که در باره‌ی تفسیر زبان سخن می‌گوید، هر فهمی را در برمی‌گیرد. در واقع، به اعتقاد گادامر ما هر چه می‌فهمیم، آن را تفسیر می‌کنیم. بنابراین، همه‌ی بحث‌هایی که در باره‌ی متون تفسیر ادبی در گذشته مطرح بود و سپس به متون دینی و آنگاه علوم انسانی گسترش پیدا کرده بود، حال شامل تمامی حوزه‌های دانش می‌شود. به نظر گادامر، فرایند فهم به طور کلی، یک فرایند زبانی و تفسیری است و ما در واقع در پرتو زبان می‌فهمیم. زبان و سنت هر دو در حال تحول دائمی هستند و فهم ما نیز به تبع آن گرفتار دگرگونی است و تمام زمینه‌های شناخت، به معنای وسیع کلمه، از نگاه گادامر یک زمینه‌ی تفسیری است، و عقل و تجربه نیز به نوعی مفسّر محسوب می‌شوند. با این وصف، هر فهمی وابسته به افق معنایی امروز و گره خورده با جریان سنت است و این سنت پیش‌فرض‌ها، پیش‌فهم‌ها، پیش‌مفهوم‌ها، و در یک کلام، پیش‌داوری‌هایی را با خود همراه دارد، که مجموعه‌ی آنها هویت فهم امروزی را تشکیل می‌دهد. شما نمی‌توانید خود را از این فهم امروزی جدا و سعی کنید فهمی دیروزی را از متن داشته باشید. نه چنین چیزی ممکن و نه مطلوب است. چرا باید چنین کرد؟ به هر حال شما جلو رفته‌اید و سنتی دارید که افق‌های تازه‌ای را در مقابل شما گشوده است. شما نگاه تازه‌ای پیدا کرده‌اید.

اگر این سخنان را در حوزه‌ی معرفت دینی - و در فرهنگ خودی و در قلمرو شناخت اسلام و فهم متون دینی و به خصوص قرآن پیاده کنیم چنین نتیجه گرفته می‌شود که ما نمی‌توانیم فهم پیشینیان، یا آیندگان را از آیات قرآنی نادرست بشماریم. قرآن یک متن دینی است که فهم‌هایی از آن پیدا می‌شود. همه‌ی این فهم‌ها - به یک معنا - درست هستند، یعنی در ظرف خودشان درست می‌باشند. هیچ کدام تنها فهم و عینی‌ترین شناخت نبوده، نیستند، و نخواهند بود. هر کدام بهره‌ای از واقعیت دارند!

نسبیت یا محدودیت فهم

یکی از اشکالاتی که به گادامر شده، این است که نتیجه‌ی مباحث وی، نسبیت عام همه‌ی معارف می‌باشد. پس، فهم هر کس، با توجه به مجموعه‌ی تشکیل دهنده‌ی آن فهم، درست خواهد بود، هرچند در شرایط و موقعیت دیگر، همین فهم نادرست جلوه کند.

«یورگن هابرماس»^۱ یکی از ناقدان آرای گادامر است. به گمان او، گادامر نقش بیش از حد مهمی به سنت و مکالمه با آن داده است؛ ضابطه‌ای برای شناخت دقیق احکام ارائه نکرده، و با طرح مفهوم مکالمه با سنت، اعتبار هر تفسیر را تقلیل داده، یا یک سر از میان برده است. هابرماس در نقد گادامر از منش «خردگریز» پوزیتیویست‌ها، حامی اوست، اما از گرایش خود او به «نسبیت» و انکار ضرورت وجود ضابطه‌ای قطعی در داوری، انتقاد می‌کند.^۲

برخی با پذیرش این نکته که نتیجه‌ی آرای گادامر، نسبیت فهم است، بر آن صحه نهاده و آن را درست دانسته‌اند.^۳ ولی عده‌ای دیگر اعتقاد دارند گادامر در پی تثبیت نسبیت نیست. او نمی‌خواهد بگوید هر فهمی از هر متنی، یا نسبت به هر پدیداری به هر شکلی که باشد، درست است. او می‌خواهد بگوید: اگر چه فهم، محدوده‌هایی دارد و با معیار و ضوابط خاصی سنجیده می‌شود، ولی باید توجه داشت که این فهم، ایستا و مطلق نیست. هر فهمی دامنه‌ای دارد و می‌توان در موقعیت دیگر، فهم دیگری از متن پیدا کرد. از سوی دیگر، فرایند فهم، یک فرایند یک سویه نیست که در آن آبزه، سوژه را

۱. Jurgen Habermas (1929-).

۲. رك: بابك احمدی، ساختار و تأویل متن، ج ۲، ص ۵۸۶-۵۸۹ و Vollmer, The Hermeneutics Reader, pp. 295-319.

۳. رك: بابك احمدی، ساختار و تأویل متن، ج ۲، صص ۶۰۴-۶۰۵ و بابك احمدی، كتاب تردید، صص ۱۸-۲۳، صص ۴۰-۴۴.

شناسایی کند. بلکه فرایندی دو سویه است که ابژه و سوژه با هم گفت‌وگو دارند.^۱ این سخن، اگر به معنای آن باشد که هر فهمی اگر چه ضوابطی دارد، ولی ضابطه‌اش همان طرح ریزی و کارکرد خود متن و موقعیت خاص فاعلِ فهم و شرایط ذهنی شناسانده و گفت‌وگو میان آن دو است، به گونه‌ای که در شرایط دیگر فهم دیگری جایگزین آن می‌شود و همه‌ی فهم‌ها را در ظرف خاص خود و با توجه به ضابطه‌ی همخوانی متن با شرایط ویژه، صحیح می‌باشند، به همان نسبت فهم باز می‌گردد. ولی اگر به این معنا باشد که نمی‌توان گفت یک فهم، در قله ایستاده و همه‌ی آنچه را که در متن نهفته، کشف و همه‌ی دامنه‌ها را فتح کرده است، بلکه هر فهمی به مقداری از واقعیت می‌رسد، به طوری که فهم دیگر، نه جایگزین آن، بلکه کشف واقعیتی تازه و فتح دامنه‌ای فراتر از قبلی می‌باشد، به مقدار زیادی قابل تأیید خواهد بود. یعنی لااقل در بسیاری از موارد، می‌توان این ادعا را پذیرفت و در فهم متون - و بلکه مطلق فهم - در انتظار فتح قله‌های دیگر شد.

چند نکته

۱ - شاید به نظر برخی چنین خطور کند که تکیه‌ی گادامر روی عناصری همانند «سنت»، «زیست جهان»، «افق معنایی مفسر» و سرانجام وابستگی فهم و تفسیر به مجموعه‌ی فرهنگ‌ها، باورها و اندیشه‌هایی که ما را احاطه کرده و عصری بودن فهم به دلیل عصری بودن فضای ذهن مفسر، شبیه اصطلاح «نقش زمان و مکان در اجتهاد» است که امام خمینی آن را مطرح کرد. ولی باید گفت این تصور اشتباه است و این دو نظریه با هم تفاوت بسیار دارند.

مقصود از اصطلاح «نقش زمان و مکان در اجتهاد» این است که مجتهد در استنباط احکام ثابت الهی باید به موقعیت زمانی و مکانی موضوعات توجه داشته باشد و موضوع حکم را جدا از قید زمان و مکان، که می‌تواند عنوان‌ساز باشد و موضوعات به

ظاهر شبیه را از یکدیگر جدا و هر کدام را دارای حکم خاصی کند، در نظر نگیرد. از سوی دیگر، هنگام جستجو از احکام متغیر و موقعیتی، به خصوصیات موقعیت و شرایط آن التفات تام داشته باشد. در اینجا سخن از وابستگی جبری فهم مجتهد و استنباط او از ادله‌ی شرعی، به جریان سنت و اسارت او در چنگال شرایط فرهنگی-تاریخی در برخورد با متون دینی نیست. بلکه سخن در شناخت دقیق و همه جانبه‌ی موضوعات احکام ثابت و موقعیت احکام متغیر و تلقی درست از مسائل روز جهت یافتن احکام شرعی هر یک از آنها و پرهیز از ساده‌انگاری و ظاهرنگری در روابط احکام و موضوعات آنها می‌باشد.

در حالی که گادامر و پیروانش در خود فهم - و در مثال ما، شناخت احکام شرعی و به خصوص بهره‌برداری از متون دینی - می‌گویند: ما اسیر شرایط هستیم و وابسته به آن می‌اندیشیم، نه آن که نسبت به ملاحظه‌ی شرایط یا عدم لحاظ آن مختار باشیم، و نه آن که فقط در تشخیص موضوعات احکام ثابت شرعی، و یا موقعیت احکام متغیر، شرایط عنوان‌ساز و موضوع‌پرور، یا دخیل در موقعیت را در نظر بگیریم و در داوری خویش دخالت دهیم. به ادعای آنها ما ناگزیر آن گونه می‌فهمیم که «سنت» ما اقتضا کرده است. البته این سنت نیز در جریان است و به همین دلیل فهم ما نیز، بی‌آن که خود بخواهیم یا بدانیم، در حال شدن و تغییر است.

۲- این که: «عالم باید عالم روزگار خود باشد.»^۱ اعم از «نقش زمان و مکان در اجتهاد» است و افزون بر اجتهاد - به معنای خاص آن - تمام زمینه‌های معرفت دینی را شامل می‌شود. مراد از آن، این معنا است که اولاً، عالم باید مسائل روزگار خود و دانش‌هایی را که می‌تواند در فهم عمیق محتوای کتاب و سنت به او کمک کند و منشاء دست‌یابی به نکاتی تازه از لابلای آیات و روایات باشد، فرا بگیرد. ثانیاً، باید به زبان و فرهنگ جامعه‌ی خویش آگاهی داشته باشد تا بتواند به زبان عصر خود سخن گوید و حقایق دینی را به مخاطبان خود برساند و شبهات روز را جواب دهد. پس آنچه در اینجا، مطرح

۱. مضمون این سخن در برخی از احادیث یافت می‌شود.

است: اولاً، خود «عالم» است - نه علم و فهم - ثانیاً، «باید» است، نه «است»؛ یعنی عالم باید تلاش کند که پیام‌های دینی را به اقتضای عصر عرضه کند، نه آن که علم و فهم او از دین، عصری و نتیجه جبری فرهنگ روزگارش باشد و او از این وابستگی نتواند بگریزد.

۳- بی‌شک اطلاعات ما در فهم ما تأثیر می‌گذارند. مثلاً وقتی حرکت شاخه‌های درختی را مشاهده می‌کنیم، با آگاهی از این مسئله که یکی از اشکال جسم یا ماده، گاز است و گاز در عین این که دیده نمی‌شود، می‌تواند حرکت کند و به جسم دیگری که جامد است، ضربه وارد سازد و آن را به حرکت در آورد، تفسیر ما این خواهد بود که حرکت هوا سبب حرکت شاخه‌های درخت شده است. اما اگر از وجود هوا و حرکت آن آگاهی نداشتیم، حرکت شاخه‌های درخت را تفسیر دیگری می‌کردیم و مثلاً آن را به جن و پری نسبت می‌دادیم، یا می‌گفتم: موجودی نخی به درخت بسته است و آن را می‌کشد و ما نه آن موجود را می‌بینیم و نه نخ را! آنچه گفته شد، فقط یک مثال عرفی بود. و قصه‌ی «اتر» یا «اثیر» در فیزیک که تا همین سده‌ی اخیر ادامه داشت، از همین نمونه است.

در تمام رشته‌های علوم تأثیر برخی از دانش‌های مربوط به آن حوزه در بخش دیگر همان محدوده، یا تأثیر برخی از دانش‌های یک قلمرو معرفت در دانش‌های ساحت دیگر غیر قابل انکار است. بدون شک اطلاعات بیرونی ما در برداشت و تفسیری که از یک پدیده، یا یک متن ارائه می‌کنیم، تأثیر می‌گذارد، اما سؤال این است که:

أ) آیا معیاری برای صحت تفاسیر وجود دارد؟

ب) آیا گزیری و گریزی از یک تفسیر خاص هست و می‌توان تفاسیر دیگری داشت، یا تفاسیر دیگر را نیز فهمید؟ یا این که آدمی مجبور است، چنان تفسیر کند و بفهمد که با اطلاعات خود او همخوان باشد؟

باید توجه داشت که یک پدیده یا یک متن، واقعیت معینی در خود دارد که اگر انسان به آن برسد، به فهم درست رسیده و اگر به آن دست نیابد، به خطا رفته است و برداشت غلط و تفسیر غیرمطابق با واقع کرده است. بنابراین، هر چند فهم‌های متفاوتی از یک

پدیده یا متن، در جریان تغییر اطلاعات بیرونی و تحول سنت و ترابط علوم به وجود آمده باشد، نمی‌توان همه‌ی این فهم‌ها را در موقعیت خاص خویش درست نامید و همه‌ی تفاسیر را فهم واقع و کشف حقیقت - در ظرف خاص خود - خواند، بلکه باید اذعان کرد که همه یا بسیاری از آن فهم‌ها، نافهم و برداشت غلطی بوده که به اشتباه نام فهم بر آن نهاده شده است و شاید در برخی از آنها تنها بخشی از واقعیت فهمیده شده، نه همه‌ی آنچه که می‌بایست فهمیده می‌شد. به دیگر سخن:

ا) وجود اختلاف در فهم پدیده‌ها و متون یک واقعیت غیر قابل انکار است.

ب) هر پدیده یا متن واقعیت معینی دارد.

ج) در فهم پدیده‌ها یا متون اطلاعات ما دخالت دارند.

د) تفسیری از یک پدیده یا متن کامل است که تمام واقعیت آن پدیده یا متن را بدون هیچ کاستی و افزونی دربرگیرد.

ه) تشخیص تفسیر درست، کاری بس مشکل است.

و) هر پدیده یا متن هر تفسیری را تاب برنمی‌دارد و از میان تفاسیر محتمل، هر کدام ممکن است بخشی از واقعیت را دربرگیرد. البته امکان دارد یک تفسیر محتمل، هیچ بخشی از واقعیت آن پدیده، یا متن را شامل نشود.

۴ - یکی از نتایج آرای گادامر تعددگرایی فرهنگی^۱ و در خصوص حوزه‌ی دین، تعددگرایی دینی^۲ است. پذیرش مفاهیمی مانند «پیش داوری»، «سنت»، «افق»، «مکالمه با متن» زمینه را برای تکثرگرایی در فهم‌ها و فرهنگ‌ها فراهم می‌کند.

«برنشتاین» با اشاره به برخی از این امور در آرای گادامر و بعضی دیگر از دانشمندان، می‌گوید: «ما از آثار علمی و سیاسی این مفاهیم آگاه گشته‌ایم، زیرا هنگامی که به کشف اشارات و رموز آنها می‌پردازیم، می‌بینیم آنها ما را به سوی جمع‌آوری انواع جوامعی که

1. Cultural Pluralism.

2. Religious Pluralism.

در آن ارتباطی دو سویه وجود دارد، می‌کشاند. جامعه‌هایی که در آن حکمت عملی^۱، دآوری و گفت‌وگوی عملی به صورت مستحکمی در فعالیت‌های روزمره دمیده شده است.^۲

اما اگر به راستی هر کس محصور حصار افق معنایی خود که برخاسته از سنت او است، بوده و گریزی از این فهم خاص نداشته باشد، پلورالیسم و تعددگرایی جز پذیرش اندیشه‌های جداجدا که راهی برای ارتباط و مکالمه ندارند، نخواهد بود. برنشتاین این نتیجه‌گیری را نمی‌پذیرد و می‌گوید: «پلورالیسم و تعددگرایی به معنای این نیست که ما ناگزیریم افرادی باشیم جدا، با امیالی شخصی که به هیچ وجه قابل کاهش و تبدیل به خواسته‌های مشترک نیست، بلکه مفهوم آن این است که ما در جست‌وجوی یافتن زمینه‌های مشترکی برای کاهش تفاوت‌ها از طریق مباحثه، گفت‌وگو، و گفتمان هستیم.»^۳ این ادعا به هیچ وجه با تفسیری که از آرای گادامر که بر نسبیت جبری و قهری فهم تأکید دارد، سازگار نیست. چگونه می‌توان توقع داشت آدمیانی که مجبور به فهم‌های مختلفی هستند. اختلافاتشان را کاهش دهند. بله، اگر تفسیر دیگر سخن گادامر را بپذیریم و تأکید او را بر عناصری مانند افق، سنت، پیش‌دآوری و غیره، نکته‌ای برای دقت بیشتر در آرای دیگران و ایجاد زمینه‌ی ارتباط و گفت‌وگو با آن بدانیم^۴، می‌توانیم پلورالیسم ناشی از آن را به گونه‌ای که برنشتاین ادعا می‌کند، تفسیر کنیم.

۵- یکی از مسائل مطرح در باب تقلید این است که اگر فتوای مجتهدی تغییر کند، اعمال خود مجتهد و نیز مقلدان وی که طبق فتوای قبلی انجام داده‌اند، مجزی و موجب برائت ذمه‌ی عبد نسبت به تکلیف الهی است. هر چند، از این پس باید به فتوای جدید او عمل شود. همچنین اگر کسی مقلد مجتهدی بود و طبق فتاوای او عمل می‌کرد و اکنون مقلد مجتهد دیگری با فتاوای متفاوتی شده است، اعمال پیشین او صحیح خواهد بود،

۱. Phronesis.

۲. Berenstein, Beyond Objectivism and Relativism, p. 223.

۳. ibid.

۴. ر.ک: همین نوشتار. صص ۲۲۵ - ۲۲۶.

ولی از این پس باید به فتاوی مجتهد کنونی عمل کند. در نظر ابتدایی چنین به نظر می‌رسد که این گونه احکام به این معنا است که فهم هر دو مجتهد یا فهم پیشین و پسین یک مجتهد، فهمی صحیح و مطابق با حکم واقعی شرع - به مقتضای شرایط خاص هر کدام از فهم‌ها - می‌باشد؛ وگرنه معنا نداشت که عمل به هر دو را مجزی و کافی بدانیم و مکلف را فارغ از عهده‌ی تکلیف شرعی قلمداد کنیم ولی این تصور ناصواب می‌باشد، زیرا مسئله اجزاء، و عدم اجزاء غیر از بحث درستی و نادرستی فتاوا و صواب و خطای فهم مجتهد است. اگر کسی بر اساس ضوابط صحیح فتوا داد، عمل به فتوای او مجزی خواهد بود، هر چند این فتوا خطا بوده و مجتهد به فهم درستی از حکم شرعی نرسیده باشد.

البته سخن از چگونگی اجزاء عمل با وجود خطاب‌بودن فتوا و نادرستی فهم، داستان دیگری است که ابتدا در بحث‌های کلامی و سپس در علم اصول فقه مورد کاوش تفصیلی قرار گرفته است. این مسئله که با عنوان «جمع بین حکم ظاهری و واقعی» در اصول فقه آمده است، یکی از اساسی‌ترین بحث‌های این علم محسوب می‌شود. هر چند در واقع، مسئله‌ای کلامی و در زمره‌ی «مبانی کلامی اجتهاد» است.^۱

فقه شیعه از گذشته بین خطا بودن فتوا و مجزی بودن عمل بر طبق آن، جمع کرده و تفسیری معقول از آن ارائه داده است. ولی دیگران نتوانسته‌اند این عمل را انجام دهند. دلیل گرایش اشاعره و معتزله به تصویب^۲، و این که هر چه مجتهد به آن حکم کند، همان حکم خداست و خطا در فتوای مجتهد راه ندارد، عدم توانایی آنان بر جمع بین این دو

۱. برخی گفته‌اند: مسئله‌ی جمع بین حکم ظاهری و واقعی، ضابطه‌ی تعیین دوره‌های علم اصول می‌باشد. یعنی هر دوره که تفسیر جدیدی برای این جمع ارائه شده، عصر جدیدی از علم اصول پیدا شده است. زیرا در واقع این مسئله، دقیق‌ترین مسئله معرفت‌شناسانه‌ای است که اساس همه‌ی بحث‌های استنباطی ما را تشکیل می‌دهد.

۲. البته تصویب، دو شکل دارد: اشاعره می‌گفتند: خداوند اصلاً حکمی در عالم واقع ندارد و هر چه را مجتهد بفهمد همان حکم الهی می‌شود. اما معتزله می‌گفتند: خداوند در عالم واقع حکم دارد، ولی اگر مجتهد چیز دیگری بفهمد، خداوند به نفع مجتهد کنار می‌کشد و حکم واقعی جای خود را به آنچه مجتهد فهمیده، می‌دهد. یعنی حکم واقعی تبدیل می‌شود!

مطلب می‌باشد. مشکل آنان یک معضل معرفت‌شناسانه است که چگونه خداوند می‌گوید: بندگان می‌توانند به چیزی که حکم واقعی نیست، عمل کنند.^۱

آنچه از نگاه بحث ما اهمیت دارد این است که اجزاء عمل، همیشه به معنای درستی فهم و صحت فتوا - یعنی مطابقت آن با واقع - نیست؛ بلکه اجزاء - که با ادله‌ی خاصی ثابت می‌شود - تنها ناظر به برداشته شدن بار تکلیف از دوش بندگان در اثر تبعیت از فتوایی که بر اساس موازین معتبر به دست آمده است، می‌باشد. بنابراین مجتهد نمی‌گوید: هر فهمی در موقعیت خاص خود درست و صادق است، بلکه او فتوای خویش را مجزی و موجب برائت ذمه‌ی خود و مقلدینش معرفی می‌کند. در حالی که اذعان دارد که ممکن است برخی از نظراتش مطابق واقع نباشد.

۱. شبهه‌ی معروف «ابن قبة» متکلم معتزلی نیز در همین زمینه است.

چکیده

- ۱- گادامر فیلسوف معاصر آلمانی تلاش کرد با توجه به مباحث هستی‌شناسانه‌ی هایدگر دوباره به حوزه‌ی معرفت‌شناسی برگردد و مشکل هرمنوتیک را در این حوزه حل نماید.
- ۲- او در سال ۱۹۶۰ کتاب مهم خود را به نام «حقیقت و روش» منتشر کرد. عنوان کتاب که «حقیقت» هایدگری را با «روش» دیلتایی جمع کرده، نشانگر دو سویه بودن بحث گادامر می‌باشد. او در این کتاب در سه قلمرو بحث کرده است: زیباشناسی، تاریخ، و زبان.
- ۳- گادامر می‌گوید: برای شناختن یک متن، باید در «موقعیت گفت‌وگو» با آن، قرار گرفت. او جدایی سوژه و ابژه را در علوم انسانی نمی‌پذیرد و آن را فاصله‌گذاری بیگانه‌ساز می‌خواند که به تعبیر ریکور، بزرگ‌ترین رسوایی ذهنیت جدید است. گادامر در برابر این نظر، نظریه‌ی «مشارکت» را مطرح می‌کند و می‌گوید: در علوم انسانی، ما با آنچه آن را مورد شناسایی قرار می‌دهیم، یک نوع مشارکت و دادوستد داریم. او این مسئله را که تفسیرکننده در حکم عنصر اندیشمند (سوژه) و متن صرفاً موضوع مورد مطالعه (ابژه) باشد، نمی‌پذیرد. به نظر وی گفت‌وگو میان خواننده و متن، فرایند یک‌سویه‌ای نیست.
- ۴- ما در گفت‌وگو با متن، پرسش‌ها و پاسخ‌هایی را رد و بدل می‌کنیم. این پرسش‌ها گاه در ابتدا از سوی ما طرح می‌شود و آنگاه به سراغ متن می‌رویم و گاه در برخورد ما با متن پدید می‌آیند؛ این پرسش و پاسخ، منطق ویژه‌ی خود را می‌طلبد که گادامر از آن به «منطق مکالمه» تعبیر می‌کند. او می‌گوید: در طرح هر پرسشی باید معانی محتمل آن را در نظر گرفت و آنگاه با توجه به زمینه‌های تاریخی آن و روابطی که با امور دیگر دارد، آن را معنا کرد و سپس از متن پاسخ آن را دریافت نمود. او همچنین می‌گوید: باید توجه داشت که دریافت پاسخ و برداشت ما از متن و در واقع فهمی که اکنون برای ما حاصل می‌شود، فهمی امروزی و برداشتی متناسب با ذهنیت خاص خود ما است. به اعتقاد گادامر، روش هرمنوتیک، یک روش جهان‌شمول است و همه‌ی حوزه‌های معرفتی را دربرمی‌گیرد.
- ۵- گادامر می‌گوید: در گفت‌وگو با متن، افق معنایی مفسر با افق معنایی متن، ادغام می‌شود.

ولی این به آن معنا نیست که دپلتای ادعا می‌کرد و می‌گفت: باید مفسر خود را به افق معنایی مؤلف نزدیک کند و در موقعیت او قرار گیرد. بلکه به این معنا است که پیش‌فرض‌ها، پیش‌فهم‌ها، و پیش‌داوری‌های مفسر و اطلاعات بیرونی او - یعنی افق معنایی او - با افق معنایی متن همخوان می‌شود و مجموعه‌ای از معانی را که بار امروزی دارند و مناسب با فهم امروز است در اختیار مفسر قرار می‌دهند. از این رو، به نظر گادامر، هر اثر کلاسیک ادبی برای زمانه‌ی ما پرسش‌هایی خاص مطرح می‌کند و پاسخ‌های دقیق به آنها می‌دهد، گویا که یک سر برای این زمانه نوشته شده است، هر چند که این اثر برای زمانه‌ی خود پرسش‌های دیگری را مطرح می‌کرد و شاید پاسخ‌های دقیقی به آنان می‌داد.

۶ - نتیجه‌ی آرای گادامر این است که همیشه فهم ما از یک متن، فهمی عصری و وابسته به فضای خاص روزگار مفسر است و ما نمی‌توانیم جزم به معنای یک متن پیدا کنیم، یعنی هیچ تفسیری قطعی، همواره درست، و عینی نیست و همانند تجربه، در جریان زمان و در حال «شدن» است. از این رو، او تأکید می‌کند: باور جزم‌گرا به معنایی در خود متن، به باور جزم‌گرا از تجربه همانند است.

۷ - گادامر میان تفسیر متن و شناخت آن تمایزی قائل نیست و بارها تکرار می‌کند: «تمام اشکال شناخت، گونه‌هایی از تفسیر هستند.» بنابراین، وقتی گفته می‌شود: تفسیر وابسته به شرایط خاص ذهنی مفسر و درهم شدن افق معنایی او با افق معنایی متن است، هر گونه شناخت نیز - به دلیل آن که نوعی تفسیر است - شرکت در معنا و موقعیت‌های امروزی خواهد بود. هر شناخت در موقعیت خاص خود جای گرفته و چشم‌انداز معینی را نمایان می‌کند. جایگاهی مطلق، فراتر از چشم‌انداز وجود ندارد که شناخت مطلق را توجیه و ممکن کند. شرایط تفسیرکننده شرط اصلی و مهم شناخت متن است. شما نمی‌توانید به قله‌ای برسید که بتوانید همه چیز را ببینید و بگویید فراتر از آن جایی نیست.

۸ - مجموعه باورها و اندیشه‌هایی که ذهن مفسر را احاطه کرده و افق خاصی به او بخشیده است، در اصطلاح هوسرل، «زیست جهان» نامیده می‌شود. این «زیست جهان» محصول «سنت» است و سنت یک بستر فرهنگی جاری در تاریخ بشر است که هر انسانی در نقطه‌ای از آن

قرار می‌گیرد. بنابراین، «چشم‌انداز فهم» با «سنت» مرتبط است و چون این سنت، ثابت نیست و دائماً در جریان است، تفسیر و شناخت نیز ثابت نخواهد بود. گادامر می‌گوید: در «سنت»، تفسیر شکل می‌گیرد و هر گونه تفسیر و شناخت، لحظه‌ای از سنت است، سنتی که تفسیرکننده و متن، تابع آن هستند.

۹ - گادامر در پرداختن به مسئله‌ی زبان، معناشناسی و هرمنوتیک را از یکدیگر جدا می‌کند. به اعتقاد او معناشناسی، کاوش در پوسته‌ی زبان و هرمنوتیک سرایت به باطن و متن زبان می‌باشد. دو عبارت که از نگاه معناشناسانه، هم‌ارز و معادلند، می‌توانند در نگاه هرمنوتیک دو سخن کاملاً متفاوت و دارای بار معنایی جدا از دیگری باشند.

۱۰ - گادامر می‌گوید: ما از یک سو در حصار سنت و از سوی دیگر گرفتار زبان هستیم، چون فهم‌ها و اندیشه‌های خود را در قالب زبان بیان می‌کنیم؛ حتی در اندیشیدن نیز در قلمرو زبان می‌اندیشیم. به همین دلیل گادامر می‌گوید: فهم، زبان گونه است و تسلط زبان بر ما شرط شناخت ما از جهان می‌باشد. به اعتقاد او: زبان شیوه‌ی وجود سنت و سنت وسیله‌ای است که زبان در آن تداوم می‌یابد. بنابراین، بار معنایی الفاظ که نتیجه‌ی سنتی است که ما در آن متولد می‌شویم، فکر و فهم ما را با خود هماهنگ می‌کند و هر فهمی وابسته به زبان و گره خورده به جریان سنت است.

۱۱ - در تفسیر اندیشه‌های گادامر، دو نظر وجود دارد:

أ) او به نسبت همه‌ی معارف قائل است، به طوری که هر فهمی در موقعیت خاص خود درست و در شرایط دیگر نادرست می‌باشد. در جریان سنت و تغییر آن، فهم‌های پسین جایگزین فهم‌های پیشین می‌شوند. برخی این نظر را پذیرفته و بر آن مهر تایید زده‌اند.

ب) مقصود گادامر نسبت نیست. او هر فهمی را به هر شکلی که باشد، درست نمی‌داند. او می‌گوید: فهم، گفت‌وگو با متن است، به طوری که معیار شناخت و ضابطه‌ی فهم، از یک سو طرح‌ریزی و کارکرد خود متن و از سوی دیگر موقعیت ذهنی شناسنده می‌باشد و هر فهمی با توجه به ضابطه‌ی همخوانی متن با شرایط ویژه‌ی ذهن شناسنده صورت می‌پذیرد. البته این فهم، ایستا و مطلق نیست و در جریان سنت قرار دارد. این سخن اگر به معنای جایگزینی جبری و

قهري فهم‌های پسین به جای فهم‌های پیشین و درستی هر یک در جای خود باشد، باز به همان نسبیّت برمی‌گردد. ولی اگر به معنای محدودیتِ فهم‌ها باشد، یعنی نتوان گفت: همه‌ی افق‌ها کشف و تمامی قله‌ها فتح شده است و همیشه باید در کنار فهم‌های پیشین در انتظار فهم‌های دیگری از متن بود، به مقدار زیادی قابل تأیید خواهد بود.

۱۲ - باید توجه داشت که سخن از وابستگی فهم به جریان سنت و زیست جهان مفسّر، با «نقش زمان و مکان در اجتهاد» تفاوت اساسی دارد و همچنین این که «عالم باید عالم روزگار خود - یا به اصطلاح، عالم عصری - باشد»، غیر از آن است که بگوییم: «فهم، عصری است». «فهم عصری» به این معنا است که اساساً فهم وابسته به عصر و فرهنگ زمان می‌باشد و به تعبیر گادامر، ما گرفتار این حصار هستیم و در تعبیر دیگری - نظیر نظریه قبض و بسطِ تئوریک شریعت - باید در این قلمرو به فهم مشغول شویم، زیرا هر فهمی تاریخ خود را دارد و نمی‌توان خارج از حصار علوم و فرهنگ زمان و دانش‌های روز، به فهم مقبول دست یافت.

۱۳ - بی‌شک اطلاعات بیرونی ما در فهم ما از یک پدیده یا متن، تأثیر می‌گذارند. اما سخن در این است که اولاً، ما یک واقعیت ثابتی فرا روی خود داریم که می‌توانیم به آن برسیم، هر چند ممکن است که در این راه خطا کنیم. ثانیاً، چنین نیست که همه‌ی فهم‌ها در موقعیت خاص خود درست باشند. ما نمی‌توانیم برای صحت تفاسیر ملاک ثابتی را در نظر بگیریم. بنابراین، اگر فهمی درست باشد به این معنا است که فهم‌های دیگر که با فهم صحیح ناسازگارند، برداشت غلط و نافهم بوده‌اند، هر چند همخوان و هماهنگ با شرایط ویژه‌ی خود و فضای ذهنی خاص شناسنده باشد.

۱۴ - باید توجه داشت که درستی و نادرستی فهم مجتهد، غیر از اجزاء و عدم اجزاء فتوای او است. اجزاء عمل، همیشه به معنای درستی فهم و صحت فتوا - به معنای مطابقت آن با حکم واقعی شرع - نیست. مجتهد نمی‌گوید: هر فهمی در موقعیت خاص خود و شرایط ویژه‌ی فتوا درست است. فقهای ما در علم اصول، بین اجزاء عمل به یک فتوا و خطای فهم مجتهد در همان فتوا جمع کرده‌اند، هر چند اشاعره و معتزله نتوانسته‌اند به جمع معقولی دست یابند و به «تصویب» قائل شده‌اند.

اندیشه‌های هیرش

همان گونه که گفته شد، به نظر گادامر دانش ما، در یک سنت شکل می‌گیرد و فهم ما وابسته به آن است و هیچ فهمی نمی‌تواند به گذشته برگردد. ما حتی اگر به گذشته برگردیم و فضا و شرایط گذشته را بازسازی کنیم، باز فهم ما، فهم این زمانی و متفاوت با فهم آن زمانی است. کسانی مانند دیلتای می‌گفتند: ما می‌توانیم خود را جایگزین دیگران کنیم و مانند آنها بیندیشیم. به عنوان مثال، امروزه می‌توان با همین دانش و فضای موجود به روزگار امام صادق علیه السلام رفت و در کنار زراره نشست و فهمی همانند فهم او پیدا کرد. ولی گادامر می‌گوید: ما راهی برای فهم آن زمانی نداریم و هر قدر نسبت به گذشته اطلاعات داشته باشیم و فضای سخنی را که این سخن در آن فضا صادر شده، بازسازی کنیم، باز نخواهیم توانست همانند زراره بفهمیم. فهم ما از یک حدیث با فهم او متفاوت خواهد بود. مثلاً اگر هم اکنون در مجلس امام صادق علیه السلام زراره، سید مرتضی، شیخ طوسی، صاحب جواهر، شیخ انصاری، و علمای معاصر حاضر گردند، هر کدام از آنها فهمی خاص خود از حدیث حضرتش خواهند داشت. فهمی برخاسته از سنتشان که در آن زیسته‌اند. یعنی ما نمی‌توانیم پوسته‌ی سنتی که ما را احاطه کرده، کنار بزنیم و فراستنی و فرازمانی بفهمیم. او می‌گوید: البته فهمی که ما داریم، الزاماً مغایر و منافی با گذشته نیست، بلکه چگونگی فهم و برداشت ما و افق شناخت ما با برداشت زراره و افق شناخت او فرق می‌کند. او می‌گوید: سنت در جریان است و به تبع آن، فهم نیز در تغییر و تحول می‌باشد و تفسیرها عوض می‌شود.

«هرمنوتیک نئوکلاسیک»، یعنی جریانی که پس از گادامر شروع شد، در واقع بازگشتی

به اندیشه‌های کلاسیک هرمنوتیک می‌باشد. نئوکلاسیک‌ها به همان سخنان دیلتای و شلایرماخر برگشته‌اند و بر خلاف گادامر که معتقد است چیزی به نام «نیت مؤلف» نداریم و نباید در تفسیر متون به دنبال کشف مراد گوینده بگردیم، بر این نکته تأکید می‌ورزند که ما مفهومی به نام نیت مؤلف داریم و اساس فهم متن و درستی تفسیر، همین نیت مؤلف و کشف آن است. از جمله کسانی که این نکته را مطرح کرد «هیرش» بود که در این بخش نظری بر آرای او می‌افکنیم.

اساس کار هیرش

«آریک. د. هیرش»^۱ سالها در دانشگاه ویرجینیا تدریس کرده است. او کتاب معروف خود در باره‌ی هرمنوتیک «اعتبار در تفسیر»^۲ را در سال ۱۹۶۷، یعنی هفت سال بعد از انتشار کتاب «حقیقت و روش» گادامر، نوشت، و کتاب دیگر خود را به نام «اهداف تفسیر»^۳ به سال ۱۹۷۶ نگاشت. هر دو کتاب، حاوی نقدهای اساسی نسبت به آرای گادامر می‌باشد.

از دیدگاه نظریه‌ی هرمنوتیک سنتی سده‌ی نوزدهم (شلایرماخر، دیلتای) فهم، نوعی فرایند بازسازی روان‌شناختی است. موضوع فهم، معنای اولیه‌ی متنی است که از گذشته به ما رسیده است. گذشته‌ای که دست‌یابی بی‌واسطه به آن، دیگر ممکن نیست. این نظریه‌ی هرمنوتیکی که از مفهوم بازسازی روان‌شناختی استفاده می‌کند، هنوز در سده‌ی بیستم نیز نیرو و توان خود را حفظ کرده است. «هیرش» یکی از کسانی است که علاقه و تمایل خود را به مفهوم دیلتای از «تجربه‌ی همدلانه‌ی نفس» ابراز کرده و اصل بازسازی روان‌شناختی را دوباره مطرح ساخته است.^۴

توجه اصلی «هیرش» معطوف به طرح و تنظیم نظریه‌ای است که سخن گفتن از اعتبار

1. E.D.Hirsch (1928 -)

2. Validity in Interpretation, Yale U.P., 1967.

3. The Aims of Interpretation, Chicago U.P., 1976.

۴. دیوید کوزنر هوی، حلقه انتقادی، ص ۷۳.

و درستی را ممکن می‌سازد. او در هر دو کتاب خود به بحث قدیمی ديلتای برمی‌گردد و هدفش را بنیان نظریه‌ای معرفی می‌کند که اعتبار متن را در ارزیابی نیت مؤلف می‌داند. او این امر را شرط اصلی یافتن معیاری برای درستی تفاسیر و یافتن چنین معیاری را امری ضروری در قبال نسبی‌گرایی معاصر می‌شمارد.^۱

او می‌گوید: «این حقیقت نباید موجب حیرت شود که این ضابطه سرانجام به بنیان دیدگاهی روان‌شناسانه ختم می‌شود. برای ارزیابی درستی یا نادرستی تفسیرهای یک متن، باید خیلی ساده اعلام کنیم که خود مؤلف کدام معنای متن را درست می‌دانست. وظیفه‌ی اصلی مفسر این است که «منطق» مؤلف و شیوه‌ی برخورد، دانسته‌های فرهنگی، و در یک کلام جهان او را بازشناسد. اگر چه فرایند این بازشناسی بسیار پیچیده و دشوار است، اما ضابطه‌ی نهایی آن بسیار ساده است: بازسازی تصورگونه اندیشه‌های اصلی مؤلف.»^۲

نگرش‌های جدیدی که هیرش با آنها مخالف است، طیف وسیعی را شامل می‌شود. از نقد نوین آنگلو-آمریکایی که قصد مؤلف را در تعیین معنای متون ادبی بی‌ربط می‌داند، تا فلسفه‌ی هرمنوتیکی هایدگر که بر اساس آن فهم ضرورتاً در یک وضعیت تاریخی ریشه دارد. هیرش نظریه‌ی مشترک میان شیوه‌های مجزای تفکر را «استقلال معناشناختی»^۳ می‌نامد و هر چند تعریف دقیقی از آن ارائه نمی‌کند، اما آن را مترادف این نظر می‌داند که «ادبیات باید خود را از قلمرو ذهنی افکار و احساسات شخصی مؤلف جدا سازد»، و این که «هر نوع زبان مکتوب از آن قلمرو ذهنی مستقل است.»^۴

هیرش در مخالفت با نظریه‌ی «استقلال معناشناختی»، دو نکته‌ی اساسی و مهم را در باره‌ی معنای ادبی مطرح می‌کند:

۱. بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ج ۲، ص ۵۹۱. (ن.ک: دیوید کوزنز هوی، حلقه انتقادی، ص ۷۴).

2. Hirsch, The Aims of Interpretation, p. 242.

(به نقل از: بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ج ۲، ص ۵۹۱)

3. Semantic Autonomy.

(Hirsch, The Validity in Interpretation, p. 1.)

۴. دیوید کوزنز هوی، حلقه‌ی انتقادی، ص ۷۵.

۱ - عینیت (در تفسیر) ناممکن است، مگر آن که معنا خود تغییر ناپذیر باشد.

۲ - معنا امری مربوط به آگاهی است، نه کلمات.

هیرش با این ادعا به جنگ گادامر و هایدگر می‌رود که اگر چه اهمیت یک اثر می‌تواند با گذشت زمان و در چهارچوب قلمرو یا زمینه‌های گوناگون تفسیری تغییر کند، اما یگانه معنای بنیانی اثر دگرگون نمی‌شود. معنای متن - که بر اساس این نظریه همان معنای مورد نظر و مراد مؤلف است - به منزله‌ی چیزی نامتناقض با خود، معین و قابل باز تولید (یعنی چیزی که بیشتر اشتراکی است، تا خصوصی) معرفی می‌شود. فهمی که این معنای معین و ثابت را درک می‌کند، کاملاً خنثی و بی‌طرف است و هرگز به مقاصد و دیدگاه‌های اعتباری خود مفسر در باب اهمیت اثر، آلوده نمی‌شود.^۱

در واقع، اساس انتقاد هیرش این است که اگر ما سخنان گادامر را بپذیریم، ملتزم به نسبیت شده و هرگونه معیار داوری را از دست داده‌ایم. او در جست‌وجوی معیار داوری، به همان بحث‌های قبل از هایدگر، یعنی مباحث دیلتای و شلایرماخر، توجه دارد. هیرش بحثی را که هایدگر با نگاه هستی‌شناسانه مطرح کرد و گادامر با نگاه معرفت‌شناسانه آن را ادامه داد و در آن زبان و فهم را به هم نزدیک و نزدیک‌تر کردند، به گونه‌ای که فهم را همان زبان و زبان را همان فهم دانستند، نمی‌پذیرد و دوباره آن دو را از یکدیگر جدا می‌کند و می‌گوید: معنا امری ذهنی و مربوط به شناخت است، نه مربوط به زبان و کلمات.

بنابراین، هیرش دو نکته‌ی اساسی را در دستور کار خود قرار داده است:

۱ - معنای متن، ثابت است و گر نه، معیاری برای عینیت متن و تفسیر باقی نمی‌ماند.

۲ - معنا امری مربوط به علم و آگاهی است، و نه مربوط به کلمات و زبان.

معنا، مفهوم

هیرش برای توضیح اندیشه‌ی خود چهار کارکرد را در باره‌ی متن معرفی و آنها را دو

به دو طبقه بندی می‌کند، این چهار کارکرد عبارتند از: «فهم»، «تفسیر»، «قضاوت»، و «نقد». او فهم و تفسیر را در ارتباط با خود متن به تنهایی، و قضاوت و نقد را مربوط به متن در مقایسه با امور بیرون از آن می‌داند و در مورد «معنای خود متن» - که «فهم» و «تفسیر» با آن ارتباط دارند - کلمه‌ی آلمانی «Sinn» را به کار می‌برد. این کلمه در اصل به معنای «احساس» است و با واژه‌ی انگلیسی «sense» و نیز کلمه‌ی فرانسوی «sens» به یک معنا می‌باشد. کاربرد آن در مورد «معنا» یک کاربرد مجازی و عنایی است و ظاهراً هیرش برای نشان دادن ذاتی بودن معنا و ارتباط مستحکم آن با متن، از این لفظ استفاده کرده است.

وی برای مفاهیمی که از مقایسه‌ی معنای متن با امور خارج از آن به دست می‌آیند، کلمه‌ی آلمانی «Bedeutung» (معادل واژه‌ی انگلیسی «Significance») را به کار برده است. این کلمه دلالت بر «معنا و مفهوم و مفاد» دارد و افزون بر آن به معنای «اهمیت» نیز می‌باشد. برخی در ترجمه‌ی فارسی معادل آن را «دلالیت» قرار داده‌اند که چندان درست نیست.^۱ این واژه از نظر لغوی هیچ فرقی با کلمه‌ی «Sinn» ندارد و هر دو مرادف «معنا و مفهوم» می‌باشند. برای جداکردن آن دو و اشاره به هر کدام از آنها، برای بیان «Sinn» (معنای خود متن) از «معنا» و برای بیان «Bedeutung» (معنای متن در مقایسه با اطلاعات بیرونی و نسبتی که با امور خارج از متن دارد) از واژه‌ی «مفهوم» استفاده می‌کنیم. بنابراین، موضوع «فهم» و «تفسیر»، «معنا» است، اما موضوع «قضاوت» و «نقد»، «مفهوم» می‌باشد.^۲

فهم، تفسیر

هیرش برای «فهم» و «تفسیر» تمایز قائل است و برای توضیح هر کدام، دو اصطلاح را مطرح می‌کند:

۱. ن. ک: دبیرد کوزنز هوی، حلقه انتقادی، ص ۷۸.

۲. همان.

۱- مهارت فهمی.^۱۲- مهارت تشریحی.^۲

«مهارت فهمی» به ساختن معنای متن بر حسب خود متن اشاره می‌کند، و «مهارت تشریحی» توضیح و تشریح معنا می‌باشد که احتمالاً باید بر حسب مفاهیمی انجام پذیرد که با اصطلاحات خود متن تفاوت دارند، اما برای مفسر و خوانندگان متن آشناتر باشند.^۳ هیرش فهم را برای مهارت فهمی و تفسیر را برای مهارت تشریحی به کار می‌برد. هر چند فهم و تفسیر از این لحاظ متفاوتند و اولی بازسازی معنا و دومی توضیح آن را دربرمی‌گیرد، اما موضوع هر دوی آنها معنای متن به طور ذاتی است.^۴

بر مبنای این فرق گذاری بین فهم و تفسیر، هیرش می‌تواند مدعی شود که حتی تفاسیر مختلف هم ضرورتاً با یکدیگر ناسازگار نیستند، زیرا می‌توان گفت: پیش فرض آنها فهمی مشترک از متن است، هر چند توضیح این متن مفسران را واداشته، تا نظر خود را به اشکال متفاوت بیان کنند.^۵

بنابراین، تنها یک فهم درست وجود دارد و آن فهم متن بر حسب خود آن است، زیرا در غیر این صورت متن به واقع، نه بر حسب خودش، بلکه به نحوی دیگر، فهمیده شده است. او حتی به این نکته اشاره می‌کند که «فهم خاموش است»؛ در حالی که «تفسیر و راج و زیاده‌گو است». بنابراین آنچه به هنگام اظهار نظر عملی واقعاً نوشته می‌شود، فهم نیست، بلکه این فقط تفسیر است که نمایان می‌گردد.^۶

حاصل سخن هیرش آن است که ما یک «فهم» داریم و یک «تفسیر». فهم، یعنی در

1. Subtilitas Inteligendi.

2. Subtilitas Explicandi.

۳ همان.

۴. دیوید کوزنزهوی، حلقه انتقادی، ص ۷۸.

۵. مثلاً اگر از زمان نزول قرآن تاکنون هزار تفسیر نوشته شده باشد، به اعتقاد هیرش این هزار تفسیر دلیل بر وجود هزار فهم نیست، بلکه ممکن است مثلاً دو عدد از این تفاسیر، بیان یک فهم باشد که در قالب دو تفسیر ارائه شده است.

۶. دیوید کوزنزهوی، حلقه انتقادی، صص ۷۸-۸۰.

فضای یک متن و با اصطلاحات خود آن متن به سراغ آن رفتن و قهراً این کار، «مهارت فهمی» می‌طلبد. ولی «تفسیر»، تشریح آن فهم به وسیله‌ی اصطلاحاتی است که مخاطبان آنها را بهتر می‌فهمند و این کار، «مهارت تشریحی» لازم دارد.

به عنوان مثال، اگر کسی با استفاده از فرهنگ اصطلاحات قرآنی و بهره‌گیری از مفاهیمی که این کتاب الهی به وسیله‌ی آن با ما سخن گفته است، در صدد فهم معنای قرآن بر آید، به «مهارت فهمی» نیاز دارد و کار او در همان محدوده‌ی فهم قرآن به انجام می‌رسد. ولی اگر این شخص پس از فهمیدن قرآن بخواهد مفاهیم آن و معانی مورد نظر را برای دیگران توضیح دهد، چه بسا نیازمند استفاده از اصطلاحات غیر قرآنی و به کارگیری مفاهیم مأنوس برای مخاطبان خود می‌گردد، یعنی در واقع کار واسطه‌گری را انجام می‌دهد و تلاش می‌کند، همان معانی‌ای را که خودش شخصاً فهمیده است، به دیگران منتقل کند. هیرش نام این کار را «مهارت تشریحی» می‌گذارد و نتیجه‌ی آن را «تفسیر» می‌نامد.

از سوی دیگر، به اعتقاد هیرش ممکن است افراد مختلفی فهم یکسانی از یک متن داشته باشند، ولی هر کدام تفسیر خاصی از متن ارائه کنند. یعنی اختلاف تفاسیر، لزوماً کاشف از تفاوت فهم‌ها نیست؛ مثلاً شاید کسی فهم خود از یک مطلب قرآنی را با تعبیر اخلاقی بیان کند، دیگری همان فهم را در قالب اصطلاحات فقهی و حقوقی عرضه کند، یا این که یکی با بهره‌گیری از واژگان فلسفی و دیگری با تعبیرات عرفانی به تفسیر آن فهم بپردازد. او می‌گوید: اساساً آنچه گفته یا نوشته می‌شود، همواره تفسیر است. بنابراین، همیشه آنچه ما در اظهار معنای قرآن داریم، تفسیر مفسران است و نه فهم آنها؛ زیرا فهم، امری مربوط به خود و درکمون اندیشه است. آنها نخست مطلبی را فهمیده - چه درست و چه غلط - سپس آن را در قالب نوشته، یا تدریس برای دیگران باز گفته‌اند. پس آنچه ظهور پیدا می‌کند، همواره تفسیر است، نه خود فهم، و در یک کلام، فهم در انتقال به دیگران همیشه چهره‌ی تفسیر به خود می‌گیرد.^۱

۱. سخن هیرش تا اینجا می‌تواند با برداشت‌های سنتی ما سازگار باشد. یعنی هر متنی برای خود معنایی

هیرش در جدایی «فهم» و «تفسیر» مطلب دیگری را اضافه می‌کند و آن این که نخست می‌فهمیم و سپس تفسیر می‌کنیم. این نکته با توجه به سخنان گادامر که هر فهمی را نوعی تفسیر قلمداد می‌کرد، اهمیت پیدا می‌کند و بر خلاف آن سخنان، فهم را مقدم بر تفسیر می‌شمارد. او می‌گوید: «طرح معانی یک متن در قالب مفاهیم متفاوت ممکن نیست، مگر آن که متن را قبلاً بر حسب [مفاهیم] خودش فهمیده باشیم».^۱

به نظر هیرش «تاریخی‌گرایان شکاک - که مقصود، هایدگر و گادامر است - این تصور قابل قبول را که تسلط بر معانی ناآشنا، کاری طاقت‌فرسا و غیرقطعی است، به این تصور بدل می‌سازند که ما همواره مجبوریم تصاویر ذهنی و باورهای غریب و بیگانه‌ی خود را بر موضوع تحمیل کنیم.» به اعتقاد او «این حرف اصلاً درست نیست. ما یا متنی را بر حسب آنچه به درست یا غلط، مفاهیم آن می‌پنداریم، تحلیل می‌کنیم و یا اصلاً آن را تحلیل نمی‌کنیم. ما چیزی را که قرار است بعد در قالب مفاهیم خود ریخته و تفسیر کنیم، از اول نمی‌فهمیم».^۲

به عبارت روشن‌تر، گادامر تأکید می‌ورزید که هر فهمی نوعی تفسیر است و چیزی به نام «فهم» در مقابل «تفسیر» وجود ندارد. ما به هنگام مطالعه‌ی یک متن، در اندیشه‌ی خود - حتی پیش از آن که بخواهیم برای دیگران بازگو کنیم - به تفسیر می‌پردازیم. او با بیان این مطلب نتیجه می‌گرفت که اختلاف تفاسیر نشانه‌ی اختلاف فهم‌ها است. ولی تأکید هیرش بر این است که تفسیر، متفرّع بر فهم می‌باشد و ما اگر نخست متنی را نفهمیم و معنای آن را دریافت نکنیم، نمی‌توانیم به کمک مفاهیم آشنا، متن را شرح و تفسیر کنیم. او می‌گوید: دیگران وقتی اختلاف تفاسیر و در نتیجه صعوبت تشخیص درستی، یا نادرستی آنها را دیدند، ادعا کردند که به طور کلی هیچ ملاک ثابتی برای صحت تفاسیر وجود ندارد و تمام تفاسیر ارزش یکسان دارند و در موقعیت خود درست می‌باشند، ولی

۱. دارد و کسی که آن را می‌یابد به فهم متن نایل گشته، و وقتی آن را برای دیگران بازگو می‌کند، در واقع آن را تفسیر کرده است. بنابراین معیار صحت فهم و تفسیر، معنای خود متن می‌باشد.

۲. دیوید کوزنزروی، *حلقه انتقادی*، ص ۸۰. و نیز Hirsch, The Validity in interpretation, p. 134 همان ۲.

حقیقت آن است که ما نمی‌توانیم از صعوبت تشخیص صحت، این نتیجه‌ی غیر قابل قبول را بگیریم.

قضاوت، نقد

همان گونه که پیشتر گفته شد، در مقابل «فهم» و «تفسیر»، «قضاوت» و «نقد» قرار دارد و «قضاوت» و «نقد» در نظر هیرش هنگامی رخ می‌نمایند که نسبتی میان متن و چیز دیگر خارج از آن تشخیص داده شود. از این نسبت که مقابل معنای خود متن قرار دارد، هیرش با کلمه‌ی آلمانی «Bedeutung» و ما با واژه «مفهوم» تعبیر می‌کنیم.^۱

او می‌گوید: علاوه بر فهم و تفسیر، ما دو عنصر دیگر به نام قضاوت و نقد، داریم. این دو عنصر صرفاً کارکرد مطالعه‌ی خود متن نیستند، بلکه آنگاه پیدا می‌شوند که بخواهیم متن را با اطلاعات بیرونی بسنجیم. این مطلب بیرونی می‌تواند امری عقلی، تاریخی و یا هر چیز دیگر باشد. مثلاً، معنای ظاهری آیه‌ی شریفه‌ی «یدالله فوق ایدیهم»^۲ این است که «دست خدا بالای دست آنها می‌باشد». آنچه می‌فهمیم همین مطلب است و برای دیگران نیز همین را توضیح می‌دهیم. تا اینجا هیچ قضاوت و نقدی در بین نیست و فقط فهم یا تفسیر است. ولی وقتی همین آیه را با نکته‌ای عقلی می‌سنجیم که اگر خداوند دست داشته باشد، جسم خواهد داشت و به آن نیازمند خواهد بود، درمی‌یابیم که خداوند نمی‌تواند دست داشته باشد؛ زیرا این امر با دلایل قطعی عقلی و نقلی دالّ بر بی‌نیازی او سازگار نیست؛ پس مراد از این آیه شمول و هیمنه‌ی قدرت او می‌باشد و بدین سان به فهم متن در مقایسه با اطلاعات بیرونی نایل گشته و به اعتقاد هیرش به قضاوت و نقد پرداخته‌ایم.

از سوی دیگر، به نظر هیرش همان فرقی که بین فهم و تفسیر وجود داشت، بین

۱. کسانی که این واژه را به «دلالّت» ترجمه کرده‌اند، ترجمه‌ی موفقی ارائه نداده‌اند. (ر.ک: دبیرد کوزنزهوی، حلقه انتقادی، ص ۷۸).

۲. الفتح، ۱۰.

قضاوت و نقد نیز موجود است؛ یعنی قضاوت، مقایسه‌ی معنای متن با بیرون از خود، در پیشگاه ذهن خواننده، و نقد، تشریح این مقایسه و توضیح آن است. به تعبیر دیگر، نقد بیان معنای متن برای مخاطبان، بر اساس اطلاعات بیرونی و با در نظر گرفتن سازگاری مفاد متن با خارج از قلمرو آن، می‌باشد.

