

آسیب‌شناسی شناخت در پرتو شکاکیت و نسبیت مدرن

محمد رضا ایزدپور*

چکیده

نوشتار حاضر یکی از مباحث نو و مورد نیاز دانش معرفت‌شناسی در حوزه الهیات جدید و در گستره تمام ادیان الهی به شمار می‌آید. نگارنده در ترسیم فرآیند کوتاهی که در مجال کنونی به رشته تحریر درآورده است، در صدد تصویر و تحلیل میزان تأثیرات منفی گرایش به شکاکیت و نسبیت در دو حوزه «نسبیت حقیقت» و «نسبیت فهم» بر عنصر گران‌سنگ شناخت بشر برآمده و با ارائه نمونه‌ای کوتاه از پاره‌ای از افکار شکاکان و نسبی‌گرایان قرن نوزدهم و بیستم، نقش فزاینده نسبیت و شکاکیت پیچیده در شناخت‌شناسی و در ساختار نظریه «هرمنوتیک فلسفی» را مورد نقد و

* استادیار و مدرس حوزه و دانشگاه.

بررسی قرار می‌دهد. بر این اساس و از همین رهگذر، ادعای گزاف عده‌ای که در عصر کنونی درصدد انکار «التزام به شکاکیت و نسبیت» برآمده و خود را از این اتهام مبرا دانسته‌اند، ابطال کرده و التزام عملی و علمی آنان به شکاکیت و نسبیت پیچیده را اثبات و آشکار می‌سازیم.

واژگان کلیدی: شکاکیت، نسبیت، نسبیت حقیقت، نسبیت فهم، هرمنوتیک

فلسفی.

مقدمه

با سیری در پدیده‌های شک‌گرایی و نسبیت‌گرایی به این نتیجه رهنمون می‌شویم که هرچه از نظر زمانی پیش‌تر رویم، شک‌گرایی و نسبیت‌گرایی، نهان‌تر و پیچیده‌تر می‌گردند. در دوره‌های متأخر کمتر کسی را می‌توان یافت که با صراحت از شکاکیت یا نسبیت مطلق دفاع کند یا مطلقاً منکر دستیابی به معرفت شود، بلکه شکاکیت یا نسبیت به حوزه یا محدوده‌ای از معرفت اختصاص می‌یابد. از این رو، با وجود اینکه بسیاری از این‌گونه افراد شکاکیت یا نسبیت را صریحاً انکار می‌کنند، در عمل به گونه‌ای شکاکیت و نسبیت پیچیده و مخفی ملتزم می‌شوند. در عین حال، تنی چند از فیلسوفان غربی معاصر به شکاکیت یا نسبیت مطلق روی آورده و ادله‌ای برای آن ذکر کرده‌اند. اما در این مجال آنچه طرح آن برای ما مهم است، شکاکیت یا نسبیت پیچیده است، نگرش‌هایی که به‌نحوی سر از شکاکیت یا نسبیت درآورده‌اند، نگرش‌هایی که خود قائلان به آنها، چنین نسبیتی را نمی‌پذیرند؛ همچنان‌که کانت همواره بر رئالیست بودن خود تکیه داشت، در حالی که در واقع، ایده‌نالیست بود؛ زیرا میان «نومن» و «فنومن» تفاوت می‌نهاد و می‌گفت میان آنچه می‌شناسیم (شیء فی نفسه) و آنچه برای ما ظاهر می‌گردد، تفاوتی آشکار است و مفاهیم و مقولاتی از قبیل علیت، معلولیت و کلیت برچسب‌هایی‌اند که ذهن بر اشیا می‌زند. در آغاز کلام چند نمونه از گرایش‌های اندیشمندان غربی به شکاکیت و نسبیت را مطمح نظر قرار می‌دهیم:

راسل

برتراند راسل (۱۸۷۲-۱۹۷۰) در میان همه فلاسفه بریتانیای معاصر، در جهان، سرشناس تر است؛ تا جایی که به دلیل دارا بودن تعداد زیادی مقاله و کتاب، به او «پیامبر اومانیسم لیبرال» می‌گویند؛ قهرمان و لیدر کسانی که خود را آزاد از قید و بند های دینی می‌دانند. افکار او هم تحت تأثیر کانت بود و هم هگل. وی با اثرپذیری از گرایش‌های این دو، به صراحت گفت:

اگر این تز ثابت شود که جهان آغاز زمانی داشته است، حق نداریم از آن نتیجه بگیریم که جهان آفریده شده است؛ زیرا ممکن است خود به خود آغاز شده باشد. شاید غریب بنماید که بگوییم جهان خود به خود آغاز شده باشد؛ ولی هیچ قانونی در طبیعت نیست که دلالت بر این امر داشته باشد که هر آنچه به نظر ما غریب می‌نماید، نباید رخ بدهد (کاپلستون، ۱۳۷۰، ج ۸، صص ۴۶۲ و ۵۲۱).

بدین سان، راسل گرایش‌های شکاکانه خود را مطرح ساخت و با دیده تردید بر پدیده خلقت نگریست. شک‌گرایی او به اندازه‌ای تند بود که به همه حقایق سرایت داد. او معتقد شد هیچ اصلی درخور یقین نیست. وی در سال ۱۸۹۸ تحت تأثیر عقاید دوست خود مور به شدت در برابر ایدئالیسم واکنش نشان داد و به رئالیسم روی آورد. وفاداری او به رئالیسم تا آخر عمر ادامه یافت؛ گرچه خودش اعتراف کرد مکتب تجربه‌گرا از تبیین معرفت عاجز است؛ یعنی درباره معرفت ما به اصولی که پایه علم محسوب می‌شوند (کاپلستون، همان، ج ۸، صص ۱۱۳، ۱۱۷، ۴۶۲ و ۴۶۵).

در یک دید کلی، چرخش از ایدئالیسم به رئالیسم از مهم‌ترین وقایع فلسفی در ابتدای قرن بیستم بود. افراد برجسته این چرخش در آمریکا نئورئالیست‌هایی نظیر هولت (E. Holt)، مونت‌گیو (W. Montague) و پری (R. Perry) و در انگلستان ساموئل الکساندر (Alexander Samuel) و در آلمان مانیونک (Mayonk) بودند. از بارزترین شخصیت‌های این گرایش فلسفی، مور (G. Moore) و برتراند راسل بودند. مور در ارائه تحلیل از معرفت، دنباله‌رو کسانی بود که بیشتر تحت نفوذ شکاکیت قرار داشتند.

۱۰۱
ذهن

اسپینوزا شناسی
در پرتو شکاکیت
& نسپینوزا
مدرن

پوپر

کارل پوپر (۱۹۰۲-۱۹۹۴) از دیگر چهره‌های شک‌گرای قرن بیستم است. وی در راستای تداوم آموزه‌های شکاکانه خویش اظهار نمود: «ما هرگز نمی‌توانیم حقیقت را بشناسیم» و «خود حقیقت صرفاً توهمی بیش نیست!» (لاکوست، ۱۳۷۵، ص ۹۰-۹۱). بدین‌سان، وی ملاک سنجش واقعیات را به کلی زیر سؤال برد و درنهایت به یک نوع شکاکیت پیچیده قائل شد. پوپر اذعان می‌کرد که ممکن است نظریه‌ای از دیگر نظریه‌ها به حقیقت نزدیک‌تر باشد؛ اما هرگز نمی‌توان نظریه‌ای حقیقی را به صورت آشکار تصدیق نمود. نزدیک‌ترین فرضیه به حقیقت آن است که در نظر همگان، احتمال صحت آن کمتر و بی‌پروایی در اظهار آن بیشتر باشد!!، با این‌همه او باور داشت که عقل انسان توانایی شناخت را دارد و می‌تواند با مسائل پیچیده فلسفی و علمی رویارو شود و درست بر همین اساس، نسبی‌گرایی را بیماری بزرگ فلسفی عصر نامیده، همیشه آن را مورد نکوهش و انتقاد قرار می‌داد (احمدی، ۱۳۷۵، ص ۲۶).

