

مبانی تئوریک فهم متون

میرزا حسین نظری *

چکیده

در ادبیات دینی، متون وحیانی به مثابه مجموعه‌ای از معارف و پیام فهمیده می‌شود و بخشی از تاریخ الهیات اسلامی را بحث در سرشت این پیام و تفسیر آن تشکیل می‌دهد. فهم این پیام، همواره مورد بحث و جدل بوده است و گروه‌های اسلامی در جدال ایدئولوژیک بر سر فهم متن، هر کدام تلقی و روایت خاص خود را بر پایه مقبولات و مسلمات فرقه‌های کلامی و تفسیری ارائه کرده‌اند. در مجموع دو مبنا و شالوده‌ای تئوریک در باب فهم متون وحیانی در جهان اسلام پدید آمده است: نخست فهم و تفسیر ارتدکسی از متن است که مهم‌ترین ویژگی‌اش غیرقابل نقد و فوق‌چون و چرا بودن آن است. اینجا و اکنون نمی‌توان به این ادبیات غنی و گسترده، حتی به اجمال اشاره کرد. به مناسبت تنها این نکته را یادآوری می‌کنیم که نقایص، مشکلات و دشواری‌های بسیار در کار و نگاه ارتدکسی و راست‌کیشانه وجود دارد. در مقابل، فهم و تفسیر فلسفی از متن است. دست‌اندرکاران نگاه فلسفی به متن، کارهای گسترده‌ای انجام داده‌اند. این نگاه و تفسیر همواره با جدل و مخالفت همراه بوده است.

کلیدواژه‌ها: معنای متن، مبانی فهم، شریعت، تکثرگرایی، سنت‌گرایی، تعبدگرایی.

مقدمه

فهم متون مقدس به دلیل اینکه تنها تجلی وحی الهی است، اهمیت خاص دارد. وحی در اسلام با نوعی سمبولیسم کتاب مقدس یا متن دینی پیوند دارد و تقریر و تفسیر کتاب مقدس، از حیث فلسفی و کلامی همواره بحث‌برانگیز بوده است. قرآن به عنوان کتاب خدا یگانه تجلی و بازتاب وحی الهی در اسلام است. دانش تفسیر و فهم کتاب خدا را «بیان معانی، کشف مقاصد و مدلولات آیات قرآن» (طباطبایی، ج ۱ / ۱۳۷۱ / ۴) تعریف کرده‌اند. این دانش از همان عهد پیامبر ا شروع شد و در میان صحابه، کسانی مشهور در علم قرآن بودند. گرایش‌های تفسیری در میان مسلمین نیز متنوع و رنگارنگ است. تفسیرهای کلامی و فلسفی بر پایه مقبولات و مسلمات فرقه‌های کلامی نیز رایج و شایع بوده است که از نمونه‌های برجسته آن در کلام اشعری از تفسیر فخررازی در کلام معتزلی از تفسیر کشاف زمخشری یاد کرده‌اند. کلام و سخن خداوند در اسلام با کلمه و کتاب پیوند خورده است. تجلی امر قدسی در اسلام با سمبولیسم کتاب و کلمه پیوند ژرف دارد. اگر قرار باشد که در ساختار دین اسلام، نقطه مرکزی را به عنوان مکان وحی الهی مشخص کنیم و آن را فی‌المثل معادل تجسد (incarnation) در مسیحیت در نظر بگیریم، آن نقطه مرکزی چیز جز قرآن نیست.

قرآن سخن خداوند است و بنابراین سرشت ازلی دارد، اما تجسم آن به صورت مجموعه‌ای از کلمات و جملات و سوره‌ها و آیات، همان فرم تاریخی وحی اسلامی است. تفسیرهای کلامی و فلسفی قرآن در واقع بسط تاریخی وحی الهی و باز کردن پیام پیامبر است. محمد | در سلسله انبیا و اپسین پیامبر است. با محمد پیامبر اسلام، سنت انبیای ابراهیمی خاتمه می‌یابد و وحی الهی قطع می‌شود و سرانجام میراث نبوت و تجربه نبوی به صورت کتاب در اختیار امت قرار می‌گیرد. بنابر قرآن، پیامبر بشری مانند سایر انسان‌ها بود. او می‌گفت: «قل انما انا بشر مثلکم یوحی الی انما الهکم اله واجد فمن کان یرجو لقاء ربه فلیعمل عملاً صالحاً» (کهف، ۱۱۰). قرآن به طور مکرر یادآوری می‌کند که محمد تنها یک

فرستاده است و کاری جز ابلاغ پیام ندارد. در سوره آل عمران، ۱۴۴ آمده است:

وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم علی اعقابکم و من ینقلب علی عقبیه فلن یضر الله شیئا؛ محمد کسی جز یک پیام گزار نیست که پیش از او نیز پیام‌گزارانی بوده‌اند، اگر او بمیرد یا کشته شود، شما به گذشته‌تان بازمی‌گردید؟ هر کسی که به روش گذشته بازگردد، به خداوند ضرر رسانیده نمی‌تواند.

این آیه به طور مشخص سرنوشت محمد | را از آئین محمدی جدا می‌کند به گونه‌ای که مرگ یا قتل او هیچ زیانی به این آئین وارد نمی‌سازد. باری و به هر حال، قرآن به مثابه تجسم یک رویداد قدسی کانون مباحثات و تاملات مسلمانان شد، و با انواع و اقسام دانش‌های بشری مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت. اقوام و فرهنگ‌های گوناگونی که در سپهر اسلام گرد آمده بودند، هر کدام بر اساس ذهنیت و پس‌زمینه‌های فرهنگی خود با تجربه پیامبرانه پیامبر برخورد کردند.