به این ترتیب، شیوه‌های بیان «نقد» می‌تواند تغییر کند و در همان حال، «قضاوت» در باره‌ی آنچه متن بر آن دلالت دارد، یکسان باقی بماند، زیرا هر آنچه در باره‌ی رابطه‌ی «فهم» و «تفسیر» با «معنا» صادق است، همان نیز در مورد رابطه‌ی «قضاوت» و «نقد» با «مفهوم» صدق می‌کند.^۱

قابلیت باز تولید، تعین معنا

به اعتقاد هیرش برای آن که تفسیر ممکن گردد، وجود دو خاصیت، یا قابلیت دو معنا ضروری است:

أ) قابلیت باز تولید، و در نتیجه اشتراک پذیر بودن معنا.

ب) قابلیت تعین.

او در باره‌ی این دو خاصیت می‌گوید: «قابلیت باز تولید خاصیتی از معنای لفظ است که تفسیر را ممکن می‌سازد، اگر معنا قابل باز تولید نبود، تحقق آن توسط شخصی دیگر و در نتیجه فهم و تفسیر آن ناممکن می‌شد. از سوی دیگر، قابلیت تعین، خاصیتی از معنا است که حضورش به جهت آن که اصولاً چیزی برای باز تولید وجود داشته باشد، ضروری است. قابلیت تعین، صفت ضروری هرگونه معنای اشتراک پذیر است، زیرا در عدم تعین، یا امر نامعین نمی‌توان شریک شد. اگر معنا نامعین باشد، نه محدوده‌ای دارد و نه هویتی ثابت و در این صورت نمی‌تواند با معنایی که در ذهن شخص دیگری وجود دارد، مطابق و یکسان باشد.»^۲

۱. ر.ک: دیوید کوزنزهوی، حلقه‌ی انتقادی، ص ۷۹ و Hirsch, The Validity in Interpretation, p. 144.

ibid.

۲. همان، ص ۸۳ و

به عبارت دیگر، هیرش می‌گوید: برای این که بتوانیم متنی را تفسیر کنیم، معنا باید دو ویژگی داشته باشد: اول، قابلیت باز تولید، یعنی توانایی تولید دوباره را دارا باشد. به گونه‌ای که خواننده بتواند همان معنایی را که آفریننده‌ی متن قصد کرده، در ذهن خود تولید کند و در نتیجه آن را بفهمد. چنین خصوصیتی امکان اشتراک در معنا را فراهم می‌کند. دوم، قابلیت تعین معنا، یعنی معنای متن، امری ثابت و با محدوده‌ی مشخصی بوده باشد.^۱

اگر معنا خاصیت اشتراکی نداشته باشد، ما نمی‌توانیم آن را بفهمیم؛ در این صورت گوینده معنایی را قصد کرده که هرگز برای ما قابل تصور و در نتیجه فهم نیست و اگر معنا تعین نداشته باشد، چگونه می‌شود در یک امر نامعین اشتراک پیدا کرد؟ و این دو - مؤلف متن و خواننده‌ی آن - در چه چیز می‌خواهند با یکدیگر شریک شوند؟ پس خاصیت اشتراکی و قابلیت باز تولید معنا اقتضا می‌کند که معنا امر معینی باشد.

معنای متن

هیرش، بر خلاف گادامر که معنا را امری وابسته به ذهنیت خاص مفسر دانسته و در جریان سنت، آن را تغییر پذیر قلمداد می‌کرد، معنای یک متن را همان مقصود مؤلف آن می‌داند، مقصودی که ثابت و معین و در نتیجه قابل انتقال به دیگران است.^۲ برای توضیح سخن اساسی هیرش و بیان اصلی‌ترین نقطه‌ی اختلاف نظر او با گادامر،

۱. توجه داشته باشیم که تعین معنا به مفهوم جزئی بودن نیست. مفهوم کلی و جهان شمول هم (که می‌تواند مصادیق نامحدود داشته باشد) امر متعین و مشخص است. در تصدیقات نیز ما از جهان شمول‌ترین قضایا نظیر استحاله‌ی اجتماع و ارتفاع تقيضین، یا استحاله‌ی سلب شئی از خودش، یک معنای مشخص را می‌فهمیم؛ اگر چه دامنه‌ی صدق آن همه جا را فرا بگیرد. بنابر این، معنای متعین غیر از معنای مشخص و جزئی است.

۲. تعین معنا و قابلیت باز تولید آن، نسبت تساوی دارند. یعنی هر معنایی که متعین شده، قابلیت باز تولید دارد و عکس آن نیز چنین است. البته بین تعین معنا و باز تولید فعلی آن، نسبت عموم و خصوص مطلق برقرار است. زیرا هر آنچه باز تولید شده حتماً امر معینی بوده است، ولی امکان دارد معنایی، ثابت و معین باشد، ولی نتواند فعلاً باز تولید شود و به ذهن خواننده منتقل گردد، مانند: مفاهیم پیچیده و غیر مأنوس و اصطلاحات خاص هر علم برای کسانی که با آن علم نا آشنا هستند.

ناگزیریم دوباره به مباحث پیشین بازگردیم و این بار با اصطلاحات مأنوس و مفاهیم آشنای خود، «معنای متن» را تبیین کنیم.

برای «معنای متن» چند گزینه می‌توان ارائه کرد:

۱ - معنایی که اصطلاحاً به آن «معنای سمانتیکی»^۱ - و به تعبیر علم اصول فقه «مدلول تصویری» - می‌گویند. یعنی معنایی که یک عبارت با توجه به معانی مفردات الفاظ و هیئت ترکیبی آنها می‌تواند داشته باشد؛ مثلاً وقتی در هوای گرم یک لیوان آب برای کسی می‌آورید و آن شخص می‌گوید: «چه آب سردی!» مجموع الفاظ «چه»، «آب»، «سردی» و هیئت ترکیبی این کلمات، معنایی را در ذهن شما ایجاد می‌کند که حکایت از تعجب شخص نسبت به سردی آب دارد.

۲ - مقصود گوینده و به اصطلاح رایج هرمنوتیک، «نیت مؤلف» که در مباحث علم اصول از آن به «مدلول تصدیقی» یاد می‌شود، همان معنایی است که گوینده قصد دارد با سخن خود به ما بفهماند. مثلاً در مورد قبلی، گوینده به طنز اظهار می‌کند که از گرمی آب متعجب می‌باشد.

۳ - چیزی که مخاطب و به تعبیر هرمنوتیک، مفسر می‌فهمد، مثلاً ممکن است شخصی چنین برداشت کند که واقعاً آب سرد بوده و گوینده از سردی آن اظهار تعجب کرده است، یا این که چنین بفهمد که گوینده شوخی می‌کند و مرادش بیان گرمی آب است.

گادامر معتقد است: معنای سمانتیکی «مدلول تصویری» مربوط به واژگان می‌باشد و فقط در حوزه‌ی سمانتیک - معناشناسی - و مباحث زبان‌شناسی کاربرد دارد. «نیت مؤلف» نیز نمی‌تواند معیار فهم قرار گیرد، زیرا اصولاً ما نمی‌توانیم نیت افراد را جز از طریق الفاظ به دست آوریم؛ پس آنچه در این عرصه باقی می‌ماند، همان معنای سوم، یعنی فهم مخاطب و مفسر است. بنابراین، «معنای متن» همان چیزی است که از متن فهمیده می‌شود. به نظر گادامر، معنایی برای متن ماورای فهم خواننده و مفسر یافت

نمی‌شود. و هنگامی که غیر از فهم خواننده چیزی در نظر گرفته نشود و مدلول تصویری و تصدیقی کنار گذاشته شود، دیگر معیاری برای درستی و نادرستی فهم‌ها باقی نمی‌ماند؛ زیرا درستی فهم آنگاه معنا دارد که دو چیز وجود داشته باشد و یکی بر دیگری منطبق گردد، و نادرستی آنگاه رخ می‌نماید که این انطباق حاصل نشود. از این رو، تمامی فهم‌ها هم ارزش تلقی می‌شود و نمی‌توان یکی را بر دیگری به عنوان «درست» بر «نادرست» ترجیح داد.

ولی هیرش می‌گوید: ارزش فهم‌ها و تفسیرها با یکدیگر یکسان نیست. برخی غلط و بعضی درست می‌باشند. در این صورت باید ماورای فهم مخاطب، چیزی را به عنوان معنای متن در نظر بگیریم، تا فهم مخاطب را با آن بسنجیم و آن را معیار درستی و نادرستی تفاسیر قرار دهیم. اما کدام یک از دو معنای اول را بپذیریم: معنای سمانتیکی «مدلول تصویری» یا نیت مؤلف «مدلول تصدیقی»؟

او می‌گوید: معنای متن همان است که نویسنده‌ی متن واقعاً می‌خواهد آن را بیان کند، یعنی ملاک معنای متن همان نیت مؤلف است^۱ و ضابطه‌ی اعتبار تفاسیر، کشف آن معنا می‌باشد.

نوع ذاتی

هیرش از اصطلاح دیگری به نام «نوع ذاتی»^۲ سخن می‌راند. او مدعی است هر سخنی یک «نوع ذاتی» دارد که با تغییر الفاظ و ترکیب آن سخن، این نوع ذاتی می‌تواند محفوظ بماند. به اعتقاد هیرش، تصور یا ایده‌ای که با سخنی بیان می‌گردد، «نوع ذاتی» آن

۱. ما در مباحث اصولی، مدلول تصدیقی را به دو قسم می‌کنیم: الف) مدلول تصدیقی استعمالی. ب) مدلول تصدیقی جدی، برخی از متفکران، نظیر آیت‌الله شهید صدر، مدلول تصدیقی را به سه قسم کرده و مدلول تصدیقی تفهیمی را نیز به آن دو افزوده‌اند. ولی در سخنان هرمنوتیک‌ها، این تفکیک نیست، آنها اساساً تعبیر «مدلول تصدیقی» را به کار نبرده و فقط از «نیت مؤلف» یاد کرده‌اند. و ظاهراً مقصودشان از «نیت مؤلف» همان «مدلول جدی» است. «مدلول استعمالی» یا «مدلول تفهیمی» که محصول تیزبینی و ژرف اندیشی دانشمندان ما در مباحث علم اصول می‌باشد، هنوز در مباحث رایج هرمنوتیک جایگاهی ندارد.

سخن است. «نوع ذاتی» اشاره به معنایی دارد که علی‌رغم احتمال تغییر در ترتیب یا انتخاب کلمات خاصی در سخن، ثابت باقی می‌ماند.^۱ در واقع، همان معنای ثابت و معین و قابل باز تولید که مراد و نیت مؤلف است، نوع ذاتی سخن می‌باشد و این نوع ذاتی، ملاک معنای متن و معیار درستی تفاسیر به شمار می‌رود.

اشکالات

با مرور بر اندیشه‌های هیرش، دانستیم که آرای او با برداشت‌های سنتی ما از مسئله‌ی «فهم»، «تفسیر»، «معنای متن»، و «ملاک ارزش‌گذاری فهم‌ها و تفسیرها»، به مقدار زیادی توافق دارد و آنچه که وی در برابر نظریات کسانی، مانند گادامر ارائه کرده است، می‌تواند به عنوان پاسخ‌هایی اصولی در قبال این آراء، و ردّ نظریه‌ی وابستگی معنای متن به فهم مفسر، تلقی شود. هر چند دانشمندان ما تحلیل دقیق‌تر و پاسخ‌های عمیق‌تری در باره‌ی این مسئله دارند که در ارزیابی نهایی هرمنوتیک به آن خواهیم پرداخت. از این رو، بررسی اشکالاتی که بر نظریات هیرش وارد شده است، اهمیت زیادی پیدا می‌کند، زیرا این اشکالات به نوعی می‌تواند بنیان اندیشه‌های خودی را نیز نشانه رود. نخست این اشکالات را بیان می‌کنیم و سپس در طی مباحث بعدی به حل تک تک آنها می‌پردازیم:

۱ - آیا به راستی کارکردهای چهارگانه‌ی: «فهم»، «تفسیر»، «قضاوت»، و «نقد» وجود دارد؟ در حالی که آنچه نوشته می‌شود، تفسیر است، نه فهم! و هر کس که به «فهم» دست می‌زند، نوعی تفسیر انجام می‌دهد. به همین دلیل افراد گوناگون به اشکال مختلف، متن را بر حسب مفاهیمی از خود متن می‌فهمند، یا تفسیر می‌کنند.^۲

حاصل اشکال، این است که خود هیرش قبول دارد که فهم، ساکت است و آنچه بیان می‌شود، همواره تفسیر است. بنابراین، آنچه در دست است، تفسیر می‌باشد؛ پس فهم جدا از تفسیر کجا یافت می‌شود؟ از سوی دیگر، خود فهم، نوعی تفسیر است و هر

۱. دیوید کوزنزهوی، حلقه انتقادی، ص ۸۷.

۲. دیوید کوزنزهوی، حلقه انتقادی، صص ۷۹-۸۰.

کسی که می‌فهمد در واقع درکمون اندیشه‌ی خود به تفسیر می‌پردازد.

گفتنی است بخش اول این سخن چندان اشکال اساسی نیست، زیرا هر چند آنچه گفته، یا نوشته می‌شود، تفسیر است. ولی اولاً، خود هیرش تصریح کرد که تا فهمی در کار نباشد، تفسیری نیز رخ نخواهد داد و اصولاً تفسیر، متفرع بر فهم است. بنابراین، دیدن تفسیر دیگران، ما را به فهم آنها نیز هدایت می‌کند. ثانیاً، لازم نیست وجود فهم را در رخسار دیگران ببینیم، تا گفته شود: آنچه بیان می‌گردد و ظهور پیدا می‌کند، همواره تفسیر است، نه فهم؛ بلکه ما می‌توانیم با مراجعه به خود و تحلیل کارکرد ذهن خویش به هنگام مطالعه‌ی یک متن، وجود فهم را احساس کنیم، فهمی که به هنگام ابراز آن چهره‌ی تفسیر به خود می‌گیرد. بنابراین، اشکال عمده و قابل ذکر همان است که اساساً خود فهم، نوعی تفسیر و تبدیل مفاهیم متن به مفاهیم مأنوس و آشنا برای ذهن است و جداانگاری فهم و تفسیر، پنداری بیش نیست.

از سوی دیگر، همان گونه که جدایی فهم و تفسیر کار مشکلی است، تفکیک بین «معنا» و «مفهوم» و جدایی آنچه از خود متن فهمیده می‌شود، از آنچه در مقایسه‌ی متن با بیرون به دست می‌آید، نیز مشکل است؛ یعنی تفکیک بین فهم، تفسیر، قضاوت و نقد، معنا ندارد. هر جا که می‌فهمیم، تفسیر می‌کنیم و در همان وقت، قضاوت و نقد نیز انجام می‌دهیم. یعنی آنچه در برخورد با متن صورت می‌گیرد، یک کارکرد بیشتر نیست و ما همیشه برای فهم متن اولاً، از اصطلاحات و مفاهیم آشنا بهره می‌جوییم. ثانیاً، اطلاعات بیرونی خود را نیز به کار می‌گیریم. متنی که در حصار خود باشد و به هیچ وجه با دانش‌ها و اطلاعات بیرون از آن مرتبط نباشد، کجا پیدا می‌شود؟ و اگر پیدا شود چگونه فهمیده می‌شود؟ بنابراین ما همیشه برای فهم متن، از اطلاعات بیرونی خود نیز کمک می‌گیریم.

۲- دلیل هیرش برای خصلت باز تولید در معنا، بر خصلت تعیین متوقف است، از این رو، او می‌گوید: «قابلیت باز تولید (و در نتیجه اشتراک پذیری) معنای لفظی، مشروط به آن است که چیزی برای باز تولید موجود باشد. من فعلاً فرض را بر این می‌گذارم که هر معنای لفظی، به صورت تعریف شده در فوق، پدیده‌ای معین با محدوده و مرزی روشن

است که آنچه هست را از آنچه نیست، متمایز می‌سازد.^۱

از سوی دیگر، دیدیم که «قابلیت تعین» فقط از «قابلیت باز تولید» استنتاج می‌شود و هیرش ادعا کرد: «قابلیت تعین، صفت ضروری هرگونه معنای اشتراک پذیر است، زیرا در عدم تعین، یا امر نامتعین نمی‌توان شریک شد.»^۲

بنابر این، نوعی مصادره به مطلوب در ادعای او وجود دارد که به جای اثبات مسئله‌ی تغییرناپذیری معنا، آن را از قبل مسلم فرض کرده است. هیرش بحث خود را با اشاره به این نکته آغاز می‌کند که بدون معنای معین، باز تولیدی هم در کار نخواهد بود و سپس این نظر را مطرح می‌کند که چون قابلیت باز تولید وجود دارد، پس نتیجه می‌گیریم که معنایی معین نیز باید موجود باشد!

به عبارت روشن‌تر، هیرش می‌گوید: معنا باید دو ویژگی داشته باشد: یکی قابلیت باز تولید، و دیگری تعین آن و در توضیح قابلیت باز تولید می‌گوید: فرض می‌کنیم که معنای لفظی، پدیده‌ای معین است، و چون متعین است، پس قابلیت دارد که عین آن معنا دوباره توسط شخصی دیگر تصور گردد. حال وقتی از او پرسیده می‌شود که از کجا معنا متعین است و چرا فرض بر تعین معنا گذاشته می‌شود؟ پاسخ می‌دهد: اگر معنا متعین نباشد، خاصیت باز تولید نیز نخواهد داشت. بنابراین، وی برای اثبات خاصیت باز تولید و اشتراکی بودن معنا، تعین معنا را امری مفروض تلقی کرده، و وقتی از علت این امر مفروض سؤال می‌شود، باز تولید را دلیل آورده و گفته است: اگر معنا تعین نداشته باشد باز تولید آن ناممکن می‌شود؛ زیرا با فرض عدم تعین معنا ملاک وحدت از بین می‌رود - یعنی مؤلف و خواننده نمی‌توانند معنای واحدی را تصور کنند - و قهراً اشتراکی بودن معنا و باز تولید دوباره‌ی آن در پیشگاه ذهن خواننده میسر نخواهد شد. پس این بیان نوعی مصادره به مطلوب و استدلال دوری است.

۳- اساسی‌ترین اشکال معرفت‌شناسی در حوزه‌ی تفسیر هنگامی رخ می‌نماید که ما،

Hirsch, The Validity in Interpretation, pp. 31-32.

۱. دیوید کوزنزهوی، حلقه انتقادی، ص ۸۳ و

ibid., P. 44.

۲. همان.

مانند هیرش، نیت مؤلف را معیار درستی تفسیر و ضابطه‌ی معنای واقعی متن بدانیم، زیرا با این سؤال مواجه خواهیم شد که از کجا می‌توان به نیت مؤلف پی برد؟ توضیح آن که هیرش معنا را امری عینی، ثابت و مربوط به آگاهی، می‌داند نه مرتبط به کلمات. با این تأکید او نظریه‌ی «استقلال معناشناختی»^۱ را رد می‌کند تا از این طریق «قصد مؤلف» را به منزله‌ی اساسی‌ترین معیار تفسیری، دوباره مطرح سازد.

به گفته‌ی هیرش، مفسران در درک خود از متن «باید کاملاً مطیع خواست (مؤلف) باشند، زیرا معنای کلام او همان معنایی است که مؤلف خواهان انتقال آن است.»^۲ او معنای لفظی را چنین تعریف می‌کند: «هر چیزی که شخصی قصد کرده آن را توسط دنباله‌ای از نشانه‌های زبان‌شناختی انتقال دهد، چیزی است که می‌تواند به وسیله‌ی آن نشانه‌های زبان‌شناختی به دیگران انتقال یافته، یا اشتراکی گردد.»^۳

سپس چنین ادعا می‌کند: «اگر هویت یک معنا قابل تغییر باشد و به واقع نیز تغییر کند، آنگاه هیچ ملاک و معیاری وجود نخواهد داشت که بر اساس آن بتوانیم قضاوت کنیم که آیا با همان معنای واقعی در هیئتی مبذل و روبرو هستیم یا با نوعی معنای جعلی مواجهیم که صرفاً ظاهر معنای مورد نظر ما را دارد. هرگاه بپذیریم که مشخصات یک معنا قابل تغییر است، دیگر راهی برای یافتن «سیندرلای» حقیقی از میان انبوه مدعیان وجود نخواهد داشت. در اینجا دیگر کفش بلورین مطمئنی برای آزمودن افراد وجود ندارد، زیرا آن کفش قدیمی دیگر اندازه‌ی پای «سیندرلای» جدید نیست. برای مفسر، فقدان یک اصل هنجاری ثابت، معادل نامعین بودن معنا است.»^۴

به نظر هیرش، آنچه تفسیر را هدایت می‌کند، «فهم» مفسر از متن - و از نگاه هیرش - فهم مفسر از قصد مؤلف است. برای یافتن سیندرلا - یعنی آن روایتی که به واقع همان معنای متن است - فقط باید دریابیم که کفش اندازه‌ی پای کیست؟ این روش، عالی به نظر

1. Semantic Autonomy.

Hirsch, The Validity in Interpretation, P. 142.

ibid., p. 31

ibid., P. 46.

۲. دیوید کوزنر هوی، حلقه انتقادی، ص ۸۶ و

۳. همان، و

۴. همان، ص ۸۴ و

می‌رسد، اما فقط تا قبل از طرح این پرسش که چگونه یقین پیدا می‌کنیم که به راستی قصد مؤلف را کشف کرده‌ایم؟ پاسخ سؤال مزبور چنین خواهد بود: آن را به پای سیندرلا امتحان می‌کنیم. اما حال درست به نقطه‌ی شروع خود بازگشته‌ایم، زیرا مسئله و مشکل نخستین ما این است که نمی‌دانیم سیندرلا کیست؟!

در نظریه‌ی هیرش اثبات امکان دست‌یابی به تفسیری عینی و معتبر، بر مفهوم قابلیت تعین معنا استوار است، حال آن که اثبات نکته‌ی دوم، خود به حل مسئله‌ی قبلی وابسته است.

به عبارت دیگر، اگر هر تفسیر را یک مدعی سیندرلا بشماریم، برای تشخیص سیندرلای واقعی، یعنی تفسیر درست و صادق، می‌بایست از کفش بلورین بهره‌جوییم. اگر این کفش به پای کسی خورد، معلوم می‌شود که سیندرلای حقیقی اوست. کفش بلورین ما همان معنای واقعی متن، یعنی «نیت مؤلف»، است. اگر این معنا، متعین و مشخص و بدان کفش سیندرلا، بلورین و غیر قابل انعطاف نباشد، ما ابزاری برای تشخیص سیندرلای حقیقی نخواهیم داشت، زیرا امکان دارد چنین کفش قابل انعطافی به پای کسی غیر از سیندرلای واقعی نیز بخورد! این سخن استوار می‌نماید، ولی دو اشکال جدی در اینجا بی‌پاسخ می‌ماند:

أ) از کجا می‌گویید که اساساً سیندرلای واقعی یک نفر است و معنای حقیقی متن، تعین دارد؟ پاسخ این است: از آنجا که ما یک کفش داریم و آن همان کفش بلورین - نیت مؤلف - می‌باشد که به دست ما رسیده است. حال این پرسش تازه مطرح می‌شود که از کجا می‌دانید نیت مؤلف را کشف کرده‌اید و کفش بلورینی در اختیار دارید؟ پاسخ این است: از آنجا که معنا متعین می‌باشد و نیت مؤلف می‌تواند به دست ما برسد؛ یعنی همان اشکال دوم - که پیشتر آوردیم - بازمی‌گردد و تعین معنا (یک کفش بلورین) از قابلیت باز تولید (در اختیار داشتن نیت مؤلف)، و قابلیت باز تولید از تعین معنا نتیجه گرفته می‌شود.

ب) با توجه به اشکال مذکور، اساساً کشف نیت مؤلف و رسیدن به مراد او (در

اختیار داشتن کفش بلورین) امری ناممکن جلوه می‌کند. چگونه می‌توان فهمید تفسیری که نسبت به یک متن ارائه می‌دهیم، همان است که متکلم یا نویسنده اراده کرده است؟ به عبارت دیگر، هیرش معیار درستی و نادرستی فهم و تفسیر را نیت مؤلف می‌داند، ولی سؤال اساسی این است که معیار تشخیص نیت مؤلف و راه‌یابی به مقصود او چیست؟ ما اساساً راهی به نیت مؤلف نداریم و هر تفسیر در قلمرو خود و با توجه به مطابقت آن با شرایط ویژه‌ی تفسیر و ذهنیت خاص مفسر، درست می‌باشد و این همان حرفی است که گادامر بر آن تأکید داشت.

این اشکال در حوزه‌ی تفسیر نظیر اشکالی است که در قلمرو معرفت حقایق بروز می‌کند. در منطق هنگامی که از صدق و کذب گزاره‌ها سخن به میان می‌آید، گفته می‌شود: گزاره‌ی صادق آن است که با خارج مطابق باشد و گزاره‌ی کاذب آن است که با خارج مطابقت نکند. در آنجا این سؤال مطرح می‌شود که شما از کجا می‌توانید این مطابقت، یا عدم مطابقت را به دست آورید؟ آنچه در اختیار شما است همین صورت ذهنی و درک باطنی معنای گزاره می‌باشد. واقعیت خارجی، در اختیار شما نیست. آنچه در چنگ شما قرار می‌گیرد، همواره صورت واقعیت خارجی است، بنابراین چگونه می‌توان فهمید که این صورت ذهنی مطابق با خارج، یا غیر مطابق با آن است؟

همچنین در فلسفه وقتی سخن از رئالیسم و ایده‌آلیسم به میان می‌آید، این بحث جدی مطرح می‌گردد که اصولاً چرا باید معتقد باشیم، بیرون از قلمرو ذهن حقایقی وجود دارد؟ آن هم حقایقی که مطابق داده‌های ذهنی ما است؟ این بحث اساسی گروه زیادی را دچار شبهه نمود و مکتب‌های گوناگونی به عنوان شک‌گرایی^۱، ذهن‌گرایی^۲، و سرانجام انکار واقعیت^۳ را به وجود آورد. سخن آن است که از کجا می‌توان گفت خارج از ذهن انسان حقایقی هست و از کجا صورت علمی ما مطابق با واقع خارجی می‌باشد؟

1. Scepticism.

2. Idealism.

3. Sophism.

چرا می‌گویید:

لشئ غیرالکون فی الاعمیان کون بنفسه لدی الأذهان^۱؟

پاسخ رایج و معمول در فلسفه‌ی ما این است: اگر غیر از این باشد، سفسطه رخ می‌دهد و سفسطه به ضرورت باطل است. آنگاه این سؤال مطرح می‌شود که مگر سفسطه چه مشکلی دارد؟ برخی می‌گویند: در آن صورت، دیگر نمی‌توانیم علم به واقع پیدا کنیم و دست ما از معرفت جهان هستی کوتاه می‌گردد. در اینجا شک‌گرایان می‌گویند: ما هم همین ادعا را داریم که دست ما از رسیدن به واقعیات و حصول علم به خارج کوتاه است، و فقط آنچه در برخورد با جهان خارج به چنگمان می‌آید، معرفت است؛ معرفتی نسبی که تنها در تنظیم روابط ما با خارج، به گونه‌ای که امر زندگی روزمره را سامان بخشد، مفید می‌باشد. بنابراین، ادعای یقین و تلاش برای دستیابی به شناخت جزمی، تلاشی بیهوده و کاری بی‌ضابطه می‌باشد.

البته این نسبیت، گریبان خود را نیز می‌گیرد؛ زیرا خود ادعای نسبیت، نوعی جزم‌گرایی و یقین به نسبیت شناخت می‌باشد و این تناقضی آشکار است. برخی این اشکال را ذکر کرده و گفته‌اند: «همانند این ناسازه در سخن فلسفی کم نیست»^۲ و گویا این امر را پاسخی بر این اشکال یافته‌اند!

۴- هیرش معنای کلام را همان «نیت مؤلف» می‌داند. ولی می‌بینیم برخی اوقات، کسی عبارتی را می‌گوید و مخاطب، چیز دیگری مغایر با نیت گوینده می‌فهمد. این امر نشان می‌دهد که خود عبارت مستقلاً - و رای نیت گوینده - دارای معنای خاص خود است که گاه مورد نظر گوینده می‌باشد و گاهی مقصود وی نیست. اگر معنای کلام همان «نیت گوینده» می‌بود، هرگز او نمی‌توانست بگوید: «مقصود من» غیر از «معنای کلام من» است! البته در اینجا خاطر نشان می‌شود که این اشکال، یک اشکال اساسی نیست و در علم

۱. برای هر شیء غیر از وجود خارجی، وجودی بنفسه در ذهن‌ها تحقق دارد. (منظومه حکمت حکیم سبزواری)

۲. بابک احمدی، کتاب تردید، ص ۱۸.

اصول با تفکیک میان «مدلول تصویری» و «مراد جدی» و بلکه «مدلول استعمالی» و «مدلول تفهیمی» این سؤال به روشنی پاسخ داده شده است. به دیگر سخن، متن افزون بر معنای سمانتیکی، دارای نیت مؤلف نیز می‌باشد و همین دومی ملاک اصلی در تعیین معنای متن تلقی می‌شود.

ما بررسی این اشکالات و پاسخگویی به آنها را در فصل بعدی پی خواهیم گرفت.

چکیده

۱ - گادامر، فهم را وابسته به جریان سنت و آن را امری نسبی می‌دانست و هیرش، در دو کتاب خود به نام‌های «اعتبار در تفسیر» (۱۹۶۷) و «اهداف تفسیر» (۱۹۷۶)، به نقد آرای او پرداخته است.

۲ - هیرش در واقع به دوران دلتای و شلایرماخر بازگشته و تعین معنای متن و این که نیت مؤلف معیار معنای نهایی متن است، را اساس کار خویش قرار داده است. بر خلاف گادامر و هایدگر که زبان را همان فهم و فهم را همان زبان پنداشتند، او آن دو را از یکدیگر جدا می‌کند و می‌گوید: معنا امری مربوط به آگاهی است، نه مربوط به زبان و کلمات.

۳ - او می‌گوید: درستی تفسیر و عینیت آن ناممکن است، مگر آن که معنای متن، تغییر ناپذیر باشد. به اعتقاد او، اگر ما سخنان گادامر را بپذیریم، ملتزم به نسبیت شده‌ایم و در این صورت هرگونه امکان داورى در باره‌ی فهم‌ها و تفسیرها را از دست داده‌ایم.

۴ - هیرش چهار کارکرد را در باره‌ی متن معرفی می‌کند:

أ) فهم: کشف معنای متن با توجه به فضای متن و اصطلاحات و مفاهیم خود متن.

ب) تفسیر: توضیح فهم، یعنی آنچه از درون خود متن یافته‌ایم و تشریح معنای متن به وسیله‌ی اصطلاحات و مفاهیم مأنوس برای مخاطبان.

ج) قضاوت: دستیابی به مفاهیمی که از مقایسه‌ی معنای متن با اطلاعات بیرون از آن، در پیشگاه ذهن مفسر حاصل می‌شود.

د) نقد: تشریح و توضیح قضاوت خود به وسیله‌ی مفاهیم آشنا برای مخاطبان.

۵ - او «مهارت فهمی» را مربوط به «فهم»، و «مهارت تشریحی» را مربوط به «تفسیر» می‌داند.

۶ - او «فهم» و «تفسیر» را مربوط به «معنای متن»، (یعنی آنچه مؤلف قصد بیان آن را داشته است) و «قضاوت» و «نقد» را به مربوط به «مفهوم متن»، (یعنی آنچه از مقایسه‌ی معنای متن با امور خارج از آن به دست می‌آید) معرفی می‌کند.

۷ - او «فهم» را مقدم بر «تفسیر»، و «تفسیر» را متفرع بر «فهم» می‌خواند و اختلاف تفاسیر را

لزوماً نشانه‌ی اختلاف فهم‌ها نمی‌داند.

۸ - به اعتقاد هیرش، یگانه ملاک اعتبار تفسیر، «نیت مؤلف» می‌باشد. وی برای آن که تفسیر ممکن شود، وجود دو خاصیت برای معنا را ضروری می‌شمارد:

ا) قابلیت باز تولید، یا به عبارت دیگر، اشتراک پذیر بودن معنا؛ یعنی معنای متن امکان اشتراک بین آفریننده‌ی متن و خواننده‌ی آن را داشته باشد و خواننده بتواند همان معنایی را که مؤلف قصد کرده است، در ذهن خود باز سازی کند و بفهمد.

ب) قابلیت تعین؛ یعنی معنای متن امری ثابت و با محدوده‌ی مشخصی باشد؛ زیرا اشتراک در یک امر نامعین، امکان ندارد. به دیگر سخن، قابلیت تعین، صفت ضروری هرگونه معنای اشتراک پذیر است. اگر معنا نامعین باشد، نه محدوده‌ای خواهد داشت و نه هویتی ثابت؛ در این صورت نمی‌تواند با معنایی که در ذهن شخص دیگری وجود دارد، مطابق و یکسان باشد.

۹ - برای «معنای متن» سه گزینه قابل طرح است:

ا) «معنای سمانتیکی» که مربوط به جهان واژگان می‌باشد و همان معنایی است که یک عبارت با توجه به معانی مفردات الفاظ و هیئت ترکیبی آنها می‌تواند دارا باشد و آن را در علم اصول «مدلول تصویری» می‌نامند.

ب) «نیت مؤلف»، همان معنایی است که گوینده قصد دارد با سخن خود به ما بفهماند و در مباحث علم اصول از آن به «مدلول تصدیقی»، و به تعبیر دقیق‌تر «مراد جدی»، یاد می‌شود.

ج) «فهم مخاطب»، یا به تعبیر هرمنوتیک «فهم مفسر»؛ یعنی آنچه مفسر از عبارت می‌فهمد. این فهم می‌تواند چیزی مغایر یا فوטר از دو معنای قبلی باشد؛ زیرا چه بسا مخاطب اموری را بفهمد که در حیطه‌ی واژگان، یا در قلمرو نیت مؤلف و مراد او نبوده است.

۱۰ - گادامر، معنای سمانتیکی را مربوط به سمانتیک (معناشناسی واژگان) و مباحث زبان‌شناسی می‌داند. نیت مؤلف را غیر قابل دست‌یابی دانسته و معتقد است راهی برای کشف آن وجود ندارد؛ پس معنای متن را همان «فهم مفسر» معرفی می‌کند. ولی هیرش «نیت مؤلف» را به عنوان معنای واقعی متن می‌داند و در نتیجه ملاکی برای اعتبار تفسیر قائل است.

۱۱ - هیرش آن معنای ثابت و واقعی متن را - که مراد جدی مؤلف است - «نوع ذاتی» می‌خواند.

«نوع ذاتی، اشاره به معنایی دارد که علی رغم احتمال تغییر در ترتیب یا انتخاب کلمات خاصی در سخن، ثابت و باقی می ماند».

۱۲ - چهار اشکال بر اندیشه‌ی هیرش وارد شده است:

(أ) او چهار کارکرد در برخورد با متن معرفی کرده است: «فهم»، «تفسیر»، «قضاوت»، و «نقد»؛ ولی حقیقت آن است که ما بیش از یک کارکرد نداریم؛ زیرا در موقع فهم، به تفسیر (تبدیل مفاهیم متن، به مفاهیم مأنوس) و در همان حال به قضاوت نیز می پردازیم؛ یعنی آن را با مطالب بیرون از متن مقایسه می کنیم. پس ما با نوعی تفسیر، قضاوت و نقد، به فهم متن دست می یابیم. بنابراین اختلاف تفاسیر نشانه‌ی اختلاف فهم‌ها است و سخن گادامر مبنی بر آن که هر فهمی وابسته به ذهنیت خاص مفسر می باشد و با درهم شدن افق معنایی او با افق معنایی متن به دست می آید، مطلبی موجه به نظر می رسد.

(ب) هیرش ابتدا خاصیت تعیین معنا را امری مفروض تلقی کرده و سپس قابلیت بازتولید را نتیجه گرفته است. او می گوید: «قابلیت تعین، صفت ضروری هرگونه معنای اشتراک پذیر است؛ زیرا در عدم تعین یا امر نامعین نمی توان شریک شد»، در حالی که خود قابلیت بازتولید معنا را از خاصیت تعیین معنا استفاده کرده است. پس این بیان، مصادره به مطلوب و دوری آشکار است.

(ج) هیرش نیت مؤلف را ضابطه‌ی تشخیص اعتبار تفسیر می داند؛ در حالی که ما هیچ راهی برای رسیدن به نیت مؤلف نداریم، زیرا همواره آنچه در اختیار داریم، فهم ما از متن است. ما راهی به خود نیت مؤلف نداریم تا فهم خود را با آن بسنجیم و به این وسیله مطابقت، یا عدم مطابقت آن، و در نتیجه درستی، یا نادرستی تفسیر خود را محک بزنیم.

(د) هیرش معنای متن را «نیت مؤلف» قلمداد کرد، در حالی که گاهی متن و کلمات گوینده معنایی ای را به ذهن مخاطب منتقل می کند که خود گوینده آن را نمی پذیرد و می گوید: مقصودم این نبود. البته این یک اشکال جدی نیست؛ زیرا در بررسی مراد از «معنای متن» چند صورت طرح و بین «مدلول تصویری» و «مراد جدی» - بلکه حتی «مدلول استعمالی» و «مدلول تفهیمی» - تفکیک شد. بر آن اساس می توان گفت: هیرش، معنای متن را «نیت مؤلف» یا «مراد جدی» او می داند. و این مطلب با پذیرفتن مدلول تصویری برای متن منافاتی ندارد.

هرمنوتیک در ترازوی نقد

در بحث پیشین اشکالات وارد بر اندیشه‌ی هیرش را بیان کردیم و گفتیم که این شبهات به نوعی متوجه آرای خودی نیز می‌گردد. از این رو، بررسی و یافتن پاسخ‌های مناسب برای آنها و در واقع تحلیل هرمنوتیک از نگاه فرهنگ خودی ضرورتی دو چندان دارد.

البته ما در طی این بحث‌ها به دنبال بررسی یکایک مباحث مطرح شده در هرمنوتیک، از کلاسیک تا معاصر، نیستیم. رسالت این نوشتار اجازه نمی‌دهد تا همه‌ی مطالب هرمنوتیک از شلایرماخر، دیلتای و هایدگر گرفته، تا گادامر، هیرش، و دیگران را نقد و بررسی کنیم. این خود کتابی مستقل می‌طلبد تا با تأمل و دقت در باب فهم و تفسیر، روان‌شناسی، تاریخی‌گری، انسان‌شناسی، زبان، هنر، سنت، معرفت در علوم انسانی و علوم تجربی، و مباحثی از این قبیل که هر کدام به نحوی در هرمنوتیک جای باز کرده‌اند، اندیشه‌های مطرح شده در این باب را مرور کنیم و به قضاوت در باره‌ی آنها بنشینیم.

آنچه در اینجا مورد نظر می‌باشد، پاسخ‌گویی به سه اشکال وارد بر آرای هیرش و تحلیلی گذرا از مسئله‌ی فهم و تفسیر متون است. البته پاسخ برخی از این پرسش‌ها را شاید بتوان در کلمات هیرش یافت، ولی ما اصرار نداریم که بر عبارات او هیچ‌یک از این اشکالات وارد نمی‌آید؛ بلکه مقصود اصلی ما در این ارزیابی، پاسخ‌گویی به اشکالات مزبور در جهت دفع هر گونه شبهه در مورد تفسیر متن، و استحکام بخشیدن به مبانی معرفت دینی در باب تفسیر متون اسلامی است.

چهار کارکرد در نگاه هیرش

هیرش، چهار کارکرد مطرح کرد: «فهم»، «تفسیر»، «قضاوت»، و «نقد». او «فهم» و «تفسیر» را مربوط به «معنا»، و «قضاوت» و «نقد» را مربوط به «مفهوم» دانست. وی گفت: «فهم» امری خاموش و ساکت، ولی «تفسیر» امری پرگو و زبان دراز است. او «فهم» را امری مربوط به علم و آگاهی، و «تفسیر» را امری مربوط به زبان و کلمات دانست. به تعبیر دیگر، فهم را یک امر درونی و از قبیل ادراک، و تفسیر را توضیح و تشریح آنچه فهمیده شده، برای مخاطبان به وسیله مفاهیم مأنوس و آشنا برای آنان، شمرد. به همین ترتیب، دریافت مفاهیم حاصل از مقایسه‌ی معنای متن با اطلاعات بیرون از آن را «قضاوت»، و تشریح و توضیح این مفاهیم و بیان یافته‌ها را برای مخاطبان «نقد» معرفی کرد؛ اینها اصطلاحاتی بود که هیرش در فرایند شناخت و بررسی متن به کار می‌برد.

اشکالی که بر هیرش وارد شد، این بود که اساساً «فهم» نوعی تفسیر است؛ زیرا هر کس که به فهم متن می‌پردازد، با استفاده از دانشی که دارد و با بهره‌گیری از اطلاعاتی که در باره‌ی متن به دست می‌آورد و نیز با تبدیل مفاهیم متن به معانی مأنوس برای خود، تلاش می‌کند، پرده از روی مراد نویسنده بردارد و مقصود و نیت او را کشف کند. بنابراین، جدایی بین «فهم» و «تفسیر» صحیح نیست. از سوی دیگر، تفکیک بین فهم و تفسیر از یک سو و قضاوت و نقد از سوی دیگر جای تأمل دارد، زیرا هر کسی به هنگام فهم یک متن، آنچه را که با متن مرتبط است و دانش‌هایی که می‌تواند او را در کشف مراد نویسنده کمک کند، به عنوان دست‌مایه‌ای برای فهم آن متن به کار می‌گیرد. بنابراین همه‌ی فهم‌های ما تفسیر، و همه‌ی تفسیرهای ما قضاوت، و همه‌ی آنها نقد است.

در پاسخ باید گفت: بدون شک، فهم در عین ارتباط با معنای واقعی متن (که برای کشف آن تلاش می‌کنیم)، با فاعلِ فهم (شناسنده) نیز مرتبط است. یعنی کسی که به

1. Sinn.

2. Bedeutung.

«فهم» یک متن می‌پردازد، تلاش می‌کند با توجه به مفاهیم مأنوس در پیشگاه ذهن خویش، پرده از مراد متکلم بردارد، یعنی متن را برای خود تفسیر می‌کند تا به مراد نویسنده دست یابد. پس «فهم» از «تفسیر» (به معنای تبدیل مفاهیم متن به مفاهیم آشنا برای خود) جدا نیست.

اما کار در اینجا پایان نمی‌پذیرد. پس از «فهم»، شخص در هنگام توضیح آنچه فهمیده و بیان آن برای مخاطبان خود، کار دیگری نیز انجام می‌دهد. یعنی فهم و تفسیر درونی خود را در قالب مفاهیم آشنا برای دیگران و اصطلاحات مأنوس برای مخاطبان می‌ریزد و به آنان منتقل می‌کند. بنابراین، در اینجا «تفسیر»، معنای دیگری می‌یابد و می‌توان فهم و تفسیر - به این معنا - را از یکدیگر جدا کرد. به عبارت دیگر، هر چند فهم از تفسیر درونی جدا نمی‌گردد، ولی فرایند تفسیر به معنای توضیح و تشریح درک خود برای دیگران، فرایندی جدا از فهم می‌باشد. از این رو، در هنگام تفسیر افزون بر فهم، نیازمند دانستن زبان مخاطبان نیز هستیم و یک مفسر باید فرهنگ و ادبیات زمان خود را بشناسد تا بتواند فهم خود را به دیگران منتقل کند. به همین دلیل مفسرانی می‌توان یافت که در این کار ناتوان و با مشکل مواجه‌اند، هر چند در فهم خود موفق بوده باشند.^۱

اما آیا می‌شود تفسیر و فهم را از قضاوت و نقد جدا کرد؟ پاسخ این سخن در گرو تبیین «مفهوم آ» به عنوان موضوع قضاوت و نقد می‌باشد. اگر ما «مفهوم» را به معنای محتوای خود متن در مقایسه با اطلاعات بیرونی قلمداد کنیم، به طوری که قضاوت، تلاشی برای کشف معنای خود متن در سازگاری با اطلاعات بیرون از متن، ولی مرتبط با آن باشد، می‌توان گفت: فهم همواره با قضاوت همراه است و نمی‌توان این دو را از یکدیگر جدا کرد. یعنی چنین نیست که کسی که به فهم یک متن می‌پردازد، از مقایسه با بیرون و بهره‌گیری از اطلاعات خارج از متن چشم‌پوشد و فقط یک متن را با فضای خود

۱. آنچه در مورد فهم و تفسیر گفته شد، در مورد قضاوت و نقد نیز جریان دارد. یعنی نقد اگر به معنای تبدیل مفاهیمی که در قضاوت به دست می‌آید، به مفاهیمی آشنا برای خود شخص باشد، این دو از یکدیگر جدا نیستند. ولی پس از این قضاوت درونی و شخصی، توضیح و تشریح آن برای دیگران، همان «نقد» است.

آن متن بفهمد، بلکه از همه‌ی آنچه در اختیار دارد، کمک می‌گیرد. بنابراین، ما در فهم یک متن و کشف مراد نویسنده علاوه بر خود متن، نگاهی به خارج از آن هم داریم و کار قضاوت را نیز انجام می‌دهیم.

اما اگر مقصود از «مفهوم» چیزی سازگار با «سایه‌های معنایی سخن» - در اصطلاح ما - باشد، می‌توان بین «معنا» و «مفهوم» و کارکرد فهم و تفسیر از یک سو، و قضاوت و نقد از سوی دیگر، تفکیک قائل شد. توضیح سخن آن که سایه‌های معنایی، خارج از قلمرو متن می‌باشند و از ارتباط آن با مطلب بیرونی به دست می‌آیند، در حالی که معنای حقیقی یا مجازی از خود متن فهمیده می‌شوند. کشف معنای حقیقی یا مجازی متن (معنای واقعی آن) به عهده‌ی فهم و تفسیر است، ولی کشف سایه‌های معنایی سخن (مفهوم) درگرو قضاوت و نقد می‌باشد. در این صورت، «قضاوت» و «نقد» در اصطلاح هیرش همان است که ما پیشتر نام «تأویل» بر آن نهادیم و آن را کارکردی جدا از «تفسیر» شمردیم.^۱

با این توضیح، سخن هیرش مبنی بر آن که «تفسیر» از «فهم» جدا و متفرع بر آن است و اختلاف تفاسیر لزوماً نشانه‌ی اختلاف فهم‌ها نیست و حتی «قضاوت» و «نقد» نیز دو کارکرد جدا از «فهم» و «تفسیر» می‌باشد، قابل قبول است.

اما تحلیل خود فهم و این که آیا پیش از تفسیر درونی حاصل می‌شود، یا این که عین تفسیر است و یا اصولاً پدیده‌ای متأخر از آن می‌باشد؟، و همچنین این که آیا فهم و تفسیر، همان قضاوت است یا پیش از آن یا پس از آن پدید می‌آید؟، بحثی جداگانه است که به اجمال به آن می‌پردازیم.

تحلیل فرایند فهم

در بحث ساختار زبان - که پیش از گشودن مباحث هرمنوتیک به آن پرداختیم - اشاره

۱. در بحث تحلیل ساختار زبان و چگونگی دستیابی به معانی متون - که پیش از مباحث هرمنوتیک مطرح کردیم - تفسیر را مربوط به کشف معانی حقیقی و مجازی متن، و تأویل را در ارتباط با کشف سایه‌های معنایی سخن - چه مراد گوینده باشد، و چه نباشد - دانستیم. (ر.ک: همین نوشتار، صص ۱۰۷ - ۱۱۶)

شد که معنا و مفهوم^۱ امری جدا از زبان و جهان واژگان هستند و اساساً به علم و آگاهی مربوط می‌باشند. زبان وسیله‌ای برای ابراز معنا و ابزاری برای دریافت مفهوم است. همچنین گفته شد، گوینده ابتدا معانی‌ای را در ذهن خود دارد و سپس به وسیله‌ی الفاظ آنها را ابراز می‌کند و شنونده نیز نخست الفاظ را می‌شنود و سپس به مفهوم آن منتقل می‌گردد. آنچه از جانب گوینده صورت می‌گیرد، «استعمال» و آنچه در سوی شنونده رخ می‌دهد، «دلالت» است. بنابراین الفاظ «دالّ»، و معانی «مدلول» می‌باشند.

از سوی دیگر، مدلول به «مدلول تصویری» و «مدلول تصدیقی» تقسیم می‌شود: «مدلول تصویری» معنای خود الفاظ و «مدلول تصدیقی» مراد متکلم است، یعنی چیزی که گوینده قصد کرده آن را به وسیله‌ی الفاظ بیان کند. از سوی دیگر، «مفهوم» چیزی است که مخاطب در برخورد با متن^۲ می‌فهمد، بنابراین رسیدن به مدلول تصویری، «فهم تصویری» و کشف مدلول تصدیقی، «فهم تصدیقی» نامیده می‌شود.

حال سخن این است که آیا به راستی فهم، همان تفسیر و هر دو همان قضاوت می‌باشند، یا این که آنها اموری جدا از یکدیگرند؟ در فرض دوم، آیا یکی بر دیگری تقدم یا تأخر دارد، یا هم‌گام یکدیگر می‌باشند؟

تحلیل فرایند فهم نشان می‌دهد که اینها عناصری جدا از یکدیگرند، هرچند به گونه‌ای در هم آمیخته‌اند که در نظر اول، عین هم جلوه می‌کنند. در برخورد با یک متن، نخست فهم تصویری پیدا می‌شود، یعنی معانی خود الفاظ - چه معنای حقیقی و چه معنای مجازی آن - به ذهن می‌آید، سپس از راه افزودن مقدماتی که مربوط به

۱. اصطلاح معنا و مفهوم در اینجا جدا از اصطلاح هیرش است. در اینجا معنا و مفهوم، به یک نظر، یکی هستند، یعنی آنچه در آغوش لفظ قرار دارد. البته از نظر دیگر تفاوت دارند و معنا مفهومی در اندیشه‌ی گوینده است که قصد ابراز آن را دارد. و مفهوم، معنایی است که در ذهن مخاطب نقش می‌بندد.

۲. فعلاً سخن ما بر سر «سایه‌های معنای سخن» نیست. همچنین «مدلول استعمالی» و «مدلول تفهیمی» - در مقابل «مراد جدی» - مورد نظر نمی‌باشند. مقصود ما از «مدلول تصدیقی» «همان» مراد جدی گوینده است آنچه در اینجا طرح می‌کنیم فقط «مدلول تصویری» و «مراد جدی» می‌باشد که با ضمیمه‌ی مخاطب، نام «مفهوم» به خود می‌گیرد.

زبان‌شناسی و حکمت زبان و مفاهمه است^۱، یک فهم اجمالی تصدیقی حاصل می‌شود، یعنی شنونده می‌پذیرد که این معانی، مراد گوینده بوده است. البته بیشتر اوقات - آنجا که کلام، نص^۲ در یک معنا باشد، یا ظاهر در معنایی بوده و ما از پیش حجیت این ظهور و سندیت آن را احراز کرده باشیم - فهم تصویری و فهم تصدیقی تقریباً هم‌زمان رخ می‌دهد، ولی از نظر مرتبه، دومی متأخر از اولی است. به دیگر سخن، تا شما یک فهم تصویری به دست نیاورید، نخواهید توانست به فهم تصدیقی و کشف مراد گوینده برسید. بنابراین، فهم تصدیقی شما محصول فهم تصویری - به ضمیمه‌ی مقدمات دیگر - است؛ مثلاً وقتی آیات شریفه‌ی: *الله نور السموات والارض*^۳، *اینما تولّوا فثم وجه الله*^۴، و *نحن اقرب الیه من حبل الوريد*^۵، و *اقیموا الصلوة*^۶، *ان الصلوة تنهی عن الفحشاء والمنکر*^۷، و *علی الله فلیتوکل المؤمنون*^۸، *ان الله مع الصابرين*^۹، و مانند آن را مورد مطالعه قرار می‌دهید، نخست معانی خود الفاظ - هر چند به طور اجمالی - به ذهنتان می‌رسد و سپس تصدیق می‌کنید که این معانی مورد نظر خداوند متعال بوده و مثلاً از صلاة، یا توکل، یا هر لفظ دیگر، معانی دیگری غیر از معانی خود الفاظ، چه معنای لغوی، عرفی و شرعی، اراده نشده است.

شما این معانی را در ذهن تفسیر می‌کنید و آنها را به مفاهیم آشنا برای خویش تبدیل می‌نمایید. هر کسی با مفاهیم مأنوس خود، واژه‌ی توکل، صبر، اقامه، نهی، فحشا و

۱. این مطلب به صورت مستوفی در علم اصول توضیح داده شده که چگونه آنچه لفظ بر آن دلالت می‌کند، بر عهده‌ی گوینده گذاشته می‌شود و مراد او تلقی می‌گردد.
۲. مراد از «نص» کلامی است که محتمل بیش از یک معنا نباشد و احتمال اراده‌ی معنای دیگری در آن وجود نداشته باشد. «ظاهر» کلامی است که هر چند معانی مختلفی در آن محتمل است، ولی تنها احتمال اراده‌ی یکی از این معانی در آن قوت دارد. (ر.ک: همین نوشتار، ص ۲۸۰)
۳. خدا نور آسمان‌ها و زمین است. (نور، ۳۵)
۴. پس به هر سو رو کنید، آنجا روی [به] خداست. (بقره، ۱۱۵)
۵. و ما از شاه‌رگ او به [او] نزدیک‌تریم. (ق، ۱۶)
۶. و نماز را بر پا دارید. (بقره، ۴۳)
۷. نماز از کار زشت و ناپسند باز می‌دارد. (عنکبوت، ۴۵)
۸. و مؤمنان باید تنها بر خدا توکل کنند. (آل عمران، ۱۶۰)
۹. زیرا خدا با شکیبایان است. (بقره، ۱۵۳)

منکر، و مانند آن را برای خود معنا می‌کند؛ مثلاً صبر را به: شکیبایی، تحمل بار سنگین، دم فرو بستن، نهزاسیدن و جاخالی نکردن، نلغزیدن و نلرزیدن، استواری و استقامت، یا توکل را به: پشت گرمی به خدا داشتن، به او امید بستن، به او سپردن، به او دل دادن، یا اقامه را به: به پاداشتن، نگهداری، مواظبت، دقت و همت، یا فحشا و منکر را به: زشتی، گناه، رذیلت، نادرستی، ناشایستی، و مانند آن^۱، تفسیر می‌کند. یعنی مفاهیم متن را به آنچه برای ذهن او آشناتر و نزدیک‌تر است، تبدیل می‌کند.

در اینجا مفاهیم متن قدری برای ما واضح‌تر و دقیق‌تر می‌گردد و فهم اجمالی ما به گونه‌ای شرح می‌شود. به دیگر سخن، مدلول تصویری و تصدیقی اجمالی و مبهم، به مدلول تصویری و تصدیقی تفصیلی و روشن مبدل می‌شود و فهم ما سیر صعودی می‌کند و به نقطه‌ی روشنی می‌رسد.

اینجا نیز اگر چه «فهم» هم‌زمان «تفسیر» به پیش می‌رود، ولی باز فهم روشن ما از نظر رتبه‌ی وجودی، متأخر از تفسیر است، هر چند فهم اجمالی ما پیش از تفسیر، و تفسیر متفرع بر آن می‌باشد. به عبارت دیگر، تفسیر، به معنای تبدیل مفاهیم متن به مفاهیم آشناتر است و خود این تبدیل، عین فهم ما نیست، بلکه سبب حصول فهم و علت وجودی تحقق یک شناخت روشن می‌باشد.

به دیگر سخن، فهم دوم معلول تفسیر است و علت تامه بر معلول، در عین هم‌زمانی، تقدم رتبی دارد. پس تفسیر و فهم در یک زمان پدید می‌آیند و چنین نیست که ابتدا تفسیر کنیم و هنوز فهمی حاصل نشود و پس از پایان تفسیر ناگهان فهم روشنی در ذهن ما به وجود آید، با این همه، تفسیر ما را به فهم مبسوط و مشروح و شناخت روشن می‌رساند. اما کسانی که می‌خواهند این فهم را عمیق‌تر کنند و به شناخت کامل‌تری از مراد گوینده نایل شوند و در نهایت فهم تصویری و تصدیقی خود را هر چه بیشتر مطابق معنای دقیق کلمه و هم‌طراز مراد جدی گوینده قرار دهند، به این فرایند بسنده نمی‌کنند و به

۱. توجه داشته باشیم که سخن در تفسیر درونی ما از مفاهیم است، نه ترجمه‌ی متن و یافتن معادل‌های دقیق واژه‌ها در زبان دیگر.