پوپر در زندگی‌نامه خود نیز بر این گرایش باطل تأکید می‌ورزید. وی در بخشی از کتاب خود می‌گوید: «تمام حکمتی که بعدها به آن دسترسی پیدا می‌کنم، چیزی جز آگاهی کامل‌تر به بی‌نهایتی نادانی‌ام نخواهد بود» (پوپر، ۱۳۶۹، ص ۹).

کواين

یکی از چهره‌های معروف نسبی‌گرای آمریکایی قرن بیستم که در اوهایو (Ohio) متولد گردید، ویلارد ون اورمن کواين (W. Quine) (۱۹۰۸-۲۰۰۰) است. او در اواسط قرن، دیدگاه نسبی‌گرایانه خود را بدین صورت ابراز نمود که هر نظریه می‌تواند راه را برای تأویلی تازه و جدید نیز بگشاید، و هر تأویل، امر واقع را به صورتی نو تعریف می‌کند و بنابراین، دیگر نمی‌توان سؤال کرد کدام نظریه امر واقع را بهتر، دقیق‌تر و صحیح‌تر بیان می‌کند (احمدی، ۱۳۷۵، ص ۸۹). وی فردی تجربه‌گرا بود که، مانند دکارت، کار خود را با شک آغاز نکرد و با این حال، در نظر وی ضمانتی نبود که بتوان به یقین دست یافت. کواين نظریه هلیسم (Holism) را طراحی کرد و براساس آن، سلسله‌ای از باورهای مرتبط

با یکدیگر، مانند تار عنکبوت، را در کنار یکدیگر قرار داد؛ به نحوی که تغییر در یکی از بندها و تقاطع‌های آن می‌تواند با تحول تقاطع‌ها و باورهای دیگر توأم باشد. وی در راستای نگرش نسبی‌گرایانه خود اظهار کرد ضرورتی ندارد که مجموعه معارف انسان بر پایه حق بنیان گردد؛ زیرا چنین چیزی موجب می‌شود که نگرشی غیر هماهنگ با شرایط انسانی داشته باشیم (حسین‌زاده، ۱۳۷۶، صص ۱۰۶، ۱۰۹ و ۱۱۱).

نکته درخور تأمل در مطالب فوق و نمونه‌های بسیاری که به دلیل اختصار از آوردن آنها خودداری کردیم، این است که نسبی‌نگری در بدو تشکیل خود در قالب نسبییت حقیقت بروز کرد؛ به طوری که اتباع آن قائل شدند حقیقت مطلق و تنهایی در عالم وجود ندارد که شناسایی آن در میان همه انسان‌ها، مشترک و یکسان باشد؛ بلکه لحاظ هر شخص از هستی و اندیشه‌های هستی‌گرایانه او، نوعی از حقیقت نامیده می‌شود. اما این طرز نگرش، در قرن اخیر در قالب دیگری به نام «نسبییت فهم» و نه «نسبییت واقعیت» شکل گرفت که برجسته‌ترین چهره آن «هرمنوتیک فلسفی» است. این گرایش از مباحث دامنه‌داری است که در عصر اخیر دچار چالش‌های فراوانی گردیده و افکار اندیشمندان بسیاری را به خود وا داشته است. از آنجا که نگرش فوق، بستر پویایی برای طرح مباحث و پرسش‌های دین‌شناسی معاصر به‌شمار می‌آید، جا دارد گذری کوتاه بر ریشه این نگرش داشته باشیم.

تعریف هرمنوتیک (نظریه تأویل)

هرچند واژه هرمنوتیک (Hermeneutics) از فعل یونانی Hermeneuein به معنای «تفسیر» و «تأویل» گرفته شده و به لحاظ لغت‌شناختی پیوندهایی ریشه‌ای با «هرمس» خدای یونانی دارد (وان، ۱۳۷۷، ص ۳۴ / جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۷، صص ۹ و ۱۸ / پالمر، ۱۳۷۷، ص ۹)، لکن از سوی اندیشمندان، در طول تاریخ هرمنوتیک، تعریف‌های گوناگونی برای آن ارائه شده است، و هر تعریفی قلمرو خاصی را برای هرمنوتیک مشخص می‌کند. هرمنوتیک و هرمنیا (Hermeneia) به صورت‌های مختلف در لابلای تعداد فراوانی از متون برجای مانده از قدیم مشاهده می‌گردد. در دیدگاه ارسطو این

موضوع به اندازه‌ای ارزشمند و مهم بود که رساله بزرگی را در ارغنون به آن اختصاص داد (رساله باری‌ارمیناس، فی‌العبار، درباره تاویل). این کلمه به صورت اسمی در تراژدی ادیپوس در کولونوس و بارها در آثار افلاطون، همچون گزنفون (Xenophon)، پلوتارک (Plutarch)، اورپیپیدس (Euripides)، اپیکوروس (Epicureus)، لوکرتیوس (Lucertius) و لونگینوس (Longinus) نیز یافت می‌شود (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۱۹).

عبارت فوق (هرمنوتیک) در سال ۱۶۵۴ میلادی در کتاب جی. سی. دان‌هاور (Dannhauer.C.J) که در همین زمینه نوشت، به چشم می‌خورد. بعد از او، این اصطلاح خصوصاً در آلمان بسیار به کار می‌رفته است. یکی از گروه‌هایی که بیشتر به این عنوان روی آورده بودند و به آن عنایت ویژه‌ای داشتند، مسیحیان پروتستان بودند؛ زیرا آنان بعد از آنکه با کلیسا قطع رابطه کرده بودند، برای تفسیر کتب مقدس، مرجعی را جز هرمنوتیک نیافتند و سال‌ها در این باره به تدوین مقالات مختلف پرداختند.

می‌توان میدان علم هرمنوتیک در عصر متأخر را به شش مرحله تقسیم کرد:

۱. نظریه تفسیر کتاب مقدس؛ ۲. روش‌شناسی عام لغوی؛ ۳. علم هرگونه فهم زبانی؛ ۴. مبانی روش‌شناختی (علوم انسانی)؛ ۵. پدیدارشناسی فهم وجودی و پدیدارشناسی وجود؛ ۶. نظام‌های تاویل (همان، ص ۴۱).

اقسام هرمنوتیک

بعد از آنکه تاحدودی تعریف هرمنوتیک را مطرح ساخته و اجمالاً برخی از نظریات قدما و معاصرین را در این مورد بیان کردیم، در این بخش، به عنوان مقدمه مبحث اصلی، به صورت گذرا، به مهم‌ترین اقسام هرمنوتیک اشاره می‌کنیم و پس از آن، رویکردهای گوناگون برخی از اندیشمندان قرن بیستم را درباره نسبت فهم ذکر کنیم؛ لکن توجه به این نکته ضروری است که بخش نخست و دوم از اقسام سه‌گانه هرمنوتیک، مستلزم مبحث نسبت فهم نیست و تنها بخش سوم است که نسبت فهم را به ارمغان می‌آورد و خاستگاه اصلی مباحث ما به شمار می‌آید.