جامعه ایمانی و دینی مجموعه‌ای از مکتوبات را به عنوان مراجع و متون دینی و مذهبی خود تلقی می‌کند. در باب این متون مقدس سه مسئله بسیار مهم قابل طرح‌اند: یکی مسئله‌ای اعتبار تاریخی متون است؛ به این معنا که از کجا معلوم است که این متون گفته‌های خداوند است؟ دیگری بحث حجیت معرفت شناختی متون است؛ یعنی از کجا معلوم است که داده‌های وحیانی ناظر به واقع‌اند؟ در فرجام مسئله حجیت فهم و تفسیر متون است؛ یعنی از کجا معلوم است که فهم و تفسیر متون، مراد خداوند است؟ در این جستار محور سوم مورد مذاقه قرار می‌گیرد. پرسش اصلی این است که معنا چیست و کجاست؟ آیا در فرآیند فهم و تفسیر متون، پیش‌فهم‌های مفسر تعلیق می‌شود و فهم و تفسیر متن، متأثر از پیش‌دانسته‌های مفسر نیست؛ یا این که فهم و تفسیر متن، یکسره معلول و متأثر از شخصیت و ذهنیت مفسر و شبکه‌ای معرفتی اوست؟

در دوران معاصر، گرچه تلاش‌های علمی گسترده‌ای در مورد متن یا متون دینی صورت می‌گیرد، اما به همان میزان در فهم این متون به عنوان یک متن الهی که با پیام خداوند سروکار دارد، مشکل ایجاد می‌کنند. این امر تنها بخش اندکی از مشکلات امروزی فراروی

متون دینی است. مهم‌تر از همه این که فهم و تفسیر متون دینی چارچوب عقلانی خود را از کف داده و به آشوب و آشفتگی در درک و فهم پیام وحیانی منجر شده است. تحقیقات وسیع و گسترده‌ای به خصوص متفکران دینی و دانشمندان رشته‌های گوناگون دانش‌های انسانی در باره ابعاد مختلف متون دینی انجام داده‌اند و از حیث تاریخی، زبان شناختی، انبوهی از معلومات را در اختیار همگان قرار داده‌اند و به نحو بی‌سابقه‌ای ابعاد و وجوه مختلف متن را شرحه شرحه می‌کنند.

به رغم این معلومات انبوه و بی‌سابقه، آن دیدگاه کلی که بتوان در چارچوبش این دانش‌ها را در فهم متون دینی به خدمت گرفت از کف رفته است. این امر به معنای شکاف میان متون وحیانی و دانش‌های معاصر از یک سو، و میراثی شدن ایمان و عدم فهم آن در روزگار کنونی از سوی دیگر است. متون وحیانی در گذشته، اغلب حکم تجربه زنده ایمانی را داشت و پس از آنکه نسبت وحی با معارف بشری تا حدودی روشن شد، هر نوع رجوع به متون دینی حکم صورت‌بندی مکرر ایمان را پیدا می‌کرد و در واقع این ارجاع مکرر، به لطف همین دیدگاه که متون وحیانی موضوع تجربه زنده، مستقیم و بی‌واسطه ایمان است، ممکن می‌شد، اما اکنون متن دینی مخصوصاً قرآن کریم موضوع تجربه بی‌واسطه نیست، بلکه میراثی است که مورد تجزیه و تحلیل شاخه‌های دانش قرار گرفته و شکاف‌هایی که دانش‌های گوناگون در تن متن ایجاد کرده‌اند، در یک دیدگاه کلی به هم پیوند پیدا نمی‌کنند. دیدگاه‌ها و قرائت‌های متنوع و رنگارنگی در فرایند فهم متون دینی به تدریج شکل گرفته است و در زمینه تدوین یک دانش کلامی با قاعد و قرار و فهم متون دینی گام‌های استواری برداشته شده است اما تا هنوز این فعالیت‌های فکری و کلامی سمت و سویی معارفی خود را نیافته است. گرایش‌ها و قرائت‌های خرد و ریز دیگر هم در قسمت تبیین عقاید و فهم متون بروز کرده است که تفصیل آن در کتاب‌های ملل و نحل آمده است اما عمده‌ترین دیدگاه‌ها و قرائت‌های کلامی عبارتند از قرائت بنیادگرایانه، قرائت سنت‌گرایانه و قرائت تجددگرایانه. در ذیل این سه روایت عمده کلامی را به اجمال معرفی می‌کنیم.

قرائت بنیادگرایانه و استدلال‌ستیز

خدای اسلامی در قرآن به «اول» و «آخر» و «ظاهر» و «باطن» وصف می‌شود و این از نظر اهل معرفت نشان جامعیت این دین است. روایت‌های مختلفی از پیامبر ا نقل است که به شریعت و طریقت و حقیقت به عنوان واقعیت‌های به هم پیوسته اشاره دارند. این حدیث یکی از ده‌ها گفته منسوب به پیامبر اسلام است: «شریعت اقوال، طریقت افعال و حقیقت احوال من است» (شایگان، ۱۳۸۲ / ۴۲۷ - ۴۲۸). دین موسی یک شریعت است، کیش عیسی یک طریقت است و اسلام به سهم خود جامع این شریعت و طریقت است. اما اگر اسلام در کلیت خود واجد شریعت و طریقت و حقیقت (و به همین دلیل دین خاتم) باشد، دشوارست که هر فرد مسلمان در فردیت خود واجد این مقام جامع گردد. اگر پیامبر و معدودی از اولیای دین به این مقام رسیده‌اند، دلیل آن نیست که به لحاظ تاریخی، حقیقت وحی نبوی چون جویبارهای متفاوت برخاسته از یک سرچشمه، از هم تفکیک نشود. ظاهر و باطن همان دو جویبار برخاسته از یک سرچشمه است که هر کس به فراخور ذوق و استعداد خود در راستای آن قرار می‌گیرد.