قضاوت و نقد - در اصطلاح هیرش - می‌پردازند. یعنی مفاهیم تفسیر شده‌ی متن را با اطلاعات بیرون از متن مقایسه می‌کنند و به دنبال یافتن سازگاری بین متن و دیگر اطلاعات مورد پذیرش، و یا روابط دیگری بین آنها، به شرح کامل مراد گوینده می‌پردازند. این اطلاعات بیرونی می‌تواند مطالب دیگری در همین متن، یا اطلاعات عقلی، نقلی و علمی در باره‌ی گوینده و یا تک تک مطالب باشد.

در مثال قبلی، کسی که می‌خواهد به فهم تفصیلی عمیق‌تری دست یابد و به شرح مراد جدی خداوند بپردازد یا به همه‌ی مراد او برسد، آیات مورد نظر را با آیات دیگر مقایسه می‌کند، یا به روایات و دانش‌های دیگر مراجعه می‌کند و مباحثی را که دیگران در حوزه‌های مرتبط با معانی این آیات آورده‌اند، مورد توجه قرار می‌دهد. اگر ناسازگاری یافت، در پی حل آنها برمی‌آید و اگر ناسازگار نبود، از مجموعه‌ی آنها برای وصول به شناخت کامل‌تر و کشف زوایای مراد جدی خداوند استفاده می‌کند.

به عنوان نمونه، معنای دقیق صبر در لغت، موارد ممکن برای صبر، مواردی که در خود آیات و روایات برای صبر ذکر شده است، صبر در نگاه اخلاق، فقه، عرفان، و هم چنین معنای دقیق معیت خداوند با صابران و این که اولاً، این معیت، از نظر توحیدی، فلسفی، عرفانی، اخلاقی، چگونه معینی است؟ ثانیاً، آیا نتیجه‌ی این معیت، پیروزی ظاهری در جامعه و تاریخ، یا پیروزی معنوی و آرمانی در آن، و یا اساساً پیروزی روحانی و عرفانی است، همه‌ی این مطالب را گردآوری می‌کند و از مجموع آنها به فهم تفصیلی عمیق‌تر، دقیق‌تر، و کامل‌تری می‌رسد.

به این ترتیب می‌توانیم همین کارکرد را در آیات دیگر نیز پیاده کنیم؛ مثلاً در آیات مذکور، معنای نور، سماوات و ارض، وجه خدا، اقامه، حقیقت صلا، چگونگی بازداری آن را از فحشا و منکر، حقیقت توکل، حقیقت ایمان، و صفات مؤمنان، و ... را مورد بررسی قرار دهیم و با توجه به لغت، ارتباط آیات با یکدیگر، تفسیر روایات، و دانش‌های دیگر، به فهم تفصیلی مراد جدی دست یابیم.

اینجا نیز «قضاوت» (مقایسه‌ی متن با خارج از آن) و «نقد» (تبدیل مفاهیم حاصل از

قضاوت، به مفاهیم مأنوس و آشنا برای ذهن)، عین فهم نیست، بلکه سازنده‌ی آن می‌باشد و هر چند اینها در یک زمان صورت می‌پذیرد، ولی چنین فهمی از متن نسبت به «قضاوت» و «نقد» تأخر رتبی دارد.

مطلب قابل توجه آن است که فرایند فهم از نظر کارکرد، پیچیدگی، دقت، سرعت، عمق، تحلیل و تفصیل و مانند آن، متفاوت می‌باشد. از یک طرف، به خود متن و حوزه‌ی معرفت آن، پیچیدگی مفاهیم و غموض معانی آن، و قالب الفاظ و ساختار بیانی آن، وابسته است، از طرف دیگر، به آفریننده‌ی متن و ویژگی‌های او، ذهنیت خاص او در متن، افکار و اندیشه‌های دیگری که در متون دیگرش آمده است، حکمت و استواری در دانش و نیز دقت و هوشمندی او در انتخاب واژه‌ها و هماهنگی معانی و بیان، وابسته است. چه این که خود شناسنده نیز در این میان نقش زیادی دارد. هر کس با توجه به قدرت شناخت و فرصت تأمل و میزان تحمل خود، به فهم محدودی دست پیدا می‌کند و این محدودیت به معنای نسبیّت شناخت نیست. بیشتر محدودیت شناخت و نسبیّت آن را معنا کرده‌ایم. محدودیت شناخت که مورد پذیرش است به دو صورت قابل طرح می‌باشد: یکی آن که شخص، به همهی مراد متن نرسد و برخی از زوایای نهفته را کشف نکند، و دیگر آن که شخص به فهم اجمالی و کلی بسنده کند، یا از توضیح، تفصیل، تبیین، مقایسه و داوری آن ناتوان باشد.

به عنوان مثال، همهی مسلمانان از آیات شریفه‌ی *ید الله فوق ایدیهیم*^۱ یا *هو الله الواحد القهار*^۲، یک معنای اجمالی و کلی در ذهن خود دارند. اما می‌بینیم همهی فهم‌ها یکسان نیست و هر کسی در محدوده‌ی افق ذهن خویش به شرح و شکافتن معنای آن می‌پردازد، و هر چه انسان، عالم‌تر، دقیق‌تر، و حتی پارساتر باشد، می‌تواند پرده‌های بیشتری از روی این حقیقت بزرگ بردارد و افق‌های تازه‌تری را کشف کند. شاید تأکید دوباره‌ی این سخن لازم باشد که این به معنای نسبیّت شناخت و وابستگی معنای متن به فهم شناسنده و

۱. دست خدا بالای دست‌های آنان است. (فتح، ۱۰)

۲. و اوست یگانه‌ی قهار. (رعد، ۱۶)

متحرک بودن اصل واقعیت نیست، بلکه به معنای محدودیت فهم و تفاوت کارکرد آن در کنار زدن این پرده‌ها، شرح مقصود و عیان ساختن همه‌ی مراد است.

نتیجه

با این وصف، در تحلیل فرایند فهم، سه نکته‌ی اساسی وجود دارد:
(ا) فهم، تفسیر، قضاوت، و نقد، بر اساس مصطلحات هیرش چهار عنصر جدا از یکدیگرند، هر چند هم‌زمان رخ داده باشند.

(ب) فهم، یک سیر صعودی دارد و از فهم اجمالی تصویری و تصدیقی آغاز می‌شود و سپس از فهم تفصیلی و تشریحی مدلول تصویری و تصدیقی عبور کرده و در نهایت به فهم عمیق، همه‌جانبه، و همه‌سونگر، ختم می‌شود. راز اختلاف فهم عالم و عامی و تفاوت درجه‌ی آنها در همین سیر صعودی نهفته است. فهم هر کس در پله‌ای از نردبان معرفت قرار می‌گیرد، هر چند تمامی آن فهم‌ها درست و مطابق با واقع بوده باشد. البته خطا در فهم و اشتباه در تفسیر یا قضاوت که امکان آن جای تردید نیست، مسئله‌ی دیگری است.

(ج) تفاوت فرایند فهم و کارکرد آن، نتیجه‌ی تفاوت متون، مؤلفان آنها، و نیز شناسنده‌ی آنها می‌باشد.

تعیّن معنا در ذهن گوینده

اشکال دوم بر هیرش این بود که وی - بر خلاف کسانی مانند گادامر که معنا را متعیّن نمی‌دانستند و آن را وابسته به جریان سنت قلمداد می‌کردند و معنای واقعی متن را محصول ادغام افق معنایی مؤلف و افق معنایی مفسّر می‌پنداشتند - معنا را امری ثابت، متعیّن و با محدوده‌ی مشخص می‌داند و آن را «نیت مؤلف» معرفی می‌کند. اما او برای اثبات تعیّن معنا از خاصیت بازتولید بهره می‌جوید، با این که خاصیت باز تولید و اشتراکی بودن معنا را از خود تعیّن معنا نتیجه می‌گیرد. بنابراین، وی در بیان خود دچار دور آشکار و مصادره به مطلوب می‌شود.

از چند راه می‌توان این تعین را اثبات و اشکال را دفع کرد^۱:

۱ - هر کس با مراجعه به وجدان خود می‌بیند که هرگز در ذهن خویش یک معنای نامتعین را در نظر نمی‌گیرد و در هر مفاهمه‌ای قصد ابراز معنایی معین و موجود در ذهن را دارد. حتی کسانی که معنای نامتعینی برای یک متن قائلند و آن را امری تغییر پذیر قلمداد می‌کنند، خود به هنگام نوشتن یک متن، آن را به سیر زمان و تحول سنت‌ها نمی‌سپارند، بلکه قصد دارند مخاطبان خود را با اندیشه‌های معین و مشخص خود آشنا کنند. بنابراین، ما با علم حضوری خود درمی‌یابیم که معانی در ذهن ما محدوده‌ی مشخصی دارند و چون دیگران نیز همانند ما ذهن، اندیشه، قصد ابراز مفاهیم و در نهایت، تفهیم سخن به مخاطبان خود را دارند^۲، پس آنان نیز معانی متعینی در ذهن خود دارند که می‌خواهند باز تولید شود^۳ و در ذهن مخاطبان جای گیرد.

حال پس از اثبات تعین معنا، با مراجعه به علم حضوری و به ضمیمه‌ی همسان بودن انسان‌ها در ساختار کلی اندیشه و زبان، نتیجه می‌گیریم که معانی، قابلیت باز تولید دارند و می‌توانند دوباره بعینه در اذهان مخاطبان شکل بگیرند.

با این بیان، تعین معنا، هم در مقام ثبوت و تحقق و هم در مقام اثبات و استدلال، مقدم بر قابلیت باز تولید خواهد بود. یعنی از نظر وجودی، تعین معنا منشأ قابلیت باز تولید آن است (مقام ثبوت)، چه این که در استدلال نیز ابتدا آن را از راه مراجعه به علم حضوری

۱. قصد این نیست تا در پاسخ به این اشکال، عبارت‌های خود هیرش را تجزیه و تحلیل کنیم و نتیجه بگیریم که در تعبیر وی دور وجود ندارد، هر چند می‌توان لااقل در برخی تعبیرات او به گونه‌ای اشکال دور را دفع کرد. آنچه اهمیت دارد تحلیل خود ما از مسئله و پاسخ به این اشکال و اثبات تعین معنا است، تعینی که ملاک اعتبار تفسیر قرار می‌گیرد و ضابطه‌ی فهم واقعی متن به شمار می‌رود.

۲. در مورد خصوص سخن گفتن خدا هم اگر چه خداوند همانند انسان‌ها نیست و از ذهن و اندیشه‌ی انسانی می‌رَاست ولی به ضمیمه‌ی این مقدّمه که او با بشر سخن می‌گوید و عنصر زبان و تکلم را در رساندن پیام خود به کار می‌برد، نتیجه گرفته می‌شود که او نیز معانی معین و ثابتی را برای بشر منظور می‌کند.

۳. آثاری مثل شعر، موسیقی، سینما، تئاتر و هنرهای تجسمی، که خارج از این قلمروند و از زبان طبیعی استفاده نمی‌کنند - هر چند در مورد شعر از الفاظ استفاده می‌شود - داستان دیگری دارند. در آنجا این بحث که اساساً مقصود آفریننده‌ی اثر چیست و فهم مخاطبان به چه صورت می‌باشد، بحث مهمی است. در بحثهای

بعدی به اشارت بدان خواهیم پرداخت. (رک: همین نوشتار، ۲۸۴ - ۲۸۶)

خود اثبات می‌کنم و سپس قابلیت بازتولید را نتیجه می‌گیریم (مقام اثبات).

۲- در بحث‌های پیشین اشاره شد که معنا امری جدا از زبان است.^۱ معنا مربوط به علم و آگاهی، ولی زبان در ارتباط با جهان واژگان و الفاظ می‌باشد. همچنین زبان و الفاظ، برای انتقال معانی است و گوینده ابتدا معانی‌ای را در ذهن دارد و سپس الفاظ مناسبی را - که دلالت بر آن معانی می‌کنند - انتخاب و به این وسیله اندیشه‌ی خود را به مخاطبان تفهیم می‌کند. اگر فهم، همان زبان، و معنا، همان لفظ بود، می‌توانستیم بگوییم: چون یک لفظ می‌تواند بر معانی متعددی دلالت کند، لذا وجود لفظ در اندیشه و ذهن گوینده نمی‌تواند تعین معنا را به همراه داشته باشد. ولی دیدیم که چنین نیست و الفاظ صرفاً برای بیان اندیشه و معانی به کار گرفته می‌شوند.

پس همواره معنای خاصی در ورای لفظ وجود دارد که گوینده با گفتن لفظ قصد دارد آن معنا را به مخاطب تفهیم کند و چون هر چه در ذهن پدید می‌آید، یک موجود مشخص و با محدوده‌ی خاص است، هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید: من معنایی در ذهن خویش دارم که خود هم نمی‌دانم چیست و در جریان تاریخ و بر اساس سنت‌ها ظهور خواهد کرد! چنین سخنی به معنای آن است که اصلاً مفهومی در ذهن گوینده وجود نداشته است و او صرفاً لفظی را به کار برده که بعدها معناهای متفاوتی از آن به دست خواهد آمد. بنابراین، یا باید وجود معنا در ذهن گوینده را منکر شد، و یا تعین آن را پذیرفت. از این رو، غالب گویندگان معنای خاصی را در ذهن دارند و سعی می‌کنند الفاظی را برگزینند که به وضوح بر آن معنا دلالت کند و آن را به مخاطب منتقل نماید. البته گاهی در این امر خطا می‌کنند و لفظی را برمی‌گزینند که معنایی مغایر با آنچه مقصود آنان است، به شنونده القا می‌کند، که در این موارد گرفتار خطا شده‌اند. گاهی نیز به دلیل موقعیت خاصی که اقتضای ابهام داشته است، از لفظی استفاده می‌کنند که دارای چند معنای محتمل است، هر چند آنها یکی از این معانی را به طور مشخص قصد کرده‌اند، و یا برای بیان یک معنا از عبارات گوناگون بهره می‌جویند. سخن هیرش در باب وحدت

«نوع ذاتی سخن» در همین مورد اخیر - بیان یک معنا به عبارت گوناگون - می تواند پذیرفته شود.

به هر حال، گوینده نمی تواند معنای نامتعیّن، تغییرپذیر و وابسته به فهم دیگران را در ذهن خود بیافریند و ادعای این مطلب، در واقع به معنای نداشتن معنا در ذهن است، نه داشتن معنای نامتعیّن در آن!

در اینجا نیز پس از تعیّن معنا در ذهن گوینده، قابلیت بازتولید آن نتیجه گرفته می شود و به این سان «تعیّن معنا» هم در مقام ثبوت و جهان خارج و هم در مقام اثبات و فضای استدلال، مقدم بر «قابلیت بازتولید» خواهد بود.

۳ - تأمل در حکمت زبان و عامل پیدایش آن می تواند تعیّن معنا در ذهن گوینده را به اثبات برساند. به این صورت که نیاز به مفاهمه و ایجاد ارتباط بین افراد در یک جامعه، عامل پیدایش زبان در میان ملل گوناگون بوده است. حکمت زبان و مفاهمه اقتضا می کند معنایی که در ذهن گوینده وجود دارد، قابلیت بازتولید در ذهن مخاطب را داشته باشد؛ زیرا اگر معنای موجود در ذهن گوینده فاقد چنین قابلیت باشد، مفاهمه حاصل نخواهد شد. از سوی دیگر، خاصیت بازتولید، لازمه ای دارد و آن این که معنا متعیّن باشد. اگر معنا تعیّن نداشته باشد، چگونه می شود اشتراک در یک امر نامتعیّن پیدا کرد؟ در این صورت، گوینده و شنونده در چه چیز با یکدیگر شریک خواهند بود؟ پس قابلیت بازتولید معنا - که از حکمت زبان و مفاهمه نتیجه می شود - تقاضا می کند معنای امری متعیّن باشد.

در این استدلال، بر عکس دو استدلال قبلی، خاصیت بازتولید در مقام اثبات و استدلال، مقدم بر خاصیت تعیّن معنا می باشد، هر چند در مقام ثبوت، تعیّن معنا علت وجودی خاصیت بازتولید آن است. به دیگر سخن، در این استدلال، ما از راه پی بردن به معلول - خاصیت بازتولید - (به وسیله ی تأمل در حکمت زبان)، پی به وجود علت - تعیّن معنا - می بریم. در حالی که در دو استدلال قبلی، از راه کشف علت - تعیّن معنا - (هم از راه علم حضوری و هم به دلیل پذیرش اصل وجود معنا در ذهن گوینده) از وجود معلول

- خاصیت بازتولید - آگاه می شدیم.

حاصل سخن آن که تعین معنا در ذهن گوینده و خاصیت بازتولید آن از راه های گوناگون قابل اثبات است، به گونه ای که نه دور و نه مصادره به مطلوب لازم می آید. پس می توانیم معنای متعین در ذهن گوینده را به عنوان معنای واقعی متن و ملاک ارزش فهم ها و تفسیرها معرفی کنیم.

تعین مدلول

آنچه تا کنون گفته شد برای اثبات تعین معنا در ذهن گوینده کافی بود. اما تعین معنا و مفهوم در ذهن مخاطبان - تعین دلالی لفظ - به چه صورت حاصل می شود؟ می دانیم که شنونده از ابتدا معانی و مفاهیم مورد نظر گوینده را در ذهن خود ندارد. او از راه شنیدن لفظ به معنای آن منتقل می شود. اگر لفظ معانی متعددی داشته باشد، یا بتواند معانی گوناگونی در بستر فرهنگ های مختلف بیابد، نمی تواند به هنگام استعمال، مفهوم واحد متعینی را در ذهن مخاطبان پدید آورد. لذا این سؤال مطرح است که تعین مدلول تصویری و مدلول تصدیقی لفظ چگونه رخ می دهد به گونه ای که بتواند مفهوم واحدی را برای مخاطبان به ارمغان بیاورد؟ ما ابتدا منشأ تعین مدلول تصویری و سپس راز تعین مدلول تصدیقی را بررسی می کنیم.

در بحث هایی که پیشتر درباره ی ساختار زبان و عناصر تشکیل دهنده ی آن ارائه شد^۱، گفتیم که لفظ و معنا به وسیله ی «وضع» با یکدیگر مرتبط می شوند. «وضع» بر دو قسم است: «وضع تعینی» و «وضع تعینی». در وضع تعینی، واضع لفظ را برای معنایی قرار می دهد و بی شک معنا در ظرف وضع، تعین دارد، زیرا معنا ندارد واضع، لفظ معینی را برای معنای غیر معین قرار دهد. و اصولاً تصور یک معنای غیر معین، برای واضع ممکن نیست و هر معنایی که در ذهن حاضر می شود معنایی ثابت، و متعین است.

نتیجه آن که در وضع تعینی، معنای موضوع له متعین می باشد. در وضع تعینی نیز

همین گونه است؛ زیرا در این نوع از وضع، لفظ بر اثر کثرت استعمال برای معنایی وضع می شود، پس ناگزیر باید معنا تعین داشته باشد، تا فراوانی استعمال در آن تحقق یابد و به عنوان موضوع له لفظ قلمداد شود.

در مورد معنای مجازی نیز باید گفت: چون معنای مجازی برای معنای حقیقی، لازم بین بالمعنی الاخص - یعنی لازمی که صرف تصور معنای ملزوم، تصور آن را در پی دارد - می باشد، قهراً آن نیز معنایی متعین است، زیرا معنا ندارد که یک معنای مبهم و نامتعین، لازم بین بالمعنی الاخص یک معنای متعین باشد.

بنابراین، نتیجه ای که تاکنون گرفته شد، این است که لفظ، در ظرف «وضع» و «لزوم» تعین معنایی دارد. اما این تعین چه ربطی به تعین مدلول تصوری لفظ دارد؟ به دیگر سخن، لفظ چگونه تعین دلّالی پیدا می کند و در مقام فهم تصوری، امر متعین و واحدی می باشد؟

در بررسی تعین مدلول تصوری، افزون بر آنچه گذشت، توجه به احوال پنج گانه ی لفظ، امری لازم به شمار می رود. در بحث های منطق و نیز علم اصول، لفظ را از نظر دلالت بر معنا به پنج قسم تقسیم کرده اند: «مختص»، «مشترک»، «مرتجل»، «منقول» و «حقیقت» و «مجاز»^۱.

از میان این اقسام پنج گانه، لفظ «مختص» (یعنی لفظی که بیش از یک معنا ندارد) افزون بر تعین در مقام وضع، در موقعیت دلالت تصوری نیز تعین معنایی دارد، یعنی به هنگام شنیدن لفظ، همان معنای واحد موضوع له تصور می گردد. همچنین در «مرتجل» و «منقول»، لفظ برای کسی که در فضای نقل و ارتجال به سر

۱. لفظ مختص، آن است که بیش از یک معنا نداشته باشد. لفظ مشترک - مشترک لفظی - آن است که معنای حقیقی متعددی دارد. مرتجل، آن است که لفظ از معنای حقیقی خود به معنای دیگر بدون لحاظ مناسبت بین دو معنا، نقل شود. منقول، آن است که لفظ از معنای حقیقی و اولی خود به یک معنای دیگر - با لحاظ مناسبت با معنای قبلی - نقل شود. و بالاخره حقیقت و مجاز آن است که لفظ علاوه بر معنای حقیقی دارای معنای مجازی نیز باشد. (البته یک «مشترک معنوی» هم داریم که در آنجا به معنای جامع واحد نظر می کنند. اگر لفظ فقط آن معنای جامع را داشته باشد لفظ مختص خواهد بود و اگر علاوه بر آن معنای دیگری نیز داشته باشد، جزء یکی از اقسام چهارگانه ی دیگر قرار خواهد گرفت).

می‌برد، تعین معنایی - در مقام دلالت تصویری - دارد؛ یعنی مثلاً، در منقول عرفی، عرف معنای منقول را تصور می‌کند. همچنین در منقول شرعی، یا منطقی، یا فلسفی، کسی که متشرع، یا منطق‌دان، یا فیلسوف باشد، در فضای آن حوزه‌ی خاص، همان معنای منقول را تصور می‌کند. همچنین کسی که در فضای ارتجال لفظ قرار دارد، همان معنای مرتجل لفظ را در ذهن خود حاضر می‌کند. به عبارت دیگر، در لفظ منقول و مرتجل، معنای اولی لفظ به فراموشی سپرده می‌شود و فقط معنای دوم به ذهن خطور می‌کند، به طوری که دلالت لفظ بر معنای اولی نیازمند نشانه و قرینه‌ی خاص می‌باشد.

نتیجه آن که در سه قسم یاد شده - «مختص»، «منقول» و «مرتجل» - تعین معنا، افزون بر مقام وضع در مقام شنیدن لفظ و دلالت تصویری آن نیز امری واضح است. بنابراین در هر سه مورد، لفظ، مدلول تصویری متعین دارد.

اما در «مشترک» و «حقیقت و مجاز»، این تعین اگر چه در مقام وضع - برای معنای حقیقی - و در ظرف حصول لزوم - برای معنای مجازی - حاصل شده است (همچنان که پیش از این گفتیم)، ولی در مقام شنیدن و دلالت تصویری، تعین ندارد و همه‌ی معانی به ذهن خطور می‌کند، یعنی در مشترک، همه‌ی معانی حقیقی آن، و در حقیقت و مجاز، همه‌ی معانی حقیقی و مجازی آن به ذهن می‌آید. البته اگر کسی به تعدّد معنای حقیقی، یا وجود معنای مجازی آگاه نباشد، و مثلاً جز یک معنا برای لفظ شناسد، همان معنا به ذهن او خطور خواهد کرد، ولی در این صورت، دیگر اشتراک لفظ یا حقیقت و مجاز در فضای ذهن او وجود ندارد، هر چند در بیرون از قلمرو ذهن چنین حالتی برای لفظ محقق باشد.

ولی این عدم تعین معنا در محدوده‌ی معانی در «مشترک» یا «حقیقت و مجاز»، سبب عدم تعین مدلول تصدیقی در استعمال نمی‌شود و عدم تعین مدلول تصویری، مستعمل فیه لفظ را نامتعین و مردّد نمی‌کند. سرّش آن است که اینجا افزون بر «وضع» یا «لزوم»، عنصر دیگری به نام «استعمال» رخ می‌نماید. استعمال، به کار بردن لفظ در معنایی خاص، از آن جهت که لفظ صلاحیت دلالت بر آن معنا را دارد، می‌باشد. از این رو، در

کنار استعمال، عنصر «دلالت» نشسته است، یعنی استعمال لفظ در یک معنا از سوی گوینده، به قصد دلالت آن لفظ بر همان معنا در سوی شنونده صورت می‌پذیرد. پس اگر مدلول تصویری لفظ متعین نباشد - مانند مشترک یا حقیقت و مجاز - استعمال کننده نشانه‌ای برای تعیین معنا و قرینه‌ای برای تشخیص مراد به کار می‌گیرد که مدلول تصدیقی لفظ را متعین و مشخص می‌کند، و با توجه به این که مدلول تصدیقی سخن، همان مراد جدی^۱ گوینده است (بیشتر تعین معنا در ذهن گوینده اثبات شد و گفتیم که او اساساً لفظ را در خدمت معنای متعین، ثابت و موجود در ذهن خود به کار می‌گیرد) تعین مدلول تصدیقی نیز به اثبات می‌رسد. مدلول تصدیقی سخن، آن نیست که مخاطب و مفسر در نظر می‌گیرد، بلکه آن است که مؤلف و گوینده اراده کرده و لفظ را برای تفهیم آن و به دلیل صلاحیت دلالت بر آن، به کار برده است.

راه کشف مدلول تصدیقی

چیزی که باقی می‌ماند راه تشخیص نیت مؤلف و چگونگی کشف مدلول تصدیقی است. آیا راهی برای وصول به مراد جدی، یعنی همان مدلول تصدیقی متعین وجود دارد، یا نه؟ این همان سؤال اساسی است که در اشکال سوم - در بررسی سخنان هیرش - مطرح شده بود.

قبلاً گفته شد، ملاک صحت «تفسیر» و «فهم» آن است که مطابق با نیت و مراد متکلم و نویسنده باشد. حال سؤال این است که چگونه می‌توان فهمید تفسیری که نسبت به یک متن ارائه می‌شود، همان مراد متکلم، یا نویسنده است؟ ما همواره یک طرف مسئله را در اختیار داریم و آن فهم خود ما است. حال چگونه می‌توانیم بفهمیم که این فهم مطابق با متن و مراد مؤلف است؟ آیا راهی برای مقایسه بین آنچه فهمیده‌ایم و مراد متکلم،

۱. تأکید بر این نکته لازم است که «مدلول تصدیقی» را به سه قسم تقسیم کرده‌اند: «مراد جدی»، «مدلول استعمالی»، «مدلول تفهیمی». ولی ما در این سلسله از مباحث، مدلول تصدیقی را همان مراد جدی قلمداد می‌کنیم.

وجود دارد؟ آیا می‌توان فهم تصویری از الفاظ را عنوان فهم تصدیقی مطرح کرد و معانی حاصل از دلالت تصویری الفاظ را به مراد جدی مؤلف دانست؟ قبلاً شبیه این اشکال، در قلمرو معرفت حقایق نیز مطرح شد^۱ که چگونه می‌توان به حقیقت جهان خارج دست یافت؟ در حالی که ما تنها صورتی از آن در ذهن داریم و هیچ راهی برای صید خود واقع و به چنگ آوردن آن نداریم.^۲

برای پاسخ به این سؤال در حوزه‌ی حقایق خارجی دو راه وجود دارد: (که راه اول مخصوص به این قلمرو می‌باشد و راه دوم در مباحث تفسیری نیز قابل تطبیق است).
 راه اول: اگر ما به خویش مراجعه کنیم، در می‌یابیم به «خود»، و حالات و صفات خود علم داریم، علمی که در آن خود معلوم در نزد عالم حاضر است که از آن به «علم حضوری» یاد می‌شود. ما می‌توانیم این یافته‌های حضوری را در قالب قضایایی بیان کنیم، مثلاً بگوییم: «درد ملال آور است» این قضیه در زمره‌ی علمی قرار می‌گیرد که در آن، صورتی از معلوم در نزد عالم وجود دارد که به آن «علم حصولی» گفته می‌شود. جوهر این علم حصولی با سایر علوم حصولی که ما نسبت به اشیای پیرامون خود داریم، یکسان است. تفاوت در این است که در این نوع علم حصولی، مطابق قضیه نیز در نفس ما حاضر می‌باشد و ما به آن علم حضوری داریم، پس قضیه - که حاکی و حکایت کننده است - و مطابق آن - که محکی و حکایت شده است - در حضور نفس قرار دارند و نفس می‌تواند نسبت به آنها داوری کند و مطابقت یا عدم مطابقت، یعنی صدق یا کذب قضیه را کشف نماید. حال اگر در وادی این‌گونه قضایا که از آن به وجدانیات یاد می‌شود، عقل توان واقع‌نمایی و صدق استنتاج‌های خود را نشان داد و نفس به دلیل حضور قضیه و مطابق آن توانست این توانایی عقل را ارزیابی کند، می‌توان به عقل در سایر قضایا که در جوهر علم حصولی با این‌گونه قضایا مشترکند، اعتماد کرد، هر چند مطابق آن قضایا

۱. ر.ک: همین نوشتار، صص ۲۵۴ - ۲۵۶.

۲. البته در آنجا ابتدا باید ثابت کرد: خارج از ذهن واقعی وجود دارد، تا ایده آلیسم انکار شود، سپس راه دستیابی به این واقع و میزان اعتبار آنچه از واقع به چنگمان می‌افتد را نشان داد. این بحث دوم مشترک بین این مباحث و مباحث تفسیری است.

خارج از چنگ نفس باشد.^۱

این روش که بر پایه‌ی اعتبار استنتاج عقلی استوار است، در وادی مباحث تفسیری قابل استفاده نیست، زیرا در این حوزه ما از عقل برای کشف مراد متکلم بهره نمی‌گیریم. آنچه در این قلمرو به کار می‌آید، ظواهر الفاظ و ارتباطی است که بین الفاظ و معانی در اثر وضع یا لزوم پدید آمده است.

راه دوم: ما دانش خود در باب حقیقتی خاص را با اطلاعات دیگر خویش می‌سنجیم و در صورت یافتن تناقض میان آنها به جست‌وجوی موارد خطا می‌پردازیم و در نهایت به مجموعه‌ای از اطلاعات هماهنگ دست می‌یابیم که با تمام داده‌های حسی و عقلی ما سازگاری دارد و این هم آهنگی از صدق این داده‌ها و مطابقت آنها با واقع حکایت می‌کند.

این روش، افزون بر قلمرو حقایق خارجی، در حوزه‌ی مباحث تفسیری نیز قابل تطبیق است؛ یعنی ما در پرتو آنچه از لفظ گوینده به ذهنمان خطور می‌کند، معانی خاصی را به عنوان مراد او تشخیص می‌دهیم. اگر این برداشت با سایر اطلاعات ما در باره‌ی نویسنده و موضوع سخن او سازگار بود، صدق این تفسیر و رسیدن به «نیت مؤلف» بر ما مکشوف می‌شود.

به عنوان مثال، در تفسیر یک یا چند آیه از قرآن، ما معنایی را که الفاظ آن آیات بر اساس وضع لغوی، یا اصطلاحی خود بر آن دلالت دارند، با مفاهیمی که از سایر آیات به دست می‌آید و با مجموعه‌ی اطلاعات عقلی و تاریخی خود در مورد گوینده - یعنی خداوند، زمان این گفتار و مفاد آن می‌سنجیم، اگر ناسازگاری در آن نیافتیم، به صدق تفسیر خود و اعتبار آن پی می‌بریم و اگر گرفتار تناقض و تنافی شدیم، سعی در اصلاح برخی از این اطلاعات می‌کنیم، تا در نهایت مجموعه‌ای هماهنگ و سازگار به چنگ آوریم.

۱. آنچه در این مختصر آمد، بخشی از بحث‌هایی است که در جلسات طولانی «حلقه‌ی حق جویان» پی گرفته‌ایم و امیدواریم بتوانیم گزارشی از این نشست‌ها را که با حضور صاحب‌نظران مباحث فلسفی برگزار شده است، منتشر و در معرض ارزیابی عموم اندیشمندان فرهیخته قرار دهیم.

اقسام سخن

از آنجا که سنگ پایه‌ی فهم مراد متکلم بر کشف مدلول سخن او استوار می‌شود، جا دارد اقسام دلالت لفظ بر معنا را در اینجا متذکر شویم و میزان استحکام هر یک از آنها را ارزیابی کنیم. سخن به لحاظ دلالت بر معنا به سه قسم تقسیم می‌شود:

۱- نص: سخنی است که به وضوح بر معنای خاصی دلالت می‌کند، به گونه‌ای که احتمال هیچ معنای دیگری وجود ندارد. مانند: *وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ*^۱ که به صراحت بر حلال بودن خرید و فروش دلالت دارد.

۲- ظاهر: سخنی است که در عین دارا بودن احتمالات گوناگون، یکی از آن معانی محتمل آشکارتر و احتمال آن قوی‌تر است، به گونه‌ای که در ارائه به عموم عقلاء، آنها همین معنا را از آن استفاده می‌کنند و چه بسا هیچ توجهی به سایر احتمالات پیدا نمی‌کنند؛ مانند: *وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ*^۲ که فرمان به اقامه‌ی نماز است و ظهور در وجوب دارد. ظاهر امر و فرمان همین مطلب است، هر چند احتمال استحباب، یا اباحه نیز وجود دارد.

۳- مُجْمَل: سخنی که دارای احتمالات متعددی باشد و هیچ‌یک از آنها آشکارتر از دیگر احتمالات نباشد، به گونه‌ای که عموم عقلاء در برخورد با آن گرفتار حیرت شوند؛ مانند عبارتی که آن شخص در جواب سؤال از افضلیت علی بن ابی طالب و عمر بن الخطاب گفته بود: «من بنته فی بینه؛ کسی که دختر او در خانه‌ی اوست» که اگر مراد از «او» اول، رسول الله ﷺ باشد، کسی که دختر رسول اکرم ﷺ در خانه‌ی اوست، علی علیه السلام می‌باشد و اگر مراد از «او» دوم، رسول الله ﷺ باشد، کسی (از این دو) که دخترش در خانه‌ی رسول الله ﷺ است عمر بن الخطاب می‌باشد.

البته اگر قرینه‌ای بر تعیین مراد از مجمل و ترجیح یکی از احتمالات پیدا شود، سخن از اجمال خارج خواهد شد و در صورتی که قرینه به نحو قطعی مراد را تعیین کند، سخن

۱. و خداوند داد و ستد را حلال، و ربا را حرام گردانیده است. (بقره، ۲۷۵)

۲. و نماز را بر پا دارید. (بقره، ۴۳)

در زمره‌ی «نص» و در صورتی که مراد را ظاهر سازد و احتمال معنایی خاص را تقویت کند، در شمار «ظاهر» قرار می‌گیرد.

اگر سخن «نص» باشد، چون مفید یقین است، نتیجه‌ی آن قطع به مراد گوینده خواهد بود و اگر «ظاهر» باشد، ظن قوی به آن را افاده می‌کند که از آن به اطمینان یاد می‌شود، و در صورت «اجمال» مراد گوینده و نیت مؤلف بر ما مخفی می‌ماند.

حال اگر مراد گوینده - بر حسب نص، یا ظاهر بودن سخن او - بر ما روشن شد، و گوینده مصون از خطا بود و ما آنچه را از سخن او فهمیده می‌شود با برخی اطلاعات دیگر - قطعی یا ظنی - پیرامون خود موضوع سخن، یا گوینده آن ناسازگار یافتیم، چهار صورت متصور است.

۱ - سخن ظاهر و آن اطلاعات یقینی و قطعی باشد، در این حال ما سخن را بر معنایی خلاف ظاهر آن که با آن داده‌های یقینی سازگار باشد، حمل می‌کنیم.

۲ - سخن نص و اطلاعات منافی با آن ظنی باشد، در این صورت ما آن اطلاعات ظنی را که در معارضه با «نص» است، تخطئه خواهیم کرد.

۳ - سخن ظاهر و اطلاعات منافی با آن ظنی باشد، در اینجا ما آن ظاهر را مادامی که دلیلی بر خلاف آن یافت نشود، حفظ خواهیم کرد.

۴ - سخن نص و داده‌های ناسازگار با آن یقینی باشد، چنین احتمالی هر چند در عالم فرض متصور است، اما در واقع رخ نمی‌دهد؛ زیرا مستلزم یقین به دو امر متضاد است و چنین چیزی محال می‌باشد. از این رو، اگر در موردی چنین چیزی در بدو امر رخ دهد، پس از التفات به ناسازگاری مفاد سخن با اطلاعات مزبور یکی از حالات فوق پیش می‌آید؛ یعنی یا سخن از نص بودن خارج، و یا یقین به آن داده‌ها زایل می‌شود و امکان دارد هر دو امر نیز تحقق پیدا کند.

البته اگر گوینده انسان عادی و جایز الخطا باشد، در تمام این موارد، می‌توان او را تخطئه کرد؛ یعنی حتی نص او ممکن است در تنافی با یک اطلاع ظنی مردود شمرده شود.

باید توجه داشت که یک سخن ممکن است از یک جهت «نص»، از جهت دیگری «ظاهر» و از حیث سومی «مجمل» باشد. به عنوان مثال، آیه‌ی شریفه‌ی *أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ* ممکن است از حیث دلالت بر حلال بودن خرید و فروش، «نص»، از حیث در بر گرفتن تمام انواع و افراد خرید و فروش، «ظاهر» و از حیث دلالت بر حلیّت وضعی یا تکلیفی، «مجمل» قلمداد شود.^۱

از سوی دیگر، ظهور گاهی ناشی از وضع لغوی است که به آن «ظهور لغوی» گویند و زمانی نتیجه‌ی وضع عرفی است که از آن به «ظهور عرفی» یاد می‌شود. در برخی موارد نیز این ظهور حاصل از وضع در یک عرف خاص مانند منطق، فلسفه، یا فقه است که به تناسب حوزه‌ی آن به همان نام خوانده می‌شود و به ظهور منطقی، یا فلسفی، و یا فقهی، از آن یاد می‌گردد.

فهم یک متن

گفته شد که «فهم متن» به معنای کشف مدلول تصدیقی آن و رسیدن به مراد جدی مؤلف می‌باشد. از سوی دیگر، راه رسیدن به آن فهم درست تصوّری مجموعه‌ی متن و سازگاری اطلاعات دیگر با آنچه از متن به دست می‌آید، معرفی شد؛ اما باید دانست خود «دلالت»، چنان‌که در منطق گفته‌اند، بر سه قسم است:

الف - دلالت مطابقی: یعنی لفظ، بر همه‌ی معنای خودش دلالت کند.

ب - دلالت تضمنی: یعنی لفظ، بر جزء معنای خودش دلالت کند.

ج - دلالت التزامی: یعنی لفظ بر معنای دیگری که لازمه‌ی موضوع له لفظ است، دلالت کند. این لزوم می‌تواند منشأ عقلی یا عرفی داشته باشد؛ مثلاً در «أَعْتَقَ رَقَبَةً»، آنچه گفته شده است: آزاد کردن یک گردن می‌باشد. ولی عقل می‌گوید: آزاد کردن گردن، بدون آزاد کردن یک انسان میسر نیست. بنابراین، لازمه‌ی «عَتَقَ رَقَبَةً»، «عَتَقَ یک انسان» خواهد بود، یا مثلاً وقتی لفظ «حَاتَمَ» شنیده می‌شود، سخاوت او نیز به ذهن می‌آید.

۱. البته ذکر این آیه صرفاً از باب تمثیل است و الاّ در نظر تمامی فقها هیچ‌گونه اجمالی در این آیه نیست.

بنابراین، مدلول تصدیقی متن، هر سه مدلول را، اعم از «مطابقی»، «تضمنی»، و «الترامی» شامل می‌شود و فهم تصدیقی، فهم هر کدام از آنها را در بر می‌گیرد. اگر کسی از وجوب نماز - با توجه به اجزاء آن - وجوب جزء نماز را نیز بفهمد، این فهم به عنوان فهم متن به شمار می‌رود. چه این که اگر از وجوب نماز - با توجه به شرایط آن - وجوب وضو گرفتن را نیز فهمید، این فهم به عنوان فهم متن تلقی خواهد شد.^۱

اما فهم در موارد دیگر نیز به کار می‌رود که باید دید آیا بر آنها نیز می‌توان به حق، نام فهم متن گذاشت و مفهوم به دست آمده را به عنوان مدلول تصدیقی متن و مراد جدی مؤلف قلمداد کرد، به طوری که بتوان آن را به مؤلف اسناد داد؟ این موارد عبارتند از:

۱ - تطبیق: یعنی نویسنده یا گوینده یک مطلب کلی بگوید و ما برای آن تعیین مصداق کنیم. در این گونه موارد اگر مصداق مورد نظر، قطعی و غیر قابل انکار باشد، می‌توان این تطبیق را انجام و فهم حاصل از آن را به متن نسبت داد؛ مثلاً در آیهی شریفه‌ی **يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ ارجعي إلى ربك راضية مرضية**^۲، امام حسین علیه السلام یا هر یک از معصومان علیهم السلام را می‌توان مصداق بارز نفس مطمئنه معرفی کرد و نتیجه گرفت که این خطاب **ارجعي إلى ربك راضية مرضية**، همه‌ی معصومان علیهم السلام را شامل می‌شود. ولی اگر مصداق مورد نظر، ظنی یا محتمل باشد، فهم حاصل از این تطبیق، ظنی یا محتمل خواهد بود و نمی‌توان آن را به طور قطع به خود متن نسبت داد. در هر حال، صدق کلی بر مصداق امری عقلی است و در واقع شمول سخن نسبت به مصادیق آن شمول عقلی می‌باشد.

۲ - تبیین: یعنی به توضیح علت، یا کیفیت وقوع، یا امور دیگری از این قبیل، در باب مدلول پردازیم؛ مثلاً در آیهی **شهد الله أنه لا اله الا هو**^۳، ما کیفیت شهادت الهی، نحوه‌ی توحید، و ارتباط این وحدت با کثرات موجود در عالم را تبیین کنیم. بدون شک، در این تبیین، ما از معلومات خارجی خود که از منابع دیگر مانند سایر آیات یا روایات، یا فلسفه و عرفان، به دست آورده‌ایم، بهره می‌جویم و مادامی که این تبیین با ظاهر این آیه و سایر

۱. البته تحقیق این که چنین مطالبی از **اقیموا الصلوة** قابل استفاده است، یا خیر، مجال دیگری می‌طلبد.

۲. ای نفس مطمئنه، خشنود و خداپسند به سوی پروردگارت بازگرد. (فجر، ۲۷ - ۲۸)

۳. خدا گواهی می‌دهد که جز او هیچ معبودی نیست. (آل عمران، ۱۸)

آیات الهی و متون دینی سازگار باشد، می‌توانیم آن را بپذیریم.^۱

۳- سایه‌های معنایی سخن: پیشتر گفته شد که این نوع معانی می‌تواند مراد گوینده قرار بگیرد، چه این که ممکن است مراد او نباشد.^۲ بنابراین، آن دسته از سایه‌های معنایی که قرینه‌ی قطعی یا ظاهری بر اراده‌ی آنها از سوی گوینده داشته باشیم، به وی نسبت داده می‌شود و دسته‌ی دوم، اگر چه مراد گوینده و موجود در ذهن او نمی‌باشد، ولی اگر یقین به وجود این معانی در سایه‌ی متن داشته باشیم، یا احتمال آنها را در حدّ ظهور بدانیم، می‌توانیم فهم آنها را فهم متن قلمداد کنیم، زیرا این نوع معانی در واقع لازمه‌ی فضای متن محسوب می‌شوند.

۴- تأویلات شخصی مفسّر: این نوع تأویلات را که «برداشت شخصی» نیز خوانده می‌شود، نمی‌توان به خود متن و گوینده‌ی آن نسبت داد؛ مثلاً اگر کسی از این بیت حافظ: خوش بود گر محک تجربه آید به میان تا سیه روی شود هر که در او غش باشد تئوری ابطال‌گرایی^۳ پوپر^۴ در علوم تجربی را برداشت کند، نمی‌توان این فهم را به عنوان فهم شعر حافظ تلقی کرد؛ زیرا بدون شک مراد حافظ از «تجربه» معنای مصطلح آن در علوم تجربی نبوده و از «سیه روی» نیز ابطال‌گرایی پوپر را اراده نکرده است.^۵ این گونه تفسیرها و تأویل‌ها، صرفاً یک برداشت شخصی می‌باشد و هیچ ربطی به متن ندارد.

زبان هنر

شاید مهم‌ترین لغزشگاه هرمنوتیک هایدگری و گادامری، خلط زبان طبیعی و هنر، از یک سو، و خلط فهم واقعی متن - یعنی رسیدن به مقصود آفریننده‌ی آن - و برداشت شخصی از متن، از سوی دیگر است.

۱. در بحث‌های آینده خواهیم دید که تحوّل تبیین‌ها در اثر دستیابی به اطلاعات جدید، برخی را به این توهم انداخته که ظهور آیات، و به طور کلی عبارات، در پرتو دانش‌ها تغییر می‌کند.

۲. ر.ک: همین نوشتار، صص ۱۰۸-۱۱۰.

۳. Negativism.

۴. Karl R. Popper.

۵. ر.ک: همین نوشتار، صص ۲۱۰-۲۱۱. (پاورقی ۴)

می‌توان به هنر از دو منظر نگاه کرد: یکی آن که زبان لطیفی برای تفهیم معانی مورد نظر و وسیله‌ای برای برقراری ارتباط با مخاطبان می‌باشد. از این زاویه، هنرمند می‌خواهد به وسیله‌ی هنر خویش با مخاطبان خود سخن بگوید و پیام مورد نظرش را به آنان برساند. دوم آن که هنر، تجلی وجود هنرمند و محل جوشش استعداد، نبوغ، خلاقیت، لطافت روح، تخیل و تعقل، و جایگاه بروز کشش‌های درونی، گرایش‌های روحی، و شخصیت ذاتی او می‌باشد. از نگاه دوم، هنر، خود، هدف است؛ غلیان روح جويا و پویا و خلاق، و آفرینش جلوه‌ای از درون پر تلاطم هنرمند، در قالبی عینی و خارجی است. اینجا هنر، مانند تمام موجودات و حقایق عالم، صرفاً زبان هستی را دارد و چشم تیزبین و تماشاگری هوشیار می‌طلبد تا آن را به سخن وا دارد و از آن رازها کشف کند.

از منظر اول، اگر زبان هنر، زبان استاندارد و ثبت شده‌ای باشد، می‌توان فهم‌های حاصل از آن را به آفریننده‌ی آن نسبت داد که در واقع مقصود او نیز همین بوده است و اگر چنین نباشد، ولی به گونه‌ای طراحی شود که عاقلان در برخورد با آن، مطلب ویژه‌ی واحدی را بفهمند، باز می‌توان این فهم را فهم معنای واقعی آن اثر هنری و کشف مراد جدی آفریننده‌ی آن قلمداد کرد. ولی هر مطلبی که بیرون از این دو امر فهمیده شود، به معنای برداشت شخصی، و تنها یک احتمال خواهد بود.

از منظر دوم، اساساً هنر برای مفاهیم و گفت‌وگو با مخاطبان به وجود نیامده است. از این رو، اگر چه می‌توان با مطالعه یا تماشای آن مطالب بسیاری را به دست آورد و بهره‌های فراوان روحی و عرفانی و حتی علمی برد و در بسیاری اوقات تحلیل‌های کارشناسانه‌ای روی آن انجام داد و نتایجی علمی، تاریخی، عقلی، عرفانی، سیاسی و ... را استنباط کرد، ولی نمی‌توان این امور را به طور حتم و یقین به آفریننده‌ی اثر هنری نسبت داد و مراد او قلمداد کرد.

به دیگر سخن، هنر دو چهره دارد: یک وجهی ابزاری و یک جلوه‌ی روحانی. از زاویه‌ی ابزاری، هنر یک زبان عمومی، جذاب و مؤثر برای رساندن پیام‌ها است و در

مواجهه با این چهره می‌توان به دنبال «نیت هنرمند» و مراد خالق اثر بود و آن را از لابلاي ضوابط خاص بیانی در آن هنر، یا تحلیل‌های روان‌شناسانه، یا جامعه‌شناسانه، و یا حتی تاریخی یا عقلی جست‌وجو کرد. البته باید متوجه توانایی‌ها و ویژگی‌های خاص آن هنر در پیام‌رسانی بود و آن را با زبان طبیعی مقایسه نکرد. پس سرایت آنچه در باب زبان طبیعی می‌توان گفت به هنر، حتی از این زاویه غلط است و همچنین آنچه در باب هنر از این وجهه می‌توان گفت، قابل تطبیق دقیق و حرف به حرف بر زبان طبیعی نیست.

اما چهره‌ی روحانی و جلوه‌ی باطنی هنر، حکایت دیگری دارد. حکایتی از غلیان هویت هنرمند و سریان آن در قالب ابزاری که در دست اوست. ابزاری که او توان به کارگیری آن را دارد و بی‌هنران فاقد آن هستند. در این چهره، همه‌ی هویت هنرمند، خواسته‌ها و تمایلاتش، کشش‌ها و منش‌هایش، محبوب‌ها و مبعوض‌هایش، و خلاصه تمام وجودش به صحنه می‌آید و نقش می‌زند و اثر می‌آفریند.

چون ناله‌ی بلبل از پی گل شنوی گل گفته بود، گرچه زبلبل شنوی (عراقی)

ارزیابی نهایی

آنچه در مجموع، از ارزیابی مباحث هرمنوتیک و تحلیل آن به دست آمد، این است که متن دارای یک معنای نهایی است که همان، مراد متکلم، یا «نیت مؤلف» می‌باشد. بین مراد متکلم و الفاظی که به کار می‌گیرد و مفاهیمی که آن الفاظ برای آن وضع شده‌اند، یا معنایی‌ای که به عنوان معانی مجازی برای آن الفاظ محسوب می‌شوند، باید ارتباط باشد. متکلم، اگر از الفاظ نامناسب استفاده کند، نمی‌تواند پیام خود را به مخاطب برساند و مراد خویش را بیان کند، چه این که مخاطب نیز اگر معانی دقیق مفردات و تراکیب سخن را نتواند تصور کند، یا قادر به ایجاد سازگاری بین آنچه از الفاظ می‌فهمد و سایر اطلاعات مربوط به موضوع یا متکلم نباشد، از کشف مراد متکلم عاجز خواهد بود.

تفسیر صحیح، تفسیری است که بتواند آنچه را متکلم از سخن خود اراده کرده، کشف کند، هر چند به همه‌ی مراد او دست نیابد. از این رو، ما تفسیر کامل و کامل‌تر

داریم و می‌توانیم عرض عریضی از تفاسیر داشته باشیم که هر کدام در عین صحت، نسبت به دیگری ناقص باشد، به ویژه در باره‌ی قرآن که متکلم، عالم مطلق و آگاه بی‌حدّ است و معانی الفاظ آن، به عظمت متکلمند و ما از این معانی بی‌پایان به اندازه‌ی ظرفیت خود بهره می‌بریم.

با این بیان می‌توان بحث‌های مربوط به «هرمنوتیک» را در حدود این سلسله از مباحث، پایان یافته تلقی کرد و مبنای اول دلالتی در برداشت از قرآن را امری مسلّم، و غیر قابل مناقشه دانست.

چکیده

۱ - چهار کارکرد: «فهم»، «تفسیر»، «قضاوت» و «نقد» در اصطلاح هیرش، به گونه‌ای تفسیر می‌شود که اینها عناصری جدا از یکدیگرند.

أ) فهم: شناخت خود متن، هر چند همراه تفسیر درونی و تبدیل مفاهیم متن به مفاهیم آشنا برای شناسنده باشد.

ب) تفسیر: بیان فهم برای دیگران با زبان خود آنان؛ یعنی تبدیل مفاهیم موجود در ذهن مفسر، به مفاهیم آشنا برای دیگران.

ج) قضاوت: قضاوت اگر کارکردی برای کشف معانی خود متن در سازگاری با اطلاعات بیرون از متن، ولی مرتبط با آن باشد، در این صورت، نمی‌توان آن را از فهم جدا کرد. ولی اگر به معنای کشف سایه‌های معنایی سخن - خارج از قلمرو معنای حقیقی و مجازی متن - باشد، عنصری جدا از فهم خواهد بود؛ زیرا در این حالت «فهم» و «تفسیر» مربوط به معنای حقیقی و مجازی متن، ولی «قضاوت» و «نقد» مربوط به سایه‌های معنایی آن می‌باشند.

د) نقد: شرح دریافت حاصل از قضاوت و بیان آن برای مخاطبان از طریق مفاهیم مأنوس برای آنان است. پس اگر فهم و قضاوت را همراه و همدوش معرفی کنیم، نقد صبغی تفسیر به خود می‌گیرد و اگر قضاوت را امری جدا از فهم و مربوط به سایه‌های معنایی سخن بدانیم، «نقد» غیر از تفسیر خواهد بود.

۲ - فرایند فهم به این گونه تحلیل می‌شود:

أ) فهم تصویری اجمالی نسبت به متن.

ب) فهم تصدیقی اجمالی نسبت به آن.

این دو در بسیاری از اوقات هم‌زمانند، ولی در عین حال از نظر رتبه‌ی وجودی، دومی متأخر از اولی می‌باشد.

ج) فهم تصویری و تصدیقی روشن و تفسیر شده نسبت به متن.

این دو فهم، هم‌زمان پدید می‌آیند. اینجا نیز فهم، چیزی غیر از تفسیر است؛ یعنی تفسیر درونی

انسان و تبدیل مفاهیم متن به مفاهیم آشنا برای ذهن، عین خود فهم تفصیلی و روشن نیست، بلکه علت وجودی آن است؛ هر چند این فهم و تفسیر در یک زمان حاصل می‌شوند، مانند علت تامه و معلول، که هر دو هم‌زمانند، ولی اولی تقدم رتبی بر دومی دارد.

د) فهم تصویری و تصدیقی عمیق‌تر، دقیق‌تر، و کامل‌تر.

برای حصول این فهم، علاوه بر تفسیر درونی، قضاوت نیز لازم است؛ یعنی با جمع‌آوری مطالب و دانش‌های مربوط به متن و گوینده‌ی آن و تبیین و توضیح آنها اولاً، معانی مورد نظر را دقیق‌تر و عمیق‌تر درک می‌کنیم؛ ثانیاً، به هم‌هی مراد گوینده نزدیک‌تر می‌شویم. با این همه قضاوت، عین این فهم عمیق و کامل نیست، بلکه علت وجودی آن محسوب می‌شود؛ یعنی هر چند این فهم و قضاوت هم‌زمان پدید می‌آیند، ولی این فهم معلول و محصول قضاوت می‌باشد.

۳- تفاوت این فهم‌ها به معنای نسبیت شناخت و وابستگی آن به امور خارج از متن نیست. بلکه به معنای محدودیت شناخت و تفاوت قدرت تحلیل، تبیین، و توضیح از یک سو، و در نتیجه، اختلاف در مقدار وصول به مجموع مراد گوینده، از سوی دیگر است. به عبارت دیگر، برخی واضح و دقیق و عده‌ای مجمل و سر بسته می‌فهمند. گروهی فقط به پاره‌ای از مراد می‌رسند، ولی گروه دیگر به مراد بیشتری دست می‌یابند. البته مسئله‌ی خطا در فهم و نیز اشتباه در تطبیق، داستان دیگری است.

۴- فرایند فهم، از نظر کارکرد، پیچیدگی، دقت، سرعت، عمق، تبیین و توضیح، متفاوت است. این تفاوت‌ها از یک طرف محصول گوناگونی متون - به اشکال مختلف - و از طرف دیگر نتیجه‌ی تفاوت مؤلفان متون - از جنبه‌های مختلف - و در نهایت ثمره‌ی تفاوت قدرت و فرصت فهم خود شناسنده‌ها می‌باشد.

۵- تعیین معنا در ذهن گوینده از سه راه اثبات می‌شود:

أ) مراجعه به علم حضوری و وجدان خود: ما هیچ‌گاه در ذهن خویش معنای نامتعیّن و وابسته به جریان سنت و تغییر افق معنایی مخاطبان را در نظر نمی‌گیریم. در هر مفاهمه‌ای قصد بیان معنای معیّن موجود در ذهن خود را می‌کنیم. حتی مدعیان نامتعیّن بودن معنا، نیز قصد دارند

مخاطبان خود را با اندیشه‌های معین و مشخص خود آشنا کنند، و چون دیگران نیز همانند ما هستند و همانند ما سخن می‌گویند، معلوم می‌شود آنان نیز قصد ابراز معنای متعینی را دارند.