۱. هرمنوتیک کلاسیک

این مرحله از هرمنوتیک که در عصر روشنگری شکل گرفت، متأثر از عقل‌گرایی قرن شانزدهم میلادی به دنبال ارائه روش صحیح و معقولی در زمینه تفسیر متون بود. این بخش به ما می‌گوید فهمیدن متون، امری طبیعی و بر وفق سنت است و تنها باید ابهامات ایجاد شده در متن را با دستیابی به قواعد مخصوص، برطرف کرد. این نگرش هرمنوتیکی با معنای تفسیر از دیدگاه اندیشمندان اسلامی کاملاً هم‌خوانی دارد و همانند آن به ما می‌گوید رسیدن به مقصود حقیقی مؤلف متن برای خواننده آن، امری ممکن و مقدور است. مارتین کلاودیوس (M. Gladius) (۱۷۱۰-۱۷۵۹) هدف اصلی هرمنوتیک کلاسیک را که هدفی آموزشی و علمی است، چنین بیان می‌کند: تفسیر بدین‌سان هیچ نیست مگر یاد دادن به کسی که براساس کدام مفهوم ضروری، متنی گفتاری یا نوشتاری را به‌گونه‌ای کامل بیاموزد و درک کند (احمدی، ۱۳۷۰، ص ۵۲۳).

۲. هرمنوتیک رمانتیک

مرحله دوم هرمنوتیک که به هرمنوتیک نوین تعبیر شده است، با شلایر ماخر (Schleiermacher) (۱۷۶۸-۱۸۳۴) آغاز می‌شود. این فیلسوف و متکلم آلمانی که او را پدر تفسیرگرایی تأویلی نوین یا کانت هرمنوتیک (وان، ۱۳۷۷، ص ۳۶) نامیده‌اند، به جای ارائه روش صحیح فهم، درصدد عرضه منطق جلوگیری از بدفهمی برآمد و هرمنوتیک توسط او به عرصه جدیدی وارد شد و به دنبال این تحول، بحث‌های جدیدی نظیر «تجربه دینی در فلسفه دین» مطرح شد. ماخر برخلاف عقیده کلاسیک‌ها معتقد بود بدفهمی، امری عادی است؛ از این‌رو دستیابی به روش صحیح فهم متون، ضروری است. قبل از او مباحثی درباره تفاوت تفسیر قدسی و تفسیر دنیوی جریان داشت. بنیان‌گذاران هرکدام از این دو تفسیر، برای خود دلیلی داشتند. ماخر با پایه‌گذاری هرمنوتیک نوین و عام خویش (Hermeneutics General)، یعنی هرمنوتیکی که اصول آن مبانی همه اقسام تفسیر متون بود، کوشید تا مفسران را تابع معیارهایی کند که از اختلافات دور بمانند و همگی قادر باشند متن واحدی را به‌گونه‌ای واحد تفسیر کنند؛ به‌طور کلی می‌توان گفت، رویکرد

هرمنوتیکی وی بر دو محور مبتنی است.

فهم دستوری یا روش‌های خاص بیانی و اشکال زبان‌شناختی فرهنگی که مؤلف در آن زیسته و اندیشه او را شکل داده است؛

فهم فنی یا روان‌شناختی فردیت منحصر به فرد یا استعداد خلاق آن مؤلف (همان). پس از ماخر، متفکر و فیلسوف آلمانی، ویلهلم دیلتای (Dilthey. W) (۱۸۳۳-۱۹۱۱) نیز که از پیش کسوتان هرمنوتیک نوین در غرب است، رویکرد شلایر ماخر را گسترش داد و به تاریخ‌نگری معرفتی معتقد شد؛ بدین معنا که هیچ چیز بدون در نظر گرفتن ظرف تاریخی او قابل شناخت نیست. به اعتقاد او هرمنوتیک، علاوه بر اینکه به معنای روش‌شناسی است، کل ساختار علوم انسانی (Geisteswissenschaften) را در خود جای می‌دهد (ریخته‌گران، ۱۳۷۸، ص ۴۹).

هرمنوتیک وی به روشنی، مبتنی بر تمایز شدید بین روش‌های علوم فرهنگی (فهم) و روش‌های علوم طبیعی (تیین) است (وان، ۱۳۷۷، ص ۴۲). از این رو، او به هرمنوتیک به عنوان روشی که از سوء فهم جلوگیری می‌کند، نگاه نمی‌کرد؛ بلکه آن را روشی می‌دانست که شامل مطلق علوم انسانی و تاریخی می‌شود؛ یعنی روش‌شناسی (Methodology) مبتنی بر مذهب اصالت انسان برای همه علوم انسانی. در واقع دیلتای به معنای ادامه‌دهنده «ایدئالیسم انتقادی» کانت است. کانت نقد عقل محض را نوشته بود که مبانی علم‌شناختی علوم را استوار می‌کرد؛ ولی دیلتای خود را آگاهانه آماده نوشتن نقد عقل تاریخی کرد که به وسیله آن مبانی علم‌شناختی «علوم انسانی» را پایه‌ریزی کرد (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۱۱۱-۱۱۲).

۳. هرمنوتیک فلسفی

مرحله سوم از هرمنوتیک در آغاز قرن بیستم با تفاوت‌های اساسی با هرمنوتیک کلاسیک و رمانتیک، توسط مارتین هایدگر (Heidegger. M) (۱۸۸۹-۱۹۷۶) شروع می‌شود. در دیدگاه وی هرمنوتیک، باید از جنبه روش‌شناختی خود خارج شده و به جای ارائه روش فهم متون، به درک معنای هستی کمک نماید (ریخته‌گران، ۱۳۷۸، ص ۵۰). به دیگر سخن،

هرمنوتیک، باید چیستی فهم و تفسیر را تحلیل کند، نه روش فهم را. دو مقوله، از عناصر اصلی هرمنوتیک فلسفی وی به شمار می‌آید: یکی، تاریخ‌مند بودن فهم بشر؛ دیگری، سیال بودن فهم.

رویکرد گادامر و نسبیت فهم

پس از هایدگر، شاگرد برجسته او، هانس گئورگ گادامر (Gadamer. G) (۱۹۰۱-۲۰۰۲) آموزه‌های او را مورد توجه قرار داد و هرمنوتیک فلسفی، در حقیقت به دست او انسجام و استمرار یافت. یورگن هابرماس (U. Habermas) معتقد بود هرمنوتیک گادامر، راه به مذهب نسبیت می‌برد و ناظر به وجهه خارجی اشیا نیست (همان، ص ۲۱۸). به هر حال، گادامر یکی از اهداف هرمنوتیک را، برقراری رابطه میان فهم و پراکسیس می‌دانست؛ بدین معنا که فهم بر زمینه و چهارچوب‌های خاصی متکی است که به وسیله آنها شکل می‌گیرد (کوزنز هوی، ۱۳۷۱، ص ۱۵۰). در این مجال ارائه مهم‌ترین آموزه‌های هرمنوتیک گادامر و نقد و بررسی کوتاه آنها لازم می‌نماید:

الف) استقلال متن از مؤلف متن

هدف از تفسیر متن در دیدگاه گادامر درک مراد مؤلف نیست. مؤلف نیز مانند دیگران یکی از خوانندگان متن محسوب می‌شود (همان، ص ۳۲۸) و قرائت او از متن هیچ‌گونه ترجیحی بر قرائت دیگران از همان متن ندارد؛ از این رو، در تفسیرگرایی تأویلی وی، فهم و تفسیر متن بر اساس نیت مؤلف نقش محوری و اساسی در تفسیر ندارد. این دیدگاه گادامر درست مقابل دیدگاه سنت‌گرایان است که می‌گویند بین مؤلف و متن ارتباط کامل وجود دارد. هدف اصلی مفسر و خواننده متن از مواجه شدن او با متن، فهم مراد حقیقی مؤلف است؛ چنان‌که در مباحث اصول فقه اسلامی نیز یکی از مطالب مورد بحث، «مراد جدی مؤلف» است.