این‌گونه وحی محمدی به ظاهر و باطن تجزیه می‌گردد. در تاریخ، شریعت و طریقت از هم جدا می‌گردند و هر جریان نمایندگان خاص خود را دارند. اگر دانشمند اخلاق و فقیه و متکلم عالم به علوم ظاهری هستند، صوفی (اهل سیر و سلوک و اخلاق عملی) عالم به راز و باطن و آگاه به طریقت و سیر و سلوک است. صرف نظر از جدال‌های مختلفی که میان نحله‌های مدعی راست‌کیشی در درون تمدن اسلامی صورت گرفته است، ریشه این جنگ و جهاد فکری به قلب وحی اسلامی بازمی‌گردد. هنری کربن می‌نویسد:

جریان خردگرایی و تصوف اعتراض بارز و شهادت انکارناپذیر اسلام عقلانی و معنوی علیه گرایشی است که می‌خواهد اسلام را به صرف شریعت و ظاهر آن تقلیل دهد. فلسفه جزئیات سلوک عقلانی را بسط داده که درجات، مراتب و اصول آن، مستلزم حکمتی بوده است که فلسفه و عرفان اسلامی نامیده می‌شود بنابراین دو قطب شریعت و حقیقت زندگی و تعلیمات صوفیان و فیلسوفان است. (کربن، ۱۳۷۲ / ۲۶۶).

دینداران و عالمان دینی با ذهن خالی به سراغ متن نمی‌روند، بلکه با شبکه‌ای از معلومات و معارف معینی متون دینی را روایت و تفسیر می‌کنند. علایق و انتظارات مفسر، به فهم و تفسیر متون معنا و مضمون می‌بخشد.

مراد از دین در واقع قرائت‌ها و روایت‌های است که عالمان دینی عرضه کرده‌اند. همه این قرائت‌ها و روایت‌ها در روزگار معاصر در سه دسته بزرگ جای می‌گیرد. روایت بنیادگرایانه که نمونه‌اش را در وهابیت و سلفی‌گری می‌بینیم، خصوصیات دارد از جمله این که اهل تعبد، تسلیم و تقلید است، دشمن هر نوع دیگراندیشی‌ها، دیگرزیستی‌ها و دیگر باشی‌هاست، مخالف تفرد و عقلانیت‌اند، استدلال‌گریز است. اگر برای عقل استدلال‌گر حجیت و ارزشی قائل باشد فقط در جهت کشف و استخراج حقایق از دل کتاب و سنت است و عقل را گذشته از این نقش ابزاری که برای آن قائل است عملاً منبعی در کنار دو منبع کتاب و سنت نمی‌داند.

قرائت بنیادگرایانه، دیانت را بیش از هر چیز و پیش از هر چیز در رعایت احکام شریعت و فقه می‌داند و این احکام را تغییرناپذیر و خدشه‌ناپذیر می‌انگارد، عبدالکریم سروش در توصیف و گزارش روایت بنیادگرایانه می‌نویسد: «... فقه اسلامی برای همیشه می‌تواند زنده و جاوید بماند و همه مشکلات عملی و حقوقی مردم را تا پایان تاریخ جواب بدهد و حل کند.» (سروش، ۱۳۸۱ / ۱۹۰). نگاه فقهی و بنیادگرایانه، دین را برآورنده همه نیازهای بشر اعم از نیازهای دنیوی مادی و معنوی و نیازهای اخروی می‌داند و از این رو معتقد است که با ایجاد حکومت دینی می‌توان بهشت زمینی پدید آورد. نگاه بنیادگرایانه اساساً مخالف تاویل ظواهر و هر نوع تحول، تجدد و تجدید نظرطلبی در معارف دینی‌اند. سیدحسین نصر در خصوص دیدگاه بنیادگرایانه می‌نویسد: «با تلفیق و توفیق معنویت شرقی و علم و فن‌آوری غربی توان یک شبه به بهشت بر روی زمین نایل شد» (نصر، ۱۳۸۰ / ۱۳۲). بنابراین روایت بنیادگرایانه، با فرهنگ غرب متجدد و حتی با تمدن غرب مخالف است چرا که همه اینها را ناسازگار با دین و ظواهر کتاب و سنت که البته کم و بیش منحصر در شریعت و فقه است می‌بیند.

این روایت، از بن و بنیاد شریعت اندیش و فقه‌گرا، مخالف هرگونه تحول و دگرگونی است با جزم و جمود تام و تمام بر موارث و سنت‌های بازمانده از گذشته و گذشتگان التزام و اهتمام می‌ورزند. رشاد از متکلمان برجسته اسلامی در باره ویژگی‌های رویکرد بنیادگرایانه می‌نویسد: «شاخصه‌ی اصلی این جریان، تصلب بر دریافت‌ها و ذخایر بازمانده از پیشینیان است از نوآوری هراسناک و از تحول نگران است.» (رشاد، ۱۳۸۴ / ۱۳۳). در شرایطی که سلسله مراتب دانش برهم خورده و شالوده‌ی عقلی معرفت و معیشت از بین رفته است، بازگشت به ذخایر بازمانده از پیشینیان چیزی جز تقلید و تکرار بی تذکر معنای دیگری نمی‌تواند داشته باشد. اگر حاملان این روایت، به آنچه می‌گویند، معتقد و باورمند بوده است و تکرار اینان تکرار از سر تذکر، می‌توان این امر را نوعی برهم خوردن نسبت میان نظر و عمل دانست و بنابراین، آنچه برای راویان این قرائت در عالم نظر معتبر بوده، از حیث عملی فاقد مضمون و محتوای واقعی است. با این حال، این توجیهی است که نه تنها هبوط اندیشه و زوال عقلانیت را تبیین نمی‌کند، بلکه پیوسته به توهم تداوم اندیشه دامن می‌زند. اما ارزیابی اجمالی که از نوشته‌های طرفداران این قرائت داشتیم، نشان می‌دهد که گسست از عهد خردگرایی بسیار بنیادی تر از آن است که امکان تجدید آن در توان حاملان این قرائت باشد.