ب) جدایی فهم و زبان: اگر فهم همان زبان و لفظ همان معنا تلقی شود، ممکن است کسی ادعا کند که به دلیل آن که لفظ، معانی گوناگونی می‌تواند داشته باشد، لذا نمی‌توان تعین معنا در ذهن گوینده را اثبات کرد. ولی پیشتر اثبات شد که فهم امری غیر از زبان و الفاظ امور مغایر با معنایی‌اند. الفاظ صرفاً برای بیان معانی موجود در ذهن به کار گرفته می‌شوند. پس گوینده ابتدا معنایی را در ذهن خود دارد و سپس لفظ را برای بیان و ابراز آن به خدمت می‌گیرد و از آنجا که هر چه در ذهن پدید می‌آید، یک موجود مشخص و دارای محدوده‌ای معین است، پس وجود معنای نامتعین در ذهن، امری ناممکن و در واقع به معنای انکار وجود آن در ذهن می‌باشد. بنابراین، پذیرفتن اصل وجود معنا در ذهن گوینده، تعین آن را در ذهن او به اثبات می‌رساند.

در هر دو استدلال، ابتدا تعین معنا در ذهن گوینده اثبات شد و سپس قابلیت باز تولید معنا به عنوان نتیجه‌ی آن قرار گرفت، زیرا معنای متعین، قابلیت دارد که در ذهن شنونده نیز باز تولید شود. بنابراین، در اینجا تعین معنا هم در مقام اثبات و هم در مقام ثبوت، مقدم بر قابلیت باز تولید آن است.

ج) حکمت زبان: تأمل در حکمت زبان و مفاهمه، ما را به این نتیجه می‌رساند که اساساً زبان برای ایجاد ارتباط بین گوینده و شنونده و به قصد ابراز معنای موجود در ذهن گوینده و ایجاد آن در ذهن شنونده، به کار گرفته می‌شود. از این رو، لازم است معنای موجود در ذهن گوینده، قابلیت باز تولید دوباره در ذهن شنونده را داشته باشد، تا مفاهمه حاصل شود. پس معنا باید متعین باشد وگرنه قابلیت باز تولید نخواهد داشت.

در این استدلال، تعین معنا اگر چه در مقام ثبوت مقدم بر قابلیت باز تولید، و در واقع علت وجودی آن است، ولی در مقام اثبات، متأخر از آن می‌باشد؛ یعنی ما از راه قابلیت باز تولید - که خود از راه دیگر اثبات شد - به تعین معنا در ذهن گوینده پی می‌بریم.

۶- در باره‌ی تعین مدلول تصویری متن، می‌گوییم:

متن، از الفاظ و کلمات تشکیل شده است. الفاظ هر کدام معنای موضوع له خاص خود را دارند و

برای معنای متعینی وضع شده‌اند. چه این که معانی مجازی نیز - به دلیل آن که لازم بین بالمعنی الاخص معنای موضوع له (متعین) هستند - متعین می‌باشند. بنابراین، معانی همی الفاظ، در مقام «وضع» و «لزوم» تعین دارند. اما این چه ربطی به مقام دلالت دارد؟

در بررسی احوال لفظ می‌بینیم، آنجا که لفظ، «مختص»، «منقول»، یا «مرتل» باشد، معنای واحدی دارد و بر همین معنای واحد دلالت می‌کند. بنابراین، در چنین مواردی، لفظ، تعین دلالتی و مدلول تصویری مشخصی دارد. و آنجا که لفظ، معانی متعددی داشته باشد (یعنی مشترک و دارای معانی حقیقی متعدد، یا حقیقت و مجاز و دارای معنای حقیقی و مجازی باشد)، مدلول تصویری لفظ تعین ندارد و لفظ همی معانی را به ذهن می‌آورد؛ ولی اینجا نیز با توجه به عنصر استعمال، هدف آن، و وجود قرینه برای دریافت مراد گوینده، مدلول تصدیقی، تعین پیدا می‌کند.

۷ - مدلول تصدیقی متن همان مراد گوینده و معنای موجود در ذهن او می‌باشد. بنابراین، تعین آن معنا عین تعین مدلول تصدیقی خواهد بود.

۸ - اساسی‌ترین سؤال در مباحث تفسیری این است که ما چگونه به «نیت مؤلف» پی می‌بریم، تا با مقایسه‌ی تفسیر خود با آن، اعتبار تفسیر را ارزیابی کنیم؟ شبیه همین سؤال در حوزه‌ی حقایق خارجی نیز وجود دارد که چگونه می‌توان به حقیقت جهان خارج دست یافت، در حالی که ما تنها صورتی از آن را در ذهن داریم؟

۹ - برای پاسخ به این سؤال در حوزه‌ی حقایق خارجی دو راه وجود دارد که اولی خاص این قلمرو و دومی مشترک بین آن و وادی تفسیر است.

۱۰ - راه حل اول که خاص حقایق خارجی است، مراجعه به قضایای وجدانی است که مطابق آنها نیز مانند خودشان در نزد نفس حاضرند. اگر ما در این وادی اتقان و اعتبار استنتاج عقلی را اثبات کنیم، می‌توانیم به همین امر در سایر قضایا که مطابق آنها در نزد نفس حاضر نیست، اعتماد کنیم.

۱۱ - راه حل دوم که در حقایق خارجی و جستار تفسیری، هر دو، جریان دارد، این است که وقتی اطلاعاتی از خارج، یا تفسیری از متن به دست آمد، این داده با سایر اطلاعات که ارتباطی با آن

داشته باشند، سنجیده می‌شود. اگر بین آنها سازگاری بود، می‌توانیم به این اطلاع و تفسیر اعتماد کنیم. در غیر این صورت، می‌بایست در برخی اطلاعات خود تجدید نظر نماییم، تا به مجموعه‌ای هماهنگ دست پیدا کنیم.

۱۲ - سخن را به لحاظ دلالت به سه قسم تقسیم می‌کنند:

أ) نص: به وضوح بر معنای خاصی دلالت دارد، به گونه‌ای که احتمال هیچ معنای دیگری وجود ندارد.

ب) ظاهر: دارای چند معنای متحمل است، ولی احتمال یکی از آنها به قدری قوی است، که عقلاء در برخورد با آن به سایر احتمالات اعتنا نمی‌کنند.

ج) مجمل: دارای احتمالات متعدد معنایی است و هیچ‌یک از این احتمالات بر دیگران ترجیح واضحی ندارد.

۱۳ - اگر قرینه‌ای بر تعیین مراد در «مجممل» یافت شود، از اجمال خارج و به یکی از دو قسم دیگر ملحق خواهد شد.

۱۴ - در «نص» و «ظاهر» مراد گوینده و نیت مؤلف کشف می‌شود، ولی در «مجممل» این امر مخفی می‌ماند. البته «نص» موجب یقین به نیت مؤلف، و «ظاهر» مفید اطمینان به آن است.

۱۵ - اگر سخن نص یا ظاهر گوینده مصون از خطا باشد و ما مفاد سخن را با اطلاعات بیرونی خود بسنجیم، چهار صورت ذیل احتمال وقوع دارد:

أ) سخن ظاهر و اطلاعات بیرونی یقینی باشد که در این حال ظاهر را بر خلاف آن حمل می‌کنیم، تا مفاد سخن با این اطلاعات سازگاری داشته باشد.

ب) سخن نص و اطلاعات بیرونی ظنی باشد که در این صورت ما اطلاعات مزبور را تخطئه می‌کنیم.

ج) سخن ظاهر و اطلاعات منافی با آن ظنی باشند، ما ظاهر را مادامی که دلیلی قطعی بر بطلان آن نیافته‌ایم، حفظ خواهیم کرد.

د) سخن نص و داده‌های ناسازگار یقینی باشند، که این احتمال در عالم خارج وجود ندارد و اگر به ظاهر رخ دهد، در واقع، به یکی از سه صورت قبلی بر می‌گردد.

۱۶ - یک سخن ممکن است از جهتی «نصّ» از سویی «ظاهر» و از نگاهی «مجمّل» باشد.

۱۷ - ظهور گاهی از وضع لغوی، زمانی از وضع عرفی و گاهی از وضع در یک مصطلح خاص، مانند فلسفه یا کلام ناشی می‌شود. از این رو، به ظهور لغوی، عرفی، فلسفی، کلامی، و امثال آن تقسیم می‌گردد.

۱۸ - فهم متن، همان شناخت تصدیقی درست از متن و رسیدن به مراد مؤلف است. این شناخت می‌تواند مربوط به «مدلول مطابقی»، «تضمنی»، و یا «التزامی» باشد. ولی گاهی موارد دیگری نیز به نام فهم متن خوانده می‌شود که باید آنها را مورد بررسی قرار داد:

أ - تطبیق: تعیین مصداق برای یک مطلب کلی در متن که اگر قطعی و یقینی باشد، می‌توان آن را به خود متن نسبت داد. ولی اگر ظنّی و محتمل باشد، نمی‌توان آن را به یقین، به متن اسناد داد.
ب - تبیین: توضیح علت، یا کیفیت وقوع، یا امور دیگری از این قبیل در باب مدلول متن که در آن از معلومات خارجی خود بهره می‌جوئیم.

ج - سایه‌های معنایی متن: اگر یقین به اراده‌ی مؤلف نسبت به این سایه‌ها، یا ظهور در این امر حاصل می‌شود، آنها را به خود مؤلف نسبت می‌دهیم و اگر مورد اراده‌ی او نباشد ولی به یقین جزء معانی لازم مدلول متن به حساب آید، یا در حد ظهور، یا احتمال باشد، فهم آنها را فهم متن می‌توان شمرد.

د - تأویل‌های شخصی: این نوع از فهم را که نوعی برداشت شخصی است، نمی‌توان به متن نسبت داد.

۱۹ - زبان هنر، امری جدا از زبان طبیعی است و نباید آن را با مباحث مربوط به زبان طبیعی خلط کرد.

۲۰ - هنر دو چهره دارد: ابزاری و روحانی. از زاویه‌ی ابزاری هنر، یک زبان عمومی، جذاب و مؤثر برای رساندن پیام‌هاست. پس می‌توان به دنبال «نیت هنرمند» بود. ولی از منظر دیگر، هنر تنها سریان و جریان هویت هنرمند، در کالبد اثر هنری است و جست‌وجوی از «نیت» معنای ساده‌ی آن در اینجا بی‌معناست. هر چند می‌توان «خود هنرمند» را در تحلیلی همه‌جانبه در اثر هنرش جست‌وجو کرد.

مبنای دوم

زبان قرآن

۱- زبان قرآن

۲- زبان دین

۱- زبان قرآن

مقدمه

در فهرست مبنای دلالتی در برداشت از قرآن کریم گذشت که مبنای دوم دلالتی این است: «خداوند در بیان مقاصد خویش، لااقل در وادی احکام فرعی و فقهی، همان شیوه‌ی عمومی عقلاء، در مفاهمه را به کار برده و با روشی خاص خود، یا رمز و مانند آن، سخن نگفته است».

این مطلب در واقع بخشی از مباحث «زبان قرآن» را تشکیل می‌دهد. «این موضوع» از جنبه‌های مختلف قابل بررسی است و بخش عمده‌ی مباحث آن می‌تواند در علم کلام راهگشا باشد^۱، هم چنان که در علوم قرآن و تفسیر نیز جایگاه ویژه‌ای دارد، هر چند با این عنوان در مباحث سنتی مطرح نشده باشد. البته برخی از مسائل آن به نحوی در علم اصول فقه نیز وارد شده است.

هر چند در اینجا این بحث تنها به عنوان یک مبنای کلامی در برداشت از قرآن، برای اجتهاد و دستیابی به حکم فرعی عملی مورد نظر ماست، ولی به دلیل ارتباط این مبنا با برخی مباحث دیگر، ناگزیر اشارتی، هر چند کوتاه، به برخی مطالب دیگر خواهیم داشت.

۱. بحث زبان قرآن برای متکلم اسلامی از آن جهت که در بیان عقاید دینی و دفاع عقلانی از آن نیازمند شناختن دین و وصول به محتوای عقیدتی آن است، بحثی ضروری و در بسیاری اوقات تعیین کننده است. با نگاه اجمالی به کلام اشاعره یا برخی از فرق کلام اسلامی می‌توان دریافت که نوع تفکرات آنان ناشی از درک نادرست از زبان قرآن و ساده‌نگری نسبت به قرآن در زمینه‌ی عقاید و معارف بوده است.

زبان قرآن

هر نویسنده یا گوینده‌ای برای بیان مطالب خود شیوه‌ای بر می‌گزیند و ویژگی‌های خاصی را به کار می‌گیرد که در اصطلاح «سبک سخن» نامیده می‌شود. در هر سبکی گونه‌ای خاص از توضیح، تبیین و ارائه برای رساندن یک پیام وجود دارد. این سبک گاه رازدار، رمزآلود و مبهم و زمانی آشکار و واضح می‌باشد. سخن گاهی به زبان عادی و محاوره‌ی عرفی و همه فهم ادا می‌شود و از شیوه‌های رمزی و تمثیلی به دور است و زمانی به عکس، زبانی خاص، فنی و پیچیده دارد، به طوری که پاره‌ای اوقات معانی مورد نظر در قالب مفاهیم دیگری که منظور نیست، طرح می‌شود. از این رو، کسی که برای کشف معنای یک متن تلاش می‌کند، باید نخست شیوه‌ی بیانی و سبک خاص متن را کشف کند و سپس با این دستمایه بر سر سفره‌ی آن بنشیند، چرا که در غیر این صورت نخواهد توانست قصد واقعی گوینده، یا نویسنده را تشخیص دهد.

بنابراین، برای برداشت از قرآن ابتدا باید دانست که شیوه‌ی بیانی این کتاب آسمانی و سبک پیام رسانی آن چگونه است؟ آیا قرآن در همه موارد برای خود زبان مخصوصی دارد که با زبان روزمره‌ی مردم متفاوت می‌باشد. یا به عکس تمامی قرآن از زبانی ساده و عرفی برخوردار است. و یا در آن شاهد آمیزه‌ای از سبک‌ها و بیان‌ها هستیم که همگی برای رسیدن به هدفی خاص مورد استفاده قرار گرفته‌اند؟ بی‌شک، قرآن کریم در مجموع، زبان خاص خود را دارد و نمی‌توان آن را با زبان رایج در یک واحد بشری مقایسه کرد. چنین هماهنگی الفاظ و معانی، استقلال و پیوستگی مطالب، سازگاری تام مجموعه‌ی سخنان، استفاده از سبک‌های گوناگون و در برداشتن مطالب و رازهای شگفت در عین سادگی زبان و وضوح بیان - درست همانند فصاحت و بلاغت آن - معجزه‌آسا و فوق قدرت بشر است. این کتاب مجموعه‌ای از دانش‌ها و معارف را به صورت شگفت‌آوری در خود جای داده است، ولی عجیب‌تر آن که با زبانی روشن و یکنواخت نازل شده و شیوه‌های گوناگون بیانی را به طرز معجزه آسایی در هم آمیخته

است و با روشی سخن گفته که همگان از آن بهره می‌برند. مباحث عمیق فلسفی، عرفانی، اخلاقی، تربیتی، فقهی، تاریخی، و ... در سراسر قرآن موج می‌زند و هر صنفی خوشه‌ای از آن می‌چیند که دیگران از آن غافل، یا عاجزند. ولی در عین حال همه‌ی آیات برای همگان به نحوی قابل استفاده و بهره‌برداری است. بنابراین، نمی‌توان زبان قرآن را با هیچ زبانی مقایسه کرد و مثلاً آن را صرفاً زبانی معمولی و عرفی، یا زبانی ویژه، همانند زبان فیلسوفان یا عارفان دانست. قرآن اگر چه زبان خاص خود را دارد، ولی آشکار و همگانی، و از هر گونه غموض، به دور است. این نکته‌ی مهم، اساسی محکم برای پاسخگویی به سؤالات مختلف در این باب و دلیلی روشن بر این واقعیت است که قرآن برای بیان احکام فرعی و پیام‌های مربوط به تکلیف و عمل بندگان، زبان عرفی را به کار گرفته است. و در معارف بلند عقلی و حقایق والای فلسفی و عرفانی گاه از تمثیل و استعاره استفاده کرده است. در پاره‌ای موارد تعابیری دارد که محتمل است رمزی میان خداوند و فرستاده‌ی او باشد.

زبان قرآن از نگاه برهان و قرآن

عقل می‌گوید: دین موهبتی الهی است که خداوند از طریق رسولانش در اختیار بشر قرار داده، تا او بتواند راه نجات را بیابد و هدایت گردد. پس خداوند با زبانی سخن می‌گوید که گسترده‌ترین مخاطبان را در برگیرد و موجبات هدایت عموم مردم را فراهم آورد.

اگر سخن خداوند به گونه‌ای بیان شود که عموم مردم توان فهم آن را نداشته باشند، هدایت همگانی مردم که هدف از ارسال رُسل و انزال کُتب است، حاصل نخواهد شد. از این رو، حکمت حدوث دین اقتضاء می‌کند زبان هدایت، زبانی فراگیر، آشکار، و قابل فهم برای عموم باشد. این حقیقتی است که قرآن نیز بدان صراحت دارد: *وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِيَ مَنْ يَشَاءُ^۱* و نزل به الروح الامین

۱. و ما هیچ پیامبری را جز به زبان قومش نفرستادیم، تا [حقایق را] برای آنان بیان کند. پس خدا هر که را بخواهد بی‌راه می‌گذارد و هر که را بخواهد هدایت می‌کند. (ابراهیم، ۴)

علی قلبک لتکون من المنذرین بلسان عربی مبین^۱. در آیه اول این نکته آمده که هر پیامبری به زبان قوم خود ارسال شده و با همان زبان به هدایت آنان پرداخته است و در آیه دوم نسبت به خصوص قرآن تصریح شده است که پیامبر اسلام وحی را به زبان عربی آشکار دریافت و بیان کرده است. البته آنچه توجه بیشتر مفسران را در این دو آیه به خود جلب کرده، صرفاً «گوش» بوده است. آنان از «لسان قوم» چنین نتیجه گرفته‌اند که اگر پیامبری به سوی قومی که عبری زبان بود، فرستاده می‌شد، به عبری و اگر قوم عربی زبان بود، به عربی سخن می‌گفت^۲. این مفسران با همین تلقی و تفسیر و با چنین نگاه محدودی، آیه دوم را مؤید این مطلب دانسته‌اند. ولی باید گفت: با توجه به کلمه‌ی «مبین» - در آیه دوم - و همچنین تعبیر لیبیین لهم فیضّل الله من یشاء و یهدی من یشاء - در ذیل آیه اول - نکته‌ی مهم دیگری استفاده می‌شود: نحوه‌ی بیان و شیوه‌ی ارائه‌ی معانی و چگونگی رساندن مطالب توسط پیام آوران الهی، در میان مردم روزگار آنان، و تمامی مخاطبان نشان قابل فهم بوده است و آنها هرگز از زبان ویژه و نا مأنوس برای عموم مخاطبان استفاده نکرده‌اند.^۳

علامه طباطبایی در ذیل آیه اول می‌گوید: «مراد از قوم پیامبر، اقوام و خویشان نسبی او نیست، بلکه مردمی است که آن رسول برای هدایتشان ارسال شده بود. حال اگر پیامبری، مانند رسولان اولوالعزم، برای هدایت بیش از یک امت فرستاده شده بودند، اقوام و مللی با زبان‌های گوناگون را به راه حق دعوت می‌کردند؛ مانند دعوت حضرت

۱. «روح الامین» آن را بر دلت نازل کرد، تا از [جمله‌ی] هشدار دهندگان باشی؛ به زبان عربی روشن. (شعراء، ۱۹۳، ۱۹۵)

۲. علامه طباطبایی این نگاه را نیز در المیزان مطرح کرده است و سپس به این بحث پرداخته است که آیا به همه‌ی پیامبران به زبان عربی وحی می‌شده است - آنچنان که برخی از مفسران در تفسیر «لسان قومه» بیان داشته‌اند و از برخی روایات نیز چنین استفاده می‌شود - یا آن که زبان وحی منحصر در عربی نبوده است؟ علامه این انحصار را قبول نکرده و گفته است: وحی عربی مخصوص پیامبری است که قومش عرب باشند. (المیزان، ج ۱۲، ص ۱۲-۱۳)

۳. توجه داشته باشیم که در این آیات جمع این دو معنا: ۱ - اتحاد گوش پیامبر با گوش قوم ۲ - سبک بیانی روشن و قابل فهم برای قوم، از باب استعمال لفظ در بیش از یک معنا نیست، تا گفته شود: یا عقلاً محال است و با لاقول عرفاً مستهجن می‌باشد. آنچه می‌گوئیم این است که «لسان قوم» اطلاق دارد و افزون بر گوش شامل شیوه و سبک بیان، نیز می‌گردد. وجود کلمه‌ی «مبین» یا تعبیر «لیبیین لهم» قرینه‌ی روشنی بر این مدعا است.

ابراهیم علیه السلام از اعراب حجاز برای حج یا دعوت موسی علیه السلام از فرعون و مردمش برای ایمان، و همگانی بودن دعوت رسول اکرم صلی الله علیه و آله که شامل یهودی و مسیحی و غیر آنان می شود. با این وصف، مراد از آیه مزبور این است که خداوند فرستادن فرستادگان و تبلیغ دینی را بر پایه ای معجزه آمیز و خارق العاده بنا نکرده، بلکه پیامبران خود را به زبان عادی قومشان که با آن مکالمه و محاوره می کردند، فرستاده است، تا مقاصد و اهداف وحی را برای آنان بیان کنند. وظیفه ی آنان بیش از بیان نیست و هدایت و گمراهی به خدا مربوط می شود که هیچکس حتی پیامبران با او در این امر مشارکت ندارند.^۱ علامه در این سخن، به نکته مورد بحث نزدیک شده، هر چند به آن، از دیدگاه مورد نظر ما، تصریح نکرده است.

سبک بیانی قرآن

آنچه گذشت معلوم می سازد که چرا قرآن در پاره ای موارد از زبان صریح عرفی به زبان تمثیلی و استعاری روی آورده است. بسیاری از اوقات در حوزه ی معارف و مفاهیم عمیق، به دلیل پیچیدگی مطلب و اوج معنا، بیان صریح برای عرف قابل فهم نیست و همین نکته سبب گردیده که در این گونه موارد از شیوه ی محاوره ی عرفی عدول و به تمثیل و استعاره، یا تعبیه ی آیات محکم و متشابه و مانند آن روی آورده شود. این شیوه نیز در راستای همان هدف کلی، یعنی هدایت عمومی و گسترده ی مخاطبان می باشد. آیاتی که در آن برخی از خصوصیات مادی و جسمانی به خداوند نسبت داده شده، مثل: **یدالله فوق ایدیهم**^۲ یا **وجاء بک والملك صفًا صفًا**^۳ از این قبیل هستند.

پس هر چند در حوزه ی احکام فرعی و مباحث اخلاقی به ظواهر پایبندیم، ولی این نکته را نیز می پذیریم که در پاره ای موارد معارف و مفاهیم عمیق به شیوه ای تمثیلی و

۱. ر.ک: المیزان، ج ۱۲، صص ۱۲-۱۳. (با کمی تلخیص)

۲. دست خدا بالای دست آنان است. (فتح، ۱۰)

۳. و [فرمان] پروردگارت و فرشته [ها] صف در صف آیند. (فجر، ۲۲)

استعاری ارائه شده است. برخی از مفسران در این امر، راه تفریط پیموده و بدان اندازه ظاهرگرا شده‌اند که حتی آیاتی را که ظاهر آنها بر تجسیم خداوند دلالت دارد، حمل بر ظاهر کرده‌اند^۱ و برخی افراط کرده و حتی ظواهر مورد قبول را هم بر تمثیل حمل نموده و زبان قرآن را اساساً زبانی تمثیلی دانسته‌اند^۲. آنچه در مجموع مورد پذیرش می‌باشد آن است که بسیاری از آیات به زبان عمومی عقلاء نازل شده‌اند، به گونه‌ای که حمل آنها بر تمثیل، حملی ناروا و غیر قابل قبول است. چه این که برخی از آیات به زبان تمثیل و ابهام وارد شده‌اند که با توجه به براهین عقلی و قراین نقلی شناخت آنها کار چندان مشکلی نیست، مانند آیات ظاهر در تجسیم. اما آیاتی هستند که احتمال تمثیل در آنها می‌رود، ولی نمی‌توان به آسانی و بدون حجت قاطع بر این احتمال مهر یقین زد^۳.

در احکام فرعی و فعلی تمثیل و رمز جایگاهی ندارد. به این سان مبنای دوم دلالتی در برداشت از قرآن برای فقیه شکل می‌گیرد و او در کار استنباط احکام فقهی از قرآن تنها در جست‌وجوی مدلول‌های عرفی خواهد بود.

بطن قرآن

نکته‌ی قابل توجه دیگری که در باب قرآن و سبک بیانی آن وجود دارد این است که امکان دارد خداوند علاوه بر پیام‌های دینی عمومی و همگانی، برای خواص بندگان خود

۱. خطای فرقه‌ی «مجمّسه» از همین جا ناشی شده که آنان، غافل از شیوه‌ی بیانی قرآن، این گونه آیات را بر ظاهرشان حمل کرده و برای خداوند صفات جسمانی قائل شده‌اند. و از این نکته غفلت کرده‌اند که وجود قراین عقلی و آیات محکم مبنی بر بی‌نیاز بودن ذات حق تعالی و نظایر آن، مانع از حمل این آیات بر ظاهر آنهاست، زیرا اگر خداوند دارای جسم باشد، به آن نیازمند خواهد بود و این با بی‌نیازی مطلق او ناسازگاری دارد.

۲. مثلاً می‌گویند مراد از «ابراهیم» شخص خاص و پیامبر بت‌شکن نیست. شکستن بت، کنایه از شکستن بت نفس انسانی توسط اراده‌ی الهی موجود در انسان می‌باشد! این نوع برداشت، یک تفسیر افراطی و به دور از شأن تفسیر است.

۳. مثلاً برخی در مورد بهشت و دوزخ گرایش به تمثیل دارند و فی‌المثل: وجنات تجري من تحتها الأنهار؛ و بوستانهایی است که از زسر [درختان] آن جویبارها روان است (آل عمران، ۱۳۶) را کنایه از حصول بهجت و شادایی شبیه بهجت این عالم - که در این گونه فضاها برای انسان حاصل می‌شود - گرفته‌اند. در موردی از این قبیل اگر چه بطلان حمل بر تمثیل واضح نیست، ولی صحت آن نیز به اثبات نرسیده است.

نیز پیام ویژه‌ای داشته باشد که دست دیگران از این نوع مطالب کوتاه است. این پیام‌ها به دو صورت قابل ارائه است:

ا) خداوند در قالب رمز - که فقط برای مخاطبان خاص خود قابل فهم است - سخن بگوید. یکی از احتمالات درباره‌ی حروف مقطعه همین مطلب می‌باشد.

ب) خداوند در وراء ظواهر، باطنی را ارائه کند که فهمش جز برای محرمان اسرار میسر نباشد. این مطلب در روایات اسلامی^۱ مطرح و برای قرآن هفت یا هفتاد بطن ذکر شده است^۲. بطن یک آیه هر چند ظاهر آن نیست، ولی گسیخته از آن آیه نیز نمی‌باشد و الا بطن آن آیه نبود. بین بطن و ظاهر آیه لزوم بین بالمعنی الاخص - در اصطلاح منطقی - نیز وجود ندارد، تا صرف تصرف ظاهر ما را به فهم بطن رهنمون شود. بلکه بین آن دو نوعی تلازم وجود دارد که انتقال از ظاهر به باطن، به اطلاعات بیرونی، یا طهارت نفس خاصی نیازمند است^۳. همچنین این که اصولاً کدام آیه دارای بطن است و کدام فاقد آن محتاج اطلاعات بیرونی است.

متشابهات

مقصود از متشابهات قرآنی، آیاتی است که در ظاهر آنها چند احتمال وجود دارد. علامه‌ی طباطبائی معتقد است: متشابهات قرآنی پس از مراجعه به محکّمات از حالت تشابه خارج، و دارای معانی‌ای روشن می‌شوند. به تعبیر دیگر، ایشان قائل به تشابه ابتدایی در مورد این‌گونه آیات است، به این صورت که چون در مجموعه‌ی قرآن تنافی،

۱. رك: مجلسی، بحارالانوار، ج ۴۰، ص ۱۵۷ و ج ۸۲، ص ۱۹۹ و ج ۹۲، صص ۹۵-۹۰.

۲. برخی از بزرگان فرموده‌اند که این اعداد دالّ بر حصر نیست، بلکه در صدد بیان تعدّد بطون می‌باشد، که اگر کسی آشنایی بیشتری با مفاهیم قرآنی پیدا کند و در مسیر معنویات قدم راسخی داشته باشد، به بطون بیشتری دست پیدا می‌کند.

۳. به طور مثال، معنای ظاهری آیه‌ی *و ان من شيء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم*؛ و هیچ چیز نیست مگر آنکه گنجینه‌های آن نزد ماست، و ما آن را جز به اندازه‌ای معین فرو نمی‌فرستیم (حجر ۲۱) آن است که گنجینه‌ی آنچه که در عالم هست، پیش ما می‌باشد و ما به اندازه‌ی معلومی آن را فرو می‌فرستیم. ولی معلوماتی که فیلسوف در حکمت متعالیه به دست می‌آورد به او کمک می‌کند که از آیه‌ی یاد شده مطالبی استفاده کند که دست دیگران از آن کوتاه است.

تفاوت، و تناقضی وجود ندارد، اگر در یک آیه چند احتمال وجود داشته باشد و فقط یکی از آنها با آیات دیگر سازگار باشد، آن معنا متعین، و احتمالات دیگر کنار گذاشته می‌شود.^۱

سهل و ممتنع

این که گفته شد زبان قرآن، آشکار و فراگیر است، و به خصوص در حوزه‌ی احکام فقهی به سبک بیان عمومی و محاوره‌ی عرفی می‌باشد، هرگز به این معنا نیست که همگان می‌توانند به آسانی همه‌ی پیام‌های ظاهر قرآن را بفهمند.^۲ مقصود از مفاهیمی عقلایی، یا محاوره‌ی عرفی شیوه‌ای است که در بین عقلاء مورد استفاده قرار می‌گیرد، و اگر کسی بخواهد همه‌ی آنچه را که مراد خداوند بوده است، بفهمد، یا در پی استنباط احکام فقهی باشد، باید افزون بر تسلط بر زبان عربی و ویژگی‌های آن و اطلاع از مفردات و معانی الفاظ قرآن^۳، با شیوه‌ی عمومی فهم عقلاء در یک دقت عرفی - و نه تسامح عرفی - نیز آشنا باشد^۴ و افزون بر این همه، از مخصصات و مقیدات و به طور کلی آیات

۱. ر.ک: علامه طباطبائی، المیزان، ج ۳، صص ۱۸-۱۹.

۲. گاه شنیده شده است که چون فهم از قرآن، عمومی است، بنابراین، هر کس که عربی بداند می‌تواند با مراجعه به قرآن مطالب مورد نظر خداوند را بفهمد. و حتی کسانی فراتر رفته و گفته‌اند: اصلاً نیازی به مراجعه به متن عربی و اصلی قرآن نیست و مراجعه به ترجمه‌ی قرآن نیز برای فهمیدن پیام الهی کافی است!

۳. معانی برخی از مفردات قرآن در طول زمان تغییر کرده و در اصطلاح، معنای دیگری را به ذهن می‌آورد. گاهی همین تغییر منشأ برداشت‌های فقهی از قرآن شده که نمی‌توان آنها را پذیرفت. به طور مثال شیخ انصاری در کتاب مکاسب از آیه‌ی شریفه‌ی *لا تأکلوا اموالکم بینکم بالباطل*؛ و اموالتان را میان خودتان به ناروا مخورید، (بقره، ۱۱۸) مطلبی را برداشت کرده که مبنی بر یک مصطلح فقهی در مورد کلمه‌ی «باطل» است یعنی: منع مبادله‌ی مال با چیزی که مال نیست. ولی متأخرین از فقها متذکر شده‌اند که در اینجا «باطل» به معنای لغوی خود به کار رفته است. یعنی: چیزی که حق نیست، بنابراین آیه - به قرینه‌ی ذیل آن - به اسباب باطل نقل و انتقال مال، مانند قمار، نظر دارد.

۴. مثلاً اگر از آیه‌ی مبارکه‌ی *اوفوا بالعقود*؛ به قراردادهای خود [وفا کنید، (مائده، ۱) امضای تمام قراردادهای عمومی و عرفی از جانب خداوند استفاده می‌شود، ناشی از این ظهور عرفی است که «جمع محلی به لام» (العقود) افاده‌ی عموم می‌کند. این یک اصطلاح اصولی یا فقهی، و یا حتی دینی نیست، بلکه یک نکته‌ی عرفی است که علمای اصول فقه به آن توجه کرده‌اند و پیش از آن در حوزه‌ی مباحث ادبی و بلاغی مورد توجه واقع شده است، هر چند عامه‌ی مردم و عرف ناآشنا با ادبیات عرب از این دقت ادبی غفلت کنند.

و روایاتی که به نحوی می‌توانند در معنای آیه‌ی مورد نظر نقش ایفاء کنند، اطلاع کافی داشته باشد. و فقط مجتهد است که با آگاهی از همه‌ی این اطلاعات، این توانایی را دارد. پس نمی‌توان تنها با مراجعه عادی به ظاهر قرآن همه‌ی پیام الهی را حتی در وادی احکام فقهی دریافت کرد.

چکیده

۱ - دومین مبنا از مبانی دلالتی قرآن عبارت است از: «خداوند در بیان مقاصد خویش، لااقل در وادی احکام فرعی فقهی، همان شیوه‌ی عمومی عقلاء در مفاهمه را به کار برده، و با رمز و تمثیل سخن نگفته است». این مبنا بخشی از مباحث «زبان قرآن» را تشکیل می‌دهد که از اهمیت بسیاری برخوردار است و در علم کلام، علوم قرآن و تفسیر، و در نگاه محدودتر در علم اصول، جای بحث و بررسی دارد.

۲ - زبان قرآن از یک نظر زبان ویژه، استثنایی و فوق توان بشر، و از نظر دیگر زبانی واضح، آشکار و همگانی می‌باشد که همین نکته اعجاز آن را دوچندان کرده است.

۳ - عمومیت زبان و وضوح بیان در عین بلندی معانی، خود مقتضی آن است که از سبک‌های متنوع و شیوه‌های بیانی گوناگون استفاده شود، تا هر عالم و عامی بتواند به مقدار قابلیت خویش از آن بهره‌مند گردد.

۴ - زبان قرآن از یکسو، زبانی روشن، عمومی و قابل دسترس برای همگان و از سوی دیگر، آمیزه‌ای از سبک بیانی عرفی، استعاری، تمثیلی، و رمزی است که هر کدام جایگاه مخصوص خود را دارند.

۵ - برای اثبات وضوح و فراگیر بودن زبان قرآن، افزون بر مطالعه‌ی آیات و درک عینی این نکته، می‌توان از برهان و عقل و بیان خود قرآن کریم استمداد جست. عقل می‌گوید: حکمت ارسال بُسَل و اِنْزَال کُتُب، مقتضی این مطلب است و اگر جز این باشد هدایت عامه مردم حاصل نخواهد شد. خود قرآن کریم نیز می‌گوید: و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ... و بلسان عربی مبین. این دو آیه، علاوه بر بیان اتحاد گویش پیامبر با گویش قوم خود، بر سبک بیانی واضح و قابل فهم برای قوم در پیام‌های الهی دلالت دارد.

۶ - «لسان قوم» به وضوح بیان دین نظر دارد که لااقل در حوزه‌ی مفاهیم فقهی و احکام مکلفین، از زبان عرفی و روزمره استفاده کرده است و اگر در پاره‌ای از معارف بلند عقلی و عرفانی با تمثیل و استعاره سخن گفته، این امر نیز در راستای تأمین همین هدف کلی بوده است.

۷ - ممکن است خداوند افزون بر پیام‌های عمومی، سر و سُرّی با بندگان خاص خود نیز داشته باشد و با به کارگیری رمز - که یک احتمال در حروف مُقَطَّعه است - یا بطن که فقط در دسترس محرمان اسرار قرار دارد، با آنان سخن بگوید.

۸ - بطن یک آیه نه معنای ظاهری و نه چیزی گسیخته از آن است. همچنین بین باطن و ظاهر، لزوم بین بالمعنی الاخص - در اصطلاح منطقی - وجود ندارد. بلکه نوعی تلازم بین آن دو برقرار است که کشف آن نیازمند اطلاعات بیرونی، یا مرتبه خاصی از طهارت نفس می‌باشد.

۹ - متشابهات قرآنی، آیاتی هستند که در ظاهر آنها چند احتمال وجود دارد. هر چند طبق نظر علامه طباطبایی، این تشابه یک تشابه ابتدایی است و با قرار دادن این آیات در کنار محکمات و کشف سازگاری نسبت به یک احتمال و ناسازگاری احتمالات دیگر، تبدیل به آیات محکم و معانی متعین می‌شوند و احتمالات دیگر رخت بر می‌بندند.

۱۰ - باید توجه داشت که هر چند زبان قرآن، زبانی آشکار و همگانی است و لاقفل در حوزه‌ی فقه، زبانی عرفی و محاوره‌ای می‌باشد، ولی بدون تسلط بر زبان عربی، و اطلاع از مفردات و معانی الفاظ قرآن و نیز تحجّر در کشف شیوه‌ی عمومی فهم عقلا - در یک دقت عرفی - و بالاخره بدون آگاهی از مخصّصات و مقیّدات و مانند آن - چه از آیات و چه روایاتی که به نحوی ناظر به آیه‌ی مورد نظر هستند - نمی‌توان بر سر سفره‌ی استنباط و فهم دقیق آیه نشست و این همه کاری است که تنها یک مجتهد و متخصص فقه اسلامی صلاحیت آن را دارد.

۲- زبان دین

مقدمه

در بخش قبل، به دلیل ارتباط مبنای دوم دلالتی برداشت از قرآن با مسائل مهم دیگری که در باب «زبان قرآن» وجود دارد، گزارشی، هر چند کلی و گذرا، از پاره‌ای جستارهای مربوط به «زبان قرآن» ارائه شد. از آنجا که در روزگار ما برخی مطالب فیلسوفان دین پیرامون «زبان دین» - و به تعبیر صحیح: «زبان دینی»^۱ - بدون توجه به فضای بحث آنان و فرهنگ دینی مسیحی و تفاوت آن با فضای تفکر اسلامی، به شکل‌های گوناگون در مورد اسلام و قرآن مطرح می‌شود، مناسب دیدیم، حال که در باب زبان قرآن سخنی چند به میان آمد، نگاهی گذرا به «زبان دین» نیز داشته باشیم، و تأثیرات اندیشه مسیحی را بر این مباحث یاد آور شویم تا کسانی که در باره‌ی زبان دین در اسلام به بحث و بررسی می‌پردازند، به اشتباه مباحث مربوط به مسیحیت را در مورد اسلام تکرار نکنند و در این زمینه، واقعیات و باورهای اسلامی را نادیده نگیرند. بدیهی است، تفصیل سخن در باره‌ی این موضوع را باید در جای دیگر جست‌وجو کرد.

زبان و دین

در زمانی که «آگوست بک»^۲ اولین کار فلسفی را تحلیل زبان دانست^۳، کسی گمان نمی‌کرد مهمترین بحث‌های فلسفی در سده بیستم میلادی در همین حوزه باشد.

1. Religious Language

2. August Boeckn (1785 - 1867).

۳. راک: همین نوشتار، ص ۱۳۷.

فلسفه‌ی دین نیز چون با جریان عمومی فلسفه در ارتباط بود به بحثی پرداخت که در میان فارسی زبان‌ها تحت عنوان «زبان دین»^۱ مطرح شده است.

هر چند در بحث زبان دینی، آنچه بیشتر نظر فیلسوفان دین را به خود جلب کرده، «گزاره‌های کلامی» در باب وجود، سرشت و اعمال موجودی شخصی و فوق طبیعی است، ولی این بحث در سه حوزه گسترده قابل طرح است:

أ) زبانی که دین برای رساندن پیام خود به مردم مورد استفاده قرار داده است.

ب) زبانی که آدمیان برای بیان تجربه‌های دینی، یافته‌های معنوی، یا اعتقادات خویش به کار می‌گیرند.

ج) زبانی که آدمیان در مناجات با خدا و عبادت او از آن بهره برداری می‌کنند.

آنچه در بحث «زبان قرآن» به آن پرداختیم، مطلب اول بود. و این امر به تفسیری که ما از «دین» و «وحی» داریم، مرتبط است؛ زیرا تلقی ما از دین، این است که خداوند برای هدایت مردم و رساندن آنها به مقام قرب الهی و کمالات معنوی - که حکمت آفرینش انسان و جهان است - پیامبرانی را به عنوان حاملان دین خدا و پیک هدایت، به سوی مردم فرستاده است، تا آنان را به سعادت و «فلاح» برسانند. بنابراین، «دین» موهبتی آسمانی برای خاکیان است و وحی آن پیام‌هایی است که خداوند برای پیامبران فرو فرستاده تا مردم را در پرتو آن هدایت کنند. و چون بر اساس باورهای اسلامی، الفاظ قرآن و حیانی است، پس کلمات قرآن همان الفاظی است که خداوند متعال برای بیان مقصود خود به مردم مورد استفاده قرار داده است.

ولی آنچه در بحث زبان دینی در فلسفه‌ی دین آمده است، بر تلقی مسیحیت از

۱. این واژه که به عنوان معادل واژه‌ی انگلیسی «Religious Language» به کار رفته است، ترجمه‌ی دقیقی نیست. ترجمه‌ی دقیق آن عبارت است از: «زبان دینی». معادل واژه‌ی «زبان دین» در انگلیسی، واژه‌ی «The Language of Religion» می‌باشد. بدیهی است این دو واژه از حیث معنا نیز متفاوتند. «زبان دین» تنها به این معنا است که دین با چه زبانی سخن گفته و چگونه پیام خدا را به مردم رسانده است، در حالی که «زبان دینی» چیزی فراتر از آن می‌باشد و هر زبانی را که در باره‌ی دین و مفاهیم آن، یا تجربه‌های معنوی سخن می‌گوید، و نیز سخن گفتن مردم با خدا و کیفیت عبادت و مناجات با خدا را، شامل می‌گردد.

دین و وحی استوار است. به اعتقاد آنان وحی، تجلی خدا در این عالم است که بارزترین مصداق آن خود حضرت مسیح می‌باشد^۱ و نویسندگان اناجیل، آنچه را از این وحی الهی دیده‌اند، در گزارشی بشری گرد آورده‌اند^۲. به دیگر سخن، اناجیل، تنها گزارش زندگی، و سخنان مسیح علیه السلام است که سال‌ها پس از عروج او در فواصل مختلف نگاشته شده و به یادگار مانده است^۳.

به همین دلیل اگر کسانی بخواهند در مورد فلسفه‌ی دین، و جستارهای دینی دیگری که در غرب رواج دارد، تحقیق کنند باید از برداشت مسیحی از مفاهیم دینی و تاریخچه‌ی تحولات اندیشه‌ی مسیحی آگاه باشند و اگر بخواهند در حوزه‌ی اندیشه‌ی اسلامی به داوری در باب این موضوعات بنشینند، باید از باورهای اسلامی نیز مطلع باشند.

تفکر مسیحی

تاریخ تفکر مسیحی از آغاز تاکنون داستان درازی داشته که نمی‌توان در این سلسله مباحث بدان پرداخت، ولی برای آن که بتوانیم تا حدودی با فضای ذهنی فیلسوفان غربی آشنا گردیم، به روند کلی آن اشاره‌ای می‌کنیم.

هنگامی که پیروان مسیح علیه السلام از نعمت حضور این پیامبر الهی در میان خود محروم

۱. این نظر را «کارل بارت» متأله مسیحی پروتستانی سوئیسی، که تأثیر جدی بر اندیشه‌ی پروتستانی سده بیستم میلادی داشته است، در اوایل این سده مطرح کرد و امروزه در بین فیلسوفان دین و متألهین مسیحی پیروان فراوان دارد. (رک: ایان باربور، علم و دین، ص ۱۴۴، و همفری کارپنتر، عیسی، ص ۱۵۳).

۲. دکتر صبحی صالح تعریف بسیار غریب دیگری از «وحی» را به نقل از «قاموس کتاب مقدس» در کتاب خود نقل می‌کند: وحی حلول روح خداوند در روح نویسندگان کتب مقدس است تا آنها از حقایق روحی و اخبار غیبی آگاه گردند. در این حلول و آگاهی، شخصیت نویسندگان به واسطه‌ی وحی، کم و کاستی پیدا نمی‌کند و هر کدام از آنان روش تألیفی و سبک تعبیری خاص خودش را محفوظ نگاه می‌دارد. (رک: دکتر صبحی صالح، پژوهش‌هایی در باره قرآن و وحی، ص ۳۳).

۳. گفتنی است اگر چه به نظر ما انجیل واقعی، وحی الهی بوده و خداوند به عیسی علیه السلام کتاب آسمانی فرو فرستاده است - که قرآن کریم نیز به این مسئله تصریح کرده است - ولی ما همانند مسیحیان معتقدیم که اناجیل کنونی نوشته‌هایی بشری است و نمی‌توان آنها را به خدا نسبت داد و انجیل واقعی در دسترس نیست.

شدند و حضرتش به سوی آسمان‌ها صعود کرد^۱، رسولان و حواریون آن حضرت به تبلیغ آیین مسیح علیه السلام پرداخته و رنج‌های زیادی را متحمل شدند^۲.

ولی پس از مدت کوتاهی «پولس» - که باید وی را معمار مسیحیت کنونی دانست - رهبری مسیحیت را به دست گرفت. وی نخست یهودی بود و مسیحیان را آزار فراوان می‌داد، اما پس از چندی مسیحی شد و توانست در میان مردم نفوذ پیدا کند^۳. او به عنوان رسول عیسوی در شهرها گردش می‌کرد و عقیده‌ی مسیحیت را در ضمن دگرگون کردن آن، گسترش می‌داد^۴.

دین عیسوی در آغاز به گونه‌ای دیگر بود و «پولس» آن را به شکل کنونی در آورد. او که «خیلی نگران نبود عیسوی چه گفته است»^۵. مسائلی چون الوهیت عیسوی علیه السلام، فدا شدن وی در راه گناهان، و الغای شریعت را از عقاید مشرکان اقتباس کرد و به مسیحیت افزود^۶. از سوی دیگر، اناجیل موجود سند تاریخی ندارند و بنابر اظهار خود محققان غربی^۷ مدت‌ها بعد از صعود عیسوی علیه السلام و در جریان فعالیت‌ها، درگیری‌ها و نفوذ افکار «پولس» و حتی پس از آن - هنگامی که عقاید انحرافی وی بر جامعه‌ی مسیحی تسلط پیدا کرده بود -

۱. به عقیده‌ی مسلمانان و نصّ قرآن کریم، آن حضرت مصلوب نشد و در حال حیات خویش به آسمان‌ها رفت. ولی به اعتقاد مسیحیان آن حضرت مصلوب و به قبر سپرده شد و پس از آن دوباره زنده گشت و چهل روز، یا سه روز - بنا بر اختلاف اناجیل - نزد حواریون می‌آمد و پس از آن به آسمانها صعود کرد. (رک: قرآن کریم، سوره نساء، آیات ۱۵۷ - ۱۵۸ و انجیل لوقا، باب ۲۴ و عهد جدید، کتاب اعمال رسولان، باب اول).

۲. رک: عهد جدید، کتاب اعمال رسولان.

۳. برای آگاهی بیشتر از داستان ایمان پولس، رک: عهد جدید، کتاب اعمال رسولان، باب نهم به بعد.

۴. در منابع اسلامی احادیثی وجود دارد که پولس را در ردیف کسانی چون فرعون و نمرود قرار می‌دهد و می‌گوید این افراد در سخت‌ترین جای جهنم به بدترین وجه عذاب می‌شوند. (رک: مجلسی، بحارالانوار، ج ۸، ص ۳۱۱).

۵. رک: همفری کارپنتر، عیسوی، ص ۱۵۴.

۶. برخی از محققان غربی به این موضوع تصریح کرده‌اند. (رک: جان بی ناس، تاریخ جامع ادیان، ص ۶۱۷ و کتاب مقدس، عهد جدید، رساله پولس رسول به غلاطیان و رساله اول پولس به قرنتیان، رساله اول پولس به تیموتاؤس و همفری کارپنتر، عیسوی، ص ۱۵۴).

۷. ادعا می‌شود که این اناجیل از سده دوم میلادی تواتر دارند و گفته می‌شود تألیف آنها در سده اول - در حدود سال‌های ۳۸ تا ۱۰۰ - صورت گرفته است. (رک: رابرت ویر، جهان مذهبی، ج ۲، ص ۶۷۵ و همفری کارپنتر، عیسوی، صص ۱۲ - ۳۲).

نوشته شده‌اند. از آن پس نیز این انحرافات ادامه پیدا کرد و به این ترتیب آیین کنونی مسیحیت که فاقد کتاب آسمانی و آمیخته با اندیشه‌های خرافی است، شکل گرفت. در قرون وسطی اندیشمندان مسیحی تلاش کردند این عقاید انحرافی را به گونه‌ای توجیه و چهره‌ای معقول از آن ترسیم کنند. «توماس آکویناس» که در سده سیزدهم میلادی زندگی می‌کرد، قهرمان صحنه‌ی این بحث مسیحی است. او تلاش کرد به کمک فلسفه‌ی ارسطویی - که از طریق کتاب‌های ابن سینا و فرهنگ اسلامی با آن آشنا شده بود - اندیشه‌ی مسیحی را بازسازی و میان آن فلسفه و الهیات مسیحی سازگاری ایجاد کند.^۱ ولی با این همه، پاره‌ای از مفاهیم انجیل قابل توجیه عقلی نبود و با همه‌ی تلاشی که فیلسوفان قرون وسطی - همچون «آکویناس» - کردند، نتوانستند همه‌ی آنچه را که در ظواهر کتاب مقدس بود، به صورت معقول در آورند.

به طور مثال، اعتقاد مسیحیان این است که عیسی پسر خدا است و ظاهر تثلیث در انجیل این است که عیسی خود خدا می‌باشد. در توجیه آن - به گونه‌ای که هم با توحید و هم با انجیل و اعتقاد آنان سازگار باشد - گفتند: خدا سه شخصیت، اما یک طبیعت دارد. پدر، پسر و روح القدس، سه شخصیت و سه اقنوم هستند. بدیهی است که این عقیده و نظایر آن قابل تصحیح و توجیه عقلی نیست.^۲

از سوی دیگر، پس از قرون وسطی و با پیدایش علوم جدید و مواجهه‌ی آن با تصویری که کلیسا - به صورت عمومی - و انجیل - به تفسیر کلیسایی - از مفاهیم علمی ارائه می‌داد، مسئله‌ی تعارض علم و دین مطرح شد، و به جهت رونق علوم جدید و شکوفایی آن، چراغ دین مسیحی به خاموشی گرایید. در این میان، متکلمان و متألّهان مسیحی در مقابل این بحران تلاش کردند مباحث جدیدی را برای دفاع از مسیحیت و پاسداری از ایمان مردم مطرح نمایند و از آن پس فیلسوفان دین نیز هر کدام به گونه‌ای در باره‌ی این موضوع به بحث و بررسی پرداختند که مجموعه‌ی این گونه مباحث، هویت

۱. ر.ک: جان بی‌ناس، تاریخ جامع ادیان، صص ۶۵۸-۶۶۰ و رابرت ویر، جهان مذهبی، ج ۲، صص ۷۳۳-۷۳۴.

۲. ر.ک: رابرت ویر، جهان مذهبی، ج ۲، صص ۷۳۴-۷۳۸.

اندیشه مسیحی در سده معاصر را تشکیل می‌دهد.^۱

زبان دین و تفکر مسیحی

اگر امروزه می‌بینیم که اندیشه‌ی معاصر مسیحی به بحث «زبان دینی» پرداخته و آن را یکی از مهمترین مباحث فلسفه‌ی دین قرار داده، ناشی از همین تنگناهای عقیدتی است. گاهی برای رفع تعارض میان علم و دین به مباحث مربوط به زبان، سنت و فرهنگ بشری رو می‌آورند و می‌خواهند بگویند: چون نویسندگان اناجیل آنچه را از مسیح علیه السلام دیده‌اند گزارش کرده‌اند و این گزارش مشوب به فرهنگ همان نویسندگان است، اگر در مواردی با علم امروز سازگار نیست، ناشی از فرهنگ بشری آن روزگار بوده است.^۲ زمانی نیز با توجه به فلسفه‌ی تحصّلی که گزاره‌های معنادار را منحصر در امور قابل تجربه - و یا لااقل قابل تأیید تجربی هر چند مستقیماً به تجربه در نیایند^۳ - می‌داند، حوزه‌ی علم و دین را از یکدیگر جدا می‌کنند و می‌گویند: علم نمی‌تواند چیزی از عناصر دینی را اثبات، یا نفی کند، چنان‌که دین نیز نمی‌تواند در حوزه‌ی علم اظهار نظر نماید. از سوی دیگر، گاهی به دلیل غیر قابل توجیه بودن پاره‌ای از مفاهیم مسیحی در نگاه عقل، و احیاناً به دلیل ظهور

۱. ر.ک: همفری کارپنتر، همیسی، ص ۱۶۰.

۲. برخی از روشنفکران همین بحث را به اشکال دیگر نسبت به اندیشه‌ی اسلامی مطرح می‌کنند و می‌گویند: در مفاهیم قرآنی، فرهنگ عرب جاهلی لحاظ شده و قرآن مشوب به همان فرهنگ و اطلاعات علمی آن روزگار است! البته این سخن صحیح است که چون مخاطبان نخستین قرآن همان اعراب جاهلی بودند، مفاهیم قرآنی به شکلی بیان شده که برای آنها قابل فهم باشد و قهراً برخی از مفاهیم تنزل کرده و در حد همان مخاطبان مطرح شده است. ولی تنزل مفاهیم و بیان آنها به گونه‌ای که در آن زمان هم قابل فهم باشد، غیر از مشوب بودن این مفاهیم به دانش و فرهنگ آن روزگار و محدودیت آن در حصار فهم مردم آن زمان است. ما معتقدیم دین اسلام دین خاتم بوده و آخرین هدایت‌های الهی را برای بشر به ارمغان آورده است. هر چند با توجه به فرهنگ مخاطبان خود آنها را تنزل داده و در قالبی بیان داشته که بتواند برای همگان، در تمام زمان‌ها، مفهوم و قابل استفاده باشد.

۳. پوزیتیویست‌های افراطی می‌گفتند گزاره‌ای معنادار است که خودش قابل تجربه باشد. پوزیتیویست‌های معتدل پس از آن که در مورد قوانین کلی علمی که مورد قبول خودشان هم بود، دچار اشکال شدند، چرا که آنها قابل تجربه‌ی عینی نیستند، گفتند: قضیه‌ای که تجربه بتواند به نحوی آن را تأیید کند، معنادار است و در غیر این صورت، بی‌معنا است. (ر.ک: G. H. R. Parkinson, An Encyclopedia of philosophy, pp. 34 - 38)

مکتب‌های شک‌گرایانه که اعتبار عقل را به طور کلی زیر سؤال می‌برد و این پشتمانی اساسی دین و اعتقاد مذهبی را از دست دینداران می‌گرفت، ایمان را صرفاً امری قلبی و عاطفی دانسته و زبان دین را زبانی جدا از حوزه‌ی عقل و استدلال و فوق آن قلمداد می‌کنند، به طوری که ایمان‌گرایان افراطی - نظیر «کرکگور» - معتقد شده‌اند که اساساً عقل، سدّ راه ایمان است و هر آنچه به اندیشه و خرد آدمی کشف و دانسته شود، از حوزه‌ی ایمان خارج می‌باشد.^۱ پیروان فلسفه‌ی تحلیل زبانی - مانند ویتگنشتاین - نیز به شکل دیگری این مسئله را حل کرده‌اند. آنها معتقدند زبان دین را فقط دینداران می‌فهمند و برای فهم هر زبانی باید وارد بازی زبانی^۲ آن شد و این مستلزم دانستن قواعد آن بازی است. برای فهم زبان یک دین باید داخل فضای آن شد و شکل حیات^۳ و زندگی پیروان آن را به دست آورد، تا بتوان در آن بازی شرکت جست و زبان آنان را درک کرد. بر اساس این ادعا نیز حوزه‌ی زبان دین از دیگر حوزه‌ها جدا است و نمی‌توان از خارج این حلقه، با عقل یا علم به سراغ مفاهیم آن رفت.^۴

بنابراین، آنچه اندیشمندان مسیحی در باب «زبان دینی» مطرح می‌کنند اولاً مربوط به آیین مسیحیت و نگاه خاص آنان به دین است و ثانیاً در راستای حل مشکلات عقیدتی‌شان پی‌ریزی شده است. از این رو، چنین بحث‌هایی در حوزه‌ی معارف اسلامی باید با دقت فراوان و بر اساس باورهای اسلامی طرح شود.