ب) فهم متن بدون روش

گادامر معتقد است فهم، تنها یک واقعه و حادثه است که برای مفسر اتفاق می‌افتد، در عمل فهم متن و روش کارایی ندارد. اینکه مفسر در فهم متن از کدام روش تفسیری استفاده می‌کند، تابع نحوه نگرش او به عمل تفسیر و آموزه‌های آن است (واعظی، ۱۳۷۷، ص ۳۲).

ج) فهم متن در اثر دیالوگ

طبق نظریه هرمنوتیکی گادامر، فهم متن عملی یک طرفه (منولوگ) نیست؛ به طوری که مفسر متن به صورت انفعالی، تنها شنونده و گیرنده پیام متن می‌باشد، بلکه یک عمل طرفینی (دیالوگ) است که با پرسش و پاسخ متن شکل می‌گیرد؛ بدین سان که «مفسر بایستی با متن به گفت‌وگو پردازد و آن قدر گفت‌وگوی طرفینی خود را با متن ادامه دهد تا طرفین به نوعی توافق رضایت‌بخش نائل شوند (کوزنزهوی، ۱۳۷۱، ص ۱۴). از این جهت، در نظر گادامر حقیقت، لایه‌لایه است و برای دستیابی به لایه‌های گوناگون آن باید از راه گفت‌وگو و پرسش و پاسخ وارد شد (احمدی، ۱۳۷۰، ص ۵۲۲-۵۲۷).

د) فهم متن و نقش پیش‌داوری

گادامر می‌گوید، مفسر خالی‌الذهن و بدون پیش‌دانسته، سؤال نمی‌کند، او باید قبل از سؤال و گفت‌وگو با متن، ذهنیت شکل‌گرفته‌ای را دارا باشد که طبق افق آن، پرسش خود را از متن آغاز کند. وی این بحث را به‌عنوان «اعاده حیثیت از پیش‌داوری» مطرح می‌کند (کوزنزهوی، ۱۳۷۱، ص ۱۶۸ / وان، ۱۳۷۷، ص ۳۹).

ه) فهم متن در افق تاریخی مفسر

پرسشی که به ذهن خطور می‌کند، آن است که این پیش‌داوری‌هایی که نیاز به مفسر دارد، از کجا شکل می‌گیرند؟ گادامر می‌گوید از سنت (Tradition) پدید می‌آیند. هر مفسری در درون سنت و تاریخ به سر می‌برد و خواسته یا ناخواسته این سنت بر افق ذهنی مفسر، اثر

می‌گذارد (وان، ۱۳۷۷، ص ۳۹). هنگامی که مفسر در یک افق تاریخی متفاوت با افق تاریخی مؤلف متن، زندگی می‌کند و تجربه‌های هرکدام از هستی متفاوت می‌باشد، بدیهی است که باید ترجمه و فهم یک متن، در افق تاریخی خود مفسر در عصر حاضر انجام شود.

و) تفسیر متن فرآیندی پایان‌ناپذیر

در دیدگاه گادامر عمل فهم و تفسیر متن، عملی بی‌انتهاست و ما هیچ‌زمانی نمی‌توانیم ادعا کنیم متنی برای همیشه و به صورت نهایی تفسیر شده است (همان). تعداد بی‌شماری «امتزاج افقها» (Fusion of Chrisom) را در هر متنی می‌توانیم داشته باشیم؛ از این‌رو، فهم‌های بی‌شماری از هر متنی امکان‌پذیر است و هیچ‌یک از این فهم‌ها ثابت تلقی نمی‌شوند، بلکه دائماً در معرض تغییر و تحول می‌باشند.

ز) عدم برتری فهمی بر فهم دیگر

طبق نگرش گادامر، اساساً نمی‌توانیم معیاری داشته باشیم که به ما نشان دهد شخصی از دیگری بهتر فهمیده است؛ به‌هیچ‌وجه نمی‌توانیم ادعا کنیم ما بهتر از دیگران فهمیده‌ایم. تنها می‌توانیم بگوییم ما متفاوت فهمیده‌ایم. فهم همانند یک معجون است که هیچ‌یک از اجزای آن بر دیگری برتری ندارد. از این‌رو، گادامر صحت و اعتبار را از تفسیر و فهم جدا می‌کند و صریحاً در مقاله‌ای به نام «حقیقت چیست» می‌نویسد: «به اعتقاد من می‌توان به‌طور اصولی گفت که هیچ اظهارنظر یا حکمی وجود ندارد که مطلقاً درست باشد» (کوزنزهوی، ۱۳۷۱، صص ۶۷ و ۳۰۲). به باور او حقیقت عبارت است از وفاق و هماهنگی میان جزئیات با کل؛ به‌گونه‌ای که عدم نیل به این وفاق، عدم توفیق در رسیدن به فهم صحیح را به همراه خواهد داشت.

با دقت در پاره‌ای از آموزه‌های گادامر و هم‌فکران او روشن می‌گردد که رویکرد هرمنوتیکی وی و اتباع او به‌شدت گرفتار نسبی‌گرایی شده است. نسبت محض در پیکره آموزه‌های او کاملاً نمایان است؛ هرچند برخی از هم‌فکران او در صدد برآمده‌اند این نسبت

را از او بزدایند. لازم است یادآور شویم که معاصر گادامر، ژاک دریدا (۱۹۳۰-۲۰۰۴) اندیشمند یهودی‌الصل، نیز می‌گوید با خواندن متن معانی متعددی خلق می‌شود؛ از این‌رو، نمی‌توان معنایی را به‌عنوان تفسیر نهایی ارائه داد. راجر ویستر درباره‌ی رویکرد او می‌گوید: از نظر دریدا معنا هرگز کامل نیست و به‌طور کامل درک نمی‌شود؛ بلکه معنا همیشه در حال تکثیر و تحول است و هیچ‌گونه ثباتی ندارد (ویستر، ۱۳۷۴، ص ۴).