یادآوری این نکته بسیار مهم است که این دیدگاه و قرائت بنیادگرایانه، کم و بیش، یا خواسته و ناخواسته، تحت تاثیر پارادایم غزالی طرح و تئوریزه شده است. می‌دانیم که غزالی به مهندسی ساختار معرفت ابن سینا تاخت و علوم فلسفی را دچار تجزیه کرد. او نسبت علوم عقلی را با دین می‌سنجید، با معیار دینی به این دانش‌ها نظر می‌انداخت و نسبت‌های متفاوتی را میان دانش‌های عقلی و امر قدسی تعریف می‌کرد. غزالی مقامی عالی در هندسه معرفت دینی دارد. علو مقام او در دانش مسلم است. اینجا نه مجال در پیچیدن با مدعیات غزالی است و نه رخصت پرداختن مفصل به کار و کارنامه‌ی علمی و فلسفی غزالی، بلکه به اجمال به این نکته اشاره می‌کنیم که تحولات آتی تاریخ اندیشه در جهان اسلام نشان می‌دهد که جریان خردگرایی، که با مرگ ابن سینا رو به هبوط نهاد و با مرگ سهروردی یکسره هبوط کرد، با کوشش‌های غزالی دستخوش

زوال و نابودی شد و حتی تلاش‌های دانشمندان و سیاست‌مردی مثل خواجه نصیرالدین طوسی نیز نتوانست آب رفته‌ی عقلانیت را به جوی تفکر بازگرداند.

تحلیل و ارزیابی

بی‌تردید طرح قرائت بنیادگرایانه با تبدیل شدن شریعت به شالوده همه چیز و مآلا وفاداری به ظاهر شریعت ممکن شده است. این دیدگاه آشکارا عقل و منطق را به تهذیب نفس پیوند داده و هدف آن را دوری از منهیات شریعت و تخلق به اخلاق پسندیده خوانده است. این را هم به مناسبت یادآوری کنیم که قرائت بنیادگرایانه شاید خالی از باریک‌بینی‌های بسیار نباشد، اما این باریک‌بینی‌ها الزاماً نشانه رشد و کمال اندیشه نیست. در شرایطی که تن جهان اسلام از زخم تیغ طالبان و داعش کم خون و بی‌رمق شده است و خار انحطاط بر تمام تار و پود جامعه‌ی اسلامی خلیده و هبوط و انحطاط و فروپاشی سراسری شده است، با طرح قرائت بنیادگرایانه نمی‌توان راه‌حلی برای خروج از بحران پیش کشید، و بر بحران همه‌جانبه فایق آمد. کارگزاران این دیدگاه به رغم این که در دوران انحطاط به سر می‌برند اما نشانه‌ای وجود ندارد که متفکر عهد انحطاط نیز باشد و حتی در آثار آنها نیز نشانه‌های بحران را نمی‌یابیم و در واقع تامل در سرشت بحران از افق ذهن و ضمیر بنیادگرایان غایب اصلی است.

باری و به هر حال، طرفداران این نگاه به فلسفه و جریان خردگرا پیچیده است و در واقع بیرون از پارادایم ابن سینا قدم می‌زند و همین بیرون بودن از پارادایم ابن سینا این دیدگاه را کم ارزش ساخته است. شرح و بسط این قرائت، در زمانی کار خود را شروع کرد که حمله غزالی، جریان خردگرا را از رمق انداخته بود و طرح فلسفی ابن سینا نیز در اخلاف او ادامه نیافته است. ما نه قصد و نه صلاحیت ارزیابی جایگاه علمی این دیدگاه را داریم. اما به رغم باریک‌بینی‌های این دیدگاه، موضع فلسفی این قرائت دچار ابهام و پیچیدگی است. در این جا به اجمال می‌خواهیم این قرائت را تحلیل و ارزیابی کنیم. در تفکر اسلامی سه عنصر حضور و حیات دارد. این سه عنصر عبارتند از: خرد، تاریخ و تصوف. اما روایت

بنیادگرایانه، نتوانسته است میراث غنی و قویم را در کلیت آن حفظ کند. در این دیدگاه آرایش نیروهای فکری به سود تصوف و زیان خردگرایی برهم خورده است. از این حیث، طرح این قرائت نخست مدیون کوشش‌های غزالی است و در گام دوم، سخت تحت تاثیر نگاه غزالی به ساختار معرفت دینی است. از این روی، سنتزی که سخنگویان قرائت بنیادگرایانه، پدید آورده است، التفات به تاریخ و خردگرایی را نابود و در دام تصوف و خردستیزی به نام کشف و شهود گرفتار آمدند. این ارزیابی به دوران معاصر نیز تعمیم‌پذیر است.

قرائت بنیادگرایانه، بر الگوی غزالی و در چارچوب همان سیطره ادبیات صوفیانه پیش رفته است. به دنبال غزالی است که جریان خردگرایی در جهان اسلام به شامگاه خود نزدیک شد و در جدال نیروهای فکری، که از آغاز قرن پنجم شروع به تغییر کرده بودند، رفته رفته خرد و عقلانیت به حاشیه رانده شد و تصوف در جای آن نشست. حامیان و حاملان قرائت بنیادگرایانه که نگاه‌شان تحت‌تاثیر پارادایم غزالی شکل گرفته است، بیش‌تر خرد را ابزاری در خدمت علم کلام قرار داده‌اند. این که فلسفه با علم کلام پیوند یافته است، خود حادثه‌ای در تاریخ تفکر است و نمی‌تواند بی‌معنا باشد. این رویداد اغلب یا از چشم‌ها نمانده، یا حداکثر به عقلانی‌شدن علم کلام تعبیر و تفسیر شده است. اما معنای جدی‌تر این رویداد این است که فلسفه دیگر تحلیل‌های اولیه و ابزاری دانایی نیست و با دیگر دانش‌های عقلی پیوند ندارد و تنها می‌تواند در خدمت دانش کلام باشد. حاملان این روایت، که از خرد و فلسفه سخن گفته‌اند، نگاهی را به فلسفه نداشته‌اند که مثلاً ابن‌سینا داشته است. خرد و عقلانیت، در این روایت دچار جابه‌جایی شده و در ساختار جدید معرفت، موقعیت تازه‌ای یافته است.