1. G. H. R. Parkinson, An Encyclopedia of philosophy, p. 351.

2. Language Game.

3. Form of Life

4. ibid., pp. 40 - 46.

چکیده

بحث «زبان دین» در سه حوزه قابل طرح است:

- ۱- دین با مردم به چه زبانی سخن گفته است؟
- ۲- مردم تجربه‌های دینی و یافته‌های معنوی و عقاید خود را چگونه برای دیگران بازگو می‌کنند؟
- ۳- مردم چگونه با خدا مناجات و او را عبارت می‌کنند؟
- ۴- تلقی عمومی غربیها از دین که بر تفکر مسیحی استوار است، و با تلقی ما از دین که از اسلام نشأت می‌گیرد کاملاً متفاوت می‌باشد. از این رو، کسانی که می‌خواهند در مورد زبان دین - و به طور کلی فلسفه‌ی دین و جستارهای نوین غرب در باره‌ی دین - تحقیق کنند، باید داستان تفکر مسیحی را از نظر دور ندارند.

۵- تفکر مسیحی: به انحراف کشیده شدن مسیحیت توسط «پولس» در آغاز تاریخ آن، وجود مفاهیم غیر قابل توجیه عقلی در اناجیل موجود، نبود کتاب آسمانی و مستند به خداوند در مسیحیت و نیز ناسازگاری علوم جدید با تصویری که کلیسا و اناجیل در طول سده‌های متمادی از مفاهیم علمی ارائه می‌داد، موجب بروز چالش‌های عقیدتی و بحران مذهبی در اروپا شد و باعث گردید بحث تعارض عقل و دین، و نیز علم و دین، در جهان مسیحی شکل بگیرد. این مسئله، فیلسوفان دین و متکلمان و متألهان مسیحی را بر آن داشت تا مباحث جدیدی را در باره‌ی ماهیت دین و ایمان مذهبی، حوزه‌ی دین، زبان دین، مفاهیم دینی، جایگاه دین در زندگی بشر و رابطه‌ی آن با عقل و علم، مطرح سازند که مجموعه‌ی این‌گونه مباحث، هویت اندیشه‌ی مسیحی معاصر را تشکیل می‌دهد.

۶- آنچه در مغرب زمین به نام «زبان دینی» مطرح است اولاً مربوط به آیین مسیحیت از یک سو، و نگاه خاص غرب نسبت به دین از سوی دیگر، می‌باشد و ثانیاً در راستای حل مشکلات عقیدتی آن دیار پی ریزی شده است. البته ظهور و بروز مکتب‌های جدید فلسفی نیز در چگونگی طرح این‌گونه مباحث نقش مهمی داشته‌اند. با این وصف نمی‌توان این‌گونه مباحث را با نگرش خاص باختری بدون دقت و تربیتی و بنیان‌نگری، در حوزه‌ی اسلام و در باره‌ی قرآن مطرح کرد.

مبنای سوم

معرفت به قرآن

زمینه‌ی فهم و نظریه‌ی قبض و بسط

ارکان نظریه‌ی قبض و بسط

ارزیابی نظریه

زمینه‌ی فهم و نظریه‌ی قبض و بسط

زمینه‌ی فهم معانی

سومین مبنا از مبانی دلالتی قرآن در باب فقه و اجتهاد، این است که: «زمینه‌ی فهم معانی که از آیات الهی اراده شده - لاقلاً در قلمرو احکام فقهی - در زمان نزول آیات برای همه‌ی عقلاء وجود داشته است». بر اساس این مبنا، اگر شخصی از آیه‌ای معنایی را - لاقلاً در حیطه احکام فقهی و مربوط به عمل بندگان - استفاده کند که در زمان نزول زمینه‌ی فهم آن اصلاً موجود نبوده، و در نتیجه تحول فرهنگ و دانش، چنین معنایی کشف شده است، این معنا حجت و دلیل معتبر نخواهد بود. به دیگر سخن، فهم عصری از آیات قرآنی که در زمان نزول زمینه‌ی آن وجود نداشته است، ملاک صحت استنباط فقهی نیست. تأکید بر وجود «زمینه‌ی فهم» در زمان نزول آیات به این جهت است که امکان دارد، برخی، یا همه‌ی عقلای آن زمان در فهم آیه‌ی مورد نظر خطا کرده و به مقصود خداوند نرسیده باشند. به همین جهت فهم آنان برای ما حجت نیست. اما به هر حال معنایی که از قرآن برداشت می‌کنیم، باید قابلیت فهم در آن روزگار را داشته باشد. اگر در میان فقیهان در استنباط احکام و ظهور یک آیه و معنایی که از آن فهمیده می‌شود، اختلافی وجود دارد، ناظر به این نیست که امروز از آیه‌ی مورد نظر چه معنایی به دست می‌آید؟ بلکه به این نظر دارد که این آیه در وقت نزول، قابلیت فهم چه معنایی را داشته است؟ یعنی رأی همگان ناظر به آن زمان و معنایی است که می‌بایست در آن روزگار فهمیده می‌شد و اگر زمینه‌ی فهم دو، یا چند معنا در آن زمان وجود داشته است، بحث بر سر تعیین معنای ظاهر می‌باشد.

در تاریخ اجتهاد، این مبنا نزد فقیهان به عنوان یک اصل مسلم تلقی شده است و به

همین دلیل گفته‌اند: اگر مثلاً فیلسوفی در اثر تحقیق فکری و تدقیق عقلی - نه عقلایی - به نکاتی پی ببرد و از ظاهر یک خطاب شرعی، معنایی را در وادی احکام فقهی استنباط کند، این معنا حجت نخواهد بود؛ زیرا صرفاً حاصل پژوهش فلسفی و دقت‌های عقلی بوده و زمینه‌ی چنین فهمی برای عموم - یعنی عرف عام - در زمان نزول نص وجود نداشته است. به این سبب برخی از بزرگان تصریح کرده‌اند: اگر شیخ الرئیس نیز بخواهد از آیات و روایات استنباط احکام کند، باید عقل دقیق و فلسفی خویش را کنار بگذارد و با فهم دقیق عرفی بر سر سفره‌ی ادله‌ی شرعی بنشیند.

با توجه به آنچه در بحث‌های پیشین گفته شد، اساس این مبنا که جزء اصول مسلم اجتهاد می‌باشد، بر نکات ذیل استوار است:

أ - خداوند از فرستادن این آیات، مقصود خاصی داشته و در صدد القای معنای متعینی برای مخاطبان بوده است.

ب - در بیان آنچه مراد بوده، شیوه‌ی عقلاء و زبان عرفی به کار گرفته شده است.

ج - مردمان زمان نزول آیه نیز مشمول حکم اسلامی و مکلف به تکلیف الهی بوده‌اند.

حال اگر خداوند چیزی را بیان نماید که زمینه‌ی فهم آن در زمان نزول قرآن نباشد و بشر پس از گذشت زمان و بر اثر اکتشافات علمی و فلسفی این توان را تحصیل کند، در این صورت، مردمان زمان نص نسبت به آیه مورد نظر، یکی از این دو حالت را داشته‌اند: أ - آنها هیچ معنایی از آیه نمی‌فهمیدند. در این صورت، نزول آن آیه در نگاه آنها بیهوده می‌نمود و این وعده که آیندگان مقصود را خواهند فهمید، مشکل آنان را حل نمی‌کرد. به تعبیر دیگر، این آیه نسبت به آنان لغو محسوب می‌شد و این امر در مورد سخنی که بدون شک مخاطبان اولیه‌ی آن همان مردم بوده‌اند، قبیح می‌باشد و قبیح هرگز از خداوند حکیم صادر نمی‌شود.

ب - آنها از آیه چیزی جز آنچه مراد واقعی بود، می‌فهمیدند - که فرض غالب در موارد مشابه همین است، یعنی هر کس با هر مطلبی برخورد کند، با توشه‌ی معرفت

خویش به تلاش برای فهم آن می‌پردازد و در اغلب موارد خود را قادر بر فهم و محق در تلاش برای تشخیص مقصود می‌شمارد. در این صورت چنین آیه‌ای به گمراه شدن مردم و گرفتاری آنها به جهل مرکب^۱ - یا «مضاعف» به اصطلاح معرفت شناسان - می‌انجامد. به تعبیر کلامی، اگر زمینه‌ی فهم معنای آیه مورد نظر برای مردمان زمان نزول وجود نداشته باشد، این آیه موجب اغراء به جهل و گمراه شدن آنها می‌شود و گمراه کردن مردم قبیح و صدور آن از خداوند حکیم محال است.

گفتنی است برخی در حوزه‌ی مباحث نظری و اعتقادی این مطلب را پذیرفته‌اند که فهم دقیق بعضی از آیات، رهین گذشت زمان و پیشرفت علم، فلسفه و عرفان می‌باشد و در تأیید آن، روایاتی را مطرح کرده‌اند که فهم برخی از آیات را مربوط به آیندگان می‌داند. این‌گونه موارد نیز خلاف مدعای ما را ثابت نمی‌کند. به دیگر سخن، مبنای یادشده، استدلال ما را مبنی بر لزوم لغویت و قبح آن - در صورت نبودن زمینه‌ی فهم - یا لزوم اغراء به جهل - در صورت وجود زمینه‌ی فهم برای غیر معنای مقصود - مخدوش نمی‌سازد؛ زیرا در این موارد نیز، ظهور آیات مزبور در گذر ایام تغییر نمی‌کند - و اگر تغییر کند همان ظهور زمان نزول، حجت و معتبر است - و در واقع، آنچه دچار تحول می‌گردد، تبیینی^۲ است که ما برای مفاد آیات ارائه می‌کنیم. بنابراین، آیات مورد نظر، نه در زمان نزول غیر قابل فهم بوده، تا لغویت لازم آید، و نه معنایی جز مراد الهی را القا می‌کرده است، تا اغراء به جهل باشد، بلکه معانی مزبور در بستر زمان و به یمن پیشرفت دانش بشری از حالت ابهام خارج شده و به کشف تفصیلی، یا تحلیلی، و یا تعلیلی رسیده‌اند. برای مثال، مفاد «الله الصمد» صمدیت الهی و بی‌نیازی مطلق اوست. اما تبیین این بی‌نیازی که در پرتو حکمت متعالیه صورت گرفته، امری جدید و متأخر می‌باشد، یا معنای «واحدیت» و «احدیت» ذات حق تعالی، همان یکتایی و یگانگی اوست و همیشه

۱. جهل مرکب یا مضاعف آن است که شخص جاهل است و نسبت به جهل خویش نیز جهل دارد و خود را عالم می‌پندارد.

۲. در بحث‌های گذشته مراد از تبیین را بیان کردیم. (ر.ک: همین نوشتار، صص ۲۸۳ - ۲۸۴)

نیز همین معنا را دارد، اما تبیین آن دو و تمییز آنها از یکدیگر نیازمند اطلاعات فلسفی و عرفانی است.

نظریه‌ی قبض و بسط

در مقابل مبنای یاد شده - که فقیهان مسلمان آن را پذیرفته‌اند - برخی با طرح نظریه‌ی قبض و بسط تئوریک شریعت تلاش کرده‌اند، مبنایی معقول برای حجیت ظهورات جدید ارائه کنند. در واقع نظریه‌ی قبض و بسط، زمینه‌ی فهم در زمان حال را ملاک صحت معنا و درستی استنباط می‌داند^۱، ولی بنا بر مبنای مزبور زمینه‌ی فهم در زمان نزول، یکی از ملاک‌های پذیرش معنا و درستی استنباط می‌باشد. با توجه به قرار گرفتن این دو طرز تفکر در مقابل یکدیگر لازم است، نسبت به صحت و سقم آنها داوری منصفانه‌ای صورت گیرد.

بر اساس نظریه‌ی قبض و بسط^۲، فهم دین - یا «معرفت دینی» - یک معرفت بشری است. معارف بشری در یکدیگر تأثیر دارند؛ یعنی یکدیگر را نفی، یا تأیید می‌کنند و یا توسعه، یا تضییق می‌دهند؛ بخشی از معرفت بشری علوم است که بشر به وسیله‌ی تجربه به آنها دست یافته است، مانند علوم طبیعی، مثل فیزیک و شیمی، و علوم انسانی‌ای که ملحق به علوم تجربی‌اند، مثل جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و مردم‌شناسی. بنابراین، معرفت دینی کسی که با فیزیک جدید آشنا است، با معرفت آن که با این فیزیک آشنا نیست، فرق دارد. این نظریه در ابتدا نمی‌گوید: کدام یک از این فهم‌ها درست و کدام غلط است؟ ولی با افزودن نکته‌ای که برگرفته از کلمات «پوپر» است، «فهم عصری»، یعنی هماهنگی با علوم و دانش‌های روز را ترجیح می‌دهد. مفاد آن نکته چنین است که کاروان معرفت تجربی به سمت واقعیت پیش می‌رود، هر چند به واقعیت

۱. ر.ک: عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۱۹۷، ص ۲۳۶، ص ۲۴۳، ص ۲۷۰، ص ۳۰۴.
ص ۳۱۳، ص ۳۴۵، ص ۳۵۵.

۲. در بخش بعد تفصیل و توضیح ارکان نظریه خواهد آمد.

نرسیده باشد؛ مثلاً فیزیک نیوتنی در مقایسه با فیزیک ارسطویی و همچنین نسبت خاص در مقایسه با فیزیک نیوتنی، به واقعیت نزدیک‌تر است. پس معرفت دینی‌ای که در ارتباط با معارف جدیدتر و هماهنگ با جریان اخیر دانش‌ها است، به واقعیت نزدیک‌تر خواهد بود و اگر این معرفت دینی، ارتباط خود را از جریان عمومی علوم قطع کند، اعتبار خود را از دست می‌دهد و نمی‌تواند خود را به عنوان معرفت دینی صحیح و قابل قبول مطرح سازد. به دیگر سخن، باید عالم دینی، یک عالم عصری - یعنی عالم به معارف روزگار خود - باشد، در این صورت فهم او از دین نیز فهم عصری خواهد بود که در مقایسه با فهم گذشتگان، به واقع نزدیک‌تر است، هر چند نسبت به فهم آینده هنوز فاصله‌ی زیادی با واقع داشته باشد.

تفسیر یاد شده از نظریه‌ی قبض و بسط مبتنی بر بینش پوپری است. چکیده‌ی کلام «پوپر» همین است که ما می‌توانیم به واقعیت نزدیک شویم، اگر چه نمی‌دانیم به واقعیت رسیده‌ایم یا نه، حتی ممکن است گاهی به آن برسیم ولی نمی‌توانیم بگوییم رسیده‌ایم، زیرا همیشه احتمال خطا در دانش ما وجود دارد^۱.

تفسیر دیگری که می‌توان از این نظریه ارائه داد، بر هرمنوتیک گادامر استوار است. گادامر ادعا می‌کند فهم هر کس تابع سنتی است که در آن رشد و نمو کرده، و شخصی که با تمام سنت خود بر سر سفره‌ی متن می‌نشیند، فهم او تابع همان سنت است. گادامر بر خلاف پوپر، معتقد است تمام فهم‌ها مادامی که با متن تعارضی آشکار نداشته باشند در عرض هم هستند و فهم جدید هیچ ترجیحی نسبت به فهم کهن ندارد. گادامر می‌گوید: فهم‌هایی که در بستر سنت‌های متفاوت به دست می‌آیند، گوناگون خواهند بود و ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم فهم گذشته را بیاییم، زیرا وقتی سراغ گذشته می‌رویم، باز با تمام سنت خود گذشته را می‌فهمیم. پس فهم ما از گذشته با فهم گذشتگان از گذشته فرق دارد. اختلاف دو تفسیر پوپری و گادامری از نظریه‌ی قبض و بسط در این است که در تفسیر پوپری، آن معرفت دینی که با دانش روز هماهنگ باشد، نسبت به معرفت دینی گذشته،

به واقعیت نزدیک‌تر است، ولی در تفسیر گادامری، معرفت دینی امروز و دیروز در عرض هم هستند و هیچ‌یک نمی‌تواند دیگری را تخطئه کند. ازاین رو، بر اساس تفسیر گادامری نمی‌توان عالمان دین را به کسب دانش روز سفارش کرد. از سوی دیگر، بر اساس اندیشه‌ی گادامر نه چنین است که ما باید خود را با سنت روز هماهنگ کنیم، بلکه اساساً ما با سنت حرکت می‌کنیم و فهم ما ضرورتاً هماهنگ با سنتی است که در آن زندگی می‌کنیم.

پوپر و گادامر هر دو در مخالفت با پوزیتیویسم^۱ و تحصیل‌گرایی اشتراک نظر دارند، ولی پوپر، نگاتیویست^۲ و ابطال‌گرا می‌باشد، یعنی معتقد است تجربه تنها چیزی را نفی می‌کند، و هر قانون علمی به طور قطعی، قابل تکذیب است، هرچند که به طور قطعی قابل اثبات و تصدیق نیست^۳. اما گادامر به این امر نیز معتقد نیست. او می‌گوید: دانش تجربی ما یک سنت علمی است که امکان دارد کسی آن را بشکند و سنت جدیدی بر پا کند و هیچ بعید نیست که دوباره سنت پیشین علمی احیا شود. مثلاً روزی دوباره به فیزیک ارسطویی برگردیم. در حالی که بنا بر نظریه اصالت تجربه - اعم از پوزیتیویسم و نگاتیویسم - چنین چیزی ممکن نیست، زیرا به هر حال دانش جدید، دانش‌های پیشین را به نوعی تخطئه کرده است.

1. Positivism.

2. Negativist.

چکیده

۱ - در باب فقه و اجتهاد، سومین مبنا از مبانی دلالتی قرآن این است که باید زمینه‌ی فهم احکام استنباط شده، در زمان نزول آیات وجود داشته باشد در غیر این صورت، حکم به دست آمده اعتباری ندارد. به دیگر سخن، فهم عصری از آیات، ملاک استنباط نمی‌باشد و باید فهم ممکن در زمان نزول را معیار قرار داد.

۲ - فهم مردمان زمان نزول، حجیت ندارد؛ زیرا ممکن است به خطا رفته باشند، ولی قابلیت فهم معنا در آن زمان باید احراز شود.

۳ - اختلاف فقیهان در استنباط احکام از آیات الهی ناظر به این نیست که امروزه - در اثر پیشرفت علوم - از آیه‌ی مورد نظر چه معنایی به دست می‌آید، بلکه ناظر به زمان صدور و معنایی است که می‌بایست در آن زمان فهمیده می‌شد.

۴ - مبنای یاد شده، به عنوان یک اصل مسلم اجتهادی نزد همه‌ی فقیهان پذیرفته شده است و تصریح کرده‌اند که حکمی که در اثر تدقیقات فلسفی و عقلی - نه عقلایی - به دست آید اعتباری ندارد؛ زیرا زمینه‌ی این فهم برای عرف عام در زمان نص وجود نداشته است.

۵ - استدلال بر این مبنای مزبور به این صورت است:

الف - هر آیه‌ای متضمن معنایی متعین و مرادی مشخص از سوی خداوند است. (مبنای اول دلالتی قرآن).

ب - سبک بیان آیات - لا اقل در قلمرو احکام فقهی - زبان عرفی و محاوره‌ای می‌باشد. (مبنای دوم دلالتی قرآن).

ج - این آیه برای مردمان زمان نزول نیز معنایی را افاده می‌کرده است؛ زیرا در غیر این صورت مستلزم لغویت آیه نسبت به آنان می‌شد و این امر قبیح و صدور آن از حکیم، محال می‌باشد. اگر معنایی را جز آنچه مراد واقعی الهی است، افاده می‌کرد و زمینه‌ی فهم مراد در آن زمان نمی‌بود، اغراء به جهل و گمراهی مردمان لازم می‌آمد و این نیز قبیح و صدورش از خداوند حکیم، محال می‌باشد.

پس فهم ممکن در زمان نزول آیات، مراد و مقصود خداوند بوده است و این معنای متعین قابل

فهم در آن زمان، برای همیشگی تاریخ جاودان می‌باشد.

۶- در حوزه‌ی مباحث اعتقادی نیز همین مبنا و استدلال جاری است - با توجه به این نکته که اینجا تعبیر «زبان عرفی» را به تعبیر «زبان واضح و آشکار» - هر چند تمثیلی و استعاره‌ای باشد - تبدیل می‌کنیم. و فهمی که برای آیندگان و در اثر پیشرفت علم، فلسفه و عرفان در این زمینه حاصل می‌شود، تنها تبیین جدید از مفهوم آیه می‌باشد، نه تحول معنا و تغییر ظهور در بستر زمان و به تبع جریان دانش‌ها.

۷- نظریه‌ی «قبض و بسط ثوریک شریعت» که فهم را عصری و ملاک صحت استنباط را وجود زمینه‌ی فهم در زمان حال می‌داند، در مقابل مبنای مزبور قرار می‌گیرد. از این رو، لازم است این نظریه ارزیابی شود.

۸- نظریه‌ی قبض و بسط را می‌توان به این شکل تلخیص کرد:

۱- معرفت دینی، معرفت بشری است. ۲- معارف بشری در یکدیگر تأثیر می‌گذارند. ۳- یکی از حوزه‌های معارف بشری علوم تجربی - به معنای عام آن - می‌باشد. ۴- در هر زمانی آن معرفت دینی اعتبار دارد که بتواند خود را هماهنگ با پیشرفت سایر دانش‌ها کند. نتیجه: فهم دینی معتبر، فهم عصری است و عالم دینی باید با توجه به معارف روزگار خود به استنباط معنا و کشف حکم الهی بپردازد.

۹- با توجه به تعبیرات گوناگونی که در نظریه قبض و بسط فوق وجود دارد، می‌توان دو تفسیر از آن ارائه داد:

الف - تفسیر پوپری که از ترابط علوم و دانش‌ها و جریان تکاملی علوم نتیجه می‌گیرد که فهم دینی امروز که با علوم روز هماهنگ باشد از فهم دینی گذشته، به واقعیت نزدیک‌تر است.

ب - تفسیر گادامری، که معنای یک متن و فهم آن را وابسته به جریان سنت و فضای علمی و فرهنگی بشر قلمداد می‌کند. و فهم‌های مختلف و غیر منافی با متن را در عرض هم می‌شمارد، به طوری که هیچ‌یک نمی‌تواند دیگری را تخطئه کند.

۱۰- پوپر و گادامر هر دو با پوزیتیویسم مخالفند، اما پوپر نگاتیویست و ابطال‌گرا است و برای تجربه در حد ابطال ارزش مطلق قایل است، و کاروان علوم تجربی را در حال پیشرفت می‌داند، ولی به اعتقاد گادامر ممکن است روزی دوباره سنت پیشین علمی و مطالب علوم گذشته احیا شود.

قبض و بسط تئوریک شریعت

ارکان نظریه

در آغاز با توضیح ارکان نظریه‌ی «قبض و بسط تئوریک شریعت» یک تصویر کلی از آن ارائه، و سپس در فصول بعد به ارزیابی آن خواهیم پرداخت. پنج مقدمه یا رکن، اساس نظریه‌ی قبض و بسط را تشکیل می‌دهد:

رکن اول: دین و معرفت دینی با یکدیگر مغایر و دو چیز هستند.

رکن دوم: معرفت دینی بخشی از معارف بشری است.

رکن سوم: معارف بشری با یکدیگر مرتبطند.

رکن چهارم: معارف بشری متحولند.

رکن پنجم: معارف بشری متکاملند. (تکامل، اخص از تحول است).

نتیجه آن‌که چون معرفت دینی مرتبط با معارف بشری است و این معارف متکاملند، پس معرفت دینی نیز پا به پای معارف بشری در حال تکامل می‌باشد؛ البته این امر در صورتی صادق است که معرفت دینی، خود را با دیگر معارف بشری هماهنگ کند. پس معرفت دینی باید خود را در آغوش معارف بشری به پیش ببرد؛ در غیر این صورت از کاروان تکامل معارف بشری عقب می‌ماند. به دیگر سخن، معرفت دینی باید عصری باشد.

در این نظریه دین امری ثابت است^۱ و برخی این مطلب را از ارکان نظریه مزبور و مقدمات ضروری بحث شمرده‌اند^۲، ولی به نظر می‌رسد اثبات نتیجه مزبور در گرو این

۱. ر.ک: عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۸۶، ص ۱۸۱.

۲. ر.ک: (مصطفی) ملکیان، «القبض و البسط» دراسة نقدیه، ص ۲۲۸ (مجلة المنطلق ۱۱۳، خریف ۱۴۱۶ ه.ق).

مطلب نمی‌باشد، هر چند باید سازگاری این ادعا را با مفاد نظریه ارزیابی کرد.^۱

رکن اول: دین و معرفت دینی

مقصود از دین و معرفت دینی چیست؟ از این نظریه استفاده می‌شود که مراد از دین - و به معنای خاص آن: دین اسلام - کتاب و سنت می‌باشد.^۲ برخی اصرار دارند که چون در این نظریه، دین به کتاب و سنت تفسیر شده، پس هرمنوتیک متن مورد توجه بوده است. چنین ادعایی احتمال اراده‌ی تفسیر گادامری از این نظریه را تقویت می‌کند.

مقصود از معرفت دینی، شناختی است که به دین تعلق می‌گیرد؛ در اینجا برای آن، دو معنا متصور می‌باشد:

أ - معرفتی که آحاد بشر - و به طور خاص آحاد مسلمانان - نسبت به دین دارند. در برخی از تعبیر این نظریه، در باره‌ی فهم دین یا معرفت دینی همین معنا اراده شده است.^۳

ب - معرفتی که به صورت «مشاع و همگانی» از دین وجود دارد. این معرفت عمومی، امری متفاوت با جزء معرفت اشخاص از دین می‌باشد.^۴

«معرفت مشاع» اصطلاحی ابداعی از پوپر است. وی به سه جهان اعتقاد دارد:

اول: عالم عینی اشیای مادی و جهان واقعیات و اعیان خارجی.

دوم: عالم ذهنی عقول، یعنی صورتی که از اعیان خارجی در ذهن داریم.

سوم: عالم بناها و ساخت‌های عینی که حاصل اذهان و عقول مخلوقات جاندار است؛ ولی ضرورتاً به عمد و قصد نیست، بلکه چون حاصل شد به استقلال از آنها وجود خواهند داشت.^۵

۱. این بحث را در بخش بعدی پی خواهیم گرفت.

۲. رك: عبدالکریم سروش، قبض و بسط، ص ۲۴۵.

۳. رك: همان، ص ۱۷۸، ص ۲۴۵.

۴. همان، ص ۱۰۱، ص ۱۰۶، ص ۲۱۲.

۵. بریان مگی، پوپر، صص ۷۷-۷۸.

جهان اول و دوم، قبل از پوپر در فلسفه‌ی غرب مطرح بوده است. بسیاری از مباحث معرفت شناسانه در فلسفه‌ی غرب پیرامون میزان انطباق جهان دوم بر جهان اول و بلکه اصل وجود جهان اول می‌باشد. ایده آلیسم منکر عالم واقع است؛ ولی رئالیسم واقع را می‌پذیرد و در مقدار انطباق جهان ذهن بر عالم واقع به بحث می‌پردازد.

اما پوپر جهان سومی را بر آن دو جهان افزود و آن عبارت است از اندیشه، هنر، علوم، زبان، اخلاق، تأسیسات اجتماعی و خلاصه تمام موارث فرهنگی تا آنجا که مکتوب و مضبوط در اعیان و اشیای جهان اول است، مثل مغزهای انسانی، کتاب‌ها، ماشین‌ها، فیلم‌ها، ...^۱.

برای مثال، دانش فیزیک به دو صورت می‌تواند ملاحظه گردد: یکی دانشی که شخص فیزیکدان دارد و این همان جهان دوم، یعنی عالم ذهن است و دیگری دانشی از فیزیک که به صورت عمومی درآمده است و در اسناد و مدارک مکتوب و مضبوط وجود دارد.

به عبارت دیگر، آنچه از سنگ نوشته‌ها، کتاب‌ها، و دیسک‌های کامپیوتری باقی می‌ماند و از آن به عنوان میراث علمی و فرهنگی یاد می‌شود، جهان سوم را تشکیل می‌دهد. این جهان گر چه به گونه‌ای است که انسان‌ها بر آن می‌افزایند، یا آن را تغییر می‌دهند، ولی به تعبیر پوپر «بیشتر خود مختار است»^۲.

نظریه‌ی قبض و بسط در تعبیری که از معرفت دینی دارد، بر این مطلب اصرار می‌ورزد که مقصود، معرفتی نیست که یک متدین خاص از دین دارد؛ بلکه مراد مجموعه آرایبی است که به صورت همگانی در آمده است. این نظریه می‌گوید: «هر معرفتی از معارف، هویت جمعی دارد.... در این صورت دیگر هیچ معرفتی آن نیست که نزد این شخص یا آن شخص است، بلکه آن است که نزد همگان است»^۳.

۱. همان، ص ۷۹.

2. Popper, Objective knowledge. p. 118 (به نقل از: بریان مگی، پوپر، ص ۷۹).

۳ عبدالکریم سروش، قبض و بسط، ص ۱۰۱ (همچنین ر.ک: عبدالکریم سروش، قبض و بسط، ص ۱۰۶، ص ۲۱۲ و عبدالکریم سروش، تفرّج صنع، ص ۲۰۳، ص ۲۲۷)

پس در نظریه‌ی قبض و بسط، مراد از دین «کتاب و سنت» و مراد از معرفت دینی، معرفتی است که به «کتاب و سنت» تعلق می‌گیرد.^۱ با این تأکید که وابسته به ذهن اشخاص نیست و امری مشاع و همگانی است.^۲

دین و طبیعت

در نظریه‌ی قبض و بسط مقایسه‌ای میان «دین» و «معرفت دینی» صورت گرفته و ادعا شده است:^۳ مثل دین و معرفت دینی، مثل طبیعت و معرفت ما به طبیعت است و همان‌طور که طبیعت جدا از معرفت ما به آن می‌باشد، دین نیز غیر از معرفت ما به دین است و همان‌گونه که طبیعت، ثابت و معرفت ما نسبت به آن متحول است، دین نیز ثابت و معرفت ما نسبت به آن متحول می‌باشد.^۴

قبلاً گفته شد، ثابت یا متغیر بودن دین از پیکره‌ی این نظریه بیرون است و نقشی در مباحث ندارد، هر چند در بررسی این نظریه خواهیم گفت که با پذیرش آن، نمی‌توان ملتزم به ثابت بودن دین بود.

رکن دوم: معرفت دینی، معرفتی بشری

آیا مراد از این سخن که «معرفت دینی یک معرفت بشری است» این است که معرفت دینی، معرفتی است که بشر آن را تحصیل کرده، یا مراد معرفتی است که اوصاف بشری

۱. همان، ص ۲۴۵.

۲. همان، صص ۱۸۲ - ۱۸۴.

۳. همان، ص ۱۸۲، ص ۱۸۴.

۴. پیش از این دکتر علی شریعتی نیز در کتاب «اجتهاد، نظریه‌ی تکامل دائمی» همین تعبیر را آورده است. او می‌گوید: طبیعت واقعی برای خود داشته و ربطی به ما ندارد، در عین حال برداشت‌های ما از آن و شناختی که آدمیان از آن دارند، متفاوت می‌باشد. پس ما دو چیز داریم: یکی طبیعت، و دیگری معرفت ما به طبیعت. وی می‌گوید: همچنانکه طبیعت، ثابت است دین نیز ثابت می‌باشد و همچنانکه دانش ما به طبیعت، متحول است، معرفت ما نیز نسبت به دین در تحول است. البته تعبیر دکتر شریعتی از «معرفت ما به طبیعت» ناظر به معرفت جهان دوم می‌باشد و مطالب او ناظر به اصطلاحات پوپر نیست. ر.ک: دکتر علی شریعتی، اجتهاد، نظریه تکامل دائمی، ص ۱۵.

دارد؟ بی شک اگر معرفت دینی را جهان دوم پوپر فرض کنیم و معرفت بشری را معرفتی که بشر به دست آورده است، تفسیر کنیم، این ادعا صحیح و روشن خواهد بود؛ زیرا بدون شک معرفت دینی، یعنی آنچه در ذهن‌های افراد نسبت به دین وجود دارد، معرفتی بشری، یعنی معرفتی که برای بشر حاصل شده است، می‌باشد. ولی اگر در تفسیر معرفت دینی جهان سوم پوپر را در نظر بگیریم - که این نظریه همین را مدعی است - در صورتی می‌توانیم این سخن را بپذیریم که تنها به میراث فرهنگی و دستاوردهای بشری جهان سوم اکتفا کنیم و از مدارک و منابع ثبت شده‌ی غیر بشری مانند قرآن و سنت قطعی چشم‌پوشیم. البته از آنجا که نظریه در تفسیر دین، آن را کتاب و سنت و معرفت دینی را معرفت متعلق به «کتاب و سنت» شمرده است، در اینجا با مشکلی مواجه نمی‌گردد، زیرا معرفت دینی تنها مخصوص دستاوردهای بشری در باب کتاب و سنت خواهد بود.

اما اگر مفاد رکن دوم این باشد که معرفت دینی، معرفتی با اوصاف بشری است، این رکن جای سخن خواهد داشت. در این نظریه آمده است: وقتی گفته می‌شود معرفتی بشری است، فرض این است که بسیاری از اوصافی که بشر دارد، بدان معرفت ریزش کرده است^۱.

رکن سوم: معارف بشری با یکدیگر مرتبطند

در لابلای مطالب این نظریه به چند نوع ارتباط اشاره شده است:

۱ - ارتباط روش شناختی: علومی که روش‌های یکسانی دارند، با یکدیگر ارتباط پیدا می‌کنند؛ مثلاً فیزیک و شیمی چون هر دو به روش تجربی می‌باشند، به همدیگر مرتبطند، به طوری که اگر در مبانی روشی شک کنیم، این شک در حوزه‌ی هر دو علم تأثیر می‌گذارد. از طرف دیگر، اگر در یکی از دانش‌ها - مانند فیزیک - خطایی کشف شود، چه بسا این امر ما را در حوزه‌ی دانش دیگر - مانند شیمی - نیز دچار تردید کند. در این نظریه آمده است: «هماهنگی آنها - یعنی پاره‌های مختلف معرفت - عمدتاً به معنی

۱. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۱۰۷.

مندرج شدن آنها تحت نظریه‌ی واحد معرفت شناختی و روش شناختی است^۱. و یا «هر تصدیقی و تکذیبی بر مبادی و پیش فرض‌های معرفتی و روش شناختی بسیاری بنا می‌گردد. و آن پیش فرض‌ها اختصاص به علم واحد ندارند و اگر در علم الف نکته‌ی الف را می‌آموزند و تحکیم می‌کنند، در علم کاف هم نکته‌ی کاف را اثبات یارد می‌کنند و از اینجاست که نکته‌ی الف و نکته‌ی کاف نسبت و ارتباط روش شناختی پیدا می‌کنند^۲».

۲ - ارتباط دانش‌های پیشین با دانش‌های پسین: در این رابطه، سه شکل تصویر شده است:

الف - ارتباط ذره‌ای، یا گزاره‌ای.

ب - ارتباط مفهومی.

ج - ارتباط هندسی.

ارتباط ذره‌ای، یعنی ارتباط گزاره‌ی جدید با گزاره‌ی پیشین. وقتی گزاره‌ی جدید مقبول افتاد، چه بسا این امر بر گزاره‌ی قبلی تأثیر داشته باشد؛ مثلاً وقتی فهمیدیم شراب دارای الكل است و قبلاً می‌دانستیم که شراب نجس است، امکان دارد، گزاره‌ی پیشین توسعه پیدا کند و ما بتوانیم بگویم الكل نیز نجس می‌باشد. این نوع ارتباط را به این سبب ذره‌ای یا «اتمیک» می‌گویند که گفته می‌شود ذره‌هایی که علم را تشکیل می‌دهد گزاره‌ها هستند^۳.

ارتباط مفهومی به این معناست که اطلاعات و دانش‌های متفاوت می‌تواند در مفهوم یک واژه، یا گزاره تأثیر گذارد، همچنین تفاوت دیدگاه در مفهوم یک واژه یا گزاره امکان دارد اطلاعات و دانش‌های دیگر ما را تحت تأثیر قرار دهد، مثلاً وقتی گفته می‌شود: «خدا یکی است»، ممکن است مفهوم این سخن نزد مجلسی، ابن سینا و ملاصدرا متفاوت

۱. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۱۶۵.

۲. همان، ص ۳۷۹.

۳. در خاتمه‌ی کتاب الحاشیه - منطق - هم علوم دارای سه بخش خوانده شده است و بخش اصلی همان قضایا هستند که پیکره‌ی علم را تشکیل می‌دهند و از آنها به مسائل علم تعبیر می‌شود. (رك: مولی عبدالله بزدی، الحاشیه، ص ۱۵۶ و مهدی هادوی تهرانی، گنجینه‌ی خرد، ج ۱، ص ۵۷)

باشد و این به دلیل تفاوت اطلاعات و دانش‌های آنان است؛ هم چنان که همین تفاوت دیدگاه در مفهوم وحدت حق تعالی زمینه‌ساز بروز دیدگاه‌های مختلف در مسائل دیگر می‌شود.

در باره‌ی ارتباط هندسی گفته می‌شود: هندسه‌ی هر علم، چنیش، ساختار و ساختمانی است که آن علم دارد. چه بسا عناصر مفهومی یک علم تغییر نکنند، ولی هندسه‌ی آن علم عوض شود؛ مثلاً اگر نجوم بطلمیوسی (نجوم قدیم) را با نجوم وکیهان شناسی کپرنیکی (نجوم جدید) مقایسه کنیم، می‌بینیم مفاهیمی مثل خورشید، زمین، خسوف، حرکت و مانند آن، در هر دو مشترکند، ولی ساختار نجومی قدیم که با فرض سکون زمین پیدا شده است، با تصویری که نجوم امروز بر اساس حرکت زمین ارائه کرده است، متفاوت می‌باشد. پس تغییرات ساختاری و هندسی کیهان شناسی جدید ربطی به تغییرات عناصر ندارد و این تغییر ساختار در اثر دانش‌های پسین به وجود آمده است. چه این که ممکن است این ساختار در دانش‌های دیگر مرتبط با آن نیز تغییراتی ایجاد نماید. در نظریه‌ی قبض و بسط آمده است: «از ترکیب معلوم نوین با معلومات پیشین، مرکب تازه‌ای حاصل می‌شود و این ترکیب شدن‌ها را نهایی و لذا آن مرکب‌ها را ثبات شخصیتی نیست^۱». و در باب تأثیر دانسته‌های پیشین بر معلومات پسین، می‌خوانیم: «باری، تصرف و تأثیر آگاهی‌های پسین در آگاهی‌های پیشین، از سه قسم بیرون نیست: الف - اثبات و تأیید،

ب - رد و ابطال،

ج - تنگ و فراخ کردن دایره‌ی معنا و دلالت، و یا دگرگون کردن آن^۲».

در جای دیگر، این بیان سه گانه به بیان دوگانه تبدیل شده است: «دانسته‌های بعدی همواره با دانسته‌های پیشین دو کار می‌کنند: اول طرد و حذف معارض‌ها. دوم ترکیب با دانسته‌های دوست^۳».

۱. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۲۱۲.

۲. همان، ص ۲۱۰.

۳. همان، ص ۱۶۴.

رکن چهارم: معارف بشری متحولند

این به این معناست که هیچ‌یک از معارف بشری، تضمینی برای ماندن ندارد.^۱ البته ممکن است معرفتی عمر بیشتری کند، ولی به هر حال زمینه‌ی تحوّل را دارد و ممکن است زوزی دگرگون شود. اما مقصود از معرفت بشری در اینجا چیست؟ آیا مراد، دانه‌های معرفت و تک تک مسائل هر علم است؛ به طوری که کلیت این رکن همه‌ی مسائل یک علم را شامل گردد، یا آن که مقصود فقط مجموعه‌ی یک دانش به صورت یک واحد جمعی است؟ آنچه از تعابیر نظریه به دست می‌آید، این است که مراد، دانه‌های معرفت و مسائل هر علم می‌باشد و این به دلیل ارتباط دانسته‌ها - هر نوع ارتباطی که باشد - با دانش‌های پسین است. شایان ذکر است که در این نظریه دلیلی بر این ادعا ذکر نشده و این رکن - مثل بسیاری از مطالب دیگر - به عنوان اصل مسلم و سخنی غیر قابل مناقشه مطرح و بیشتر به شواهد وجدانی استناد شده است.

رکن پنجم: معارف بشری در حال تکاملند

توضیحی که در این نظریه، در باره‌ی این رکن وجود دارد، چنان است که گویا معارف بشری دائماً به واقع نزدیک‌تر می‌شوند، بنابراین در حال تکامل هستند. این سخن با برخی مطالب «پوپر» سازگار است، هر چند وی بیشتر به تکامل علوم تجربی توجه داشته است. پوپر برای تبیین این ادعا به بیان مراحل یک کشف علمی می‌پردازد و می‌گوید: تحول نظریات در علوم به این صورت است که نخست برای شخصی پرسشی مطرح شده است و سپس نظریه‌ای به عنوان راه حلی در نظر گرفته می‌شود، آنگاه قضایایی قابل آزمون از این نظریه به شیوه‌ی قیاسی نتیجه گرفته می‌شود و بعد آزمایش‌هایی انجام می‌گیرد و اگر نتیجه‌ی مثبت داشت به عنوان تأیید نظریه‌ی مزبور در مقایسه با نظریات قدیم تلقی می‌شود و از اینجا برتری این نظریه نسبت به نظریات

۱. این رکن نظر به جنبه‌ی نسبی، با مطلق بودن معرفت ندارد.

پیشین اثبات می‌گردد^۱.

مثلاً، در علم فیزیک گفته می‌شود: «هر چیزی در اثر سرد شدن کاهش حجم پیدا می‌کند»، ولی این قانون در مورد آب درست نیست. نظریه‌ی پیوندهای هیدروژنی در توجیه آن می‌گوید: مولکول آب، یک اکسیژن در وسط و دو هیدروژن در دو طرف دارد. وقتی آب منجمد نیست اینها در هم می‌غلطند، اما در حالت انجماد بین هیدروژن‌ها در مولکول‌های مختلف پیوندی ایجاد می‌شود و کریستال‌های آب پدید می‌آید. در اثر پیدایش این پیوند فاصله‌ی بین مولکول‌ها افزایش می‌یابد و حجم افزون‌تر می‌شود.

چکیده

۱- ارکان نظریه‌ی قبض و بسط تئوریک شریعت به شرح ذیل است:

أ- دین و معرفت دینی، مغایر و دو چیز هستند.

ب- معرفت دینی بخشی از معارف بشری است.

ج- معارف بشری با یکدیگر مرتبطند.

د- معارف بشری متحولند.

ه- معارف بشری متکاملند.

نتیجه‌ی این مقدمات، آن است که معرفت دینی در آغوش معارف بشری تکامل می‌پذیرد و فهم دینی باید عصری باشد.

۲- در این نظریه گفته شده است که دین، امری ثابت است و برخی این سخن را از ارکان آن به شمار آورده‌اند، ولی به نظر می‌رسد چنین نیست. البته باید دید این ادعا چه مقدار با مفاد نظریه سازگار می‌باشد.

۳- در نظریه‌ی مزبور، دین به «کتاب و سنت» اطلاق و مقصود از معرفت دینی، معرفت مشاع و همگانی است که پوپر از آن به «جهان سوم» یاد می‌کند، هر چند در برخی تعبیر این نظریه، معرفت دینی، به معنای شناخت اشخاص از دین نیز به کار رفته که با جهان دوم پوپر سازگار است.

۴- در این نظریه، به پیروی از دکتر علی شریعتی، دین و معرفت دینی به طبیعت و معرفت ما به طبیعت قیاس شده است. پس هم‌چنان که طبیعت چیزی جدا از معرفت به آن می‌باشد، دین نیز امری متفاوت با معرفت دینی است. و همان‌طور که طبیعت ثابت است، دین نیز ثابت می‌باشد.

۵- اگر مقصود از «معرفت دینی یک معرفت بشری است» این باشد که معرفتی است که بشر تحصیل کرده است، جای سخن ندارد. اما اگر مراد این باشد که معرفت دینی، معرفتی است که اوصاف بشری دارد - ظاهر نظریه کاشف از اراده همین معناست - این سخن جای نقد دارد که در ارزیابی نظریه بدان خواهیم پرداخت.

۶- در باره‌ی ارتباط معارف بشری با یکدیگر، به چند نوع ارتباط اشاره شده است:

الف - ارتباط روش شناختی: یعنی علومی که روش‌های یکسانی دارند، با همدیگر مرتبط می‌باشند، به این صورت که شک در مبانی روشی آنها در مسائل این علوم تأثیر می‌گذارد. چه این که ممکن است با کشف خطایی در یکی از آنها، در حوزه‌ی دانش هم روش دیگر نیز دچار تردید شویم.

ب - ارتباط دانش‌های پیشین با دانش‌های پسین: این نوع ارتباط، به سه شکل تصویر شده است:

۱ - ارتباط ذره‌ای یا گزاره‌ای؛ یعنی وقتی گزاره‌ی جدید مقبول افتاد، چه بسا این گزاره در گزاره‌ی پیشین تأثیر گذارد؛ مثلاً آن را توسعه دهد، یا تضییق کند.

۲ - ارتباط مفهومی؛ یعنی اطلاعات و دانش‌های ما می‌تواند در مفهوم یک واژه، یا گزاره مؤثر باشد، هم چنان که دیدگاه‌های متفاوت نسبت به یک مفهوم، می‌تواند در دانش‌های دیگر ما تأثیر گذارد. به طور مثال اختلاف فهمی که در مورد وحدت حق تعالی وجود دارد، رهین اختلاف دانش‌ها است. همچنین این تفاوت فهم، باعث بروز دیدگاه‌های مختلف در سایر مسائل می‌شود.

۳ - ارتباط هندسی؛ اگر عناصر یک علم نسبت به گذشته تغییر نکند، ولی ساختار و چینش مسائل آن با ساختاری که در گذشته داشته است، تفاوت کند، این تغییر در هندسه دانش است. هندسه‌ی یک علم و ساختار آن می‌تواند در دانش‌های دیگر تأثیر بگذارد.

۷ - این نظریه چگونگی ارتباط علوم با یکدیگر را به سه قسم تقسیم کرده است:

الف - اثبات و تأیید. ب - رد و ابطال. ج - توسعه و تضییق دایره‌ی معنا، و یا دگرگون کردن آن.

۸ - مقصود از این که معارف بشری متحولند، این است که با توجه به ارتباط دانش‌ها با یکدیگر و با عنایت به چگونگی این ارتباط هیچ بخشی از معرفت بشری مصون از تغییر و تحول نیست و هیچ یک از معارف بشری تضمینی برای ماندن ندارد.

۹ - برای توضیح رکن پنجم - که معرف بشری متکاملند - تعبیری که در نظریه وجود دارد، چنان است که گویا معارف بشری دائماً به واقع نزدیک‌تر می‌شوند. اصل این سخن از «پوپر» می‌باشد، هر چند وی بیشتر به تکامل علوم تجربی نظر داشته است.

ارزیابی نظریه‌ی قبض و بسط

مقدمه

همان گونه که گفته شد، یکی از مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم این است که در استنباط از این کتاب آسمانی باید فهم ممکن در زمان نزول مد نظر قرار بگیرد^۱ به دیگر سخن، معنایی که از یک آیه استفاده می‌شود باید زمینه‌ی فهم در زمان نزول را داشته باشد، هر چند مردمان آن روزگار به این فهم نرسیده و خطا کرده باشند. این مطلب از سوی فقیهان و عالمان دین به عنوان یک اصل مسلم تلقی شده است. از سوی دیگر، بر اساس نظریه‌ی قبض و بسط آن فهمی معتبر است که با دانش‌های روز سازگار باشد. یعنی فهم زمان حال و هماهنگ با سایر معارف بشری را معیار درستی استنباط می‌شمارد؛ زیرا معرفت دینی را معرفتی بشری، مرتبط با دیگر معارف بشری، متحول و متکامل می‌داند. بر اساس این نظریه فهمی که هیچ زمینه‌ای در زمان نزول نداشته، می‌تواند صحیح و معتبر باشد. با این وصف، این نظریه در برابر مبنای فقهاء قرار می‌گیرد. از این رو، می‌بایست در این سلسله مباحث آن را ارزیابی کنیم. البته اگر مراد از تحول و تکامل معرفت دینی این باشد که فهم آدمیان از دین با یکدیگر مساوی نیست و ممکن است هر شخصی با استفاده از اطلاعاتی که به گونه‌ای با فهم دینی مرتبط است، به دریافت متفاوتی از دین برسد، این مطلب، سخن درستی می‌باشد و همه‌ی عالمان دین آن را پذیرفته‌اند و اساساً اجتهاد بر این پایه استوار شده است.

شایان توجه است که در ارزیابی و نقد این نظریه، نمی‌خواهیم بگوییم افراد در فهم دین اختلاف ندارند، یا فهم‌هایی که نسبت به دین هست ارزش مساوی دارند، و یا

۱. این مبنا در فهم «سنت» نیز - با همان استدلال یاد شده - وجود دارد.

اختلاف در فهم دین ناشی از اختلاف در اطلاعات افراد نیست، و یا معرفت دینی به اصطلاح جهان سوم پویایی تغییر نمی‌کند. بدون شک در حوزه‌ی دانش دینی ما شاهد رفت و آمد اندیشه‌های گوناگون بوده و هستیم.^۱

اما آیا این تغییر و تحول، عمومی و فراگیر است به گونه‌ای که برای هیچ‌یک از دانه‌های معرفت دینی تضمینی برای ماندن وجود ندارد؟ و آیا تغییر ضرورتاً تکاملی و به سمت بهتر شدن است؟ و آیا همه‌ی دانه‌های معرفت دینی با همه‌ی دانه‌های سایر معارف بشری مرتبطند، به گونه‌ای که هر دانش غیر دینی که رخ می‌نماید، همه‌ی گزاره‌هایی را که در حوزه‌ی فهم دین وجود دارد، تحت تأثیر قرار می‌دهد و آنها را اثبات و تأیید، یا رد و ابطال می‌کند و یا آن را توسعه، یا تضییق می‌دهد، و یا گرفتار نوعی دگرگونی می‌سازد؟ توصیه‌ی نظریه و پذیرش نتایج آن در گرو پاسخ مثبت به این پرسش‌ها است. ولی هم‌چنان که در این بخش خواهیم دید، این امر با تردید فراوان مواجه است! مناسب است پیش از نقادی ارکان نظریه، اشاره‌ای به مسئله ثبات دین داشته باشیم چرا که گفتیم در این نظریه «ثبات دین» پذیرفته شده است، هر چند از ارکان آن به شمار نمی‌آید.

دین و طبیعت

گفتیم در نظریه‌ی یادشده برای تبیین تغایر دین و معرفت دینی، دین با طبیعت مقایسه شده و هم‌چنانکه طبیعت امری ثابت، ولی معرفت ما از طبیعت، امری متحول است، دین نیز امری ثابت، ولی معرفت ما آن، امری متغیر، متحول و متکامل قلمداد شده است.^۲ اما آیا این مقایسه - میان طبیعت و دین - با قطع نظر از تغایر دین و معرفت

۱. به طور مثال: روزگاری نظریه‌ی غالب، «انفعال آب چاه به سبب ملاقات بانجاست» بود، ولی اکنون چند سده است که این نظر جای خود را به فتوای «اعتصام آب چاه» داده است.

۲. پیش از این دکتر شریعتی نیز در کتاب «اجتهاد، نظریه‌ی تکامل دائمی» چنین مقایسه‌ای را انجام داده، هر چند ادعا نکرده است که همه‌ی معارف بر فهم ما از دین تأثیر می‌گذارند، بلکه بر تأثیر برخی معارف، از قبیل جامعه‌شناسی و تاریخ، تأکید نموده است. در آنجا به این موضوع تکیه می‌شود که اگر کسی مثلاً تاریخ

دینی، صحیح است؟ اگر دیگران این مقایسه را انجام داده‌اند، با این پیش فرض بوده که دین را همچون طبیعت، یک واقعیت عینی و کتاب و سنت را حکایت آن واقع می‌دانستند. بنابراین «ثبات دین» با این پیش فرض و این تعریفی که از دین می‌شود، امری غیر قابل مناقشه است. ولی در نظریه‌ی قبض و بسط، دین به «کتاب و سنت» اطلاق شده و یک مفاد معرفتی پیدا کرده است. زیرا کتاب و سنت، بیان علم الهی و حکایت آن حقایقی است که در لوح محفوظ وجود دارد. پس معرفت ما به کتاب و سنت، معرفت به یک معرفت که به نام وحی یا علم معصوم علیه السلام نامیده می‌شود، خواهد بود. حال اگر دین را به معنای کتاب و سنت تعریف کنیم، دایره‌ی آن در پرتو معارف ما توسعه و تضییق پیدا خواهد کرد و نخواهیم توانست آن را امری ثابت و غیر مرتبط با دانش‌های بشری تلقی کنیم. مثلاً اگر کسی در مورد کتاب - هر چند به اشتباه - تحریف به نقصان را بپذیرد، باید معتقد شود که قرآن موجود همه‌ی دین نیست. در مورد سنت، نیز فزونی و کاستی بسی روشن است چرا که مبانی ما در علم اصول، در توسعه یا تضییق آن مؤثر می‌باشد. مثلاً: اگر خبر «ثقه» را فقط در صورت امامی بودن را وی حجت بدانیم دایره‌ی سنت را نسبت به کسی که خبر ثقه را به طور مطلق حجت می‌داند، تضییق کرده‌ایم. علاوه بر آن «علم رجال» نیز در تعیین دایره‌ی سنت نقش به سزایی دارد؛ زیرا در «علم رجال» مصادیق «ثقه» مورد اختلاف است و این امر نیز به نوبه‌ی خود موجب تضییق یا توسعه سنت می‌گردد.^۱ نکته‌ی قابل توجه دیگر آنکه: در نظریه‌ی قبض و بسط گفته شده است که دامنه‌ی دین را انتظارات ما از دین تعیین می‌کند و این انتظارات، سابق بر دین هستند. یعنی انتظارات ما از دین تعیین می‌کند، چه چیزی در حوزه‌ی دین می‌باشد و چه مطلبی خارج از آن به شمار می‌آید. در نظریه‌ی قبض و بسط آمده است: «آن بحث نظری و کلام مهم

۱. نزول آیات، جامعه شناسی آن زمان، مردم شناسی آن روزگار و بالاخره فرهنگ عمومی عرب جاهلی را بداند، چه بسا به فهم بهتر او از آیات کمک کند.

۱. «سنت» به معنای هر روایتی که در منابع حدیثی آمده، نیست، بلکه فقط قول، فعل و تقریر معصوم علیه السلام است که صدور آن به اثبات رسیده باشد. از سوی دیگر، نظریه‌ی «انتظارات بشر از دین» همین تعریف را نیز تنگتر می‌سازد.

که انتظارات ما را از دین سامان می‌دهد، و به ما می‌گوید که در دین چه بجویم و چه نجویم^۱». در توضیح این بیان چنین گفته شده است: مثلاً، اگر کسی معتقد باشد، دین پاسخگوی مسائل پزشکی هم هست، تمام روایات طبّی را جزء دین می‌شمارد، ولی اگر مسائل پزشکی را مرتبط به دین نداند، حوزه‌ی دین را تضییق و این‌گونه روایات را نظریات شخصی ائمّه علیهم‌السلام و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تلقی می‌کند^۲.