نقد و بررسی آرا گادامر

گرایش‌های گادامر و هم‌فکران او بیش از همه مورد انتقاد خود اندیشمندان غربی، نظیر یورگن هابرماس (U. Habermas)، لفهارت پاتنبرگ (L. Pattenburg) و وئی‌دی هیرش (E. Hirsch) قرار گرفت (خسروپناه، ۱۳۷۷، ص ۱۰۰)؛ تا جایی‌که هابرماس و برخی دیگر، نظریه‌ی هرمنوتیکی او را نیز نوعی نسبی‌گرایی قلمداد کردند (کوززهوی، ۱۳۷۱، ص ۲۵۸). امیلیو بتی (Emilio Betti) - مورخ ایتالیایی - گادامر را به‌دلیل از بین‌بردن بازشناسی تفسیر ذهنی از تفسیر معتبر نکوهش کرد و نسبت‌گرایی او را به‌شدت زیر سؤال برد. لبه‌تیز انتقاد وی متوجه این نظریه‌ی وی بود که چرا او تفاوتی میان یک تفسیر ذهنی و تفسیر معتبر جهان‌شمول نگذاشته (وان، ۱۳۷۷، ص ۳۹)؛ بلکه زمینه‌ی ایجاد آن را نیز محو کرده است؟ چرا وی به معنای مستقل متن، جدای از عقاید مفسر، توجه نکرده یا عمداً تغافل می‌کند؟ چرا گادامر از پذیرفتن هر معیار برای تشخیص صحیح از غلط ناتوان است؟ ما نیز در نوشتار حاضر، برخی از مبانی هرمنوتیک فلسفی او را اجمالاً مورد تحلیل قرار می‌دهیم و بحث بیشتر در این زمینه را به آثار مستقلی که در همین زمینه نوشته شده است، موکول می‌کنیم:

الف) نقد نخست ما، نقض آموزه‌های گادامر و هم‌فکران اوست؛ اگر بنا باشد براساس رویکرد آنها نسبت در تمام فهم‌ها و برداشت‌ها راه یابد، چرا در اصول و آموزه‌های خود آنان همانند «نیت صاحب متن، قرائت تفسیر از متن است»، «متن از مؤلف آن مستقل است»، «واقعۀ فهم، زمانی اتفاق می‌افتد که توافقی میان مفسر و متن پیدا می‌شود»، «هر فهمی مسبوق به پیش‌داوری است»، «عمل فهم بی‌پایان است» و «هیچ‌فهمی از دیگری برتر

نیست» جاری نشود؟ چرا چنین آموزه‌هایی به‌عنوان جزمی و غیر نسبی تلقی گردند؟ از این جهت، گادامر و هم‌فکران او یا باید بپذیرند که آموزه‌های خود آنها مبتلا به نسبیت است و براساس این فرض هیچ آموزه‌ای و اصلی را به‌عنوان جزمی نمی‌توانند ارائه دهند، یا باید قبول کنند که برخی از اصول هم هستند که به‌صورت جزمی و غیرنسبی قلمداد می‌شوند و در فهم متون، مورد پذیرش مؤلف و مفسر می‌باشند که این، همان رویکرد اصیل مبنایان است و ارتباطی به هرمنوتیک فلسفی ندارد.

ب) اینکه گادامر و پیروان او معتقدند: مفسر، خالی‌الذهن نمی‌تواند پرسش کند، او حتماً بایستی ذهنیت شکل‌گرفته‌ای را دارا باشد تا بر افق همان ذهنیت شکل‌گرفته پرسش کند. نیز ناتمام است، هنگامی که ما برای فهم به پرسش نیاز نداریم، یقیناً به پیش‌فرض و ذهنیت شکل‌گرفته هم احتیاجی نداریم؛ البته قبول داریم که انسان نمی‌تواند طالب مجهول مطلق باشد؛ لکن معنای آن، این نیست که الزاماً باید پیش‌فرض‌هایی را بدانند؛ بلکه مراد این است که تا تصویری از مطلبی نداشته باشیم و از طرفی، معنای لغوی اشیا و قواعد دستوری و دلالت الفاظ را ندانیم، نخواهیم توانست به عمل فهم نائل شویم و این مدعا ربطی به پیش‌داوری و پیش‌فرض ندارد. وانگهی، اگر بپذیریم هر فهمی به پیش‌فرض، احتیاج دارد مبتلا به دور یا تسلسل خواهیم شد؛ بدین ترتیب که لازمه چنین فرضی این است که برای فهم پیش‌فرض‌ها نیز به پیش‌فرض‌های دیگر نیازمند باشیم، این رشته یا به جای اول خود بازمی‌گردد که لازمه‌اش دور است، یا باید تا بی‌نهایت ادامه یابد، که تسلسل لازم می‌آید.

د) یکی از فرآیندهای آموزه‌های هرمنوتیک فلسفی گادامر، نسبی‌گرایی لجام‌گسیخته است؛ براساس این گرایش، راه برای هرگونه نقد و انتقاد تفاسیر بسته می‌شود؛ زیرا گادامر بر این باور است که «عمل فهم، کاری بی‌انتهاست و ناشی از امتزاج افقها و ما نمی‌توانیم مدعی شویم که متنی برای همیشه به‌صورت نهایی و عینی، تفسیر شده است و از طرف دیگر، هیچ‌گونه معیاری برای تشخیص فهم برتر در دست نداریم، پس ارزش تمام فهم‌ها یکسان است!!» (بیات، ۱۳۸۱، ص ۵۸۷).

یکی از لوازم این نگرش آن است که درک و فهم انسان و تفسیر او از یک متن ارزشی بسیار ناچیز و موقت داشته باشد و اصلاً فهم مطلق و ثابتی وجود نداشته باشد، هر شخصی

براساس انتظارات ذهنی و پیش‌فرض‌ها و پرسش‌های خود به تفسیر متون و آثار فرهنگی بپردازد و ارزش صحت و سقم آنها یکسان و مساوی باشد. از این‌رو، راه نیل به تفسیر واحد ناممکن تلقی گردیده و به تعداد تمامی مفسران یک متن، تفاسیر گوناگون خواهیم داشت. هر مفسری می‌تواند انتظارات شخصی و علائق ذهنی خود را بر متن تحمیل کند و به تمایلات درونی خود دست یابد. بدیهی است که نتیجه این رویکرد چیزی جز دورشدن افکار جامعه از محوریت نظر حق نخواهد بود.

اشکال بر پاسخ «خودمتناقض»

درباره نحوه پاسخ اول به گادامر و آموزه‌های هرمنوتیکی وی (گزینه الف) که امروزه بدان «خودمتناقض» گفته می‌شود و نظیر آن را در پاره‌ای از مقالات و کتاب‌ها می‌توان یافت، برخی از محققان معاصر نقضی وارد کرده‌اند که در این مجال طرح و بررسی آن، می‌تواند مکمل مبحث باشد.

گفته شده است این نحوه استدلال که در مواجهه با کسی که می‌گوید هر چیزی متغیر است، سریعاً سؤال می‌شود آیا خود این سخن نیز متغیر است یا نه؟ مورد پذیرش نیست و چنین اشکالی اساساً نابجا و ناوارد است؛ زیرا حریم دو مقام و مقال را نباید با یکدیگر درآمیخت. وقتی کسی سخن می‌گوید، نطق او ناظر به یک سلسله واقعیت‌های خارجی است و صحت و سقم سخن او بستگی به تطابق و همخوانی آن سخن با واقعیت‌های بیرونی مورد نظر دارد. از این‌رو، هنگامی که آن سخن بیان شد خود آن یک واقعیت نوظهور است که لزوماً مشمول داوری قبلی صاحب سخن نمی‌شود. برای نمونه، کسی که به طبیعت نظر می‌کند و بعد اظهار می‌دارد: «در عالم طبیعت همه چیز در حال حرکت است»، در این فرض سخن او ناظر به عالم مشهودات است و به محض بیان این سخن، خود این گفته او واقعیت جدیدی محسوب می‌شود که حکم او نیز جداست و او درباره واقعیت جدید، سخن را بر زبان جاری نساخته است.