روایت بنیادگرایانه، به رغم اهمیت فنی و تکنیکی آن، بی‌تردید خاستگاه کلامی دارد و در صورتی که آرایش نیروی فکری در درون تمدن اسلامی به هم خورده و تصوف به جای خردگرایی فلسفی میدان دار شده است، طرح دیدگاه شریعت‌اندیشانه نمی‌تواند معنای بازگشت به عقلانیت اسلامی داشته باشد. راویان این قرائت در تحقیق و دقت و موشکافی چیزی کم نگذاشته است، اما روی هم‌رفته نمی‌توان ضعف‌ها و کاستی‌های این نگاه را

نادیده گرفت. یکی از ویژگی‌های اصلی قرائت بنیادگرایانه، غرب‌ستیزی و مخالفت با هرگونه دگراندیشی‌ها و دیگرباشی‌هاست.

مخالفت با هرگونه نوآوری و موافقت با موارثت بازمانده از پیشینیان و مآلا جزم و جمود بر گفته‌ها و نوشته‌های گذشتگان، جوهر قرائت بنیادگرایانه را تشکیل می‌دهد. این مخالفت و موافقت، عمدتاً در واکنش با نوگرایی اسلامی صورت می‌گیرد. واکنش‌های بنیادگرایانه که در اعتراض به نوگرایی عقلانی در جهان اسلام صورت می‌گرفت، به تدریج سلفی‌گری را بر نوگرایی که نوعی غربی‌گرایی تلقی می‌شد، غلبه داد و گذر زمان جنبش‌های نسبتاً معتدل چون اخوانیزم را نیز به حاشیه راند و بدین‌سان، هم‌گفتمان اسلامی معاصر و هم‌فضای عمومی یکسره تحت کنترل افراطیت و سلفی‌گرایی درآمد.

گرایش‌های سلفی، سرچشمه مسائل و مشکلات کنونی جوامع دینی را غرب می‌داند که هم با سلطه‌طلبی و استعمارگری‌اش و هم با تهاجم فرهنگی‌اش در یکی دو قرن اخیر تقریباً همه جوامع دینی را به درجات متفاوت دستخوش نکبت و ادبار کرده است. به نظر می‌رسد که رهیافت بنیادگرایانه، بیش از آنکه بحران درونی و در واقع بحران سیاسی، انحطاط فرهنگی و فقر و فاقه اقتصادی را مورد توجه قرار دهد، غرب و عامل بیرونی را در ناکامی‌های خود برجسته می‌کند. در حدود دو قرن اخیر، غرب هم بهانه‌ای برای سرکوب و ستم داخلی بوده است، هم عامل عقب‌ماندگی اقتصادی و توسعه‌نیافتگی، و هم سبب تقلید و انحطاط فرهنگی. واقعاً این است که علت انحطاط جهان اسلام نه غرب که خود جهان اسلام است اما تاکنون جهان اسلام به خصوص نحله‌های بنیادگرایانه، به این انحطاط و پوسیدگی درونی خود اذعان نکرده و اگر همچنان در جست‌وجوی علت بیرونی برای انحطاط خود باشد، دشوارست که بتواند راهی برای خروج پیدا کند.

غرب از بسیاری جهات سبب نوعی خودآگاهی در جهان اسلام شد. مسلمانان در دوران جدید اغلب خود را در آینه غرب دیدند و از رهگذر غرب به زوال و انحطاط اجتماعی و دینی و سیاسی در جوامع‌شان، به اجمال پی‌بردند. این نگاه جزم‌اندیشانه، بیش از همه تمایل به رد

دارد و بیش از حقیقت به سلطه وفادارست و به جای کمال نفس سرکوب دیگری را وظیفه خود می‌داند. کوچکترین نگاه به به سخنان واعظان اخلاق و خطیبان دینی، همین نکته را اثبات می‌کند و دلیل اصلی آن، همان اصالت امر سیاسی است که اکنون مقدرات همه چیز را در جهان اسلام تعیین می‌کند. از دیدگاه راقم این سطور، قرائت جزم اندیشانه از متن، خاستگاه آشوب و آشفتگی فکری در این جهان فرهنگی و تمدنی است. پیامدهای این قرائت، وسیع، همه جانبه و البته ویرانگر بوده است و ریشه بسیاری از مشکلات معاصر جهان اسلام به آن بازمی‌گردد. نبود هرگونه گفتار علمی در باره دین و تبدیل شدن آن به ایدئولوژی و ابزار خواست قدرت، خود به اندازه کافی این خلاء و بحران عقلانی را برملا می‌کند. بحران عقلانیت در اسلام نیز با ناکامی‌های سیاسی گره خورده است و در نتیجه اعتماد به نفس لازم برای برخورد با آن وجود ندارد. به رغم رجزخوانی‌هایی که در گوشه و کنار از علم دوستی و جایگاه عقل و خرد در تمدن اسلامی می‌شود، اگر اسلام به موضع عقلانی ثابت باز نگردد، خطر فروپاشی درونی یا سقوط در کام هرج و مرج بیشتر را به جان خریده است.