نتیجه آنکه: اگر دین همان کتاب و سنت باشد، دایره‌ی آن با دیدگاه‌های متفاوتی که در علم کلام، اصول، رجال و فلسفه‌ی دین مطرح می‌شود، تغییر خواهد کرد و لازمه‌ی این سخن آن است که دامنه‌ی خود دین نیز - و نه معرفت دینی فقط - تحت تأثیر معارف ما قرار می‌گیرد. پس اگر قبض و بسط در معرفت دینی را بپذیریم و دین را هم کتاب و سنت بدانیم، این قبض و بسط به خود دین سرایت می‌کند و خود دین کم و زیاد می‌گردد^۳.

و اگر دین را امری واقعی، عینی و نفس الامری بگیریم، شکی در ثبوت آن نیست، ولی در این صورت باید نسبت به مطالب نظریه در باب انتظار از دین تجدید نظر کرد^۴؛ زیرا انتظارات بشر در حوزه‌ی دین به این معنا تأثیری ندارد، چنانچه انتظارات بشر در طبیعت مؤثر نیست!

بشری بودن معرفت

در رکن اول نظریه‌ی قبض و بسط بر تفاوت دین و معرفت دینی تأکید شده که امری صحیح است و در رکن دوم معرفت دینی نوعی معرفت بشری شمرده شده است. در تعابیر نظریه برای «بشری بودن معرفت» دو معنا وجود دارد:

۱. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۳۹۰.
۲. ملکیان، القبض و البسط دراسة نقدية، صص ۲۳۴ - ۲۳۹ (مجلة المنطلق، العدد ۱۱۳).
۳. چنانچه پیشتر اشاره شد ثبوت دین از ارکان اصلی نظریه نمی‌باشد و شاید تأکید بر آن به جهت استغرابی است که از متحول بودن دین پدید می‌آید.
۴. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۳۹۰.

الف - معرفتی که برای بشر حاصل می‌شود. این معنا جای سخن ندارد، زیرا آنچه در جوی می‌رود، آب است!

ب - معرفتی که خصوصیات بشری دارد. در بسیاری از تعابیر نظریه، این معنا اراده شده است. به طور مثال به این عبارت توجه کنید: «وقتی گفته می‌شود معرفتی بشری است، غرض این است که اوصافی که بشر دارد به آن معرفت ریزش کرده است، نه فقط وصف عاقل بودن او ...^۱». سپس در توضیح این سخن گفته شده است که اوصاف و خصوصیات بشر، خودشان را در معرفت او نشان می‌دهند. «یعنی اگر دنبال منافع خود می‌گردیم، اگر یک موجود اجتماعی هستیم، اگر زبان ورزیم اگر جاه طلب و حسود و حق جو و رقیب شکن و ... هستیم ... اینها اثر خودش را در علم ما می‌گذارد^۲».

حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا مقصود از معرفت بشری در اینجا، معرفت آحاد بشر، و به تعبیر «پوپر» جهان دوم، است، یا آن که مراد، معرفت مشاع و همگانی - یعنی جهان سوم پوپر - می‌باشد؟ و آیا همه‌ی معارف بشری - بدون استثناء - چنین خصلتی دارند، و یا تنها پاره‌ای از آنها این‌گونه‌اند؟

اگر مقصود، معرفت جهان دومی باشد، هر چند این مطلب به نحو «موجبه‌ی جزئی» مورد قبول است، ولی کلیت آن چنین نیست. زیرا درست است که گاهی حالات روحی انسان، معرفت او را تحت تأثیر قرار می‌دهد^۳ و موجب خطای علم و نرسیدن به واقع می‌گردد و حتی گاهی باعث می‌شود که بعضی از راه‌های فهم را به روی خود ببندد، و یا برخی امور را که مجرای فهم نیستند، به عنوان راه کسب معرفت تلقی کند، ولی این امر به این معنا نیست که نسبت به هیچ دانشی یقین وجود ندارد و در همه‌ی گزاره‌ها احتمال خطا می‌رود. بدیهیات عقلی، تجربی، وجدانی، و همچنین دینی، اموری نیستند که بتوان آنها را به بهانه‌ی تأثیر برخی عوامل روانی و خصلت‌های بشری در پاره‌ای از دانش‌ها و

۱. همان، ص ۱۰۷.

۲. همان.

۳. مثلاً کسی که اعتقاد به اعتبار علمی شخص ندارد، به او توجه نمی‌کند؛ ولی سخن شخصیت مورد علاقه‌اش را به آسانی می‌پذیرد.

دانسته‌ها، مورد تردید قرار داد. حاصل سخن آن‌که: خطای انسان در پاره‌ای از معارف - از جمله معرفت دینی - مورد پذیرش است و هیچ عالم دینی ادعا نکرده است که تمام آنچه او از دین فهمیده، مطابق با واقع می‌باشد، به ویژه آن‌که در مباحث فقهی و اصولی، فقیهان شیعه که قائل به «تخطئه» هستند، تصریح کرده‌اند که زمینه‌ی خطا در فهم احکام وجود دارد؛ زیرا حکم الهی، یک امر عینی و ثابت است که امکان دارد مجتهد در فتوی خود بدان برسد و ممکن است، خطا کند. ولی در عین حال در حوزه‌ی معارف اعتقادی، و حتی فقهی، گزاره‌هایی وجود دارد که از مسلمات بوده و به هیچ وجه جای شک و تردید نمی‌باشد.

اما در مواضع متعددی از نظریه تأکید می‌شود که مقصود از معرفت بشری، معرفت اشخاص - به معنای صورت ذهنی و معرفت جهانی دوم - نیست، بلکه مراد، معرفت مشاع و همگانی است که به عنوان میراث علمی و فرهنگی بشر وجود دارد. با این وصف، تسری خصلت‌های بشری به چنین معرفتی - و به تعبیر صحیح: تأثیرگذاری ویژگی‌های آدمی در معرفت جهان سومی - صعوبت بیشتری پیدا می‌کند، زیرا ممکن است یک نفر در پذیرش یا انکار مطلبی تابع حب و بغض‌های شخصی خود باشد، ولی آنچه به عنوان جهان سوم و معرفت مشاع باقی می‌ماند کمتر و بطور محدودتری تحت تأثیر این حالات قرار می‌گیرد و مثلاً چنین نیست که یک تئوری در طول تاریخ بخاطر حسادت، و یا به علت رفاقت با دانشمندی رد یا پذیرفته شود. امکان دارد کسی، مانند گالیله، از سوی مردم روزگار خود تکفیر شود، ولی در عین حال نظریه‌اش باقی بماند و یا کس دیگری مورد تمجید قرار گیرد، ولی نظریه‌اش فراموش گردد.

یک نکته

شاید به ذهن کسانی برسد که احتمال خطا در همه‌ی معارف بشری را می‌توان از راه دیگری نیز به دست آورد به این صورت که همه‌ی معارف بشری قابلیت صدق و کذب دارند، پس زمینه‌ی کذب و عدم مطابقت با واقع و احتمال خطا در آنها موجود است. در

اینجا باید توجه داشت دانش بشر به دو قسم: حضوری و حصولی، تقسیم می شود.^۱ و در علم حضوری، صدق و کذب معنا ندارد چرا که در این حوزه، خود واقعیت در پیشگاه عالم حضور دارد و جای سخن از مطابقت یا عدم مطابقت نیست. در علوم حصولی، نیز اگر چه قابلیت ذاتی صدق و کذب، وجود دارد، ولی به این معنا نیست که ما در هر علمی، بالفعل احتمال کذب می دهیم و در حوزه ی علم حصولی یقین و جزم وجود ندارد. بلکه مراد این است که در علم حصولی آنچه در نزد عالم حضور دارد (معلوم با لذات) صورتی از آن چیزی است که در واقع وجود دارد (معلوم بالعرض) و همین دوگانگی و تغایر بین معلوم بالذات و معلوم بالعرض است که امکان تطابق آن دو (صدق) یا عدم مطابقتشان (کذب) را باعث می شود. بنابراین، گزاره ی «علم حصولی احتمال صدق و کذب دارد»، با گزاره ی «در علم حصولی معلوم با لذات غیر از معلوم بالعرض است» معادل می باشد.^۲ از این رو، چنین قابلیتی حتی در گزاره های بدیهی - و از جمله وجدانیات - نیز وجود دارد و بدیهی ترین گزاره ها، یعنی «امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین» هم از این امر مستثنا نیست. هر چند برای همیشه مطابق با واقع و صادق است و ما هیچ گاه در این مطابقت تردیدی به خود راه نمی دهیم.

کیفیت ارتباط معارف بشری

گفتیم در نظریه، قبض و بسط دو گونه ارتباط میان معارف بشری مطرح شده است: ۱- ارتباط روش شناختی (متدیک) ۲- ارتباط دانش های پسین با پیشین. نخست به بررسی قسم اول می پردازیم:

۱- ارتباط روش شناختی.

در این قسم به دو مطلب اشاره شد:

الف - اگر چند دانش دارای روش یکسان باشند و آن روش مورد مناقشه قرار گیرد،

۱. ر.ک: مهدی هادوی تهرانی، گنجینه ی خرد، ج ۱، ص ۱۲۳.

۲. ر.ک: همان، ص ۱۳۰.

همه‌ی آن معارف مورد تردید واقع می‌شوند، مثلاً: مناقشه در روش تجربی سبب تردید در معارفی می‌گردد که با این روش به دست می‌آیند.

ب - وقتی در یکی از علوم هم‌روش خطایی کشف شود، خواهیم دانست که در روش آن علم که ما را به آن گزاره رسانده، خطایی بوده است. به دنبال آن در همه‌ی آن علوم هم‌روش تردید به وجود خواهد آمد.

در توضیح و بررسی این ارتباط باید خاطر نشان کنیم که بی‌شک ارتباط روش شناختی نمی‌تواند ثابت کند همه‌ی معارف بشری با یکدیگر مرتبطند، چرا که همه‌ی معارف بشری به یک روش بدست نمی‌آیند و به همین جهت یکی از طبقه‌بندی‌های متعارف در علوم، طبقه‌بندی به لحاظ روش‌ها می‌باشد - مثل روش تجربی، نقلی و شهودی - پس نمی‌توان از ارتباط علوم هم‌روش نتیجه گرفت که همه‌ی معارف بشری با یکدیگر مرتبط می‌باشند.^۱ حال بعد از حصر این ارتباط در علوم هم‌روش باید به بحث درباره‌ی چگونگی آن پرداخت.

اگر مبانی یک روش مورد تردید قرار گیرد بدون شک مجموعه علمی که از طریق این روش به دست آمده‌اند، می‌توانند مورد تردید واقع شوند (بند «الف»). اما اگر در گزاره‌ای، یا بخشی از دانش‌های هم‌روش خطایی کشف شود (بند «ب»)، این امر نمی‌تواند نشانگر خطا در مبانی آن روش باشد. زیرا مثلاً: اگر در یک گزاره‌ی تجربی خطایی کشف شود، این کشف خطا نیز از راه همان تجربه صورت می‌گیرد. و یا مثلاً:

۱. این توضیح از این جهت حایز اهمیت است که بدانیم تعبیرات نظریه در این مورد، مبهم بوده و حتی در بسیاری موارد آنچنان با کلیت بیان شده که تمام علوم مختلف و غیر هم‌روش را نیز زیر چتر یک پیوند ناگسستی قرار داده است. شاید به ذهن برسد بخشی از کلیت ارتباط معارف را همین ارتباط روش شناختی و بخش دیگر را انواع ارتباط‌های دیگر تأمین می‌کند، ولی باید گفت اولاً: در ارتباط دانش‌های پسین با دانش‌های پیشین نیز - که در نهایت، ارتباط گزاره‌ای خواهد بود - خواهیم گفت: این امر کلیت ندارد و بسیاری از گزاره‌ها با بسیاری دیگر بیگانه‌اند. و ثانیاً: اساساً خود اختلاف روش در تحصیل علوم، بسیاری از معارف را با یکدیگر بیگانه می‌سازد. یعنی از سویی تمام موضوعات علوم و از سوی دیگر اختلاف روش‌ها، و همچنین نبودن وجه اشتراک در موضوع یا محمول بسیاری از مسائل و گزاره‌های موجود در معارف بشری را از همدیگر جدا و غیر قابل پیوند می‌سازد.

فقیه با همان روش که به حجیت خبر «عادل» معتقد شده، آن را ابطال می‌کند و به حجیت خبر «ثقه» ملتزم می‌شود در این حال، خطا مربوط به شیوه‌ی به‌کارگیری روش بوده است، نه مبنای روشی^۱.

پس این ادعای کلی که «معارف بشری در ارتباطند» به لحاظ ارتباط روش شناختی تنها به صورت موجهی جزئی‌ه مورد قبول است و چنین نیست که یک تغییر در گوشه‌ای از معارف، موجی ایجاد کند که کران تا کران معارف دیگر را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد.

۲- ارتباط دانش‌های پسین و پیشین.

در این باب، سه نوع ارتباط تصویر شده است: الف- ارتباط ذره‌ای یا گزاره‌ای. ب- ارتباط مفهومی. ج- ارتباط هندسی.

ما ارتباط گزاره‌ای را فی الجملة می‌پذیریم. یعنی برخی گزاره‌ها در برخی گزاره‌های دیگر تأثیر می‌گذارند. ارتباط مفهومی در واقع به همان ارتباط گزاره‌ای بازمی‌گردد و ارتباط مستقلى نیست؛ مثلاً در مثال وحدت حق تعالی، اگر کسی به «وحدت عددی» و دیگری به «وحدت حقه» قائل شود، این دو فهم و دو مفهوم بازگشت به دو قضیه متفاوت می‌کند. زیرا همچنان که در منطق آمده است ما دو نوع قضیه داریم: قضیه‌ی ملفوظه و قضیه‌ی معقوله. قضیه‌ی ملفوظه صرفاً حکایت از آن قضیه‌ی معقوله می‌کند. بنابراین، با تغییر معنای وحدت در ذهن، قضیه‌ی معقوله تغییر می‌یابد هر چند در ظاهر قضیه ملفوظه محفوظ باقی مانده باشد. یعنی اگر در مثال «خدا واحد است» دو شخص دو مفهوم متفاوت از آن داشته باشند، در واقع دو قضیه وجود دارد. هر چند به ظاهر آنها یک قضیه را بیان می‌کنند. پس این قسم از ارتباط، به همان ارتباط گزاره‌ای باز می‌گردد.

ارتباط دانش‌ها و نقش آنها در ساختن برخی مفاهیم واژه‌ها نزد ذهن، امری مقبول است. ولی باید توجه داشت که این مفاهیم، در معارف بشری به صورت مستقل و منفرد به کار گرفته نمی‌شوند، بلکه آنها عناصر تشکیل دهنده‌ی گزاره‌ها می‌باشند و هر دانشی مجموعه‌ای از گزاره‌ها و مسائل است. لذا تفاوت مفهوم یک واژه که عنصر تشکیل

دهنده‌ی یک گزاره است، خود گزاره را متفاوت می‌کند، هر چند به ظاهر، تفاوتی در عبارت و لفظ مشاهده نگردد^۱.

در مورد ارتباط هندسی باید گفت: مقصود از تغییر چینش گزاره‌ها چیست؟ آیا مگر در یک دانش، گزاره‌ها دارای چینش خاصی هستند که با تغییر آن معرفت جدیدی حاصل شود؟ با دقت در مثالی که گفته‌اند - یعنی کیهان‌شناسی بطلمیوسی و کپرنیکی - معلوم می‌شود که گزاره‌های این دو نظر یا مفهوماً متفاوتند - که گفتیم به تفاوت در گزاره‌ها باز می‌گردد - و یا عیناً به یک معنا می‌باشند. مثلاً: تفسیر کسوف بر طبق هیئت قدیم این است که خورشید و ماه در حرکتند و گاهی ماه واسطه و حایل میان خورشید و زمین شده، مانع رسیدن نور خورشید به زمین می‌گردد. حال اگر مراد هیئت قدیم از خورشید گرفتگی، صرف حایل شدن ماه باشد، هم اکنون نیز در هیئت کپرنیکی همین معنا اراده می‌شود، ولی اگر این جنبه نیز ملحوظ گردد که آنان خورشید را در حال حرکت و زمین را ساکن می‌پنداشتند در حالتی که امروز به خلاف آن اعتقاد دارند، این دو مفهوم و این دو گزاره با یکدیگر تفاوت پیدا می‌کنند.

حاصل سخن آن که: ما نمی‌توانیم بین دانش پسین و پیشین، ارتباطی جز ارتباط گزاره‌ای پیدا کنیم.

مفهوم ارتباط علوم

آیا مقصود از ارتباط علوم، ارتباط یکایک گزاره‌های یک دانش، با گزاره‌های دانش دیگر است؟ یا مقصود این است که مجموعه‌ی فیزیک مثلاً با مجموعه‌ی شیمی ارتباط دارد، نه یکایک گزاره‌های آنها؟ مثال‌هایی که در این نظریه آورده شده، همگی ناظر به قسم اول است؛ ولی وقتی اشکال گردیده که ما گزاره‌هایی داریم که هیچ ارتباطی بین آنها و یک گزاره‌ی دیگر نیست، پاسخ داده شده که مراد آن است که مجموعه‌ی یک دانش با

مجموعه دانش دیگر ارتباط دارد.^۱ حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا این مجموعه یک وحدت حقیقی دارد، یا نه؟ مثلاً: آیا دانش فیزیک چیزی غیر از تک تک گزاره‌های فیزیکی می‌باشد؟

قدما در منطق، تمایز علوم را به سبب تمایز موضوعات می‌دانستند و موضوع علم را چیزی که علم از عوارض ذاتی آن بحث می‌کند، معرفی می‌کردند.^۲ علامه‌ی طباطبایی این نظریه را تعدیل کرد و این ملاک را منحصر در علوم حقیقی دانست. یعنی در علوم حقیقی ارتباطی بین موضوع و عرض ذاتی وجود دارد، ولی در علوم اعتباری چنین نیست.^۳ در دوران متأخر بحث «روش‌های علوم» و «طبقه‌بندی علوم بر اساس روش‌ها» پا به عرصه‌ی وجود گذاشته است و امروزه هر دو مطلب را جمع کرده و گفته‌اند: ابتدا علوم را بر اساس روش‌ها به علوم تجربی، عقلی و غیره طبقه‌بندی کرده، سپس علوم تجربی را بر اساس موضوع به فیزیک و شیمی و ... تقسیم می‌نمائیم.

اکنون سؤال این است که آیا در علوم اعتباری و حتی علوم حقیقی، واقعاً ترکیب حقیقی و وحدت عینی وجود دارد؟ و آیا در این علوم طبقه‌بندی شده، این مجموعه‌ی گزاره‌ها که مثلاً به نام فیزیک یا ریاضی خوانده می‌شوند، یک هویت واحد واقعی دارند؟ یعنی آیا این مجموعه اثری جز آثار تک تک اجزاء دارد؟ پاسخ این است که در واقع اثر این مجموعه همان اثر اجزاء، یعنی گزاره‌ها، است. و این وحدت، یک امر اعتباری است و آنچه صحنه‌ی معرفت را پر کرده، چیزی جز تک تک گزاره‌ها نیست. حتی آنچه در علوم حقیقی وجود دارد - که آن را از علوم اعتباری جدا می‌کند - فقط ارتباط حقیقی و ذاتی بین مسائل آن علم است، و نه وجود یک مرکب حقیقی و واحد

۱. شایان ذکر است که این ارتباط، اگر ارتباط روشی باشد تنها در دایره‌ی علوم هم روش خواهد شد، و نه همه‌ی معارف و دانش‌ها. ولی اگر ارتباط محتوایی و گزاره‌ای مورد نظر باشد، نمی‌توان مجموعه‌ی یک دانش را مورد توجه قرار داد - به دلیلی که در متن آورده شده است - نکته‌ی قابل توجه آن که: بحث دانش پسین و پیشین و ارتباط به گونه اثبات و تأیید، یا رد و ابطال، یا توسعه، تضییق یا دگرگون کردن، با این معنا ناسازگاری و تنها در مورد تک تک گزاره‌ها جاری است.

۲. ر.ک: مهدی هادوی تهرانی، گنجینه‌ی خرد، ج ۱، ص ۲۷۰.

۳. ر.ک: مهدی هادوی تهرانی، تحریر المقال فی کلیات علم الرجال، صص ۸ - ۹.

واقعی، چه در عالم خارج و چه در فضای ذهن.

بنابراین، مجموعه‌ی یک دانش برای خود هویتی جدا از هویت گزاره‌ها و مسائل ندارد و نمی‌توان گفت این مجموعه با مجموعه‌ی دیگر مرتبط می‌باشد. به طوری که نتوانیم آن را شکافته و بین اجزاء آن تفکیک قایل شویم^۱. پس اگر گفته می‌شود: دانش فیزیک مثلاً با دانش شیمی مرتبط است، باید این ارتباط را در گزاره‌های آنها جست‌وجو کنیم. این ارتباط در گزاره‌ها به اعتراف این نظریه فقط به صورت موجهی جزئی پذیرفتنی است و این مطلب نمی‌تواند نتیجه‌ی مورد نظر را حاصل نماید و یک تئوری را سامان بخشد^۲.

مفهوم تحول معارف

تحول در مواد و امور مادی، یا تحول جوهری است و یا تحول عَرَضی. مثلاً گاهی تحول در جسم به این صورت است که چیزی به چیز دیگر تبدیل می‌شود، مانند تبدیل آب به یخ - در تحول فیزیکی - یا ترکیب سدیم و کلر و ایجاد نمک طعام - در تحول شیمیایی - که آنچه پدید می‌آید، آثار جدیدی دارد. و گاهی تحول در اعراض و حالات

۱. ر.ک: ملکیان، القبض و البسط، صص ۲۵۰ - ۲۵۲، مجله‌ی المنطق، العدد ۱۱۳.

۲. نظریه‌ی قبض و بسط در شیوه‌ی بیان خود یک اشکال اساسی دارد و آن این که مشحون از عبارت پردازی و تفنن در جملات است و این عبارات گوناگون هر چند به تسامح یکی هستند، ولی به دقت هر کدام بر مطلب مستقلی دلالت می‌کنند، که دریافت مقصود نهایی را مشکل و گاه ناممکن می‌سازد. همین امر باعث تناقض گوئی‌ها و نارسایی‌ها در مفاد نظریه شده است. وقتی اشکال می‌شود که فلان مطلب با فلان امر متناقض است، پاسخ داده می‌شود که مقصود چیز دیگری است. ولی همان مقصود نیز با سایر مطالب نظریه سازگار نمی‌باشد!!! در اینجا نیز اگر مراد از ارتباط علوم با یکدیگر، ارتباط گزاره‌ها، و آن هم فی الجمله، باشد، سخن درستی است و حتی این مطلب که یک فقیه شایسته است دانش‌های روز را هم فرا بگیرد، امری مقبول است و کسی منکر آن نیست تا نیاز به تئوری باشد. آنچه تئوری را می‌سازد و یک مبنا برای فهم دینی ارائه می‌دهد، کلیت بسیاری از مدعاها و به اصطلاح ارکان بحث است که همه‌ی آنها مورد مناقشه می‌باشد. شگفت آن که این نظریه را کسی ابراز می‌کند که به شهادت نقدش بر نظریه‌ی استقراء از دیدگاه شهید آیت الله صدر، استقراء را حجت و مفید یقین نمی‌داند. در حالی که در همه‌ی مباحث نظریه برای اثبات کلیت مدعاها به مصادیق و نمونه‌ها تمسک بسته شده است. (ر.ک: عبدالکریم سروش، تفرّج صنع، صص ۴۶۰ - ۴۶۴ و مهدی هادوی تهرانی، نقادی مبانی منطقی استقراء، کیهان اندیشه، شماره ۳۷، صص ۶۱ - ۷۰).

می‌باشد، مثلاً کم، یا کیف، یا دیگر اعراض جسم تغییر می‌کند.

آیا تحولی مشابه تحولات مادی در علوم متصور است؟ به یقین، چنین مطلبی غیر قابل پذیرش می‌باشد، هر چند در تعابیر نظریه این سخن دیده می‌شود، ولی باید گفت این گفته صرفاً یک تعبیر استعاری و شاعرانه است!

مثلاً: علم ما به گزاره‌ی «امروز پنجشنبه است»، در حالی که واقعاً امروز یکشنبه می‌باشد، هرگز به علم به گزاره‌ی «امروز یکشنبه است» متحول نمی‌شود. بلکه پس از کشف خلاف، معلوم خواهد شد گزاره‌ی اول کاذب و غیر مطابق با واقع بوده و در واقع «معرفت» نبوده است. پس تحول در علوم به معنای تحول تک تک گزاره‌ها، صحیح نیست؛ زیرا علم جز صدق و کذب حالت دیگری ندارد. و صدق و کذب یک گزاره هرگز از آنچه هست، دگرگون نمی‌شود. و اگر مقصود، تحول کل علم و مجموعه‌ی یک دانش باشد، به گونه‌ای که مثلاً بگوئیم «فیزیک نیوتنی» به «فیزیک نسبیت» متحول شده است، باز مورد پذیرش نیست، چرا که این کل و مجموعه - همچنانکه پیشتر گفتیم - هویتی جدا از اجزاء و یک وحدت حقیقی ندارد. لذا چنین تحولی نیز به همان تحول گزاره‌ها بر می‌گردد که گفتیم فقط به معنای جایگزینی و ابطال گزاره‌های پیشین می‌باشد، و نه تحول واقعی. حاصل سخن آنکه: تحول در علم به معنای حقیقی کلمه وجود ندارد. آنچه هست افزایش دانسته‌ها و کشف خطای دانسته‌های پیشین می‌باشد.

تکامل معرفت

نخست لازم است بدانیم که مقصود از معرفت در این ادعا که (معارف بشری متکاملند)، معرفت مشاع، یا همان جهان سوم پوپری، می‌باشد. به این معنا که کاروان علوم در بستر تاریخ به سمت تکامل پیش می‌رود؛^۱ زیرا متکامل شدن معرفت اشخاص

۱. البته بررسی اصل معنای کمال یا تکامل معرفت به این مسئله وابسته نیست و می‌تواند در معرفت اشخاص نیز جریان داشته باشد مثلاً ممکن است بگوئیم فهم فلان شخص نسبت به یک مسئله از فهم دیگری نسبت به آن کامل‌تر است. یا مثلاً: معرفت یک شخص نسبت به موضوعی متکامل شده است.

و رو به سمت جلو رفتن آن - به هر معنایی که در نظر بگیریم - هر چند ممکن است، ولی مدعای نظریه نمی باشد.

از این مطلب که بگذریم در اینجا دو پرسش مطرح است: (۱) آیا مراد از معرفت مجموعه‌ی یک دانش است، یا یکایک گزاره‌های آن؟ (۲) تکامل به چه معناست؟ آیا مقصود، به واقعیت نزدیک‌تر شدن و به اصطلاح: صدق بیشتر یا صحت افزوتر یافتن است؟

بدیهی است علم و معرفت به معنای مجموعه‌ی یک دانش نمی تواند عنصر مفیدی برای طرح مسئله تکامل باشد. زیرا مجموعه‌ی یک دانش - چه در معرفت مشاع و همگانی، و چه در معرفت اشخاص و صورت ذهنی آنها - وحدت حقیقی ندارد، تا مسئله تحول یا تکامل را به معنای حقیقی کلمه به آن نسبت دهیم. لذا در اینجا باید تکامل را صرفاً به تحول کمی، به معنای افزایش گزاره‌ها و ورود دانه‌های جدید معرفت به بازار دانش مفروض، یا تحول کیفی، به معنای کشف خطا در برخی گزاره‌ها پیشین، یا مثلاً بهتر شدن جریان عمومی فهم گزاره‌های موجود در این واحد اعتباری، معنا کنیم. به این ترتیب می بینیم در واقع خود تکامل دانش - به هر معنا که اراده گردد - همانند تحول آن، به دلیل اعتباری بودن موضوع، امری اعتباری و در واقع توصیفی از وضعیت گزاره‌های آن می باشد.^۱

حال اگر تکامل یک دانش به معنای افزایش گزاره‌ها، یا کشف خطا در برخی از گزاره‌های پیشین باشد، این امر نمی تواند کمکی به نظریه‌ی قبض و بسط و اثبات نتیجه‌ی آن کند و اساسی برای ارائه یک تئوری در زمینه‌ی تکامل فهم درباره‌ی دانه‌های معرفت باشد، هر چند می تواند به سفارش عالمان برای آگاهی از تمام مسائل مربوط به دانش مورد نظر و وقوف به مسائل و نظریات جدید مرتبط با حوزه‌ی دانش مزبور، بیانجامد.

۱. گفتنی است اگر چه تکامل یک دانش - به معنای یک مجموعه - امری اعتباری است ولی همین امر در خصوص معرفت اشخاص، یعنی جهان دوم پویری، تکامل حقیقی انسان را به همراه دارد، بلکه عین آن می باشد. یعنی آدمی با افزایش معلومات یا کشف خطاهای خود، گره خویش را کمال می بخشد. اما آنچه در اینجا پدید می آید «تکامل خود انسان» است، و نه «تکامل معرفت او».

ولی اگر تکامل معارف بشری به معنای تکامل دانه‌های معرفت باشد، آیا به این معنا است که دانه‌های معرفت قدم به قدم به واقعیت نزدیک‌تر می‌شوند؟ و یا فهم بشر درباره‌ی یک مسئله تحولی کیفی به سوی بهتر شدن پیدا می‌کند؟ و یا آن که صرفاً اطلاعات بشر درباره‌ی یک مسئله افزایش می‌یابد و احیاناً خطای موجود کشف و اصلاح می‌شود؟ بدیهی است اگر صرفاً افزایش اطلاعات و یافتن گزاره‌های جدید درباره‌ی یک موضوع، یا کشف خطا و اصلاح آن، مورد نظر باشد، این امر - همچنان‌که پیشتر اشاره شد - تکامل فهم نخواهد بود، بلکه فهمی در کنار فهم دیگر نشسته، و یا جایگزین فهم قبلی شده است.^۱

اگر احتمال اول - یعنی نزدیک‌تر شدن به واقعیت - مراد باشد، لازمه‌ی آن تشکیک در صدق و کذب خواهد بود. به این معنا که بگوئیم صدق گزاره‌ای بیشتر از صدق گزاره‌ی دیگر است و بشر در بستر تاریخ از یک گزاره‌ی صادق به گزاره‌ی صادق‌تر عبور می‌کند. بی‌شک این معنا باطل است؛ زیرا صدق، تشکیک بردار و ذو مراتب نیست و همواره یک گزاره یا صادق و مطابق واقع، و یا کاذب و غیر مطابق با واقع می‌باشد. در نظریه‌ی «قبض و بسط» آمده است: «در گزاره‌ها صدق و کذب وجود دارد و نمی‌توان گفت که گزاره‌ای قدری صادق و قدری کاذب است، یا انطباق با واقع ذو مراتب است. این غلط است. صدق و کذب درجات ندارد».^۲

پس فقط احتمال دوم باقی می‌ماند که در جای جای نظریه‌ی «قبض و بسط» به آن اشاره گردیده است. از آنچه در این نظریه درباره‌ی «خوب فهمیدن»، یا «بهتر فهمیدن»، یا «درک عمیق‌تر» گفته شده، معلوم می‌شود که مراد از تکامل، تحول کیفی فهم و رو به سوی بهتر شدن آن می‌باشد. اما آیا می‌توان برای این معنا تفسیری قابل قبول ارائه داد؟ و آیا برای این معنا حاصلی جز آنچه در احتمالات دیگر گذشت، متصور است؟

۱. اگر فهم و معرفت را به معنای کشف واقع و شناخت آن بگیریم، این جایگزینی امکان خواهد داشت. ولی اگر آن را به معنای مطلق تصور و شامل هر صورت ذهنی، چه مطابق با واقع، و چه غیر مطابق بدانیم - که نظریه نیز به دلیل نظر به جهان سوم پویری بر همین مطلب اصرار دارد - فقط افزایش دانه‌های معرفت مطرح خواهد شد.

۲. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۱۱۸.

فهم بهتر

نخست لازم است سخن نظریه رادرباره‌ی این موضوع، توضیح دهیم و بعد به ارزیابی آن و تفسیری که می‌توان از این معنا ارائه کرد، بپردازیم.

در نظریه‌ی قبض و بسط برای تبیین «فهم بهتر»، یا «فهم عمیق‌تر» ابتدا به سخن برخی که فهم عمیق‌تر را در گرو «دقت» می‌نهند و می‌گویند هر که دقت بیشتری کند، فهم عمیق‌تری خواهد داشت، اشاره شده و آمده است: «این سخن حتی اگر سخن لایقی هم باشد، گرهی از کارها نمی‌گشاید، چون اولاً، دقت بیشتر - به فرض صحت - علت فهم عمیق‌تر است نه خود فهم عمیق‌تر ... ثانیاً، مفهوم دقت، خود مفهوم غیر دقیقی است. ما از کجا بفهمیم که دقت ورزیده‌ایم، یا نه؟^۱». آنگاه در مقام ارائه یک ضابطه گفته شده است: «در مرتبه‌ی اول شاید بتوان پذیرفت که فهم بهتر از چیزی - دست کم - درگرو دانستن امور بیشتری درباره‌ی آن است. یعنی کیفیتی است، درگرو کمیتی^۲».

بنابراین، معنای تکامل فهم، تحول کیفی آن، به سوی بهتر و عمیق‌تر شدن است و این تحول، موهون افزایش معلومات درباره‌ی گزاره‌ی مورد نظر می‌باشد. در ادامه‌ی بحث، پرسش دیگری مطرح شده است: این که می‌گوئیم اطلاعات بیشتری درباره‌ی چیزی داریم این «درباره‌ی چیزی بودن» را چگونه تعیین می‌کنیم؟ مثلاً چگونه می‌توانیم بگوئیم که من اطلاعات بیشتری درباره‌ی «گج» دارم؟ چه اطلاعاتی را می‌توان اطلاعات «درباره‌ی گج» دانست؟ اگر کسی می‌داند «گج» به زبان‌های مختلف چه نامیده می‌شود، آیا می‌توان گفت: اطلاعات او درباره‌ی «گج» زیاده‌تر است؟^۳ در اینجا سؤال مهمی مطرح می‌شود: این رابطه‌ها، رابطه‌های حسی نیستند، پس چگونه می‌توان آنها را تشخیص داد؟ چگونه می‌توان از میان انبوه دانسته‌ها، دانسته‌هایی را انتخاب کرد که بتوان گفت:

۱. همان، ص ۱۱۹.

۲. همان، ص ۱۲۰.

۳. همان، ص ۱۲۱.

درباره‌ی فلان مطلب می‌باشند و می‌توانند ما را در بهتر فهمیدن آن یاری کنند؟ به ادعای نظریه، این امر بر اساس تئوری‌هایی که داریم، صورت می‌پذیرد.^۱ اما بلافاصله سؤال جدیدی مطرح می‌شود: این تئوری‌ها چگونه پیدا می‌شوند؟ توضیح کوتاهی که در نظریه درباره‌ی این پرسش یافت می‌شود، بسیار به نظر «پوپر» در باب پیدایش تئوری‌ها نزدیک است. پوپر که سرآغاز کتاب «منطق اکتشاف علمی» خود را این عبارت «نوالیس» قرار داده است: «نظریه‌ها تورند. فقط آن که تور افکند، صید خواهد گرفت»، در باب تئوری‌ها می‌گوید: «تئوری‌ها تورهایی که ما برای صید «جهان» می‌افکنیم؛ یعنی برای ساختن تصویری عقل‌پسند از جهان و تبیین آن و تصرف آن و تصرف عالمانه در آن. و مدام می‌کشیم تا گره‌های این تورها را هر چه ریزتر بیافیم^۲». در نظریه‌ی قبض و بسط هم می‌خوانیم: «تئوری‌ها جزء ابداعات و اختراعات ذهنند و نه جزء مکشوفات، که از عالم خارج برگرفته شوند؛ بلکه عالم خارج، ذهن را تحریک به خلق تئوری می‌کند^۳».

حاصل سخن آن که: تکامل فهم، به معنای بهتر بودن و عمیق‌تر شدن آن می‌باشد که خود، تحول کیفی است، ولی این امر در گرو دانسته‌های بیشتری «درباره‌ی» مطلب مورد نظر است و حوزه‌ی این دانسته‌های مرتبط نیز توسط تئوری‌ها تعیین می‌شود. پس تئوری‌ها و به دنبال آن دانش‌های مرتبط، تولیدکننده‌ی فهم‌های نو و بهتر هستند و ما را به درک عمیق‌تر نایل می‌کنند و به این سان جریان تکاملی علوم به پیش می‌رود.

اما آیا بحث به همین جا خاتمه می‌یابد؟ آیا با این بحث مباحث «کمال فهم» یا همان

۱. مثلاً وقتی چیزی از دست ما بیفتد، هر چند بدانیم روی آن میکروبی وجود داشته، ولی آن را اطلاع درباره‌ی افتادن «شیء» تلقی نمی‌کنیم؛ زیرا در تئوری‌هایی که برای افتادن شیء وجود دارد، نقشی برای وجود میکروب قائل نیستیم. اینجا عدم ارتباط وجود میکروب با سقوط شیء، نه به دلیل آن است که ارتباطی بین این دو مشاهده نکرده‌ایم بلکه به دلیل آن است که در آینه‌ی هیچ نظریه‌ای این ربط دیده نمی‌شود. پس ما در حکم به رابطه یا عدم آن، از مشاهده‌ی حسی کمک نمی‌گیریم، بلکه این تئوری‌ها هستند که این ارتباطات را مشخص می‌کنند. البته بحث بر سر خصوص تئوری‌های مقبول یا صادق نمی‌باشد. هر تئوری که در بازار دانش بتواند عرضه شود، چه حکم به صحت و قبول آن شود و چه نفی گردد، به هر حال به عنوان یک نظریه‌ی قابل بحث، می‌تواند ارتباطات مسائل و دانسته‌ها را تعیین کند. [ر.ک: همان، ص ۱۲۲ (با تصرف و تلخیص)].

۲. کارل پوپر، منطق اکتشاف علمی، ص ۷۸.

۳. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۱۲۴.

«فهم بهتر» توضیح داده می‌شود؟ آیا در خصوص معرفت دینی، نیز تئوری‌ها و مبانی معرفتی آن به همین شکل پدید می‌آید و به همین صورت حوزه‌ی دانسته‌های مرتبط را تعیین می‌کند؟ چنانکه ملاحظه می‌شود نه مدعا (تکامل علوم) به روشنی ارائه شده و نه کلیت آن به اثبات رسیده و نه صدق این سخن در خصوص معرفت دینی، به وضوح تبیین شده است.

فهم مصدری، اسم مصدری، و مفعولی

واژه‌ی علم و معرفت، گاهی به معنای مصدری یعنی: دانستن، فهمیدن و شناختن، و زمانی به معنای اسم مصدری یعنی: دانش و شناخت به کار می‌رود. وقتی گفته می‌شود: فهم «زید» نسبت به فهم «عمرو» بهتر است، گاهی به این معنا است که کار فهمیدن، شناختن و دانستن او، نسبت به کار فهمیدن «عمرو» بهتر می‌باشد و چون فهمیدن در گرو اندیشیدن است، این معنا به دست می‌آید که کار اندیشیدن و تفکر کردن او، یا کارکرد نیروی اندیشه‌ی او بهتر از کار اندیشیدن، یا کارکرد نیروی اندیشه‌ی «عمرو» می‌باشد.^۱ و زمانی به این معنا است که حاصل این کار، یعنی شناخت و دانش «زید» نسبت به چیزی، بهتر از شناخت و دانش «عمرو» نسبت به آن است.^۲

افزون بر دو معنای یاد شده، معنای سوم نیز در بین هست که به ویژه در واژه‌ی علم و معرفت، بسیار مورد نظر واقع می‌شود و آن، معنای مفعولی است یعنی: آن مطلبی که مفهوم^۳ ما واقع شده و آن دانه‌ی معرفتی که بشر به آن دست یافته - در معرفت

۱. در این معنا بهتر بودن «فهم زید»، نسبت به «فهم عمرو»، یا به معنای زود فهمیدن و سرعت انتقال ذهن او، و یا به معنای درست فهمیدن و سلامت کار او - یعنی خطا نکردن، یا کمتر دچار خطا گشتن - و یا فرضاً قدرت تجزیه و تحلیل، توان استنباط یا استدلال و مانند آن، می‌باشد. به هر حال: اندیشه‌ی درست، سلامت کار، سرعت ذهن، قدرت تفکر و مانند آن، اموری است که در این تعبیر اراده می‌گردد. بدیهی است این معانی در بحث تکامل علوم - با توجه به جهان سوم پوپر - هیچ‌گونه جایگاهی ندارند.

۲. در مباحث بعدی توضیح این سخن خواهد آمد.

۳. به طور مثال: مفهوم پاک کردن و پاکیزه نمودن، یک مفهوم مصدری، و مفهوم پاکی و پاکیزگی، یک مفهوم اسم مصدری است. اما مفهوم پاک یا پاکیزه، مفهومی وصفی می‌باشد. اینجا نیز «دانستن» مصدر و «دانش» اسم

اشخاص -، یا آن را در بازار دانش عرضه کرده است - در معرفت مشاع و همگانی - وقتی دو نفر از یک موضوع دو فهم متفاوت به دست می آورند و ما می گوئیم: فهم اول بهتر از فهم دوم است، همین معنا را اراده می کنیم.

در نظریه ی قبض و بسط نیز وقتی سخن از تکامل علم به میان می آید، همین معنا اراده شده است. به این عبارت توجه کنید:

«دانسته های بعدی همواره با دانسته های پیشین دو کار می کنند: اول طرد و حذف معارض ها، دوم ترکیب دانسته های دوست. یعنی رشد معرفت آدمی به بزرگتر شدن مستمر یک ملکول شیمیایی می ماند که دائماً با حذف عنصری پیشین، عواملی تازه را با خود می آمیزد و در خود جای می دهد و هویت تازه ای می یابد. به عبارت دیگر، این رشد، رشدی کمی نیست، بلکه تحول جوهری است. هر ملکول شیمیایی تازه، خود موجود جدیدی است که بر ویرانه های ملکول پیشین بنا می شود. به عبارتی فلسفی تر، ملکول پیشین ماده ی صورت نوین می شود و تک تک عناصر کهن به حیات و هویت تازه ای می رسند. و لذا هیچ معلوم تازه ای، معلومات پیشین را به حال خود و نمی گذارد، بلکه معنا و مفاد آن را عوض می کند...».

با توجه به دو معنای متفاوت علم - یعنی «دانش» و «دانسته» - معلوم می شود که در تفسیری که نظریه ی قبض و بسط از تکامل علم ارائه می دهد مغالطه ای پنهان وجود دارد. چرا که وقتی دانسته های بشر فزونی می یابد و بشر با افزایش اطلاعات خود گام به گام دانش - به معنای اسم مصدری - خود را فربه، متحول و متکامل می نماید، به غلط، این تکامل دانش و شناخت به تکامل «دانسته ها» تفسیر شده و با مشاهده ی تکامل علم و دانش که در واقع تکامل خود انسان در حوزه ی معرفت می باشد، تحول جوهری خود «دانسته ها» و رشد کیفی خود دانه های معرفت نتیجه گرفته شده است.

مصدر، ولی «دانسته» وصف مفعولی می باشد. واژه ی علم، فهم و معرفت به هر یک از آنها اطلاق می گردد. اما در تعبیر فارسی گاهی واژه ی «دانش» به غلط یا به تسامح به همان «دانسته» اطلاق می گردد و معنای مفعولی پیدا می کند و همین امر باعث مغالطه در برخی تعبیرات می شود.

آیا تکامل «دانسته‌ها» امکان دارد؟

پیش از این که به پاسخ این پرسش پردازیم نخست لازم است به دو اصطلاح دیگر در باب علم توجه کنیم^۱:

۱ - مطلق علم و فهم، چه مطابق با واقع باشد و چه غیر مطابق با آن. یعنی: هر آنچه به نام صورت ذهنی در معرفت اشخاص پدید می‌آید (جهان دوم پویری) یا به صورت یک گزاره و مطلب در بازار دانش‌ها عرضه می‌شود (جهان سوم پویری).

در این معنا مطابقت این «دانسته» با واقع ملحوظ نیست و حتی مطالب نادرست و خلاف واقع را نیز شامل می‌گردد. البته این «دانسته» گاهی به صورت مبهم و اجمالی و زمانی دیگر به صورت شکافته شده و تفصیلی می‌باشد. مثلاً وحدت باری تعالی یک فهم و دانسته‌ی مبهم، ولی وحدت حقّی الهی، یا وحدت عددی الهی - هر چند خطاست - یک فهم و دانسته‌ی تفصیلی می‌باشد.

۲ - خصوص فهمی که مطابق با واقع باشد. یعنی: خصوص آن صورت ذهنی (در جهان دوم پویری) یا گزاره و مطلب عرضه شده در بازار معارف (جهان سوم پویری) که صادق و مطابق با واقع باشد. در این اصطلاح، دانسته‌های خطا و باطل، از قلمرو علم خارج می‌باشند و جهل مرکب تلقی می‌شوند. در اینجا نیز این فهم گاهی یک فهم صادق مبهم و اجمالی و زمانی یک فهم صادق تفصیلی می‌باشد. مثلاً فهم وحدت باری تعالی - به صورت اجمال - یک فهم مطابق با واقع است، چه این که فهم تفصیلی وحدت حقّی الهی نیز همین طور می‌باشد. بلی، فهم تفصیلی وحدت عددی الهی، یک فهم غیر مطابق با واقع، و به بیان دیگر: جهل مرکب، است.

حال پس از بیان دو اصطلاح مزبور، این سؤال مطرح می‌شود که مقصود از «به سوی

۱. در مفهوم مصدری علم - دانستن - یا اسم مصدری آن - دانش - (که هیئت است که از مصدر و فعل حاصل می‌گردد) از جنبه‌ی ذاتی، وصف مطابقت یا عدم مطابقت با خارج معنا ندارد. چرا که این وصف، ویژه‌ی گزاره‌ها و «دانسته‌ها» است. بلی، از آن نظر که دانستن یا دانش، تعلق به گزاره دارد و گزاره وصف صدق و کذب دارد، ما این وصف را به دانستن یا دانش نیز اسناد می‌دهیم و می‌گوئیم: دانستنی که مطابق با واقع است، یا غیر مطابق با آن، و یا دانشی که صحیح، یا باطل می‌باشد.

بهرتر شدن یک فهم^۱، یا تکامل یک دانسته، چیست؟ آیا مراد، فهم و دانسته به معنای مطلق است، یا آن که خصوص دانسته‌های صادق و مطابق با واقع مورد نظر می‌باشد؟ همچنین مقصود از تکامل چیست؟ آیا مقصود، نزدیک‌تر شدن یک دانسته به واقعیت است؟ یا آن که مراد، شکافته شدن دانسته‌های اجمالی و تبیین و توضیح یافتن آنها می‌باشد؟ یا این که فرضاً سپری شدن دوران مصرف و اعتبار دانسته‌های پیشین و جایگزینی دانسته‌های جدید به جای آنها مورد نظر است؟ و یا آن که اساساً کشف خطاهای گذشته و بر ملا شدن کذب دانسته‌های پیشین و جایگزین شدن دانسته‌های صادق به جای آنها را تکامل می‌نامیم؟

بنابر معنای اول - مطلق دانسته، چه مطابق با واقع و چه غیر مطابق - آنچه در سیر تفکر انسان، یا جریان عمومی دانش‌ها رخ می‌دهد، تنها افزایش کمی معلومات است و مسئله تحول کیفی و تکامل دانسته‌ها، معنای محصلی ندارد. حتی آنجا که فهم پیشین، یک فهم اجمالی و سر بسته^۱، و فهم پسین، یک فهم تفصیلی و شکافته شده باشد، باز اگر چه به فرض، جریان این فهم را به لحاظ شکافته شدن و تفصیل و توضیح، یک جریان تکاملی بنامیم^۲، ولی در کرسی اعتبار و ارزش‌گذاری و ترازوی درستی فهم، تفاوتی بین دانسته‌ها نخواهد بود، چرا که این ارزش‌گذاری - که هدف تئوری قبض و بسط می‌باشد - ما را از علم در اصطلاح اول، به علم در اصطلاح دوم خواهد کشاند و اینجا سخن از تکامل دانسته مطرح نخواهد بود، بلکه سخن بر سر کذب و ناهم بودن آن و جایگزینی

۱. به یاد داشته باشیم که گفتیم مراد از فهم، «دانسته» و دانه‌ی معرفت است.

۲. به طور مثال: همه‌ی مکتب‌های نظری و فلسفی که حتی در بسیاری مباحث با یکدیگر در جنگ و ستیزند، به لحاظ شکافته شدن مباحث و توضیح و تبیین پاره‌ای مسایل، یک جریان تکاملی دارند و نسبت به مباحث دو سده پیش بسی گسترده‌تر شده‌اند. (البته سخن از مجموعه‌ی یک دانش نیست، تا آن را امری اعتباری بدانیم و تکامل آن را به معنای افزایش گزاره‌هایش تفسیر کنیم، بلکه سخن، بر سر دانسته‌های اجمالی و تفصیلی می‌باشد). ولی در عین حال، صرفاً به همین دلیل نمی‌توان آنها را از نظر ارزش و اعتبار و دستیابی به حقیقت، متکامل معرفی کرد، چرا که یک جریان انحرافی و اندیشه‌ی باطل نیز از این نظر روز به روز به پیش رفته و به همین دلیل، بیشتر در تاریکی‌ها دست و پا می‌زند. البته در مباحث بعد روشن خواهد شد که باز اینجا جریان تکاملی از آن «دانسته‌ها» نیست، بلکه از آن انسان و دانش اوست.

دانسته‌ی کاذب خواهد بود.

بلی، اگر کسی صدق و کذب را امری مشکک فرض کند و نزدیک تر شدن به واقعیت - یعنی صحت و صدق - را امری ممکن بداند، یا اعتبار علوم را در کارآیی و سودمند بودن آنها بشمارد، می‌تواند تکامل یک دانسته - به لحاظ اعتبار - را به تصویر کشد. ولی همچنان‌که در بحث قبلی اشاره شد، امر اول باطل است و امر دوم نیز که اساس مکتب پراگماتیسم را تشکیل می‌دهد، هر چند در علوم تجربی - به معنای عام آن - درست باشد، ولی در سایر علوم به ویژه فلسفه، کلام، و حوزه‌ی معرفت دینی جایگاهی ندارد. چرا که در این قلمروها، آنچه که مورد نظر است، اثبات صحت، صدق و مطابقت گزاره‌ها و دانسته‌ها با واقع، می‌باشد.

بنا بر معنای دوم نیز - یعنی خصوص دانسته‌ی صادق - به همان دلایلی که در معنای اول ذکر گردید، تکامل دانسته امری ناشدنی است چرا که اگر دانسته‌ای صادق باشد، برای همیشه صادق است و اگر کاذب باشد، برای همیشه کاذب خواهد بود. و جایگزینی فهم صادق به جای فهم کاذب نیز هرگز تکامل دانسته‌ی پیشین محسوب نمی‌شود.

در این میان احتمال دیگری وجود دارد و آن این که در خصوص یک متن و گزاره‌های آن بگوئیم که معانی الفاظ در بستر تاریخ و جریان سنت - آن هم اگر جریان تکاملی داشته باشد - عوض می‌شوند و فهم صادق هر عصری فقط مربوط به آن عصر است و در زمان دیگر معانی دیگری مورد نظر می‌باشد. به بیان دیگر: هر دانسته‌ی صادق و معنای درستی که از یک متن به دست می‌آید، فقط مربوط به زمان خاصی است و در زمان بعد، معنای دیگری به عنوان معنای متن و مراد مؤلف به وجود خواهد آمد.^۱

این احتمال که مبتنی بر هرمنوتیک گادامری، با افزودن عنصر تکامل به سنت است،

۱. پاره‌ای از نظریات قبض و بسط، که درباره‌ی الفاظ و معانی آمده است، این نظر را به ذهن تداعی می‌کند. «فهمیدن زبان هر عصر در گرو فهمیدن تئوری‌های علمی و فلسفی آن عصر است. و به این لحاظ ثبات الفاظ و عبارات به هیچ روی تضمین‌کننده‌ی ثبات معانی نیست، چرا که تغییر تئوری‌های اهل عصر، در تن الفاظ ثابت روح معانی مختلف می‌دمد. و این است معنای آن که عبارات، گرسنه‌ی معانی‌اند نه آبستن آنها». (ر.ک: عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۲۹۶).

همچنان که در مباحث «هرمنوتیک» به تفصیل گذشت - مطلب ناصوابی می باشد، زیرا حکمت زبان از یک سو و حکیم بودن گوینده از سوی دیگر، ما را به این نتیجه می رساند که گوینده مراد معینی از گفتار خود دارد، که همان معنای نهایی متن تلقی می شود. البته در نظریه ی قبض و بسط برای حل این معضل بین «معنا» و «مراد» فرق گذاشته شده و آمده است: «وقتی سعدی می گوید:

برگ درختان سبز، پیش خداوند هوش
هر ورقی دفتری است، معرفت کردگار

مراد سعدی را جز با مراجعه به جهان بینی او و تئوری های عصر او و خداشناسی و گیاه شناسی و ... او نمی توان یافت. اما همین بیت را در پرتو تئوری های نوین هم می توان معنا کرد و درک عمیق تری از آن داشت که در ذهن سعدی هم نمی گنجیده است^۱. ولی این تفکیک مشکلی را حل نمی کند، زیرا معنای سخن همان مراد گوینده است و اگر ما چیزی از سخن استفاده کنیم که در ذهن گویند نمی گنجیده، این معنای سخن ما می تواند باشد، ولی هرگز معنای سخن آن گوینده نیست.

معانی «فهم بهتر»

قبلاً به دو معنا از معانی ممکن برای این تعبیر اشاره شد: فهم را به معنای مصدری - دانستن - یا اسم مصدری - دانش - بگیریم و بهتر بودن را به سرعت، یا درستی این عمل تفسیر کنیم. بنابراین «فهم بهتر»، یعنی زود فهمیدن، یا درست اندیشیدن و نیز گفتیم که در این تفسیر تکامل فهم به معنای «دانسته» مفهوم ندارد. اما معانی دیگری نیز برای این تعبیر می توان در نظر گرفت:

۱ - فهم درست (دانسته) در مقابل فهم نادرست (دانسته):

گاهی از یک موضوع دو فهم متفاوت به دست می آید که یکی خطا و دیگری صحیح و مطابق با واقع است. اینجا فهم دوم را «فهم بهتر» می نامند و مقصود آن است که هر چند دو فهم، به لحاظ مطلق «دانستن»، «دانسته» محسوب می شوند، ولی فهم دوم به لحاظ

مطابقت آن با واقع، وصف صحت و صدق را نیز دارا است، از این رو دومی «بهتر» از اولی می‌باشد. به طور مثال، مقصود ما از «فهم بهتر» در این سخن که: دقت، تأمل و جمع‌آوری اطلاعات مرتبط با یک موضوع، ما را به «فهم بهتر» می‌رساند، این است که در این امور ما را به فهم درست - در مقابل فهم نادرست - می‌رسانند.^۱

بدیهی است همچنانکه پیشتر گفتیم - در اینجا اگر دانسته‌ی پیشین ما فهم نادرست و دانسته‌ی پسین ما فهم درست باشد، نمی‌توان جریان آن را تکامل «دانسته» دانست. زیرا به معنای مطلق علم، هر دو «دانسته»، فهم هستند، و بنابر معنای خصوص علم مطابق با واقع، اساساً فهم اول، نافهم و غیر علم می‌باشد. بله، آنچه در اینجا رخ می‌دهد تکامل خود انسان و جریان دانش - به معنای اسم مصدر - او است. این همانند آن است که بگوئیم: پژوهش ما از نقطه‌ی صفر آغاز، و به نقطه‌ی مطلوبی رسیده، و به این ترتیب یک جریان تکاملی را پیموده است.