در نتیجه، هر سخنی یک عالم مقال (Universe Discourse) مختص به خود دارد و کسی که قائل است همه اشیا در حال حرکتند، باید عالم مقال خود را مرزبندی کند که آیا

مراد او همه چیز در عالم هستی است؟ یا همه اشیا در عالم طبیعت؟ یا همه اشیای ذهنی؟ یا همه اشیای عینی؟ بنابراین، نباید بین دو مقام، خلطی صورت بگیرد (ملکیان، ۱۳۷۹، ص ۲۴).

پاسخ: برای ارائه پاسخی مناسب به ایراد مذکور، دو راه به نظر می‌رسد: اولاً، به کسانی که دارای چنین طرز نگرشی هستند، می‌گوییم مگر نه اینکه بحث درباره پاسخ خودمتناقض به عالم معرفت و شناخت مربوط می‌شود، نه عالم الفاظ؟ اینکه شما در پاسخ به «خودمتناقض» بحث را روی دلالت لفظ برده و قائل شده‌اید که نظیر این جمله: «همه چیز در حرکت است» یا «همه معارف در حال تحول‌اند» یا «کل خبری کاذب» شامل خود نمی‌شود، خلطی بیش نیست. بسی آشکار است که چنین گزاره‌هایی نیز یک نوع معرفت محسوب می‌شوند و از منظر معرفت‌شناسی شامل خود نیز می‌گردند. به راستی، اگر به نظر شما این نوع گزاره‌های تناقض‌نما معرفت نیست پس چه چیزی می‌تواند باشد؟ ثانیاً، بر فرض بحث ما بر دلالت الفاظ باشد، به چه دلیل می‌توانیم ادعا کنیم که نظیر این گزاره‌ها خودشمول نیستند؟ مگر دست خود ماست که بگوییم چنین جملاتی شامل خود نمی‌گردند؟

شکی نیست که این نوع گزاره‌های خودشمول با عمومیت و شمولیتی که دارند به حسب دلالت، خود را نیز فرا می‌گیرند. ما هرگز قادر نخواهیم بود جلوی دلالت الفاظ را به دلخواه خود مسدود کنیم. اگر بخواهیم جلوی شمولیت یک عامی را بگیریم و بگوییم قرینه مقامیه و مقالیه آن را تخصیص می‌زند، احتیاج به دلیل دارد. البته در پاره‌ای موارد، مسلم است که قرینه مقامیه و مقالیه، صارفه است و عمومیت کلام را زیر سؤال می‌برد؛ همانند آنکه شکارچی در هنگام بازگشت از بیابان و شکار، خطاب به دوستان خود می‌گوید: «هیچ چیزی نبود». آشکار است در چنین موردی، مقصود شکارچی این نیست که حتی سنگ و خاک نیز نبود، درخت هم نبود، کوه هم نبود، حشرات و پرندگان کوچک غیر قابل صید نیز نبودند، بلکه مقصود او این است که هیچ حیوانی که دارای قابلیت شکار و صید باشد، وجود نداشته.

آنچه در این مجال کوتاه درخور توجه می‌باشد، آن است که یکی از اصول هرمنوتیک

فلسفی، مسئلهٔ پیش فرض یا پیش دانسته (Presumptions) است؛ بدین معنا که هر شخصی در حین مواجهه با یک متن، تا زمانی که از قبل، مطالبی را به عنوان پیش فرض در ذهن خود به صورت اندوخته نداشته باشد، نخواهد توانست سؤال‌های خود را از متن بپرسد. نه تنها هنگام تفسیر متون، بلکه به صورت کلی پیش از هرگونه رویکرد و برداشت علمی، مفسر و محقق باید از قبل دارای دریافت‌ها و پیش فرض‌هایی باشد تا در پرتوی آنها، شناخت‌های مورد نظر برای او حاصل شود. بدون آنها هیچ دانشوری توانایی ندارد شناخت‌های خود را از محدودهٔ عدم به وجود منتقل کند و آنها را سروسامان ببخشد. از این رو، مادامی که پیش فرض و پیش دانسته‌ای در ذهن او نباشد، عمل فهم برای او رخ نمی‌دهد؛ زیرا فهمیدن تنها با پرسش کردن قابل تحصیل است و روشن است که پرسیدن نیز بدون در نظر داشتن پیش فرض‌های لازم و قطعی، امری ناممکن به نظر می‌رسد. نقطهٔ آغازین دانش‌های نوین انسان پیش دانسته‌های اوست که طبق افق همان‌ها پرسش‌های خود را از متن آغاز می‌کند. پیش دانسته‌های انسان اساس و بنیان فهم او محسوب می‌شود. فهم تاریخ و غیر آن در پرتو این اصل مهم قابل دسترسی می‌باشد؛ اساساً هیچ تأویلی بدون در نظر داشتن پیش دانسته قابل تحقق نیست. حتی متون مقدس نیز بدون آن قابل تأویل نیست (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۲۰۱).

رویکرد گادامر و بولتمان به پیش فرض

گادامر در رویکرد هرمنوتیکی خود، همیشه ابراز می‌کرد که ما تنها به اعتبار پیش داوری‌هایمان می‌توانیم بفهمیم، نه با رهاگشتن از قیدوبندها و کنار گذاشتن پیش داوری‌ها. از همین رو، یک اثر جدید واجد هیچ گونه معنای قطعی و نهایی نیست و درست به همین دلیل است که یک اثر در طول قرون متمادی به اشکال مختلف تأویل و تفسیر می‌شود (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۷، صص ۴ و ۱۳) بدون داشتن ربط و نسبت با زمان حال، هیچ تأویلی قابل تحقق نیست و این نسبت، هیچ زمانی پایدار نیست. متن منقول، از کتاب مقدس باشد یا از غیر آن، باید در موقعیتی هرمنوتیکی فهمیده شود که در آن واقع شده است؛ یعنی در نسبتی که در زمان حال می‌یابد. گادامر در راستای تاریخ‌گروی

شکاخانه خود معتقد به فهم تاریخ‌مند بشر شد. درست به همین جهت گفت انسان نمی‌تواند فوق نسبیت تاریخ بایستد و دانش عینی معتبر را کسب کند.

چنین جایگاهی در بردارنده فرض قبلی یک دانش فلسفی مطلق است که این فرض اعتباری ندارد. در دیدگاه وی تأویل کردن دقیقاً به معنای بهره‌جستن از پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌های شخصی است؛ به گونه‌ای که مضمون متن با ما به سخن درآید (همان، ص ۲۲۴). تأویل و تفسیر صحیح و پذیرفته‌شده، فرآیند به هم آمیختن دو افق معنایی متفاوت است که برای مفسر پیدا می‌شود. مفسر از پیش‌دانسته‌های خویش، فهم را آغاز کرده و مجدداً به همان پیش‌دانسته‌ها با اندکی تأویلات بازمی‌گردد.