تکثرگرایی و تعبدگرایی

نگاه کثرت‌گرا و تعبدگرایز، برخلاف روایت بنیادگرایانه و شریعت‌اندیش، یکسره تخته‌بند خرد و عقلانیت است. عقل و عقلانیت و بشریت در جامعه جدید و دوره تجدد، دائرمدارامور است، دین نسبت به صلاح و فساد کار مردمان و جامعه بشری بی‌نظر و بی‌اعتنا نیست دین در هر عصری ظهوری داشته است و میزان فهم دینی و دینداری در پیروان یک دین تحول می‌یابد دین باید در هر دوره‌ای با ملاک و موازین مقبول و رایج در زمانه تطبیق شود بشر دین را پذیرفته تا به مراعات بعضی ملاحظات و مصالح به مقاصد خود برسد. عقلانیت متجددانه، عقلانیتی ابزاری و بنابراین نوعی عقل عملی است. از این رو عقلانیت متجددانه چیزی بیش از یک ابزار نیست برای شکل دادن به جهان آنچه‌ان که می‌خواهیم و خوش داریم. بنابراین انسان متجدد در همه چیز دخل و تصرف می‌کند. عقلانیت متجددانه یک محمل و ابزاری توجیه و تبیین

پدیده‌ها و وسیله‌ای مناسب برای تغییر و تحول، قداست‌زدایی از معرفت و معیشت و نظم بخشیدن به همه عالم و آدم تلقی می‌شود

سیدحسین نصر در بیان مختصات نگاه و نگرش تجددگرایانه می‌نویسد:

انسان متجدد در رقابت با خداوند می‌خواهد خود سکان کشتی هستی را بدست بگیرد... فرایند قداست‌زدایی از معرفت و ارجاع و تحویل عقل استدلالی به یک محمل این جهانی و بشری محض برای ادراک جهان همراه با آخرین مراحل تطورات فلسفه جدید به مرحله پایانی‌اش رسید، الاهیات عقلی نیز هم از دژ علم و هم از دژ ایمان به کلی ناپدید گردید (نصر، ۱۳۸۰ / ۱۷).

رویکرد کثرت‌گرایانه، عقل استدلال‌گر را نه فقط ابزار کشف و استخراج حقایق کتاب و سنت می‌داند بلکه منبعی در کنار دو منبع کتاب و سنت می‌انگارد. از این مهمتر در صدد است که برای اثبات حجیت و واقع‌نمایی کتاب و سنت نیز از عقل استمداد کند، از این گذشته حتی می‌خواهد که با یافتن اغراض و غایات احکام و تعالیم دینی و مذهبی التزام به آنها را نیز از صرف تعبد خارج کند و امری عقلایی جلوه دهد. رضا داوری ضمن این می‌گوید انسان متجدد اهل تفرد و عقلانیت است می‌نویسد:

دنیا جای است که ما در آن به سر می‌بریم و به عنوان ملک و مال خود در آن تصرف می‌کنیم و دین مجموعه‌ای از اعتقادات است که باید در زندگی ما به کار آید و مددکار ما در امور دنیا باشد و همه چیز آن با علم و عمل که دنیا را دگرگون کرده است و می‌کند وفق دهد (داوری، ۱۳۸۵: ۷۹).

به نظر می‌رسد که عقلانیت و آزادی دو مولفه‌ای اصلی انسانیت‌اند بدین معنا که ما به میزان عقلانیت جامع‌تر و عمیق‌تر و آزادی بیشتری که داریم از سایر حیوانات دورتر و به ساحت انسانیت نزدیک‌تریم. داوری در این خصوص می‌گوید: «کسی نمی‌تواند آزادی و تفکر را انکار کند. اصلاً تفکر و آزادی در ذات بشر است.» (همان، ص ۴۲۸). بنابراین تعبد، تسلیم و تقلید که در مقام نظر با عقلانیت منافات دارند و در مقام عمل با آزادی، باید به حداقل ممکن کاهش یابند.

طرز تفکر و نحوه معیشت سنتی، بر عکس استعداد و قابلیت فراوانی دارد برای این که ژرفا و گستره تعبد، تسلیم و تقلید را هرچه بیشتر کند و تعبد چیزی نیست جز سرکوبی حس کنجکاوی و تعطیل سیر عقلانی، انسان متجدد، به حکم عقلانیت، تفرّد و تجدد، به محض این که اندک تعارضی میان ظواهر آیات و روایات با یافته‌های عقلی احساس کند آیات و روایات را از ظاهرشان عدول می‌دهد و به تاویل شان دست می‌یازد؛ و از این جهت عقل‌گرا و تا آنجا که مقدور است آزاداندیش و تعبدگریز است «اجتهاد برای حل مسائل عصر ممکن می‌شود. آگاهی به زمان و مقتضیات و مصالح با این مجاهده و بعد از آن می‌آید ... به تبع تغییرات که علم و تمدن پیدا می‌کند دین هم باید تغییر کند» (همان، ۱۳۸۵: ۴۲۶). گفتمان متجددانه با اعراض و غفلت از یافته‌های عقلانیت شهودی؛ یعنی پشت کردن به تعقل شهودی و قداست‌زدایی از عقل و معرفت، به عقل خودبنیاد و استدلال‌گرایی مبتنا و اتکا دارد.

مدعیان تجدد معتقدند به وسیله عقل استدلالی می‌توانند هر مسئله و مشکل را حل و رفع کند در نتیجه مستقل و مستغنی از عقل شهودی است؛ یعنی به چیزی فراتر از طور تفکر و تعقل حصولی، استدلالی و قیل و قالی اعتقاد و اهتمام نمی‌ورزد، هر نوع استدلال‌گرایی را جایگزین تعقل شهودی می‌کند، در حقیقت سودای مدیریت و مهندسی عالم و آدم را در سر دارد می‌خواهد به آن نظم و نظام جدید بدهد نظم موجود را قابل قبول تلقی نمی‌کند دکتر حسین نصر به درستی در بیان ویژگی‌های انسان متجدد می‌نویسد:

انسان متجدد، انسان عاصی است؛ انسانی است که در برابر عالم قدس شوریده است و دعوی استقلال از عالم بالا و ذات الهی را دارد، انسانی است که در رقابت با خداوند می‌خواهد خود سکان کشتی هستی را بدست بگیرد و اگر هم اعتقادی به خداوند دارد، خدای او، خدای است که وظیفه‌اش را انجام داده و اینک دیگر از رنج تمسیت امور عالم و آدم آسوده است (نصر، ۱۳۸۰: ۱۷).