۲ - فهم نادرستی که در آن خطای کمتری مشاهده می‌شود در مقابل فهم نادرستی که خطای بیشتری در آن است. اینجا نیز مراد ما از فهم، همان «دانسته» است.^۲ گاهی از موضوعی دو فهم متفاوت به دست می‌آید که هر چند، هر دو خطا و کاذبند، یکی از آنها خیلی دور از منطق است، در حالی که دیگری اشتباه کمتری دارد و در اینجا فهم دوم را نسبت به اولی «فهم بهتر» می‌نامند. بدیهی است در اینجا نمی‌توان خطا را به معنای «کذب» و وصف خود گزاره، یا صورت ذهنی آن گرفت. زیرا صدق و کذب، تشکیک بردار و ذو مراتب نیست، پس به ناچار وصف خطا، به معنای اشتباه، از آن خود انسان خواهد بود که به لحاظ متعلق آن، به گزاره یا صورت ذهنی اسناد داده شده است. نتیجه آن که وصف «بهتر بودن»، در واقع از آن «دانسته» نیست، بلکه مربوط به انسان یا دانستن او می‌باشد. از این رو، اگر فهم پیشین، دارای خطای فاحش، و فهم پسین دارای خطای کمتر باشد، جریان تکاملی از آن انسان و دانش او خواهد بود، و نه از آن «دانسته» و خود

۱. در پاره‌ای از شواهد و نمونه‌های مطرح شده در قبض و بسط، همین معنا اراده شده است.

۲. معنای مصدری، یا اسم مصدری آن را پیشتر اشاره کردیم.

دانه‌ی معرفت.

۳- فهم یقینی در مقابل فهم ظنی:

وقتی یک احتمال یا یک فرضیه - یعنی یک معرفت ظنی - به مرحله‌ی اثبات رسید و یقینی شد، می‌گوئیم: فهم ما بهتر شد. اینجا نیز بی‌شک چون وصف یقین و ظنّ و تردید، از آن خود انسان است، و نه گزاره و دانسته، پس جریان تکاملی، مربوط به انسان و دانش او خواهد بود، و نه از آن خود دانسته‌ها.

۴- فهم تفصیلی و روشن، در مقابل فهم اجمالی و مبهم:

در اینجا بین تفسیر «فهم» به مطلق «دانسته»، یا خصوص «دانسته‌ی صادق و مطابق با واقع» فرقی نیست. در ابتدا به نظر می‌رسد که در این مورد، «دانسته» متکامل است و یک جریان تکاملی و سیر صعودی از نقطه‌ی ابهام به سوی نقطه‌ی روشن را طی می‌کند. ولی بعد از تأمل آشکار می‌شود که این جریان و سیر تکامل، از آن خود انسان و دانش و شناخت اوست، نه از آن خود دانسته‌ها و دانه‌های معرفت. زیرا در اینجا فهم دوم، یعنی فهم تفصیلی، در کنار فهم اول، یعنی فهم اجمالی، می‌نشیند، نه آن که خود فهم اجمالی، تحول یافته و دگرگون شود. امروز نیز وحدت ذات باری - هر چند به صورت سربسته - صادق است و این مطلب، هم به عنوان صورت ذهنی و هم به عنوان گزاره‌ی موجود در میراث علمی بشر، در کنار صورت ذهنی تفصیلی، یا گزاره‌ی تفصیلی «وحدت حقّه‌ی الهی» باقی مانده است. به بیان دیگر: امروز دو فهم اجمالی و تفصیلی، به صورت دو دوست در کنار یکدیگر نشسته‌اند و آنچه که تحول یافته و رشد کیفی نموده، دانش انسان و شناخت او از این حقیقت می‌باشد.

۵- فهم عالی، در مقابل فهم متوسط:

در اینجا اگر مراد از فهم، مطلق «دانسته» باشد - چه مطابق، و چه غیر مطابق با واقع - و یا هر دو فهم، صادق باشند، این قسم همانند قسم چهارم خواهد بود. ولی اگر مراد از فهم عالی خصوص «دانسته» صحیح و از فهم متوسط، فهمی نادرست باشد، به قسم اول باز می‌گردد. در هر دو صورت، تکامل از آن انسان و دانش او است نه از آن «دانسته‌ها».

۶- فهم نیرومند و محیط، در مقابل فهم ضعیف و ناچیز:

بسیاری اوقات، مقصود ما از «فهم بهتر»، یا «بهتر فهمیدن» آن است که آدمی به مباحث مرتبط با یک موضوع احاطه و اشراف داشته باشد. و این خود بر چند قسم است:

ا- از یک موضوع، مطالب گوناگونی را استخراج کند.

ب- اطلاعات خود را درباره‌ی موضوع واحد افزایش دهد و مطالب مختلفی را درباره‌ی آن کسب کند.

ج- ادله را جمع‌آوری کند.

د- با کشف خطاهای دیگران و ابطال نظر آنان، اندیشه‌ی خویش را به کرسی بنشاند.

ه- شقوق مسئله و احتمالات ممکن را هر چه بیشتر بررسی کند.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، در همه‌ی این موارد، آنچه در سوی «دانسته‌ها» رخ می‌دهد، افزایش آنهاست. و آنچه به نام تکامل و رشد کیفی خوانده می‌شود، صرفاً مربوط به انسان و وصف شناخت و دانش او می‌باشد.

۷- فهم اجتهادی، در مقابل معرفت تقلیدی:

فهمی که بتواند با کشف ارتباط مطالب گوناگون و سپس استدلال و استنباط و اجتهاد، به واقعیات تازه‌ای برسد و نتایج جدیدی را به بازار دانش عرضه کند، در مقابل فهمی که ناتوان از این امور است، به عنوان «فهم بهتر» نامیده می‌شود. بدیهی است این فهم، شناخت انسان نسبت به موضوع واحد نیست و اساساً مراد، همان نیروی اندیشه و قدرت تفکر او می‌باشد.

عصاره سخن

تأمل در بسیاری از شواهد مذکور در نظریه‌ی قبض و بسط، به خوبی نشان می‌دهد که در هر تعبیر یا مثالی، یکی از معانی «فهم بهتر»، اراده شده و هر چند آن شواهد به عنوان تأیید مدعای تکامل و تحول کیفی معرفت، به معنای «دانسته» آورده شده، ولی از مجموع آنچه گذشت به خوبی روشن شد که همه‌ی این امور مربوط به «دانش» به معنای اسم

مصدر، است که وصف و حالتی برای خود انسان می‌باشد، و هیچ عنصر معرفتی تحوّل‌ی جوهری و رشد کیفی ندارد.

تئوری‌ها و فهم بهتر متن

همچنان که گذشت بر اساس نظریه‌ی قبض و بسط، «فهم بهتر» - به هر معنایی که در نظر بگیریم - در گرو دانسته‌های بیشتر درباره‌ی یک موضوع است. از سوی دیگر، تشخیص دانسته‌های مرتبط با موضوع را «تئوری‌ها» به عهده دارند. پس برای بهتر فهمیدن یک مطلب محتاج تئوری‌ها و دانسته‌های بیشتر هستیم.

برخی در مقام نقض این ادعا گفته‌اند: ما در فهم معانی الفاظ صرفاً به شناخت موضوع له لفظ و معانی کنایی و مجازی آن نیازمندیم و به هیچ دانش دیگری احتیاج نداریم. بدون شک، این سخن از یک سو فقط مرتبط به متن و حوزه‌ی الفاظ و معانی است، نه ناظر به دانش‌ها و کشف حقایق فلسفی، علمی و ... و از سوی دیگر، در خصوص «بهتر فهمیدن» به معنای «درست فهمیدن» مطرح شده است، نه «بهتر فهمیدن» به معنای دیگر. پس در اینجا سخن بر سر تبیین، توضیح و تفسیر، یا اجتهاد و استنباط مطالب جدید و مانند آن نیست، چرا که یقیناً در این امور، دانش‌های دیگر و اطلاعات بیرونی، کمک بسیاری به ما می‌کنند.

اما آیا این سخن، از همین زاویه‌ی محدود، درست است؟ آیا می‌توانیم ادعا کنیم برای درست فهمیدن یک متن به هیچ دانشی جز دانش زبان محتاج نیستیم؟ آیا تئوری‌ها، مبانی، پیش فرض‌ها، و اطلاعات و دانسته‌ها، در این عرصه تأثیری ندارند؟ حق این است که در بیان مزبور خللی افتاده و بین مدلول تصویری و مدلول تصدیقی تفکیک نشده است. شناخت معنای حقیقی، یا مجازی و مانند آن فقط قابلیت لفظ را برای دلالت بر معانی خاصی به ما نشان می‌دهد، نمی‌تواند تعیین کند که متکلم چه چیزی را اراده کرده است. به بیان روشن‌تر، تعیین مراد متکلم تنها در گرو دانستن امور یاد شده نیست، زیرا لااقل، قراین حالیّه - که خارج از موضوع له و معانی مجازی و کنایی می‌باشد - همچنین

شناخت شخصیت گوینده‌ی سخن در دانستن مراد او مؤثر می‌باشد. مثلاً دانستن فضای یک سخن، یا تاریخ یک شعر، در دانستن مراد، مؤثر است، و یا مثلاً شعر عامی با شعری که یک فقیه یا فیلسوف یا عارف می‌سراید، متفاوت است و هر کدام تفسیر جداگانه‌ای می‌طلبد. بنابراین، فهم کتاب و سنت و رسیدن به مراد الهی و معانی مورد نظر شارع، نیازمند اتخاذ یک سری مبانی و متأثر از برخی اطلاعات بیرونی^۱، از جمله مباحث مرتبط به زبان قرآن و سنت است و نمی‌توان به لغت، ادبیات و دستور زبان اکتفاء کرد.

آنچه تاکنون گفته شد، فقط درباره‌ی «بهتر فهمیدن» به معنای «درست فهمیدن» بود. بنابراین، در «بهتر فهمیدن» به معنای شکافته شدن مطلب، توضیح و تبیین، اجتهاد و استنباط، توسعه و تضییق یک معنا، استدلال و استنتاج و سایر عناصری که به نحوی چراغ دانش را پر نور می‌کند و قلمرو آن را وسعت می‌بخشد، یقیناً تئوری‌ها، مبانی و اطلاعات بیرونی نقش دارند. اما آیا هر تئوری، مبنا و دانسته، در این امر دخیل است؟ آیا لازم است برای هر چه بهتر فهمیدن، تمام تئوری‌ها، مبانی و دانسته‌هایی را که در سفره معرفت بشری یافت می‌شود، زیرورو کنیم؟

ما این را می‌پذیریم که یک فقیه باید پیش از پرداختن به اجتهاد و فهم کتاب و سنت، یک سری مبانی کلامی را - هر چند به صورت اصول موضوعه - بپذیرد و همین مبانی در نوع اجتهاد او دخیل است. مثلاً: اگر فقیه معتقد شد که زبان قرآن، زبان خاص بوده و حتی در بیان احکام نیز از زبان عرفی استفاده نشده است، نمی‌تواند در فهم الفاظ به عرف مراجعه کند، بلکه باید بکوشد زبان ویژه شارع را به دست آورد و از راه آن به استنباط احکام شرعی بپردازد.

پس این که برخی دانش‌ها در برخی دیگر مؤثرند، و برخی مبانی در به دست آوردن گوهرهای معانی و کشف مراد، یا نیل به مطالب بیشتر و عمیق‌تر، دخیلند، مورد پذیرش است. اما این ادعا که همه‌ی علوم و دانسته‌ها در یکدیگر تأثیر دارند، یا هر تئوری، یا

۱. در واقع آنچه در این کتاب به آن پرداخته شده، بخشی از همان مبانی و مطالبی است که یک فقیه در مراجعه به کتاب به آن نیازمند است.

مبنای کلامی می‌تواند اساس اجتهاد را سامان دهد، قابل قبول نیست. چرا که خود این مبانی، دارای دلایل و مستنداتی است و باید صحیح و سقیم و مرتبط یا غیر مرتبط را از یکدیگر جدا ساخت.

تثوری‌ها و معانی الفاظ

عباراتی که در نظریه‌ی قبض و بسط به کار رفته گاه دو پهلوی و اشتباه‌آمیز و گاهی با توجه به توضیحات صدر و ذیل، نادرست است. برای نمونه به این دو تعبیر توجه کنید^۱: «معناها هم مسبوق و مصبوغ به تثوری‌اند ... در عین این که نه مشاهدات و نه عبارات هر تثوری و هر معنایی را بر نمی‌تابند...^۲». یا: «... عبارات نه آبستن که گرسنه‌ی معانی‌اند. حکیم آنها را چون دهان‌هایی باز می‌بیند، نه چون شکم‌هایی پر، و معانی مسبوق و مصبوغ به تثوری‌ها هستند^۳». این که تثوری‌ها در فهم معانی الفاظ تأثیر می‌گذارند، تا حدی قابل قبول می‌باشد، اما اولاً سخن در کلیت این ادعا است^۴. و ثانیاً بحث در این است که عبارات و الفاظ، گرسنه و خالی از معانی نیستند، به طوری که این انسان‌ها باشند که معانی را برای الفاظ خلق کنند و همین معانی نیز مورد نظر خداوند باشد. بلکه عبارات، آبستن معانی و دریای پر از درّ و گهر هستند که انسان‌ها باید به کشف و استخراج آنها همت گمارند، و یا احیاناً ناکامی‌ها و خطاهای گذشته‌ی خویش را جبران کنند. بنابراین، معنا و مراد الهی از الفاظ، همواره معنایی ثابت است و ملاک فهم و کشف مقصود، رسیدن به همان معنا و مراد می‌باشد و تثوری‌ها اگر از یک سو مستدل شده و به صورت یک مبنای قابل قبول در آیند - با ضوابط خاص خود - و از سوی دیگر مرتبط با

۱. برای روشن شدن مطلب، صفحاتی چند از پس و پیش این عبارات را ملاحظه کنید. گاهی تعبیرات آنچنان تو بر تو آورده شده که باعث تناقض در گفتار گشته است و نمی‌توان به آسانی یکی را به قرینه‌ی دیگری بر معنایی قابل قبول حمل کرد.

۲. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۲۸۶.

۳. همان، ص ۲۹۴.

۴. هرگز نمی‌توان پذیرفت هر معنایی که بر اساس هر تثوری از هر عبارتی فهمیده شود، معنایی صحیح است.

این کشف و استخراج باشند، استخدام می‌شوند و اگر غیر مرتبط، یا غیر مستدل و یا چه بسا طبق ضوابط و دلایل خاص خود، غیر صحیح تشخیص داده شوند، هرگز در فهم دینی مؤثر نخواهند افتاد.

معارف بشری و پرسش‌های تازه

بدون شک معارف بشری پرسش‌های تازه‌ای در برابر دین ایجاد می‌کند. و پاسخ به آنها فهم دینی را از نظر کمیت افزایش می‌دهد، احیاناً معرفت بشری پاره‌ای مفاهیم و گزاره‌های دینی را دگرگون می‌سازد. به طور مثال: نظریه‌ی داروین این پرسش را مطرح کرد که آیا به راستی خلقت انسان، تدریجی و در پی تکامل میمون، یا هر حیوان دیگری بوده یا آن که آدمی یک باره پا به عرصه‌ی وجود گذاشته است؟ نظر متون دینی در این باره چیست؟ در صورت ناسازگاری بین نظر دین و این فرضیه چه باید کرد؟ حتی اگر روزی این فرضیه به اثبات رسد، چگونه می‌توان متن دینی مخالف با آن را توجیه نمود؟

ارتباط معرفت دینی با سایر معارف بشری

در نظریه‌ی قبض و بسط، ارتباطی یک سویه بین معرفت دینی و سایر معارف بشری تصویر، و تأکید شده است که معرفت دینی باید خود را با معارف بشری هماهنگ کند. پس، به عنوان مثال اگر در زیست شناسی، معتقد به صحت نظریه‌ی داروین شدیم، باید در معارف دینی خود تجدید و داستان خلقت آدم را به گونه‌ای هماهنگ با آن کنیم. در حالی که این ارتباط، دو طرفه است و آنها در یکدیگر تأثیر و تأثر متقابل دارند.

یعنی اگر معرفت بشری، یک معرفت قطعی و یقینی باشد، باعث تعدیل معارف ظنی دینی می‌شود، و اگر معرفت دینی، یک معرفت قطعی باشد، معارف ظنی بشری را تغییر می‌دهد. اگر هم در مواردی هر دو معرفت ظنی باشند، به راحتی نمی‌توان ادعا کرد که معارف بشری بر معارف دینی غالب خواهند بود. بلکه در بسیاری موارد، معرفت دینی، ثابت و استوار خواهد ماند و آن جایی است که ظنّ مورد نظر، یک ظنّ معتبر بوده، و

نشان حجت شرعی بر پیشانی داشته باشد.^۱

در نظریه‌ی قبض و بسط ادعا شده است^۲: معارف دینی از مجرای معارف بشری می‌گذرند، پس مسبوق و مصبوغ به معارف بشری‌اند، یعنی پیش از آن که به سراغ کتاب و سنت برویم، یک سری مبانی و تئوری‌هایی را براساس عقل، یا علم، یا عرف پذیرفته‌ایم. پس معرفت دینی همیشه تابع معارف غیر دینی است و قهراً نتیجه این خواهد بود که مبانی و تئوری‌ها از دین زاییده نمی‌شوند و به این سان مائده‌های معرفت دینی نمی‌تواند بر معارف غیر دینی تأثیر گذارد و آنها را تغذیه کند. ولی سخن ما این است که: این ارتباط، دو طرفه، و این تأثیر و تأثر، متقابلند. زیرا وقتی بر اساس مبانی مقبول در معارف بشری، معرفت دینی را کسب کردیم، خود این معرفت دینی، مبانی جدیدی را می‌زاید و همین مبانی و اطلاعات که مورد پذیرش واقع شدند، در مبانی دیگر بشری تأثیر می‌گذارند و برخی را انکار، یا تعدیل می‌نمایند. بنابراین، مبانی‌ای که در چالش با معارف دینی مقبول، مردود شده‌اند، نه تنها معرفت دینی را تحت تأثیر قرار نمی‌دهند، بلکه در معرفت بشری، در بیرون از قلمرو دین نیز کارگر نمی‌افتند و به این سان معارف غیر دینی نیز تحت تأثیر معارف دینی قرار می‌گیرند. مثلاً، ما قبل از مراجعه به کتاب و سنت، پیش فرض‌هایی در باب دین‌شناسی، زبان دین، نهادهای دینی، روان‌شناسی مذهبی، اهداف دین، ارکان دین، و مانند آن، داریم، ولی با مراجعه به کتاب و سنت - با مبانی مسبوق و مقبول آنها - چه بسا این پیش فرض‌ها و تئوری‌ها تعدیل، یا ابطال گردند که نتیجه‌ی آن، تغییر سمت و سوی مباحث ما در باب موضوعات یاد شده، خواهد بود.

آیا اگر معتقد باشیم که دین باید پاسخگوی مسائل پزشکی نیز باشد، به هر ترتیب ممکن مطالب پزشکی را از دین بیرون خواهیم کشید، ولی اگر شأن دین را پاسخگویی به این گونه مسائل ندانستیم، آنها را از متون دینی استفاده نخواهیم کرد؟ بدون شک امکان

۱. همین نوشتار، ص ۲۸۱.

۲. ر.ک: عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، صص ۱۹۰ - ۱۹۲.

دارد، ما ابتدا مسائل پزشکی را جزء دین نشماریم، ولی با مراجعه به دین، آنها را جزء دین مشاهده کنیم. و یا بالعکس، ممکن است اموری را جزء دین قلمداد کنیم و انتظار پاسخگویی دین در این امور را داشته باشیم، ولی با مراجعه به کتاب و سنت، نه تنها آنها را نیابیم، بلکه اساساً مشاهده کنیم، دین به ما می‌آموزد که نباید بشر چنین انتظاری از دین داشته باشد، زیرا این امور در حوزه‌ی هدایت دین و هدف او برای تربیت انسان و جامعه جایگاهی ندارند.

ظهور معتبر

در نظریه‌ی قبض و بسط، آمده است که: اولاً معارف بشری در ظهورات الفاظ و عبارات تغییر ایجاد می‌کند، ثانیاً آن ظهوری حجت است که با معارف روز سازگار باشد. مدعای اول را به صورت موجبه‌ی جزئی می‌پذیریم، ولی خاطر نشان می‌کنیم که عمده‌ترین منشأ تغییر ظهور، تغییر استعمال لفظ در عرف عام، یا خاص است و دانش‌های معمول بشر - مثل علوم تجربی، فلسفی، ... - کمتر در این تغییر نقش دارند. پس اگر «ما می‌گیریم: خورشید فردا بر می‌آید، و آن را چنین می‌فهمیم که زمین از برابر آن می‌گذرد و گذشتگان همان جمله را می‌گفتند و چنین می‌فهمیدند که خورشید از برابر زمین می‌گذشته است»^۱ یا «فی‌المثل، کسی که در قرآن می‌خواند خداوند به خورشید سوگند خورده است، اگر اهل قرن پنجم هجری باشد، چنین می‌فهمد که خداوند به کره‌ای درخشان که به دور زمین می‌گردد و حجمش ۱۶۰ برابر زمین است، قسم خورده است. اما یک خواننده معاصر و مطلع از دانش جدید، آن آیه را چنین می‌فهمد که خداوند به کره‌ای بسیار بسیار عظیم؛ که توده‌ای است از گاز و حرارتش ۲۰ میلیون درجه است و در حکم کوره‌ای اتمی است، و زمین به دور آن می‌گردد، سوگند یاد کرده است»^۲. نمی‌توانیم از این‌گونه موارد، نتیجه بگیریم که ظهور لفظ «خورشید» تغییر کرده و

۱. ن. ک: همان، ص ۱۳۰.

۲. همان، ص ۳۵۰.

امروز معنایی غیر از مفهوم گذشته یافته است. زیرا «خورشید» در هر حال برای آن جرم نورانی که در آسمان مشاهده می‌کنیم، وضع شده و در همان معنا به کار رفته است. ویژگی‌های این جرم و این که آیا توده‌ای عظیم از گاز است که زمین به دور آن می‌چرخد، یا یک شیء نورانی است که به دور زمین حرکت می‌کند، هیچ نقشی در موضوع له، یا مستعمل فیه لفظ «خورشید» ندارد. بلکه اگر این لفظ برای آن جرم با خصوصیات خاصی وضع می‌شد و سپس ظهور در خصوصیات دیگر، یا جرم دیگر پیدا می‌کرد، می‌توانستیم از تغییر ظهور و تبدیل آن سخن بگوئیم.

مسئله‌ی بطون آیات نیز مطلب دیگری است و «به تغییر معنایی مفردات شریعت^۱» ارتباطی ندارد؛ زیرا اگر آیه‌ای دارای بطن یا بطونی باشد، این امر از همان روزگار نزول تحقق داشته، هر چند به دلیل فقدان معرفت، کسی جز امامان معصوم علیهم‌السلام از آن بهره‌مند نبوده است.

اما در مورد مدعای دوم - حجیت ظهور سازگار با معارف روز - معتقدیم فقط ظهور زمان نص حجت می‌باشد و مبانی ما در باب حکمت زبان و حکیم بودن خداوند، و استدلال منطقی ما در خصوص این مورد - که در ابتدای بحث از مبنای سوم دلالتی قرآن گذشت - به ما اجازه‌ی تمسک به ظهور جدید و اعتقاد به اعتبار فهم عصری از دین را نمی‌دهد. البته تأکید می‌کنیم که مراد ما از ظهور زمان نص، فهم مردمان آن روزگار نیست؛ زیرا چه بسا آنها در فهم خود دچار اشتباه شده باشند، و اساساً فهم مردم، ملاک اعتبار نیست، بلکه مقصودمان آن است که ظهور خود کلام، یعنی فهم ممکن در زمان نص، ملاک و حجت می‌باشد.

بنابراین، مدعای ما آن است که باید معنایی که می‌خواهیم استفاده کنیم زمینه‌ی فهم در آن روزگار را داشته باشد. در نظریه‌ی قبض و بسط می‌خوانیم: «بعضی‌ها گمان می‌کنند اگر نسبی بودن ظهور را انکار کنند و بگویند ظهور مطلق است، یا ظهور زمان نزول حجت است، کار تمام است و ذهن و معرفت دینی از قید پیش فرض‌ها رها خواهد

شد. زهی خیال باطل. اینان اولاً توجه نمی‌کنند که بحث در این که ظهور، و کدام ظهور حجت است، یا نیست و ... مربوط به معرفت درجه‌ی اول است و ثانیاً مهمتر از آن، سخن در این نیست که ظهور حجت است، یا نه، سخن در این است که هر کدام از اینها را که بر گیریم، پیش فرضی را برگرفته‌ایم^۱...».

این درست است که پذیرش حجّیت ظهور و اختصاص آن به ظهور زمان نزول یک مبنای خاص کلامی است که استنباط خاصی را سامان می‌دهد، ولی از این امر نمی‌توان نتیجه گرفت هر فرض دیگری در عرض آن قرار دارد و پذیرش حجّیت ظهور زمان مخاطب مثلاً به همین اندازه قابل دفاع است. بلکه ادله‌ای که قبلاً به آن اشاره کردیم، فقط مطلب اول را اثبات و هر فرض جایگزینی را ابطال می‌کند.

به طور کلی، در نظریه قبض و بسط ما دائم شاهدیم که بر این نکته‌ی حق تأکید شده که فهم از دین بر مبانی اعتقادی و کلامی خاصی استوار است و از آن نتیجه گرفته شده که تمام فروض محتمل برای این مبانی هم ارزشمند! یا حتی نتیجه‌گیری شده است که برخی از فروض خلاف مشهور معتبرند!!! و این گونه احتجاج که همواره به چاشنی طعن نیز شده است، چه نامی جز مغالطه دارد!!!

نکته‌ی مهم دیگر آن که: تبیین^۲ یک مطلب، امری جدا از مسئله ظهور است، به طور مثال اگر آیه‌ی هو الاول و الآخر^۳ را در نظر بگیریم، ظهور این آیه همین است که خداوند هم اول است، و هم آخر، و همین مقدار را مردمان زمان نزول آیه نیز می‌فهمیدند - هر چند به صورت اجمال - ولی قدرت تبیین صحیح آن را نداشتند. حال اگر امروز در پرتو حکمت متعالیه و عرفان، آن را تبیین می‌کنیم، معنایی را بر خلاف ظهور آیه، تحمیل نمی‌کنیم بلکه بر اساس همان ظهور - مخصوصاً با توجه به آیات دیگر - ابهام آن را شکافته و به تفصیل در می‌آوریم و اگر کسانی، احیاناً به خطا، تبیین دیگری را بر آیه

۱. همان، صص ۳۵۵ - ۳۵۶.

۲. ر.ک: همین نوشتار، ص ۲۸۳، ص ۳۲۱ و ملکیان، القبض و البسط، صص ۱۸۲ - ۱۸۶ (مجله المنطلق، العدد ۱۴۴).

۳. حدید، ۳.

تحمیل کرده و به عنوان معنای مورد نظر آیه پذیرفته بودند، آن را اشتباه قلمداد می‌کنیم، اشتباهی که در آن زمان نیز همین وصف را داشته و همان دقت هم کاذب و خلاف واقع بوده است. بنابراین، معنای خود آیه، نه تکامل یافته، و نه رشد کیفی نموده و نه ظهورش به تاریخ سپرده شده است.

چکیده

۱- اگر تحول و تکامل معرفت دینی به این معنا باشد که: فهم آدمیان از دین مختلف بوده و این اختلاف، نتیجه‌ی تفاوت اطلاعات مرتبط با دین است، و یا معرفت مشاع از دین در گردونه‌ی زمان تغییر می‌کند و چه بسا اندیشه‌هایی باطل، یا مسائل جدیدی به عرصه‌ی معارف دینی وارد می‌شوند، سخنی درست و قابل قبول می‌باشد.

۲- آیا همه‌ی معارف دینی، متحول و فاقد تضمینی برای ماندن است؟ آیا این تغییر ضرورتاً رو به سوی تکامل دارد؟ آیا همه‌ی دانه‌های معرفت دینی با همه‌ی دانه‌های سایر معارف بشری مرتبطند، و هر گزاره‌ای که در بخشی از معارف بشری پا به عرصه می‌گذارد تمام گزاره‌های دینی را تحت تأثیر قرار می‌دهد؟ نظریه‌ی قبض و بسط به این پرسش‌ها پاسخ مثبت می‌دهد.

۳- «ثبات دین» و مقایسه‌ی آن با طبیعت که در نظریه‌ی قبض و بسط پذیرفته شده است با مفاد این نظریه ناسازگار می‌باشد؛ زیرا دین در نظریه‌ی مزبور به «کتاب و سنت» اطلاق شده، در حالی که دایره‌ی کتاب و سنت در پی مباحثی نظیر تحریف یا عدم تحریف قرآن، حجیت خبر ثقه یا شرط عدالت و امامی بودن راوی، مباحث رجالی، و حتی بحث انتظارات بشر از دین - که بر اساس نظریه، دامنه‌ی دین را تعیین می‌کند - توسعه و تضییق می‌یابد. بنابراین، نظریه با تعریفی که از دین ارائه می‌دهد و مبانی‌ای که می‌پذیرد، باید بپذیرد که خود دین نیز تحت تأثیر معارف بشری دچار قبض و بسط می‌گردد. بلی، اگر دین را آن امر واقعی عینی بدانیم که کتاب و سنت حکایت آن است، ثبات دین امری مسلم خواهد بود، ولی در آن صورت باید در سخن نظریه درباره‌ی بحث انتظار از دین تجدید نظر کرد.

۴- اگر مراد از معرفت بشری: «معرفتی که برای بشر حاصل می‌شود»، باشد جای تردیدی نیست. ولی اگر مقصود «معرفتی که خصوصیات بشری دارد»، باشد، جای تأمل است، زیرا تسری خصلت‌های بشری به معرفت، یک تعبیر استعاره‌ی و شاعرانه بیشتر نیست و الاً ویژگی علم جز صدق و کذب، و مطابقت یا عدم مطابقت با واقع نمی‌تواند باشد. حتی خطاپذیری انسان نیز به معرفت او سرایت نمی‌کنند، زیرا خطای انسان معنایی جز معنای خطای علم دارد. بنابراین، سخن دقیق و تعبیر به جا این است که خصلت‌های بشر می‌تواند علم او را تحت تأثیر قرار دهد.

۵- هر چند خطای علم و تحت تأثیر قرار گرفتن آن توسط خصلت‌های بشر به صورت موجهی جزئیة مورد پذیرش است، ولی این امر به این معنا نیست که در هر معرفتی این احتمال وجود دارد. بدیهیات عقلی، تجربی، و دینی از مسلمات هستند و به هیچ مورد جای شبهه و تردید قرار نمی‌گیرند.

۶- موضوع تحت تأثیر قرار گرفتن معرفت توسط خصلت‌های بشری، در مورد معرفت جهان سومی صعوبت بیشتر و مصداق کمتری دارد، این در حالی است که نظریه‌ی قبض و بسط مصرا نه تأکید می‌کند که مراد ما از معرفت بشری همین معرفت مشاع و همگانی می‌باشد.

۷- در علوم حضوری، مسئله قابلیت صدق و کذب مطرح نیست. در دانش حصولی اگر چه این قابلیت ذاتی وجود دارد و حتی در بدیهیات نیز به دلیل وجود واقع و صورت ذهنی یا گزاره - و به تعبیر دیگر: معلوم با لذات و معلوم بالعرض - و دوگانگی آنها این قابلیت مطرح است. ولی این مسئله ناظر به یک اصطلاح منطقی در تعریف گزاره می‌باشد و ربطی به احتمال فعلی کذب و خطا ندارد.

۸- حاصل سخن: برخی دانش‌های بشری، خطا - غیر مطابق با واقع - است، ولی این نمی‌تواند بهانه‌ای برای از دست دادن یقین در پاره‌ای دانش‌های دیگر و احتمال خطا در آنها باشد. از طرف دیگر تأثیرگذاری خصلت‌های بشری، در معرفت او، کلیت ندارد و فقط در پاره‌ای موارد قابل قبول است. این در صورتی است که مراد از معرفت، معرفت اشخاص و جهان دوم پویری باشد، چرا که در معرفت مشاع، چنین چیزی کمترا تفاق می‌افتد.

۹- ارتباط روش شناختی (متدیک) فقط در میان علوم هم روش برقرار است و نمی‌توان گفت: همه‌ی معارف بشری دارای این نوع ارتباط با یکدیگر هستند.

۱۰- اگر مبانی یک روش مورد مناقشه قرار گیرد، تمام علوم می‌که با آن روش به دست می‌آیند، تحت تأثیر قرار می‌گیرند.

۱۱- اگر در گزاره‌ای یا بخشی از دانش‌های هم روش خطایی کشف شود، نمی‌توان آن را نشانگر خطا در مبانی روشی قلمداد کرد، زیرا این کشف نیز با همان روش به دست می‌آید.

۱۲- ارتباط گزاره‌ای را فقط به صورت موجهی جزئیة می‌پذیریم و ارتباط مفهومی یا هندسی نیز حاصلی ندارد و به همان ارتباط گزاره‌ای باز می‌گردد.

۱۳ - مقصود از ارتباط علوم، اگر ارتباط یکایک گزاره‌های یک دانش با یکایک گزاره‌های دانش دیگر باشد، نه تنها کلیت ندارد، بلکه در یک نگاه اجمالی به انبوه گزاره‌های موجود در صحنه‌ی معارف بشری، بیشتر آنها را با یکدیگر غیر مرتبط می‌یابیم. و اگر مراد، ارتباط مجموعه‌ی یک دانش با مجموعه‌ی دانش دیگر باشد، این مجموعه‌ها هر کدام یک وحدت حقیقی و یک هویت جدا از گزاره‌ها ندارند.

۱۴ - اگر به فرض، مجموعه‌ی یک دانش را به عنوان یک کل در نظر بگیریم، ارتباط آن با مجموعه‌ی یک دانش دیگر فقط می‌تواند ارتباط روش شناختی (متدیک) می‌تواند باشد، که گفتیم تنها در دایره‌ی علوم هم روش تحقق دارد، و نه در همه‌ی معارف بشری.

۱۵ - موضوع ارتباط دانش‌های پسین و پیشین با توجه به کیفیت این ارتباط که در نظریه مطرح شده - یعنی ابطال و تأیید، نفی و انکار، یا تضییق دایره‌ی معنا، و یا دگرگون کردن آن - با ادعای ارتباط مجموعه‌ی یک دانش با مجموعه‌ی دانش دیگر، ناسازگار و فقط در مورد تک تک گزاره‌ها صادق است.

۱۶ - تحول در معارف بشری به معنای واقعی کلمه وجود ندارد. آنچه هست فقط افزایش دانسته‌ها، یا کشف خطای دانسته‌های پیشین است.

۱۷ - مقصود از معرفت در «تکامل معارف بشری»، جهان سوم پوپری، یعنی معرفت مشاع و همگانی، است.

۱۸ - معرفت گاهی به معنای مجموعه‌ی یک علم، زمانی دیگر به معنای دانه‌های معرفت، یعنی تک تک دانسته‌ها، به کار می‌رود. چون مجموعه‌ی یک علم، وحدت حقیقی ندارد، تکامل آن نیز امری اعتباری و در واقع، به معنای افزایش کمی دانسته‌ها، یا کشف خطای برخی دانسته‌ها و یا مثلاً بهتر شدن فهم آنها خواهد بود. پس تکامل مجموعه‌ی یک دانش، صرفاً توصیفی از وضعیت گزاره‌های آن است.

۱۹ - در صورت افزایش دانسته‌ها، یا کشف خطای برخی دانسته‌ها، تکامل خود «دانسته‌ها» معنا ندارد، چراکه در صورت اول، دانسته‌ها در کنار یکدیگر نشسته‌اند، و در صورت دوم، بنابر تفسیر «دانسته» به مطلق علم باز وضع به همین قرار است و بنابر تفسیر آن به علم مطابق با واقع اساساً دانسته‌های پیشین علم نبوده‌اند.

۲۰ - اگر تکامل مجموعه‌ی یک علم را به معنای بهتر شدن جریان عمومی دانسته‌های آن بگیریم، در واقع به تکامل خود «دانسته‌ها» و تک تک دانه‌های معرفت باز می‌گردد که باید دید به چه معنا است؟

۲۱ - تکامل یک معرفت - دانسته - اگر به معنای آن باشد که به واقعیت نزدیک‌تر می‌شود، این باطل است، زیرا صدق و کذب، مشکک و ذومراتب نیست.

۲۲ - در نظریه‌ی قبض و بسط، از یک سو تکامل معرفت - دانسته - به «رو به بهتر شدن» و «رشد کیفی» تفسیر شده که خود در گرو داشتن اطلاعات بیشتر درباره‌ی آن موضوع است، و از سوی دیگر ادعا شده است رابطه‌ی دانسته‌های مرتبط با یک چیز و قلمرو «درباره‌ی چیزی» را «ثوری‌ها» تعیین می‌کنند و این «ثوری‌ها» را عمدتاً ذهن خلاق بشر می‌سازد. با وجود این در نظریه‌ی مزبور، نه کمال یک معرفت و تکامل و رشد کیفی آن معنا گردیده. و نه کلیت «تکامل همه‌ی معارف» به اثبات رسیده است. از سوی دیگر، چگونگی شکل‌گیری ثوری‌ها و مبانی در حوزه‌ی معرفت دینی نیز چهره‌ی آشکاری به خود نگرفته است.

۲۳ - واژه‌ی علم، معرفت و فهم، سه معنا دارد:

۱ - معنای مصدری: دانستن، شناختن و فهمیدن.

۲ - اسم مصدری: دانش و شناخت.

۳ - وصف مفعولی: مفهوم، دانسته، معلوم و دانه‌ی معرفتی که برای ما حاصل می‌شود. و ظاهراً آنچه در نظریه‌ی قبض و بسط مورد نظر بوده همان معنای سوم، یعنی: «دانسته»، است.

۲۴ - با توجه به تفاوت معنای دانش، شناخت و فهم به معنای اسم مصدری با معنای مفهوم، معلوم و دانسته، آشکار می‌شود که در نظریه‌ی قبض و بسط، آنجا که سخن از تکامل علم و معرفت به میان می‌آید، مغالطه‌ای پنهان صورت گرفته است؛ زیرا آنچه تکامل و رشد کیفی می‌یابد دانش آدمی، وصف شناخت و حالت فهم اوست، نه خود معلومات و دانسته‌هایش!

۲۵ - علم دو اصطلاح دارد:

۱ - مطلق علم. چه مطابق با واقع و چه غیر مطابق.

۲ - خصوص علم صادق و مطابق با واقع. و در هر دو اصطلاح گاه به صورت مبهم و گاه به گونه‌ی تفصیلی و شکافته شده، می‌باشد. مثل: وحدت الهی، وحدت حَقِّی الهی، و وحدت

عددی الهی (که کاذب است).

۲۶ - در هر یک ازدو اصطلاح مزبور برای علم، تکامل کیفی یک دانسته معنا ندارد. زیرا بنابر اصطلاح اول، دانسته‌ی پیشین و پسین در کنار یکدیگر نشسته‌اند و بنابر اصطلاح دوم در صورت کذب دانسته‌ی قبلی اساساً دانسته‌ی پیشین، جهل مرکب و نافهم بوده و در صورت صدق آن همچنان صادق است و در کنار دانسته‌ی پسین می‌نشیند. توهّم صدق ضعیف و قوی، یا کذب ضعیف و قوی و به واقعیت نزدیک‌تر شدن یک «دانسته» نیز امری باطل و مردود است.

۲۷ - تکامل کیفی یک «دانسته» به لحاظ ابهام و تفصیل، هر چند ابتداءً امری ممکن به نظر می‌رسد، ولی در واقع این امر نیز درست نیست و به تکامل خود انسان و دانش او باز می‌گردد.

۲۸ - اگر ملاک اعتبار علم را کارایی آن - و نه صدق و مطابقت با واقع - بدانیم و به این سان رشد کیفی را به تصویر بکشیم - که اساس مکتب پراگماتیسم را تشکیل می‌دهد -، این امر هر چند در علوم تجربی - به معنای عام آن - درست باشد، ولی نمی‌تواند در سایر علوم به ویژه فلسفه، کلام و حوزه‌ی معرفت دینی جایگاهی داشته باشد.

۲۹ - در خصوص فهم یک متن، احتمال دیگری نیز برای توجیه تکامل معرفت وجود دارد و آن این که بگوئیم: الفاظ، معانی متعین و ثابتی ندارند و در جریان تاریخ و سنت بشر - در صورت تکامل آن - معانی متکامل‌تری به خود می‌گیرند و فهم صادق هر عصر، فقط مربوط به آن عصر می‌باشد و در زمان بعد اعتبار خود را از دست می‌دهد، چرا که اساساً معنای خود متن تغییر می‌یابد. این احتمال مبتنی بر هرمنوتیک گادامری - با عنایت به تکامل سنت - می‌باشد و همچنان‌که در مباحث «هرمنوتیک» گذشت، ادعای ناصوابی است، چرا که توجه به حکمت زبان از یک سو و حکیم بودن گوینده و اراده‌ی معنای خاص و متعین از طرف او از سوی دیگر، این توهّم را مردود می‌سازد.

۳۰ - معانی ممکن برای «فهم بهتر» به این قرار است:

- ۱ - سرعت عمل فهمیدن و کارکرد اندیشه.
- ۲ - درستی و سلامت عمل فهمیدن و کارکرد اندیشه.
- ۳ - فهم یقینی، در مقابل فهم ظنی.
- ۴ - فهم تفصیلی و روشن، در مقابل فهم اجمالی و مبهم.

۵- فهم عالی، در مقابل فهم متوسط.

۶- احاطه‌ی فهم و دانش انسان.

۷- فهم اجتهادی، در مقابل معرفت تقلیدی درباره‌ی یک متن، یا مطالب گوناگون.

۸- فهم درست، در مقابل فهم نادرست.

۹- فهم نادرستی که خطای کمتری در آن مشاهده می‌شود، در مقابل فهم نادرستی که دارای خطای فاحش است.

۳۱- معنای اول، دوم، ششم و هفتم، مربوط به دانستن، یا دانش انسان است و جریان تکاملی آن ربطی به «تکامل دانسته» ندارد، و معنای سوم، چهارم، پنجم، هشتم و نهم، اگر چه می‌تواند مربوط به «دانسته‌ها» باشد، ولی در این موارد، نیز تکامل و رشد کیفی، مرتبط به خود انسان و دانش او می‌باشد، نه معلومات و دانسته‌ها.

۳۲- در هر یک از تعبیر و شواهد ذکر شده در نظریه‌ی قبض و بسط، یکی از معانی مذکور - برای «فهم بهتر» اراده شده و این امر منشأ کژتابی‌های فراوان گشته است.

۳۳- بنابر ادعای نظریه‌ی قبض و بسط، خود «دانسته‌ها» و معلومات، رشد کیفی نموده و تکامل دانش بشر وابسته به جریان تکاملی دانسته‌ها است، بنابراین، باید فقط فهم عصری را معتبر دانست. ولی بنابر تحلیلی که انجام دادیم معلوم شد، دانسته‌ها امری ثابتند (یا از اول تا آخر، صادق، و یا از اول تا آخر، کاذبند) و ابهام و تفصیل نیز به افزایش معلومات باز می‌گردد. پس تکامل دانش بشر وابسته به افزایش کمی دانسته‌ها، یا کشف خطای دانسته‌های پیشین می‌باشد. بنابراین، اساساً اعتبار و صدق یک فهم، وابسته به زبان نیست.

۳۴- برخی گفته‌اند: در فهم یک متن، شناخت معانی حقیقی، مجازی و کنایی الفاظ، کفایت می‌کند و به هیچ دانش دیگری نیازی نیست. ولی در این سخن خللی افتاده و بین مدلول تصویری الفاظ و مدلولی تصدیقی آنها تفکیک صورت نگرفته است. برای تعیین مراد متکلم، علاوه بر امور یاد شده، به یک سری مبانی و اطلاعات نیازمندیم و لااقل دانستن قرائن حالیه، شخصیت گوینده، زبان و سبک بیان او و مباحثی از این قبیل برای تحقق این امر ضروری است. و اگر بخواهیم فهم را بیشتر کنیم و به تبیین و توضیح و اجتهاد و استنباط نیز بپردازیم، به یقین علاوه بر امور یاد شده به اطلاعات فراوان مرتبط با متن و مبانی دیگر نیازمند خواهیم بود.

۳۵ - ما نقش برخی تئوری‌ها و مبانی و ارتباط بعضی دانسته‌ها، با برخی دیگر را به صورت فی‌الجمله می‌پذیریم، ولی ادعای کلیت این ارتباط را قبول نداریم و نه تنها نمی‌توان دلیلی بر آن اقامه کرد، بلکه دلیل بر خلاف آن دلالت دارد.

۳۶ - برخی اطلاعات بشری هر چند در فهم کتاب و سنت مؤثرند، ولی بر خلاف ادعای نظریه‌ی قبض و بسط الفاظ گرسنه‌ی معانی نیستند، تا بتوان هر معنایی را در حلقومشان قرار داد، بلکه، دارای معانی خاص و مقاصد معینی می‌باشند که تئوری‌ها، مبانی، و اطلاعات بیرونی فقط می‌تواند در جهت کشف آن معانی و نیل به آن اغراض و مقاصد به کار آید.

۳۷ - بدون شک معارف بشری پرسش‌های تازه‌ای را در برابر دین ایجاد می‌کنند و بدین‌سان دانه‌های معرفت دینی را افزایش می‌دهند و یا احیاناً تصحیح می‌نمایند.

۳۸ - در نظریه‌ی قبض و بسط، ارتباط معارف بشری با معرفت دینی، یک طرفه قلمداد شده، به گونه‌ای که گویا همیشه این معرفت دینی است که از معارف بشری تغذیه می‌کند، ولی در واقع این ارتباط، دو طرفه می‌باشد و این تأثیر و تأثر به طور متقابل صورت می‌گیرد.

۳۹ - در توضیح تأثیر و تأثر متقابل معرفت دینی و معرفت غیر دینی، باید گفت: هر کدام از آنها یقینی باشد، در دیگری تأثیر می‌گذارد (و فرض یقینی بودن هر دو و معارض بودن آنها، امری محال است) و اگر هر دو ظنی شدند، ممکن است هر کدام در دیگری تأثیر بگذارد.

۴۰ - بنابر ادعای نظریه‌ی قبض و بسط، ظهوری حجت است که با معارف روز سازگار باشد. ولی براساس استدلالی که در آغاز بحث درباره‌ی مبنای سوم دلالتی قرآن ارائه کردیم، ظهور زمان نزول آیات، یا صدور روایات، معتبر است. البته توجه شود اولاً مراد ما فهم ممکن در آن زمان است، نه فهم عینی و بالفعل افراد آن روزگار، و ثانیاً مراد ما فهم ممکن معانی الفاظ است، نه تبیین و توضیح ممکن در آن روزگار.

مبنای چهارم

ثبات و تغییر در احکام الهی

دین چیست؟

عناصر جهان شمول و موقعیتی در اسلام

نظریه اندیشه مدوّن (نظام مند) در اسلام

ثبات و تغیر در احکام الهی

مقدمه

یکی از مبانی پذیرفته شده در برداشت از قرآن کریم ثبات احکام مستفاد از آن است. باور عمومی فقیهان مسلمان بر این بوده و هست که احکام شرعی بیان شده از سوی قرآن احکامی ثابت و غیر متغیرند که اختصاص به موقعیتی خاص ندارند. یعنی از جهان شمولی کامل برخوردارند.

در حاشیه این باور، نکته‌ای از نظر آنان مخفی نمانده و آن وجود برخی احکام متغیر و موقعیتی در شریعت است، که در دوره‌ای خاص اعتبار داشته و با گذشت زمان و تغییر شرایط از درجه‌ی اعتبار ساقط شده است.

در دوران معاصر با طرح مسئله ثابت و متغیر از سوی استاد مطهری و «منطقة الفراغ تشریع» از سوی شهید سید محمدباقر صدر و به ویژه «نقش زمان و مکان در اجتهاد» از سوی امام خمینی، فصل تازه‌ای در این بحث آغاز و توجه نوینی به جهان شمولی، یا موقعیتی بودن احکام و عناصر دینی پیدا شده است.

طرح دقیق این مسئله بر تفسیر روشنی از مفهوم «دین» و تفکیک کاربردهای مختلف آن، از یک سو و جایگاه عناصر جهان‌شمول و موقعیتی در دین و نحوه‌ی ترابط و تأثیر و تأثر آنها در هم از سوی دیگر، متوقف می‌باشد.

دین چیست؟

در تفسیر «دین» آرا و مطالب گوناگونی از سوی غربیان مطرح شده است.^۱ تنوع این

۱. «جان هیک» در کتاب «فلسفه دین» تعاریف گوناگونی از دیدگاه‌های مختلف در این باره نقل می‌کند: »

تفسیرها به گونه‌ای است که اندیشمندان مغرب زمین را وادار کرده، اعتراف کنند: «اصطلاح دین دارای یک معنای واحد که مورد قبول همه باشد، نیست. بلکه پدیدارهای متعدد فراوانی تحت نام دین گرد می‌آیند که به گونه‌ای با هم ارتباط دارند. ارتباطی که لودویک ویتگنشتاین آن را شباهت خانوادگی^۱ می‌نامد.»^۲

در تعابیر قرآنی «دین» در دو مورد استعمال شده است:

۱ - هرگونه اعتقاد به قدرت غیبی، چه حق باشد و چه باطل: «لکم دینکم ولی دین»^۳

۲ - خصوص ادیان الهی: «ان الدین عندالله الاسلام»^۴.

در این بحث، توجه ما به همان استعمال دوم لفظ «دین» است، که خاص ادیان الهی و دازای سطوح و مراحل مختلفی است:

أ - دین نفس الامری: 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، حقیقتی عینی و واقعی ثبوتی است.

ب - دین مرسل: آنچه از سوی خداوند متعال برای هدایت انسان به سوی رستگاری به واسطه‌ی رسولان الهی ارسال شده است، «دین مرسل» را تشکیل می‌دهد.

⇨

أ) تعریف روان‌شناختی: «دین احساسات، اعمال و تجربیات افراد در هنگام تنهایی، آنگاه که خود را در برابر هر آنچه که الهی می‌نامند، می‌یابند.» (ویلیام جیمز)

ب) تعریف جامعه‌شناختی: «مجموعه‌ای از باورها، اعمال، شعائر و نهادهای دینی که افراد بشر در جوامع مختلف بنا کرده‌اند.» (تالکوت پارسونز)

ج) تعریف طبیعت‌گرایانه: «مجموعه‌ای از اوامر و نواهی که مانع عملکرد آزاد استعدادهای ما می‌شود.» (اس. رایناخ) و همان رویکرد با همدلی بیشتر: «دین همان اخلاق است که احساس و عاطفه به آن تعالی، گرما و روشنی بخشیده است.» (ماتیو آرنولد)

د) تعاریف دینی، مانند: «دین اعتراف به این حقیقت است که کلیه موجودات تجلیات نیرویی هستند که فراتر از علم و معرفت ماست» (هربرت اسپنسر) (ر.ک: جان هیک، فلسفه دین، صص ۲۲ - ۲۳ ترجمه‌ی بهرام راد، ویراسته‌ی بهاء الدین خرمشاهی، انتشارات بین المللی الهدی، تهران، ۱۳۷۲).

1. Family Resemblance.

۲. جان هیک، فلسفه دین، صص ۲۳ - ۲۴.

۳. دین شما برای خودتان، و دین من برای خودم. (کافرون، ۶).

۴. در حقیقت، دین نزد خدا همان اسلام است. (آل عمران، ۱۹).

ج - دین مکشوف: آنچه از «دین نفس الامری»، یا «دین مرسل» با مراجعه به عقل، یا نقل برای افراد آشکار می‌گردد، «دین مکشوف» می‌باشد.

د - دین نهادی: آن بخش از «دین مکشوف» که عمومی می‌شود و نهادهی می‌گردد و به صورت آیین گروهی از مردم در می‌آید، «دین نهادی» است.

هر چند این نام‌ها نا آشنا می‌نماید، ولی توجه به حقیقت دین و آنچه در صحنه‌ی تاریخ اتفاق افتاده، به سادگی وجود چنین مراتبی را آشکار می‌سازد: خداوند که آدمی را خلق کرد، و از آغاز و انجامش آگاه بود، برای سعادت و فلاح این موجود راهی روشن داشت (دین نفس الامری) که در هر زمان بخشی از آن نسخه‌ی الهی را برای آدمیان به وسیله‌ی رسولان فرو فرستاد (دین مرسل) و مردم به کمک آنچه پیامبران بیان می‌کردند (نقل) یا به کمک خرد و اندیشه‌ی خود (عقل) به عناصری از آن نسخه‌ی الهی پی می‌بردند (دین مکشوف) و بخشی از این دانسته‌ها عمومی و فراگیر می‌شد و به صورت یک نهاد و رفتار عمومی در می‌آمد و چهره‌ی یک آیین را پیدا می‌کرد (دین نهادی).

ما در کاربردهای مختلف لفظ «دین» نیز می‌توانیم این مراتب را باز یابیم: هنگامی که از دین یگانه‌ی الهی سخن می‌گوییم و آن را اسلام می‌دانیم (ان الدین عندالله الاسلام)، یا عقاید ناصحیح را از ساحت دین، خارج می‌شماریم، به دین نفس الامری توجه داریم. وقتی می‌گوییم: دین حضرت ابراهیم علیه السلام توحیدی بود. در دین حضرت موسی علیه السلام احکام سختی وجود داشت. دین اسلام دین خاتم است، دین اسلام ناسخ ادیان گذشته است. در تمام این جملات مراد ما از دین، دین مرسل است. زمانی که دین اشخاص را مورد توجه قرار می‌دهیم و دین صدرالمতألهین را با دین مجلسی مقایسه می‌کنیم. به دین مکشوف آنها نظر داریم. و بالاخره وقتی با پدیده‌ی دین مسیحی در روزگار خود سروکار داریم و این دین را فاقد شریعت می‌دانیم، یا اناجیل اربعه را منبع دین مسیحی معرفی می‌کنیم، یا از دین یهود و آیین موجود آنها سخن می‌گوییم، به دین نهادی توجه داریم.

بی توجهی به مراتب دین و کاربردهای لفظ آن، گاه کژتابی‌های غریبی را در تفهیم و تفهّم به دنبال دارد. از این رو، ما تلاش خواهیم کرد با بررسی دقیق ویژگی‌های هر یک از

مراتب دین نفس الامری و دین مرسل به صورت جداگانه و تفکیک معانی مختلف دین در استعمالات گوناگون، مبانی کلامی «نظریه‌ی اندیشه مدون» را تبیین کنیم.

دین نفس الامری

۱ - آیا دین نفس الامری متعدد است؟ آیا خداوند برای هر فرد، یا گروهی از افراد نسخه‌ای خاص برای رستگاری دارد؟ اگر آدمیان را حقایقی کاملاً متغایر با یکدیگر بدانیم که هیچ اشتراکی بین آنها نیست، یا چنین تمایزی را بین گروه‌هایی از انسان‌ها قایل شویم، می‌توانیم بپذیریم که خداوند برای هر فرد یا گروه، دینی خاص داشته باشد. ولی اگر افراد آدمی با تمام تفاوت‌های ظاهری از گوهری مشترک، طبیعت و فطرتی واحد برخوردارند، بدون شک «دین نفس الامری» نیز یگانه خواهد بود.

ادله‌ی نقلی و عقلی گواه صادقی بر درستی نظر دوم است و شاید ان الدین عندالله الاسلام ناظر بر همین نکته باشد. به دیگر سخن، تحلیل عقلی از آدمی وجود گوهری مشترک را ثابت می‌کند که دلایل نقلی نیز بر آن مهر تایید می‌زند: فطرت الله التي فطر الناس عليها^۱، إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً^۲ و بدون شک، دین نفس الامری به همین گوهر مشترک نظر دارد و راه رستگاری را برای آن در بر می‌گیرد^۳. پس ناگزیر امری یگانه و نسخه‌ای واحد است.

۲ - آیا عناصر دین نفس الامری همگی جهان‌شمول و غیر وابسته به موقعیت و همه زمانی و همه جایی هستند؟ یا در بین آنها عناصر موقعیتی، وابسته به زمان و مکان و موقعیت خاص نیز وجود دارد؟

پاسخ این پرسش از بحث قبل آشکار است، زیرا اگر گوهر آدمی یگانه و ثابت و لایتغیر و دین نفس الامری ناظر به آن است، ناگزیر تمام آنچه در آن است (عناصر دینی)،

۱. همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. (روم، ۳۰)

۲. به راستی که انسان سخت آزمند [و بی‌تاب] خلق شده است. (معارج، ۱۹)

۳. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، صص ۹۳-۹۵.