از چهره‌هایی که بر لزوم استفاده از پیش‌فرض‌ها در تأویلات تأکید کرده و یکی از معروف‌ترین اندیشمندان الهیات پروتستان در قرن بیستم به‌شمار می‌رود رودلف بولتمان (Rudolf Bultmann) است. خاستگاه اصلی مباحث و اندیشه‌های او نیز در این زمینه، آن است که به‌طور کلی از معنای عینی در تاریخ نمی‌توان سخن راند؛ زیرا تاریخ را جز از طریق ذهنیت خود مورخ نمی‌توان شناخت. وی یادآوری می‌کند که هر تأویل تاریخی با غرض خاصی صورت می‌پذیرد، که آن غرض مبتنی بر فهم مقدمات خاصی از یک موضوع است. از بطن این غرض و فهم است که پرسش‌های مفسر شکل می‌گیرد. از این‌رو، «پیش‌فرض‌ها و پیش‌فهم‌ها»ی شخص تأویل‌کننده و مفسر است که او را به فهم جدید رهنمون می‌سازد (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۶۰).

نقد هوسرل، امیلیو بتی و هیرش بر گادامر و همفکران او

ادموند هوسرل (E. Husserl) در رویکردی تازه و ناب بر بطلان مسئله پیش‌فرض تأکید ورزید. او با به‌کار بستن روش «پدیدارشناسی هرمنوتیک» در صدد آشکار ساختن «خود اشیا» و فهماندن «حد و نهایت هستی» برآمد. * هوسرل مشهورترین کلام فلسفی قرن حاضر را به کار گرفت و گفت: «به‌سوی خود چیزها یا به‌سوی چیزها چنان‌که در خود هستند، رها از

* پدیدارشناسی هوسرل اولین بار در کتاب تحقیقات منطقی (Logical Research) مطرح شده است.

هر تعیین و هر نکته افزوده» (احمدی، ۱۳۷۰، ص ۵۴۴-۵۵۵). وی می‌خواست پایه استواری بر همه دانش‌ها، به‌ویژه فلسفه فراهم آورد که از همه پیش‌داوری‌ها خالی باشد (آتیک، ۱۳۷۳، ص ۱۵) هوسرل نه استنتاج پیشینی را پذیرفت، نه استنتاج قیاسی را؛ آنچه او بر آن تاکید می‌ورزید، شهود یا ادراک مستقیم (Intuition) بود؛ شهودی که بر مشاهدات یا تجربیات دقیق استوار باشد. پیش‌فرض‌زدایی از مهم‌ترین گام‌های وی در فلسفه پدیدارشناختی بود. هرچند چنین اندیشه‌ای سابقه طولانی نیز داشته است؛ تا آنجاکه در فلسفه دکارت صحت و سقم هر پیش‌فرضی مورد تشکیک قرار می‌گرفته است. البته در دیدگاه هوسرل، درستی اصل مشهور دکارت «می‌اندیشم پس هستم» را نیز می‌توان به‌عنوان پیش‌فرض محسوب کرد (احمدی، ۱۳۷۰، ص ۵۴۴-۵۴۷).

امیلیو بتی نیز در جزوه‌ای که در سال ۱۹۶۲ منتشر ساخت، با ارائه مقاله‌ای تحت عنوان «هرمنوتیک به‌منزله روش عام علوم انسانی» به رویکرد گادامر، بولتمان و ابلینگ (Ebeling) به‌عنوان دشمنان عینیت تاریخی، اعتراض شدید می‌کند و پس از او هم هیرش آن اعتراض را منعکس و تقویت می‌کند. بتی معتقد است گادامر و همفکرانش بیش از آنچه منطقی اجازه می‌دهد، استنتاج می‌کنند. از این‌رو، می‌گوید ما برای ارزیابی درستی یا نادرستی تفسیرهای یک متن باید بسیار ساده اعلام کنیم که خود مؤلف کدام معنای متن را درست می‌دانست. وظیفه اصلی مفسر این است که منطقی مؤلف و شیوه برخورد، دانسته‌های فرهنگی، و در یک کلام جهان او را باز شناسد. اگرچه فرآیند این بازشناسی بسیار پیچیده و دشوار است، اما ضابطه نهایی آن بسیار ساده است و آن عبارت است از: «بازسازی تصور گونه اندیشه‌های اصلی مؤلف» (احمدی، ۱۳۷۰، ص ۵۹۱). از این‌رو، هیرش به یک مطلب اساسی پایبند بود و آن، ثبات معنای متن است، که در غیر این صورت برای عینیت متن و تفسیر، ملاکی باقی نمی‌ماند. از دیدگاه بتی، بولتمان، گادامر و هم‌فکران آنها، ویرانگر تأویل صحیح و عینیت فهم هستند و می‌خواهند هرمنوتیک را در باتلاق عمیق و بی‌معیار نسیت فرو برند (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۵۶-۵۷). بتی درصدد یافتن معیارهایی برای تمییز و تشخیص تأویل صحیح از تأویل غلط بود و در همین راستا در مخالفت با بولتمان، معتقد بود آن متنی که پیش‌فرض به آن معنایی ببخشد تنها برای تقویت پندار قبلی ما وجود

ندارد؛ بلکه باید فرض کنیم خود متن در درون خود چیزی برای گفتن به ما دارد؛ چیزی که ما از پیش خودمان به آن آگاهی نداریم؛ چیزی که مستقل از فهم ما، وجود حقیقی دارد (همان، ص ۶۸-۷۰).

نقد و بررسی «پیش فرض»

برای هر صاحب اندیشه‌ای قطعی و مسلم است که هیچ مفسر متن یا تأویل‌کننده‌ی متنی نمی‌تواند خواهان مجهول مطلق باشد. مادامی که انسان، تصویری از چنین چیزی در ذهن نداشته باشد، نمی‌تواند در آن مورد تأویلاتی داشته باشد. در هر زمینه‌ای که انسان می‌خواهد با متنی مواجه شده، کاوش خود را آغاز کند و به تفهیم و تفهم بپردازد، باید یک سلسله از پیش‌دانسته‌ها و معلومات نظیر دلالت الفاظ، معانی لغوی مشترک الفاظ، قواعد عقلایی گفت‌وگو، قواعد ادبی و دستوری و اصول مسلم را، به‌عنوان مقدمه و ابزار در نظر داشته باشد. اصولاً هر معرفت غیر بدیهی مستند به معارف قبلی و دانسته‌های پیشین است. بی‌تردید تا دانسته‌های قطعی و مسلم یک اندیشمند، اعم از فقیه یا غیر فقیه، ریاضی‌دان یا غیر ریاضی‌دان، مطمح نظر او نباشد، برای او پیداشدن معرفت‌های بعدی ناممکن است. مادامی که یک فقیه رشته‌ای از قواعد ادبی و ادبیات عرب، قواعد منطقی، قواعد محاوره، لغت، اصول و کلام را در ذهن خود نیندوخته باشد، قادر نخواهد بود احکام شرعی را استنباط نماید. مادامی که یک ریاضی‌دان، اصول اولیه و بدیهی ریاضی و جدول ضرب فیثاغورث را به‌عنوان پیش‌دانسته در ذهن نداشته باشد، نمی‌تواند به اکتشافات و نظریات نوین ریاضی دست یابد. اما این ادعا با این مطلب که انسان در حین مواجهه و برداشت از یک متن، هر مطلبی را که بخواهد بتواند بر متن مؤلف آن متن تحمیل نماید، تفاوت بسیاری دارد.