انسان متجدد، به هیچ‌روی دغدغه تاسیس جامعه‌ای را ندارد که در آن احکام شریعت و فقه مو به مو به همان صورتی که در هزار چهارصد سال پیش اجرا می‌شده است، اجرا و اعمال شود، بلکه بیشتر سعی در عقلانی‌سازی احکام شریعت و فقه و نزدیک ساختن این احکام به

حقوق بشر و نوعی اخلاق جهانی مورد فهم و قبول انسان امروز دارد، و به همین جهت سعی در ایجاد حکومت‌های شریعتمدار و فقه‌گرا ندارد و معتقد است که وجود جامعه‌دینی در سایه حکومتی غیر دینی (غیردینی نه ضددینی) نیز ممکن است و از این رو فراق و فراغ سیاست از دیانت و دیانت از سیاست یقیناً ممکن و احیاناً مطلوب است. رضا داوری ضمن اشاره به این که عقلانیت جدید در دنیای معاصر، نوعی دیانت جدید تلقی می‌شود می‌نویسد:

دین را بر مشهورات عصر تطبیق کنند یعنی هر چیزی را که عرفی است و عرف عقلی عالم می‌پسندد حکم دین بینگارند یا بگویند دین باید از آن تبعیت کند... به تبع تغییراتی که علم و تمدن پیدا می‌کند دین هم باید تغییر کند... آیا شرط اصلی اجتهاد آشنایی با علوم زمان و پیروی از روش‌های پژوهش علوم مادی است یا بازیافت وقت دینی و تجدید عهد دین؟ (داوری، ۱۳۸۵/۴۲۶-۴۲۷).

براساس فقرات یادشده انسان متجدد معتقد نیست که با تاسیس حکومت دینی و ایجاد جامعه‌دینی لزوماً رفاه مادی نیز حاصل می‌آید.

روایت متجددانه، دشمن جوامع دینی را بیشتر خانگی می‌داند تا خارجی؛ و می‌گوید از ماست که بر ماست؛ درست است که غربیان سلطه‌طلبی و استعمارگری نیز داشته‌اند ولی این نیز درست است که ان‌الله لایغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم. علی اکبر رشاد در دسته‌بندی روایت‌ها و دیدگاه‌ها می‌نویسد: «رویکردی که در مقابل این جریان سنتی با ادعای تجدد و رویکرد متأثر از معرفت غربی جدیداً وارد عرصه‌ای مطالعات دینی شده است، ما این گفتمان را جریان متجدد می‌نامیم.» (رشاد، ۱۳۸۵ / ۱۳۳ - ۱۳۴). گفتمان تجدد به تکثرگرایی دینی قائل است از تکثرگرایی سیاسی نیز استقبال می‌کند. از این حیث دین را بر آورنده نیازهای دنیوی و اخروی می‌داند و از تمدن غرب در بسیاری از مواضع از فرهنگ آن نیز دفاع می‌کند این تمدن را در بر آوردن نیازهای دنیوی که دین متکفل آن نیست، موفق می‌بیند.

تحلیل و ارزیابی

نگاه متجددانه یک پیش فرض اصلی دارد و آن این که جهان به نیروی خرد شناخت‌پذیر است.

اما این پیش فرض همچنان حداقل تا عهد ابن سینا به قوت خود باقی بود و نیروی تفکر را در جهان اسلام راه می برد. انتقال اندیشه خردگرا به جهان اسلام خالی از الزامات تمدنی و تاریخی نبود. بدیهی است که این وضعیت موقتی بود و تداوم و پایداری آن تضمین نشده بود و هر آن می توانست آرایش نیرو، بنا به صلاحدید قدرت سیاسی و دیگر الزامات تمدنی و تاریخی، به سود یا زیان یکی از جوانب تغییر کند. این تغییر و دگردیسی استراتژیک با جنگ و جدالی که غزالی با فلاسفه در انداخت، تحقق یافت. چنانکه می دانیم ماهیت تاریخ تفکر را نوعی تصوف سطحی در لباس مبدل اندیشه خردگرا تشکیل می دهد. جریان شبه خردگرایی، از طرح ابن سینا کاملاً خارج شد و ناگزیر در بخش هایی از جهان اسلام راه آشتی با کلام در پیش گرفت.

در واقع جریان شبه خردگرایی که از خواجه نصیرالدین طوسی تا ملاهادی سبزواری ادامه یافته است، بیش از آنکه بر مبنای برهم خوردن نسبت نظر و عمل تبیین شود، بر پایه ی تقلید و تکرار بی تذکر و عدم تداوم سنت قابل تبیین است. این قرائت ناسازگار و در عین حال همدلانه از این روست که همه عادت کرده ایم ملاصدرا را نقطه اوج فلسفه اسلامی بدانیم و بدین منظور، هبوط فکری و معنوی که از ابن سینا تا ملاصدرا روی داده است را به صورت وارونه قرائت می کنیم. گسست از عهد خردگرایی بسیار بنیادی تر از آن بود که امکان تجدید آن در توان خواجه باشد. همچنین تا جایی که آثار خواجه گواهی می دهند، او به رغم مقام عالی علمی اش، التفات شایسته و در خور به این بحران پیدا نکرده بود و بنابراین، آنچه را مورخان ظاهرین فلسفه «تجدید عهد» خواجه نصیرالدین طوسی با این سینا نامیده اند، معنای محصلی ندارد و از مشهورات بی اصل و ریشه و خالی از تحقیق است.