جهان شمول و ثابت خواهند بود و در آن حقیقت عینی، نشانی از تغیر و تبدل وجود نخواهد داشت. یک مسیر یگانه برای تمام آحاد بشر در هر عصر و هر سرزمینی است. ۳ - چگونه می توان به ساحت دین نفس الامری راه یافت و از آن نسخه ی شفابخش آگاه شد؟ سه راه برای این امر متصور است:

- ا - این که خداوند بخشی از آن را اظهار کند، که انبیاء از این راه برخوردارند و برای آنها بخشی، یا تمام این نسخه به شهود و وحی، عیان و آشکار می گردد.
 - ب - آنچه از طریق اول آشکار شده، بیان شود و ما از طریق نقل به آن دست یابیم.
 - ج - عقل در پی کاوش های نظری برخی از عناصر آنرا بیابد و بدان آگاه شود.
- بنابراین، انسان های متعارف از دو راه: عقل و نقل می توانند به دین نفس الامری پی ببرند و برای گروهی خاص راه وحی و شهود نیز گشوده است. بدون شک، طریق عقل و نقل امکان دارد با خطا مواجه شود، ولی وحی و شهود به معصوم مصون از خطا است.

دین مرسل

۱ - واقعیت تاریخی ادیان، به شهادت تاریخ و قرآن، گواه صادقی بر تعدد ادیان مُرسل به تعداد رسولان الهی است. در اینجا مراد از رسول، «نبی صاحب شریعت و مأمور به ابلاغ آن» می باشد.^۱

۲ - دین مُرسل معلول نیازمندی بشر به پیام الهی است. از این رو، در گذشته طبق مقتضیات دوره ها و زمان ها این پیام تجدید می شده است.^۲ با این وصف، هر چند منشأ دین مرسل و منبع آن، دین نفس الامری است و دین نفس الامری فاقد عناصر موقعیتی می باشد، ولی دین مُرسل، به تناسب مقتضیات نسلی که برای آنها ارسال شده است و موقعیت زمانی و مکانی مخاطبان، مشتمل بر عناصر موقعیتی، افزون بر عناصر جهان شمول است. از سوی دیگر، امکان دارد، دین مُرسل در بر دارنده برخی از عناصر

۱ . شهید مطهری از آن به «نبوت تشریعی» یاد می کند. (رك: شهید مطهری، ختم نبوت، ص ۳۴)

۲ . همان.

دین نفس الامری باشد، همچنان که ممکن است، تمامی آن عناصر را شامل گردد.

۳- راه کشف دین مُرسل نقل معتبر است و اگر عقل چیزی را کشف کرد که در دلایل نقلی دین مُرسل هم وجود داشت، امکان ارشادی بودن آن دلیل نقلی وجود دارد. در اینجا فرض بسیار بعیدی نیز قابل تصور است و آن این که عقل عنصری از دین مُرسل را که در دلایل نقلی وجود ندارد، کشف کند. به این معنا که دریابد چنین مطلبی به رسول آن دین ابلاغ شده و او آن را برای مردم بیان کرده، ولی در اثر عواملی، به ما نرسیده است. البته این مطلب که عقل عنصری دینی را کشف کند، بعید نیست. ولی این که بتواند کشف کند حتماً به رسول آن دین ابلاغ شده و او بیان کرده و به ما نرسیده است، بسیار غریب می باشد. به هر حال، اگر چنین چیزی اتفاق بیفتد، می تواند راهی برای کشف عناصر دین مُرسل باشد.

۴- دین مُرسل چون از طریق انبیاء به دست مردم می رسد، به ویژگی های رسول، از حیث مراتب معنوی، و خصوصیات آن مردم و محدوده ی زمانی و مکانی آن پیام بستگی دارد. هر چه رسول از مراتب بالاتری برخوردار باشد، حظّی بیشتر از دین نفس الامری به وسیله وحی نصیب او خواهد شد و هر چه مردم مخاطب پیام، دارای توانایی فرهنگی بالاتر و پذیرش افزون تر باشند، بهره ی بیشتری از دین نفس الامری از طریق نقل به آنها خواهد رسید و هر چه گستره ی زمانی و مکانی دین افزون تر و برای مخاطبان بیشتری در زمان ها و سرزمین های گوناگون ارسال شده باشد، دین مُرسل در بردارنده ی عناصر بیشتری از دین نفس الامری خواهد بود.

با این وصف، دین خاتم، یعنی آخرین دین مُرسل، که پیام آورش أَفْضَلُ الرُّسُل و مخاطبانش همه ی مردم از عصر نزول تا روز قیامت است، می بایست أَكْمَلُ الْأَدیان باشد و تمام آنچه را که باید از دین نفس الامری به وحی و نقل بیان گردد، در برگردد و اگر چیزی از آن را شامل نشود، باید آن چیز به گونه ای باشد که عقل سلیم آن را دریابد و از یافت آن عاجز، یا در مسیر کشف آن راجل نباشد. با ارسال چنین دینی، راه بر هر دین مُرسل دیگری بسته می شود و سلسله ی ادیان مرسل خاتمه می یابد.

۵- هر چند دین خاتم برای همیشه‌ی تاریخ، در همه جا فرستاده شده و این امر، جهان شمولی و ثبوت عناصر آنرا اقتضاء می‌کند^۱، ولی چون نزول آن در زمان و مکان خاصی صورت گرفته، در برخی از بیانات آن ویژگی‌های زمانی و مکانی ملاحظه شده و در واقع عنصری موقعیتی، بر اساس عناصر جهان شمول، ارائه گشته است. از سوی دیگر، سنت معصومان علیهم‌السلام، به ویژه در رفتار، بسیار به موقعیت وابسته بوده و بر اساس آن، در بسیاری موارد شکل گرفته است. هر چند این عناصر موقعیتی نیز با تکیه بر عناصر جهان شمول و بر اساس آنها پیدا شده و هویت یافته‌اند.

عناصر جهان شمول و موقعیتی در اسلام

اسلام به عنوان آخرین دین مرسّل برای هدایت آدمیان تا قیام قیامت آمده است^۲. براساس آنچه گذشت، خاتمیت آن اقتضاء می‌کند که کامل‌ترین دین مرسّل باشد و تمامی آنچه را که باید از دین نفس الامری به وحی و نقل بیان گردد، در برداشته باشد.

از سوی دیگر، چون این دین در زمان و مکان خاصی نازل شده و با مخاطبان اولیه‌ی خاصی مواجه بوده است، گاه عناصر دینی در آن با توجه به موقعیت ارائه شده است، و این امر به ویژه در سنت معصومان علیهم‌السلام و به خصوص در رفتار آنها، باید مورد توجه قرار گیرد. گنجینه‌ی معارف اسلامی مملوّ از عناصر جهان شمول و موقعیتی است که از زمان بعثت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تا غیبت کبری امام زمان (عج) بیان شده است.

تاکنون فقیهان و عالمان دین در برخورد با این مجموعه‌ی گرانقدر شیوه‌ای جزء گرایانه و خردنگر را دنبال کرده‌اند و هر گاه با پرسشی مواجه شده‌اند، با مراجعه به آن کوشیده‌اند، پاسخی در خور بیابند. در این روش هیچ‌گاه ارتباط عناصر جهان شمول با یکدیگر و رابطه‌ی آنها با عناصر موقعیتی ملحوظ نبوده است. هر چه در دین یافت

۱. حلال محمد حلال الی یوم القیامة و حرامه حرام الی یوم القیامة.

۲. شهید مطهری می‌گوید: برای یک مسلمان ممکن نیست چنین مسئله‌ای مطرح باشد که آیا بعد از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، پیامبر دیگری هم هست یا نیست؟ تصوّر این که بعد از پیغمبر ما صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، پیغمبر دیگری در دنیا بیاید، با ایمان به پیغمبری این پیغمبر منافات دارد. (ر.ک: شهید مطهری، خاتمیت، ص ۱۲)

می‌شده، به عنوان امری ثابت و لایتغیر تلقی می‌گشته است، مگر آن که نشانه‌ای بر خلاف آن یافت شود و در این صورت به عنوان حکم متغیّر محسوب می‌شده و هیچ جست‌وجویی از حکم، یا احکام ثابتی که ریشه‌ی آن را تشکیل می‌داده‌اند، نمی‌شده است.

این رویه باعث شده است تا مباحث اسلامی فاقد نگرش کلان و نظام‌مند باشند و اجزاء ساختار اندیشه‌ی اسلامی، بی هیچ آداب و ترتیبی، بدون تدوین مدوّن، کنار هم قرار گیرند. این کنار هم آمدن هر چند در نهایت نظامی را پدید آورده، ولی هیچ گاه ترابط منطقی اجزاء و نحوه‌ی تأثیر و تأثر آنها در یکدیگر مورد کاوش و دقت نظر واقع نشده است.

از سوی دیگر، به نحوه‌ی پیدایش عناصر موقعیتی در نصوص دینی چندان توجهی نشده و با تمام آنچه وارد شده، به عنوان حکم ثابت و عنصر جهان‌شمول برخورد شده است. و اگر در موردی آیات و نشانه‌های تأثیر موقعیت آشکار و واضح بوده است، آن را عنصری موقعیتی بر شمرده و به سادگی از کنار آن گذشته‌اند، بی آن که پرسشی از زمینه و ریشه‌ی آن مطرح کنند.

همین عوامل سبب شده تا ما در ارائه‌ی نظام‌های اسلامی در زمینه‌های گوناگون، مانند اقتصاد، سیاست، و...، ناتوان باشیم و نتوانیم تصویر روشنی از فلسفه‌ی سیاسی اسلام، فلسفه‌ی اقتصادی اسلام،... یا مکتب سیاسی اسلام، مکتب اقتصادی اسلام،... و مباحثی از این دست عرضه کنیم.

از سوی دیگر، نحوه‌ی تأثیر زمان و مکان در عناصر دینی و چگونگی نقش موقعیت در آنها به وضوح تبیین نشده و ارتباط عناصر موقعیتی با عناصر جهان‌شمول به گونه‌ای منطقی واضح نشده است.

«نظریه‌ی اندیشه‌ی مدوّن (نظام‌مند) در اسلام^۱» یک تئوری برای پاسخ به چنین

۱. تا حال چند روایت از این نظریه منتشر شده است:

(أ) روایت اول: مقدمه مقاله‌ی: «ساختار کلی نظام اقتصادی در قرآن» (مجموعه مقالات پنجمین کنفرانس

پرسش‌هایی بر اساس مبانی مذکور در بحث‌های قبلی است.

نظریه‌ی اندیشه‌ی مدون (نظام‌مند) در اسلام

اسلام به عنوان دین خاتم، کامل‌ترین دین مُرسل و در بردارنده‌ی تمام آنچه را که باید از دین نفس الامری به وحی بیان گردد، می‌باشد. از این رو، ما در هر حوزه از حیات انسان، خواه فردی و خواه اجتماعی، توقع داریم شاهد موضع‌گیری اسلام و ارائه‌ی رهنمود باشیم. این رهنمودها که در واقع عناصر تشکیل دهنده دین می‌باشند، به دو دسته قابل تقسیم هستند:

۱- عناصر دینی‌ای که تُمود جهانی اسلام در یک حوزه‌ی خاص، مانند سیاست یا اقتصاد، می‌باشد و نسبت بین آنها و جهانی اسلامی، همان نسبت جزئی به کلی، یا صغرا به کبرا است. این گونه عناصر از قبیل قضایای «هست» می‌باشند و رنگ کلامی - فلسفی دارند، مانند بررسی سلطه‌ی تکوینی خداوند در حوزه‌ی مباحث سیاسی یا مطالعه رازقیت او در زمینه‌ی اقتصاد. ما از این عناصر به عنوان «فلسفه» یاد می‌کنیم. پس «فلسفه‌ی سیاسی اسلام» مجموعه عناصری از اسلام در حوزه سیاست است که تُمود جهانی و از جزئیات آن محسوب می‌شود.

۲- عناصر دینی‌ای که نتایج جهانی اسلامی و به خصوص فلسفه‌ی آن - یعنی عناصر دسته اول - هستند. این عناصر از قبیل قضایای «باید» می‌باشند و جنبه اعتباری دارند و به نوبه‌ی خود به دو گروه تقسیم می‌شوند:

أ) برخی از این عناصر جنبه‌ی زیر بنا برای بقیه دارند و به نحوی آنها را تبیین و تعیین

ب) تحقیقاتی علوم و مفاهیم قرآن کریم، قم، دارالقرآن الکریم، تابستان ۱۳۷۵، صص ۳۳۰ - ۴۲۶.

ب) روایت دوم: مقاله‌ی: «نظریه اندیشه مدون در اسلام» (مجموعه آثارکنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی (س)، نقش زمان و مکان در اجتهاد، مجلد سوم: اجتهاد و زمان و مکان، زمستان ۱۳۷۴، صص ۴۰۱ - ۴۲۶).

ج) روایت سوم: بخش اول کتاب «ولایت فقیه» (دفتر اندیشه جوان، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۷، تهران).

می‌کنند. این عناصر یا به صورت اصول و امور مسلم در یک زمینه می‌باشند که از آن به «مبانی» یاد می‌کنیم. و یا اغراض و مقاصد دین را در یک حوزه مشخص می‌نماید که به آن «اهداف» می‌گوییم. مجموعه‌ی این مبانی و اهداف، «مکتب» را تشکیل می‌دهند. پس «مکتب سیاسی اسلام» همان مجموعه‌ی مبانی و اهداف سیاسی اسلام می‌باشد.

ب) بر اساس مبانی موجود در یک زمینه، برای رسیدن به اهداف همان زمینه، مجموعه عناصری در دین ارائه شده است که از آن به عنوان «نظام» یاد می‌شود، و در واقع دستگاه نهادهای جهان‌شمول می‌باشد. بنابراین، ما در هر ساحت از حیات بشر با سه گروه از عناصر جهان‌شمول: فلسفه، مکتب و نظام، مواجه هستیم، که بین آنها ارتباط مستحکم و منطقی وجود دارد.

فلسفه

وقتی سخن از «فلسفه» در این بحث به میان می‌آید، مراد متافیزیک و ماوراء الطبیعة نیست که در فلسفه‌ی رایج اسلامی به آن توجه می‌شود. بلکه مقصود مفهومی نزدیک به فلسفه‌های مضاف، مانند فلسفه‌ی ریاضی، فلسفه‌ی هنر، و اموری از این قبیل می‌باشد. پس اگر در زمینه‌ی سیاست به دنبال «فلسفه‌ی سیاسی اسلام» هستیم، در واقع اموری را جست‌وجو می‌کنیم که ثمود اعتقادات اسلامی در حوزه‌ی سیاست محسوب می‌شود و به عنوان مبنایی برای «مکتب سیاسی اسلام» تلقی می‌گردد. مطالبی مانند سلطه تکوینی خداوند بر آدمیان، انسان‌شناسی اسلامی، نسبت بین انتخاب مردم و مشیت الهی، ربوبیت الهی و سلطه‌ی سیاسی، در این محدوده می‌گنجد.

مکتب

«مکتب» در یک زمینه مجموعه‌ی مبانی و اهداف در آن حوزه است. و «مبانی» همان امور مسلمی است که در یک حوزه از سوی دین ارائه و به عنوان بستر و زیر بنای نظام در آن زمینه تلقی شده است. «اهداف» غایاتی است که دین در هر زمینه برای انسان ترسیم

کرده است. بنابراین، «مکتب سیاسی اسلام» شامل «مبانی سیاسی اسلام» و «اهداف سیاسی اسلام» می‌باشد. اموری مانند نفی سلطه‌ی انسان‌ها بر یکدیگر، مگر در جایی که خداوند چنین سلطه‌ای را پذیرفته باشد و اختصاص ولایت به معصومان علیهم‌السلام در زمان حضور آنها، در زمره «مبانی سیاسی اسلام» و تحقق عدالت اجتماعی، صیانت از حقوق اساسی انسان‌ها، و فراهم آوردن بستری مناسب برای رشد و تعالی آدمیان در عداد «اهداف سیاسی اسلام» می‌باشند.

نظام

اسلام در هر زمینه بر اساس مکتب خود مجموعه‌ای از نهادهای جهان‌شمول را عرضه می‌کند که با یکدیگر روابطی خاص دارند و دستگاهی هماهنگ را تشکیل می‌دهند که بر اساس «مبانی» تحقق بخش «اهداف» خواهد بود. این دستگاه نهادهای جهان‌شمول در هر باب را «نظام» می‌نامیم. بنابراین، «نظام سیاسی اسلام» همان دستگاه نهادهای جهان‌شمول سیاسی اسلام می‌باشد.

نهاد

نهاد در یک نظام یک الگوی تثبیت شده از روابط افراد، سازمان‌ها و عناصر دخیل در یک زمینه است، که از چهار ویژگی اساسی برخوردار می‌باشد:

أ - جهان‌شمولی: نهادهای نظام وابسته به موقعیت و شرایط خاصی نیستند.

ب - قابلیت تحقق عینی: نهادهای نظام می‌بایست بر اساس مبانی مکتب، اهداف آن را در خارج محقق سازند. از این رو، بدون شک باید قابل تحقق عینی و وقوع خارجی باشد.

ج - ابتناء بر مبانی، در راستای اهداف: از آنجا که «نظام» تحقق بخش اهداف مکتب بر اساس مبانی آن می‌باشد، نهادهای آن از یک سو بر مبانی مکتب استوار و از سوی دیگر، در راستای اهداف مکتب می‌باشند.

د. سامان دهی به حقوق جهان‌شمول: احکام جهان‌شمول دینی در هر زمینه از یک سو نهادهای جهان‌شمول را در آن ساحت شکل می‌دهند و از سوی دیگر، روابط آنها با یکدیگر و با سایر نهادها را تعیین می‌کنند. پس نهادهای نظام سامان‌مند به حقوق جهان‌شمول هستند.

با این وصف، می‌توان نهاد در یک نظام را «برآیند عینی مبانی و اهداف مکتب بدون وابستگی به موقعیت و سامان‌مند به حقوق جهان‌شمول» تعریف کرد. این نهادها در قالب «یک رفتار تثبیت شده»، یا «یک سازمان انتزاعی» می‌توانند تجلی کنند. برخی از نهادهای سیاسی اسلام عبارتند از: نهاد قانون‌گذاری، نهاد اقتصادی، نهاد اجرایی، نهاد قضایی.

عناصر دینی و ساحت‌های حیات بشری

آنچه اسلام در یک ساحت از حیات آدمی با خود به ارمغان آورده، با آنچه در سایر زمینه‌ها مطرح کرده است، ترابطی وثیق دارد؛ زیرا فلسفه‌ی سیاسی اسلام مانند فلسفه‌ی اقتصادی آن، از جهان‌بینی اسلامی سرچشمه می‌گیرد و مکتب و نظام سیاسی بر مبنای آن سامان می‌یابند. بنابراین، بین فلسفه‌ی اقتصادی اسلام و فلسفه‌ی سیاسی آن و همین‌طور بین مکتب سیاسی اسلام و مکتب اقتصادی آن، یا نظام سیاسی اسلام و نظام اقتصادی آن ارتباطی مستحکم وجود دارد، به گونه‌ای که مجموعه‌ی این امور از نوعی وحدت و سازگاری کامل برخوردار می‌باشد.

عناصر موقعیتی و جهان‌شمول

قبلاً اشاره کردیم که هر چند دین نفس‌الامری فاقد عناصر موقعیتی است، ولی دین مرس‌ل به تناسب مخاطبان، چنین عناصری را در بر می‌گیرد، و حتی دین خاتم نیز فاقد این‌گونه عناصر نیست.

هر عنصر موقعیتی از تطبیق یک یا چند عنصر جهان‌شمول، یا بخشی از یک عنصر،

پدید می‌آید. آنچه در اسلام به عنوان فلسفه یا مکتب وجود دارد، از تأثیر عوامل موقعیتی مصون است. زیرا این گونه عناصر دینی با توجه به جنبه ثابت حقایق عالم و آدم شکل گرفته‌اند. ولی نظام در هر موقعیتی به شکلی تجلی می‌کند و در واقع دستگاه‌های جهان‌شمول به تناسب موقعیت در قالب دستگاه‌های موقعیتی، که ما از آن به «ساز و کار» یاد می‌کنیم، رخ می‌نماید. به عنوان مثال، دستگاه‌های سیاسی، یا اقتصادی که ما در صدر اسلام مشاهده می‌کنیم، در واقع سازوکار اقتصادی، یا سیاسی اسلام در آن روزگار می‌باشد، که توسط شخص نبی اکرم ﷺ شکل گرفته و عینیت یافته است. و در هر زمان بر اساس موقعیت باید به طراحی این سازوکار مبتنی بر نظام اسلامی دست زد. بنابراین، پس از استخراج نظام سیاسی اسلام، می‌بایست با توجه به مجموعه‌ی عوامل سیاسی روزگار خود به شکل دادن «سازوکار سیاسی اسلام» در این زمان پرداخت، تا به روش مطلوب اداره‌ی امور سیاسی دست یافت.

روش دستیابی به فلسفه، مکتب، نظام و سازوکار

برای دستیابی به فلسفه، نظام و سازوکار در یک زمینه باید مراحل زیر را پشت سر گذارد:

- ۱- استخراج و کشف عناصر دینی.
- ۲- تفکیک عناصر جهان‌شمول از موقعیتی.
- ۳- دست‌یابی به عناصر جهان‌شمولی که در وراء عناصر موقعیتی نهفته‌اند.
- ۴- طبقه‌بندی عناصر جهان‌شمول در سه گروه: فلسفه، مکتب و نظام.
- ۵- هماهنگ‌سازی عناصر جهان‌شمول برای رسیدن به مجموعه‌ای سازگار.
- ۶- طراحی سازوکار بر اساس عناصر جهان‌شمول.

کشف عناصر دینی

گنجینه‌ی معارف اسلامی مملو از گوهرهای گرانقدر در زمینه‌های گوناگون حیات بشر است، که با داشتن سوال مناسب و مراجعه به آن می‌توان در پرتو روش‌هایی که

معصومان علیهم السلام بنیان‌گذاری کرده و در طول سده‌ها توسط شاگردان و اصحاب و فقیهان حفظ و پالایش و رشد یافته‌اند، پاسخ مناسب را یافت. پس مراجعه به نصوص دینی (کتاب و سنت) و بهره‌گیری از شیوه‌ی فقه سنتی راه اصلی دستیابی به عناصر دینی است. از سوی دیگر، عقل نیز می‌تواند برخی از عناصر را کشف کند که باید با مراجعه صحیح به آن در حوزه‌ی مورد پذیرش شرع به استخراج چنین عناصری پرداخت.

افزون بر این، روابط ثبوتی بین جهان‌بینی و فلسفه، فلسفه و مکتب، مکتب و نظام، فلسفه و نظام... می‌تواند راه‌های غیر مستقیمی را برای دستیابی به عناصر دینی پیش پای ما بگذارد. به این معنا که از طریق یک عنصر مربوط به جهان‌بینی به کشف عنصری مثلاً در حوزه‌ی فلسفه‌ی سیاسی اسلام نائل شویم. یا از راه برخی عناصر در فلسفه‌ی سیاسی اسلام، برخی عناصر مکتب سیاسی اسلام را کشف کنیم.

با این وصف دو راه مستقیم و غیر مستقیم، برای کشف عناصر دینی وجود دارد و راه مستقیم خود به دو شیوه‌ی مراجعه به نصوص دینی با بهره‌گیری از شیوه‌ی فقه سنتی، و مراجعه به عقل، قابل تحقق است.

تفکیک عناصر جهان‌شمول از موقعیتی

پس از دستیابی به عناصر دینی به یکی از روش‌های قبلی، باید عناصر جهان‌شمول آن را از عناصر موقعیتی تفکیک کرد. در این امر ابتدا باید روش دستیابی به عنصر مزبور را مورد توجه قرار داد. اگر آن عنصر از طریق عقل، یا از راه غیر مستقیم به دست آمده باشد، قهرأ عنصری جهان‌شمول خواهد بود؛ زیرا احکام عقلی، کلی و غیر وابسته به شرایط هستند. در شیوه‌ی غیر مستقیم نیز از یک عنصر جهان‌شمول به عنصر جهان‌شمول دیگر که با آن ارتباط دارد و تُمُود و نتیجه آن است، منتقل می‌شویم. البته بهره‌گیری از شیوه‌ی غیر مستقیم منوط به طی مراحل مربوط به استخراج عناصر دینی، تفکیک عناصر جهان‌شمول از موقعیتی و طبقه‌بندی عناصر جهان‌شمول است، تا پس از رسیدن به یک عنصر از فلسفه بتوان به عنصری از مکتب دست یافت.

اما عناصری که از نصوص دینی به شیوه‌ی فقهی کشف می‌شوند، دو نوع می‌باشند. برخی جهان‌شمول و ثابت و گروهی متغیر و موقعیتی هستند. زیرا چنان که قبلاً اشاره شد، امکان دارد برخی از آنچه که در قرآن کریم، یا سنت معصومان علیهم‌السلام وارد شده است، با توجه به موقعیت روزگار نزول و فرهنگ مخاطبان آن عصر بوده باشد و این احتمال به ویژه در سنت معصومان علیهم‌السلام و بالاخص در امور مربوط به عموم مردم، یعنی امور اجتماعی، بسیار تقویت می‌شود.

بسیاری از فقها به صراحت، یا در ضمن بحث‌های اجتهادی خود، اصلی را پذیرفته و به آن عمل کرده‌اند که می‌توان از آن به اصالت ثبات، یعنی اصل جهان‌شمولی عناصر دینی، یاد کرد. آنها هرگاه به حکم و یا مطلبی در دین برخورد کرده‌اند، آن را امری مربوط به تمام زمان‌ها و مکان‌ها دانسته‌اند و به استناد این نکته به آن فتوا داده‌اند. مستند چنین اصلی یکی از دو امر می‌تواند باشد: «اصالت اطلاق» و «قاعده‌ی اشتراک».

«اصالت اطلاق» در دلایل لفظی به کار می‌آید و در علم اصول فقه دلیل آن تنقیح شده است. ولی باید توجه داشت که مبنایی که اکثریت فقها در باب «احتمال وجود قرینه» برگزیده‌اند و آن را با «اصالت عدم قرینه» نفی کرده‌اند، مقبول نیست و چنین اصلی به صورت تعبدی یا عقلایی وجود ندارد. آنچه هست «شهادت سکوتی راوی» است، که با ذکر نکردن قرینه شهادت به عدم آن می‌دهد و چنین شهادتی در قرآینی که ارتکازی^۱ باشد، وجود ندارد. از این رو، نمی‌توان در موارد احتمال وجود قرینه‌ی ارتکازی این احتمال را جز با آوردن شاهی بر عدم آن نفی کرد^۲.

پس اگر عنصری دینی در متون یافت شود و ما احتمال دهیم که این عنصر در زمان بیان آن به دلیل زمینه‌های خاص فرهنگی بیان شده است، با توجه به ارتکازی بودن چنین زمینه‌هایی نمی‌توانیم این احتمال را با «شهادت سکوتی راوی»، یا اصل دیگری

۱. «قرینه ارتکازی» قرینه‌ای است که در اثر وجود فضای خاص فرهنگی سیاسی، اجتماعی، یا ... در ذهن عامه‌ی مردم وجود دارد، به گونه‌ای که سخن را همراه آن تفسیر و از مفادش استفاده می‌کنند.

۲. این بحث بسیار تخصصی است و باید در جای خود مورد بررسی قرار گیرد. (ر.ک: سیدمحمدباقر صدر، بحوث فی علم‌الاصول، صص ۲۶۹ - ۲۷۰).

نفی کنیم، بلکه باید دلیلی بر نفی آن بیابیم.

«قاعده‌ی اشتراک» که همگان را در برابر احکام اسلامی مشترک اعلام می‌کند و اختصاص حکم را به مردمان زمان یا مکان خاصی نفی می‌نماید، دلیل معتبری جز اصالت اطلاق که وضع آن روشن شد، ندارد. از سوی دیگر، این قاعده حتی در احکام متغیر نیز جاری است، یعنی اگر شرایط آن حکم دوباره تکرار شود، حکم به حال خود باقی است. بنابراین، به استناد آن نمی‌توان احتمال اختصاص یک عنصر دینی به موقعیت خاص را نفی کرد.

البته این نکته صحیح است که شأن دین بیان عناصر جهان‌شمول می‌باشد، زیرا دین مُرسل برخاسته از دین نفس‌الامری است که عاری از عناصر موقعیتی می‌باشد. ولی باید توجه داشت که دین مُرسل هر چند از یک سو مرتبط به دین نفس‌الامری است و این امر ثبات عناصر آن را اقتضاء می‌کند، اما از سوی دیگر، برای مخاطبان خاصی نازل شده و در هنگام تبیین و توضیح با توجه به خصوصیات مخاطب بیان گردیده، یا در مقام عمل تطبیق شده است، و نتیجه‌ی این امر وابستگی آن به موقعیت است. از این رو، دین مرسل آمیزه‌ای از عناصر جهان‌شمول و موقعیتی است که برای جدا کردن آنها از یکدیگر توجه به چند امر ضروری می‌باشد:

أ - شأن دین مرسل که از یک سو به دین نفس‌الامری و از سوی دیگر به مخاطبان مرتبط است.

ب - شئون نبی اکرم ﷺ و امامان معصوم علیهم‌السلام که افزون بر شأن رسالت و رساندن پیام الهی، یا امامت و تبیین احکام الهی، دارای شأن ولایت و اداره‌ی جامعه، و شأن قضاوت و رفع خصومات، و شأن عادی و طبیعی نیز می‌باشند.^۱

ج - زمینه‌های آن عنصر دینی در ادیان گذشته که آیا در آنها نیز وجود داشته، یا اختصاص به اسلام دارد؟

۱. این بحث را در دفتر دوم این مجموعه که به مبانی کلامی اجتهاد در فهم سنت اختصاص دارد، به تفصیل پی خواهیم گرفت.

د - قابلیت تحقق آن عنصر دینی در فرض تحقق حکومت جهانی اسلام، یا حصول جامعه‌ی مطلوب اسلامی.

ه - خصوصیات تاریخی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، مرتبط به هر عنصر. برای روشن شدن تأثیر هر یک از این امور در تعیین جهان‌شمولی یا موقعیتی بودن یک عنصر دینی، می‌بایست توضیح هر چند مختصری در مورد هر یک، ارائه شود.

ا - شئون دین مُرسل

درباره‌ی این امر قبلاً توضیح دادیم و گفتیم: دین مُرسل از یک سو به دین نفس‌الامری ارتباط دارد و از آن سرچشمه می‌گیرد که این امر جهان‌شمولی و ثبات عناصر آن را اقتضاء می‌کند و همین نکته مورد توجه علما گذشته بوده که به اصالت ثبات، یا اصل جهان‌شمولی عناصر دینی تأکید داشته‌اند و بر آن مبنا به استنباط و استخراج احکام دینی پرداخته‌اند. ولی از سوی دیگر، دین مُرسل، حتی دین خاتم، در موقعیت خاصی نازل شده و چه بسا این موقعیت در نحوه‌ی بیان عناصر دینی، و یا حتی شکل‌گیری خود این عناصر تأثیر داشته است. و این امر به خصوص در حوزه‌ی امور اجتماعی و به ویژه در سنت معصومان علیهم‌السلام و بالاخص در سنت فعلی و رفتاری آنها باید مورد توجه قرار گیرد.

ب - شئون معصومان علیهم‌السلام

بدون شک یکی از شئون نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نبوت و رسالت آن حضرت است که اقتضاء می‌کند، پیام‌آور دین مُرسل و رساننده‌ی آن به آدمیان باشد. به موازات این شأن در آن جناب در امامان معصوم علیهم‌السلام باشأن امامت، به معنای علم الهی لدنی، و نه به معنای زعامت و رهبری، مواجه هستیم که اقتضاء می‌کند مفسر و توضیح دهنده‌ی عناصر دینی برای مردم باشند.

این شأن معصومان علیهم‌السلام شأن ابلاغ و توضیح دین مُرسل است. به لحاظ این شأن آن بزرگواران، بیانگر آنچه در دین مُرسل آمده است، هستند. و قبلاً گفتیم که دین مُرسل به

لحاظ ارتباطی که با دین نفس الامری دارد، دربردارنده‌ی عناصر جهان شمول می‌باشد. ولی توضیح و ابلاغ آن، توجه به فهم و فرهنگ مخاطبان را اقتضاء می‌کند. البته این نکته نیز باید مورد توجه قرار گیرد که اسلام به عنوان دین خاتم آمده است تا برای همیشه بماند و راهنمای بشریت باشد، پس در توضیح و ابلاغ آن به این گستره‌ی گسترده مخاطبان نیز توجه شده است.^۱

شان دیگر معصومان علیهم‌السلام ولایت، به معنای زعامت و رهبری امت، است.^۲ این شأن توجه و تاکید بر موقعیت را اقتضاء می‌کند. زیرا زعیم و رهبر نمی‌تواند بدون توجه به شرایط عینی و موقعیت واقعی به انجام مسئولیت خود بپردازد. پس اگر مطلبی با توجه به این شأن از آن بزرگواران صادر شود، احتمال اختصاص آن به موقعیت بسیار قوی خواهد بود. و این همان است که از آن به «حکم ولایی» یا «حکم حکومتی» تعبیر و در کلمات فقهای بزرگ ما وابسته به موقعیت محسوب شده است.^۳

قضاوت، به معنای فصل خصومت و رسیدگی به دعاوی مردم، شأن دیگر معصومان علیهم‌السلام است که بدون شک اقتضاء می‌کند، کاملاً ناظر به مورد حکم صادر کنند، هر چند در این حکم، عناصر جهان‌شمول دینی ملاحظه خواهد شد.

افزون بر آنچه گفته شد، معصومان علیهم‌السلام انسان و بشری مانند دیگران بودند قل انما انا بشرٌ مثلکم^۴ و همین امر باعث می‌شد دارای افعال طبیعی، مانند خوردن و آشامیدن باشند. و چون در فرهنگ خاصی می‌زیستند این امر در نوع خوراک، پوشاک و اموری از این قبیل تأثیر می‌گذاشت. بدون شک در تمام این موارد آن بزرگواران بر اساس عناصر

۱. شهید مطهری می‌گوید: این است که دواى یک زمان و یک دوره و یک قوم، برای زمان دیگر و قوم دیگر، درد و بلای مزمن است، و این است راز این که رسالت‌ها مختلف، و احیاناً به صورت ظاهر، متضاد جلوه می‌کند. (ر.ک: شهید مطهری، ختم نبوت؛ ص ۲۱۲).

۲. ر.ک: امام خمینی، الوسائل، قاعده‌ی لاضرر، ص ۵۰.

۳. امام خمینی در مسئله «فروش اسلحه به دشمنان دین» با تأکید بر حکومتی بودن آن، توجه به مقتضیات را معیار حکم معرفی کرده و روایات مربوط به این مسئله را نیز ناظر به همین نکته دانسته است. (ر.ک: امام خمینی، المکاسب المحرمه، ج ۱، صص ۲۲۷ - ۲۳۴).

۴. بگو: من هم مثل شما بشری هستم. (کف، ۱۱۰).

جهان‌شمول و احکام ثابت الهی عمل می‌کردند، ولی این امر باعث نمی‌شد که رویه‌ی آنان غیر متعارف و گسیخته از غرایز انسانی و عرف و آداب و رسوم، و به طور کلی، فرهنگ آن روزگار باشد.

توجه به این شئون و تفکیک اقوال و افعال آن بزرگواران به این لحاظ امکان تفکیک عناصر جهان‌شمول از موقعیتی را به ما خواهد داد. در این میان، برخی بزرگان بعضی شواهد و قرائن عمومی را برای تعیین یک شأن خاص مطرح کرده‌اند. به عنوان نمونه، حضرت امام خمینی معتقد است: هر مطلبی که با الفاظ «قضی»، «حکم»، «امر» و امثال آن (قضاوت کردن، حکم کردن، فرمان دادن و مانند آن) نقل شده باشد، مقصود از آن بیان مطلبی مربوط به شأن ولایت، به معنای زعامت، یا قضاوت آن حضرات علیهم‌السلام است.^۱

ج - پیشینه‌ی یک عنصر دینی

برای تشخیص ثبوت یا تغییر یک عنصر دینی باید به وجود، یا عدم آن در ادیان پیش از اسلام مراجعه کرد. در برخی موارد خود نصوص دینی به این مطلب پرداخته‌اند، مانند کتب *علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم*^۲. این آیه نشان می‌دهد که حکم وجوب روزه، امری جهان‌شمول و ثابت و غیر وابسته به موقعیت است.

در برخی دیگر از موارد، رجوع به نصوص و شواهد تاریخی مربوط به ادیان گذشته، امکان دستیابی به وجود چنین عنصری در آنها را برای ما فراهم می‌کند. در این حال، اصالت و صحت وجود این عنصر در آن دین اهمیت دارد. زیرا ممکن است در دین نهادی یهود، یعنی آنچه امروز به عنوان دین یهودیت شناخته می‌شود، عنصری وجود داشته باشد، ولی این عنصر در دین مُرسل یهود، یعنی آنچه حضرت موسی علیه‌السلام برای مردم به ارمغان آورد، این عنصر نبوده، یا لااقل به این شکل نبوده است. پس اگر ما «نجاست پیروان سایر ادیان» را در آیین فعلی یهود یافتیم، نمی‌توانیم آن را جزء دین مُرسل موسوی قلمداد کنیم، مگر این که شاهی واضح بر این مطلب بیاییم.

۱. ر.ک: امام خمینی، *الرسائل*، رساله لاضرر، ص ۵۱.

۲. روزه بر شما مقرر شده است، همان‌گونه که بر کسانی که پیش از شما [بودند] مقرر شده بود. (بقره، ۱۸۳).

د - قابلیت تحقق در حکومت جهانی اسلام

یکی از معیارهایی که می‌تواند به ما در تفکیک عناصر جهان‌شمول از موقعیتی کمک شایانی کند، این است که آیا یک عنصر خاص دینی می‌تواند در فرض تحقق حکومت جهانی اسلام و جامعه‌ی مطلوب اسلامی، تحقق یابد؟ بدون شک عنصری که در این فرض قابلیت تحقق نداشته باشد، یک عنصر جهان‌شمول نخواهد بود.

ه - خصوصیات مرتبط به هر عنصر

خصوصیات مرتبط به یک عنصر دینی گاه می‌تواند در تعیین جهان‌شمولی، یا موقعیتی بودن آن، موثر باشد. به عنوان مثال، اگر معلوم شود که نهی از ساختن مجسمه‌ی موجودات دارای روح در زمینه‌ای بوده که افراد گرایش به پرستش این گونه مجسمه‌ها داشته‌اند و به عنوان نمادی از شرک تلقی می‌شده است، آنگاه شاید بتوان نسبت به جهان‌شمول بودن این نهی و ثبوت آن در هر زمان و مکان، ولو در جایی که به مجسمه تنها به عنوان یک عنصر هنری، یا حتی نشانه‌ای از قدرت الهی نگاه شود، تردید کرد. البته تشخیص چنین امری نیازمند بررسی مسئله در مجال مرتبط به آن است.

طبقه‌بندی عناصر جهان‌شمول

پس از تفکیک عناصر جهان‌شمول دینی از عناصر موقعیتی آن، می‌بایست عناصر جهان‌شمول را طبقه‌بندی کرد. در این کار ابتدا آنها را بر حسب حوزه‌ی مرتبط به آن (سیاسی، اقتصادی، تربیتی، ...) تقسیم و سپس بر اساس این که آیا تکوینی هستند یا تشریعی یعنی از قبیل قضایای «هست» می‌باشند، یا قضایای «باید» به فلسفه‌ی سیاسی، فلسفه‌ی اقتصادی، و غیر آن طبقه‌بندی می‌کنیم. آنگاه عناصر تشریعی را که از قبیل اصول مسلم یا اغراض هستند از غیر آن تفکیک و در قالب مکتب و نظام گروه‌بندی می‌نمائیم.

هماهنگ سازی عناصر جهان شمول

وقتی ما عناصر جهان شمول دینی مرتبط به یک حوزه مانند سیاست، را در قالب فلسفه‌ی سیاسی، مکتب سیاسی و نظام سیاسی طبقه بندی کردیم، باید هماهنگی این بخش‌ها را بر اساس روابط آنها، که در گذشته به آن اشاره شد، مورد توجه قرار دهیم و با اصلاح و بازنگری عناصر موارد محتمل ناهماهنگی را بر طرف کنیم تا به مجموعه‌ای کاملاً سازگار دست یابیم. در این حال، فرایند دستیابی و طبقه بندی عناصر جهان شمول دینی در یک حوزه پایان می‌پذیرد.

پس از انجام همین امور در سایر حوزه‌های حیات آدمی، می‌بایست مجموعه‌های به دست آمده با یکدیگر مقایسه و موارد ناهماهنگی محتمل بین مثلاً عناصر سیاسی، و عناصر اقتصادی را بر طرف کرد، تا در نهایت به تصویری جامع و هماهنگ از مجموعه‌ی عناصر دینی جهان شمول دست یافت.

طراحی سازوکار

پس از دستیابی به فلسفه، مکتب و نظام اسلامی در یک زمینه، مانند سیاست یا اقتصاد، باید ساز و کار متناسب با روزگار معاصر را بر اساس آن طراحی کرد.

در حالی که استنباط عناصر جهان شمول و رسیدن به فلسفه، مکتب و نظام اسلامی، به شیوه‌ی فقهی و تحلیلی صورت می‌گیرد، برای طراحی ساز و کار توجه به دانش‌های بشری در زمینه‌ی مرتبط به ساحت مورد بحث ضروری می‌باشد.

اگر در صدد طراحی «ساز و کار سیاسی» هستیم، باید به «علوم سیاسی» توجه داشته باشیم و با بهره‌گیری از آن و سایر دانش‌های مرتبط به سیاست، مانند جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی، روان‌شناسی اجتماعی، عناصر دخیل در شکل‌گیری نهادهای سیاسی روزگار خود را تشخیص دهیم و بر اساس فلسفه، مکتب و نظام سیاسی اسلام به طراحی سازوکار سیاسی اسلام در روزگار خود بپردازیم.

بنابراین، برای طراحی سازوکار افزون بر آگاهی از عناصر جهان شمول دینی، به علوم بشری نیز نیاز داریم و ارزش یک سازوکار در کارائی عینی آن قابل ارزیابی خواهد بود. پس سازوکاری مقبول است که در عین سازگاری با عناصر جهان شمول دینی، از کارایی خارجی برخوردار باشد.

کتابنامه

۱ - فارسی و عربی

۱. قرآن کریم

۲. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، الاشارات والتنبیها. با شرح خواجه نصیرالدین طوسی، ۳ جلد، قم: دفتر نشر کتاب، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ه.ق.
۳. ابوریه، محمود. أضواء على السنة المحمدية. یک جلد، قم: دارالکتاب الاسلامی، بی تا.
۴. احمدی، بابک. ساختار و تأویل متن. دو جلد، تهران: نشر مرکز، چاپ دوم، ۱۳۷۲ ه.ش.
۵. احمدی، بابک. کتاب تردید. یک جلد، تهران: نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۷۴ ه.ش.
۶. باربور، ایان. علم و دین. مترجم: بهاء الدین خرمشاهی. یک جلد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۷۴ ه.ش.
۷. بدوی، عبدالرحمن. دراسات فی الفلسفة الوجودية، یک جلد، مصر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
۸. بی ناس، جان. تاریخ جامع ادیان. مترجم: علی اصغر حکمت. یک جلد، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی (علمی فرهنگی)، چاپ پنجم، ۱۳۷۲ ه.ق.
۹. پوپر، کارل ریموند. منطق اکتشاف علمی. مترجم: سید حسین کمالی، ویراستار: عبدالکریم سروش. یک جلد، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۰ ه.ش.
۱۰. ثامنی، سید مصطفی. وجوه اعجاز قرآن. مجموعه‌ی سخنرانی‌ها و مقالات دومین کنفرانس تحقیقاتی علوم و مفاهیم قرآن کریم. یک جلد، قم: دارالقرآن الکریم، چاپ اول، ۱۴۱۰ ه.ق.
۱۱. جلالی نائینی، سید محمد رضا. تاریخ جمع قرآن کریم. یک جلد، تهران: نشر نقره، چاپ اول، ۱۳۶۵ ه.ش.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله. شریعت در آینه معرفت. یک جلد، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ اول، ۱۳۷۲ ه.ش.

۱۳. حجتی، سید محمدباقر. پژوهشی در باره قرآن و تاریخ آن. یک جلد، تهران: نهضت زنان مسلمان، بی تا.
۱۴. حرّ عاملی. وسایل الشیعة، ۲۰ جلد، تهران: المكتبة الاسلامیة، چاپ پنجم، ۱۳۹۸ ه.ق.
۱۵. علامه حلّی. کشف المراد (شرح تجرید الاعتقاد). یک جلد، قم: مكتبة المصنّفی، بی تا.
۱۶. امام خمینی. الرسائل. یک جلد، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ اول ۱۳۸۵ ه.ق.
۱۷. امام خمینی. المكاسب المحرمة. دو جلد، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول ۱۳۷۳ ه.ش.
۱۸. رامیار، محمود. تاریخ قرآن. یک جلد، تهران: شرکت سهامی نشر اندیشه، بی تا.
۱۹. ریکور، پل. رسالت هرمنوتیک، (کوزنزهوی: حلقه انتقادی)
۲۰. زنجانی، ابو عبدالله. تاریخ القرآن. یک جلد، بیروت، مؤسسه علمی، ۱۹۶۹ م.
۲۱. سبحانی، جعفر. بحوث فی الملل و النحل. دو جلد، قم: جلد اول، مرکز مدیریت حوزه علمیّه، چاپ دوم، ۱۳۷۱ ه.ش. و جلد دوم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ سوم، ۱۴۱۴ ه.ق.
۲۲. سروش، عبدالکریم. قبض و بسط تئوریک شریعت. یک جلد، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ سوم، ۱۳۷۳ ه.ش.
۲۳. سروش، عبدالکریم. تفرّج صنع. یک جلد، تهران: انتشارات سروش، چاپ دوم، ۱۳۷۰ ه.ش.
۲۴. شریعتمداری، علی. فلسفه. یک جلد، تهران: دفتر مرکزی جهاد دانشگاهی، چاپ چهارم، ۱۳۶۴ ه.ش.
۲۵. شریعتی، علی. اجتهاد نظریه تکامل دائمی. یک جلد، تهران: نشر نذیر، چاپ اول، بی تا.
۲۶. صبحی، صالح. علوم الحدیث و مصطلحه. یک جلد، قم: منشورات الرضی، چاپ پنجم، ۱۳۶۳ ه.ش.
۲۷. صبحی، صالح. پژوهش‌هایی درباره قرآن و وحی. مترجم: محمد مجتهد شبستری. یک جلد، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ پنجم، ۱۳۷۵ ه.ش.
۲۸. صدر، سید محمدباقر. بحوث فی علم الاصول. مقرّر: سید محمود هاشمی. ۷ جلد، قم:

المجمع العلمی للشهید صدر، چاپ دوم، ۱۴۰۵ هـ.ق.

۲۹. صدر، سید محمدباقر. المعالم الجديدة. یک جلد، تهران: مکتبه النجاح، چاپ دوم، ۱۳۹۵ هـ.ق.

۳۰. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم. اللمعات المشرقیه فی الفنون المنطقیه. (۲ مشکوة الدینی. منطق نوین).

۳۱. طالقانی، سید عبدالوهاب. علوم قرآن و فهرست منابع، یک جلد، قم: دارالقرآن الکریم، چاپ اول، ۱۳۶۱ هـ.ش.

۳۲. علامه طباطبائی، محمد حسین. المیزان فی تفسیر القرآن. ۲۰ جلد، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۹۷ هـ.ق.

۳۳. طوسی، خواجه نصیرالدین. شرح الاشارات والتنبیها. (۲ ابن سینا. الاشارات والتنبیها).

۳۴. کارپنتر، همفری. عیسی. مترجم: حسن کامشاد. ۱ جلد، تهران: طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۴ هـ.ش.

۳۵. کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید)، مترجم: انجمن کتاب مقدس، بی‌نا، چاپ دوم در ایران، ۱۹۸۷ م.

۳۶. کوزنزهوی، دیوید. حلقه انتقادی. همراه با مقاله‌ی رسالت هرمنوتیک. مترجم: مراد فرهادپور. یک جلد، تهران: انتشارات گیل با همکاری انتشارات روشنگران، چاپ اول، ۱۳۷۱ هـ.ش.

۳۷. مجتهدی، کریم. نگاهی به فلسفه‌های جدید و معاصر غرب (مجموعه مقالات). یک جلد، تهران: امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۷۳، هـ.ش.

۳۸. علامه مجلسی. بحار الأنوار. ۱۱۰ جلد، تهران: المکتبه الاسلامیه، ۱۴۰۴ هـ.ق.

۳۹. مشکوة الدینی، عبدالمحسن. منطق نوین. همراه با اللمعات المشرقیه فی الفنون المنطقیه، یک جلد، تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۶۰ هـ.ش.

۴۰. مطهری، مرتضی. ختم نبوت. یک جلد، تهران: انتشارات صدرا، چاپ دهم، ۱۳۷۵ هـ.ش.

۴۱. مطهری، مرتضی. خاتمیت. یک جلد، تهران: انتشارات صدرا، چاپ دهم، ۱۳۷۵ ه.ش.
۴۲. مظفر، محمدرضا. المنطق. یک جلد، نجف: مطبعة النعمان، چاپ سوم، ۱۳۸۸ ه.ق.
۴۳. معرفت، محمد هادی. صيانة القرآن من التحريف. یک جلد، قم: دارالقرآن الکریم، چاپ اول، ۱۴۱۰ ه.ق.
۴۴. شیخ مفید. رسالة فی عدم سهو النبی «ص». قم: کنگره هزاره شیخ مفید، چاپ اول ۱۴۱۳ ه.ق.
۴۵. مگی، بریان. پوپر، مترجم: منوچهر بزرگمهر. یک جلد، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۵۹ ه.ش.
۴۶. ملکیان، مصطفی، القبض والبسط دراسة نقدية. منتشر شده در مجله المنطلق، بیروت: شماره‌های پاییز و زمستان ۱۱۳ و ۱۱۴، ۱۴۱۶ ه.ق.
۴۷. میلانی، سید علی الحسینی. التحقيق فی نفی التحريف عن القرآن الشريف. یک جلد، قم: دارالقرآن الکریم، چاپ اول، ۱۴۱۰ ه.ق.
۴۸. وال، ژان. بحث در ما بعد الطبيعة. مترجم: یحیی مهدوی و همکاران. یک جلد، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۷۰ ه.ش.
۴۹. ویر، رابرت. جهان مذهبی. مترجم: دکتر عبدالرحیم گواهی. دو جلد، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۴ ه.ش.
۵۰. هادوی تهرانی، مهدی. تحرير المقال فی کلیات علم الرجال. یک جلد، تهران: انتشارات الزهراء، چاپ اول، ۱۳۷۱ ه.ش.
۵۱. هادوی تهرانی، مهدی. ساختار کلی اقتصاد اسلامی در قرآن. پنجمین کنفرانس تحقیقاتی علوم و مفاهیم قرآن کریم، قم: دارالقرآن الکریم، چاپ اول، ۱۳۷۵ ه.ش.
۵۲. هادوی تهرانی، یک جلد. صيانة القرآن عند المذاهب الاسلامية. منتشر شده در مجموعه مقالات هشتمین کنفرانس بین‌المللی وحدت اسلامی مرداد ۱۳۷۳ ه.ش.
۵۳. هادوی تهرانی، مهدی. گنجینه خرد. دو جلد، تهران: انتشارات الزهراء، چاپ اول، ۱۳۶۹ ه.ش.
۵۴. هادوی تهرانی، مهدی. نظریه اندیشه مدون در اسلام. مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی، ج ۳. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۴ ه.ش.

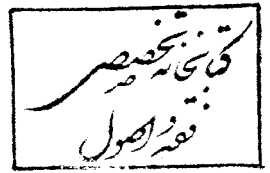
۵۵. هادوی تهرانی، مهدی. نقادی مبانی منطقی استقراء. کیهان اندیشه، شماره ۳۷، قم: نشریهی مؤسسه کیهان، مرداد و شهریور ۱۳۷۰ ه.ش.
۵۶. هادوی تهرانی، مهدی. وحی شهود غیب. سخنرانی‌ها و مقالات دومین کنفرانس تحقیقاتی علوم و مفاهیم قرآن. یک جلد، قم: دارالقرآن الکریم، چاپ اول، ۱۴۱۰ ه.ق.
۵۷. هادوی تهرانی، مهدی. ولایت فقیه. یک جلد، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی - دفتر اندیشه جوان، چاپ اول، ۱۳۷۷ ه.ش.
۵۸. هیک، جان. فلسفه دین. مترجم: بهرام راد. ویراستار: بهاء الدین خرماهی. یک جلد، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، چاپ اول، ۱۳۷۲.

۲- لاتین

- 59 . Bernstein, Richard. **Beyond Obiectivism and Relativism**. Basil Blackmell, 1989.
- 60 . Eliadea, Mircea. **The Encyclopaedia of Religion**. 16 Vol., Macmillan, 1987.
- 61 . Gadamer, Hans George. **Philosophical Hermeneutics**. Translated by David E. Linge. Univ. of California Press, 1977.
- 62 . Harvey, Van A.. **Hermeneutics**. (⇨ Eliade, Mircea. **The Encyclopaedia of Religion**.)
- 63 . Heidegger, Martin. **Being and Time**. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Basil Blackwell, 1988.
- 64 . Held, David. **Introduction to Critical Theory** (Horkheimer to Habermas), Univ. of Californina Press, 1980.
- 65 . Hirsch E.D.jr.. **The Aims of Interpretation**. Chicago Univ. Press. 1967.

- 66 . Hirsch, E.D. jr.. **Validity in Interpretation**. Yale Univ. Press. 1967.
- 67 . Husserl, Edmund. **Les Idees Directrices Pour une Phenomenologie Pure**. Translated by. P. Ricoeur. Paris. 1985.
- 68 . Lacey, A.R. **A Dictionary of Philosophy**. London: Routledge & Kegan Paul, 1986.
- 69 . Lodge, David. **Modern Criticism and Theory (A Reader)**. London and New York: Longman, 1989.
- 70 . Outhwaite, William. **New Philosophies of Social Science: Realism, Hermeneutics and Critical Theory**. Hong Kong: Macmilian, 1997.
- 71 . Palmer, Richard. **Hermeneutics**. Northwestern Univ. Press, 1988.
- 72 . Parkinson, G.H.R . **An Encyclopaedia of Philosophy**. Routledge, 1989.
- 73 . Ricoeur, Paul. **Hermeneutics and The Human Sciences**. Translated by John B. Thompson, Cambridge Univ. Press, 1990.
- 74 . Vollmer, Kurtmuelier. **The Hermenutics Reader**. Britain: Basil Blackwell, 1986.

The forthcoming volumes shall take a detailed look into the Theological Bases of Ijtihad in understanding the Sunnah which is the words, actions and approvals of an infallible personality and also in the use of Pure Reason in demonstrative jurisprudence.



In the name of Allah
the Beneficient, the Merciful

"The Theological Bases of Ijtihad" are the universal concepts and principles accepted by Fuqaha (Islamic jurists) as prerequisites for demonstrative jurisprudence.

The first volume of this work makes an inquiry into the theological bases of juridical inference from the Holy Quran. These principles are of two types; one pertaining to the origin and source of the Quran, and the other related to its text and import.

The former establishes the authenticity of the Holy Book whereas the latter opens the way for benefiting from its words and meanings.

Some important issues are comprehensively dealt with in the first section, most prominent among them being; that the Quran is Divine Revelation, that it is Mutawatir meaning that it has been widely transmitted and narrated leaving no room for any doubt, that it is present in its original and incorrupted form, and lastly but not the least, that Wahy (Divine revelation) and the Holy Prophet of Islam both are infallible.

In the second section also an exhaustive study of some apparently new concepts is made such as Hermeneutics, Religious Language, the theory of Expansion and Contraction of Religious Knowledge and the theory of Systematic Thought in Islam.

Copyright C 1998 by **Mahdi Hadavi Tehrani**

Published by **Wisdom House Cultural Institution**

P.O.Box 37185-3739, Qom, I.R.Iran.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior permission of **Wisdom House Cultural Institution**.

ISBN 964-91573-0-1

Printed in the Islamic Republic of Iran

The Theological Bases of Ijtihad

for Juridical Inference from

The Holy Quran

Mahdi Hadavi Tehrani



**Wisdom House
Cultural Institution**