اینکه در نظر گرفتن پیش‌فرض‌ها به کشف واقع کمک می‌کند و کلید کشف و آشکارگردیدن حقایق مورد نظر مؤلف محسوب می‌گردد، امری است اجتناب‌ناپذیر؛ اما اینکه پیش‌فرض‌ها تحمیل‌کننده و روشن‌گر نظریات مفسر متن باشد و در دیدگاه‌های مؤلف متن، تغییر و تحول ایجاد کند، مطلبی است ناپسند که با هیچ‌یک از اصول عقلایی

سازگاری ندارد. اگر چنین کاری دربارهٔ متون مقدس اعمال شود، تفسیر به رأی به شمار می‌آید که دارای قبح مضاعف بوده و در روایات اسلامی از آن اکیداً نهی شده است.

در تمامی متون، خصوصاً در متن دینی، از یک سو باید همواره تمام تلاش و هم‌وغم مفسر در راستای درک و فهم مراد مؤلف باشد، نه تحمیل عقاید و سلیقه‌های شخصی بر متن. به عبارت دیگر، تفسیر متون دینی، مؤلف‌مدار است، نه مفسرمدار. از سوی دیگر، نقطهٔ آغازین تفسیر متن دینی مراجعه به متن و ساختار زبانی آن است و با این مراجعه است که قصد مؤلف مشخص می‌گردد. مثلاً، اگر اندیشمند و محققى برای دست‌یافتن به افکار و آرای شیخ طوسی به برخی مقالات و کتب وی مراجعه کند، باید تمام کوشش او در این مطلب متمرکز باشد که نظریه‌ها و گرایش‌های این فقیه بزرگ را از دریچهٔ کلمات و عبارات خود او به دست آورد، نه اینکه طرز نگرش و بینش‌های شخصی خویش و علایق فردی خود را در آینهٔ کلمات و عبارات او ببیند. چنین شخصی باید در جست‌وجوی افق فکری و نگرشی شیخ طوسی باشد تا در پرتوی این طرز تفکر گزارش‌های درست و صوابی را از آرای فقهی او به دیگران ارائه بدهد و آنها را با نحوهٔ گرایش‌های این فقیه نامدار آشنا سازد.

بنابراین، تفسیر متن دینی نه صرفاً «متن‌محور» است که نقش مؤلف را نادیده بگیرد و نه صرفاً «مؤلف‌محور» که به متن هیچ‌گونه توجهی نداشته باشد و تنها به دنبال افق‌های فکری و فرهنگی مؤلف باشد؛ بلکه با توجه به خواسته‌های متن و مؤلف و با در نظر گرفتن اصول متعارفه و پیش‌فرض‌های یقینی مفسر و بدون تحمیل گرایش‌های شخصی اوست که تفسیر و برداشت از یک متن صورت می‌پذیرد.

نتیجه‌گیری

با سیری کوتاه در فرآیند مبحث فوق توانستیم به بطلان گرایش جدید به شکاکیت و نسبیت مدرن به شکل تحلیلی دست یابیم. از آنچه شکاکیت و نسبیت مدرن در قرن بیستم با پوششی جدید و قیافه‌ای حق به جانب پا به میدان ستیز با شناخت دینی بشر در گسترهٔ متون مقدس گذارد، بر این باور شد که فهم انسان دارای فرایندی پیچیده بوده، الزاماً می‌باید

با الهام از آموزه‌های هرمنوتیک فلسفی گادامر و همفکران ایشان به جایگاه اصلی خود دست یابد و از این‌رو، عمل فهم بر چهارچوب‌های خاصی متکی بوده و تنها در بستر افق تاریخی متن و با لحاظ نقش پیش‌داوری به ثمر می‌نشیند، و بر همین اساس، فهمیدن یک متن برای همیشه کاری ناممکن بوده و هیچ‌فهمی در بستر زمان بر فهم دیگر برتری نخواهد داشت. در ادامه، بزرگ‌ترین نقضی که ما بر این تفکر ناصواب وارد ساختیم «اشکال پارادوکسیکال» بود که در همه آموزه‌های هرمنوتیکی گادامر و همفکرانش قابل سریان می‌باشد. در خاتمه بر نقش پیش‌فرض به‌عنوان یکی از این آموزه‌ها تمرکز نموده و ضمن تحلیل و بررسی آن، در مقام پاسخ گفتیم: در همه متون، خصوصاً در متون دینی، تفسیر صحیح یک متن بر مدار مؤلف و نه مفسر استوار است و در تفسیر صحیح یک متن همواره می‌باید به خواسته‌های متن و مؤلف توجه داشته، از تحمیل گرایش‌های شخصی و برداشت‌های سلیقه‌ای خودداری کرد.

منابع و مأخذ

۱. احمدی، بابک؛ کتاب تردید؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵.
۲. _____؛ ساختار و تاویل متن؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۰.
۳. آتیک، آندره؛ پدیدارشناسی چیست؛ ترجمه محمود نوالی؛ تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۳.
۴. بیات، عبدالرسول؛ فرهنگ واژه‌ها؛ قم: مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، ۱۳۸۱.
۵. پوپر، کارل؛ جستجوی ناتمام؛ ترجمه علی ایرج‌آبادی؛ تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹.
۶. جمعی از نویسندگان؛ هرمنوتیک مدرن؛ ترجمه بابک احمدی و دیگران؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷.
۷. حسین‌زاده، محمد؛ فلسفه دین؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
۸. خسروپناه، عبدالحسین؛ «نظریه تأویل و رویکردهای آن»؛ کتاب نقد؛ ش ۵ و ۶، ص ۱۰۰، ۱۳۷۷.
۹. ریخته‌گران، محمدرضا؛ منطق و مبحث علم هرمنوتیک؛ تهران: نشر کنگره، ۱۳۷۸.
۱۰. وبستر، راجر؛ «ژاک دریدا و ساختار زدایی متن»؛ ماهنامه مشرق، ش ۴، اردیبهشت ۱۳۷۴.
۱۱. پالمر، ریچارد ا.؛ علم هرمنوتیک؛ ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی؛ تهران: هرمس، ۱۳۷۷.
۱۲. لاکوست، ژان؛ فلسفه در قرن بیستم؛ ترجمه رضا داوری اردکانی؛ تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۵.

۱۳. کاپلستون، فردریک؛ **تاریخ فلسفه**؛ بهاء‌الدین خرمشاهی؛ ج ۸، تهران: سروش، ۱۳۷۰.
۱۴. دیوید، کوزنزهوی؛ **حلقه انتقادی**؛ ترجمه مراد فرهادپور؛ تهران: گیل، ۱۳۷۱.
۱۵. محمدرضا ریخته‌گران؛ «گادامر و هابرماس»؛ فصلنامه ارغنون، ش ۷ و ۸، ص ۴۲۶، پاییز و زمستان ۱۳۷۴.
۱۶. مصطفی، ملکیان؛ «دویدن در پی آواز حقیقت: ایمان دینی»؛ دوماهنامه کیان، ش ۵۲، ص ۲۴، خرداد و تیر ۱۳۷۹.
۱۷. واعظی، احمد؛ «معنا و تفسیر»؛ فصلنامه معرفت، ش ۲۴، ص ۳۲، بهار ۱۳۷۷.
۱۸. وان، هاروی؛ «هرمنوتیک و تاریخچه آن»، ترجمه مریم امینی؛ دوماهنامه کیان، ش ۴۲، ص ۳۴-۳۶، خرداد و تیر ۱۳۷۷.