در این دوران، فلسفه در بخش از جهان اسلام کلامی شد، اما کلام نه فلسفی که شبه فلسفی شد. خواجه طوسی سرآغاز پروژه ای جدید است؛ ما آن را پروژه ی جمع و تلفیق می خوانیم. این جا نه مجال بسط و تفصیل این پروژه است و نه رخصت پرداختن مفصل به کار و کارنامه ای علمی و فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی فقط به اجمال به این نکته اشاره می کنیم که خواجه نصیرالدین طوسی میان پرده ای عقلانی در جهان اسلام نیست و

تحولات آتی تاریخ اندیشه در این جهان فرهنگی و تمدنی نشان می‌دهد که جریان خردگرایی، که با مرگ ابن سینا رو به هبوط نهاد و با مرگ سهروردی یکسره هبوط کرد، با کوشش‌های خواجه نیز بار دیگر طلوع نکرد و حتی تلاش‌های دانشمند و سیاست‌مردی مثل خواجه نصیرالدین طوسی نیز نتوانست آب رفته عقلانیت را به جوی تفکر بازگرداند. گویی فلسفه تنها با آشتی با تصوف و اندیشه‌های عرفانی می‌تواند به حیات خود ادامه دهد. ملاصدرا نقطه اوج این مرحله جدید از اندیشه‌ی فلسفی است. با نصیرالدین طوسی فلسفه اسلامی وارد پارادایمی تازه می‌گردد و نمونه‌ی برجسته‌ی این پارادایم ملاصدرا است. اگر در پارادایم فارابی که نقطه اوج آن ابن سیناست، طرح عقلانی‌سازی همه‌ی اشیاء و امور در کانون پارادایم قرار دارد، در پارادایم جدیدی که ملاصدرا نقطه‌ی اوج آن است، دینی‌شدن همه چیز، از جمله فلسفه، نکته و موضوع اصلی است. فلسفی‌شدن دین و دینی‌شدن فلسفه دو نکته است که سرنوشت فلسفه اسلامی را از ابن سینا تا ملاصدرا مشخص می‌کند. این همان تحولی است که از ابن سینا تا ملاصدرا در فلسفه اسلامی به وقوع پیوسته است. این گسستی بنیادی است که تاکنون مورخان فلسفه نتوانسته‌اند آن را جدی بگیرند.

باری و به هر حال، طرح تجددگرایانه نیز در ذات خود حفره‌های دارد که خلف صالحی می‌تواند آن را بر طرف کند. این حفره‌ها نیز به نوبت خود مجال عیب‌جویی را مهیا می‌کند. پس علاوه بر مشکل سیاسی، تاریخی و اجتماعی، منطق تفکر نیز شالوده‌های خود را تثبیت نکرده است. به نظر می‌رسد که کار و کارنامه این جریان فکری در اخذ علم متجدد، نیز کارنامه‌ای ناکام است و این گونه کوشش‌های اصلاحی که در دوران متاخر صورت گرفته است، نیز راه به جایی نبرد. در دهه‌های متاخر جهان اسلام فعالیت‌های از خود بروز داد که مطلقاً در واکنش به جهانگرایی فرهنگ و تمدن غربی و معارضة‌جویی‌های ناشی از رویارویی با آن بود. این واکنش‌ها به صورت نوعی جنبش نوسازی فکری و سیاسی در جهان اسلام ظاهر شد. سیدجمال‌الدین افغانی را می‌توان پدر خوانده این جنبش در هر دو بعد فکری و سیاسی آن دانست. در کانون نوگرایی فکری، مسئله سازگاری اسلام با دانش مدرن قرار داشت.

هم خود سیدجمال و هم به خصوص شاگردش محمد عبده در این مورد به میراث عقلانی اسلام در دوران میانه توجه نشان داده‌اند، اما تردید هست که آنان توانسته باشند نوعی پیوند معرفت‌شناختی با این میراث پیدا کرده و زمینه فهم مجدد آن را در روزگار نو مهیا کنند.

سنت‌گرایی معنویت‌اندیش

رهیافت مجددانه و سنت‌گرایانه که شاخص‌ترین سخنگویان آن در این دوره کسانی مانند رنه گنون فریتیف شووان بورکهارت و سید حسین نصراند، عقل استدلال‌گر را فقط ابزار کشف و استخراج حقایق کتاب و سنت می‌داند ولی آن را منبعی در کنار این دو نمی‌انگارد، و این شان و مقام اخیر را تنها برای عقل شهودی قائل است که پشتوانه حجیت و اعتبار دین است. اگر دست به تاویل کتاب و سنت بیازد بیشتر به حکم عقل شهودی است، نه عقل استدلال‌گر؛ از این حیث عقل‌گرا و آزاداندیش و تعبذگریز نیست؛ «به ازای دو نوع معرفت سنتی و معرفت متجدد دو نوع انسان وجود دارد انسان سنتی و متجدد... انسان سنتی هرگز دعوی استقلال ندارد چنین انسانی خلیفه خداست نه رقیب او برای شناخت حقایق عالم نیز سعی می‌کند که تنها در محدوده عقل استدلالی خویش باقی نماند بلکه علاوه بر تجربه و استدلال از نیروی حقیقی‌اش برای شناخت که از آن به عقل شهودی تعبیر می‌شود مدد بگیرد... بلکه معرفت خود را در درجه اول محصول عقل شهودی و افاضه‌شده از عالم قدس می‌داند» (نصر، ۱۳۸۰ / ۱۷). این رویکرد و نگاه، مانند دین تجددگرایانه بر روح پیام دین تأکید دارد نه بر ظواهر آن؛ تجربت‌اندیش است و تدین را بیشتر نوعی سیر و سلوک باطنی و معنوی می‌داند، «در دینداری تجربت‌اندیش تجربه‌دینی اس و اساس و قائمه دینداری فرد است. در این دینداری نحوه‌ی پیروی شخص نیز از پیامبر تفاوت می‌یابد. فرد دیندار در این سطح، از تجارب و اذواق پیامبر پیروی بلکه در آنها شرکت می‌کند برای او خدا، گناه، قرآن، عبادت، فقه و... همگی معنای دیگری می‌یابند و چهره جدیدی پیدا می‌کنند.» (سروش، ۱۳۸۱ / ۱۹۷ - ۱۹۸). رعایت دقیق احکام شریعت و فقه شرط لازم ولی غیرکافی، توفیق آن است؛ شریعت و فقه را به هیچ وجه

هدف و غایت تلقی نمی‌کند اما وسیله و آلتی می‌انگارد که از توسل و تمسک به آن گریز و گزیری نیست؛ از این رو هم کسانی را که شریعت را به جای آن که وسیله بدانند هدف می‌دانند می‌نکوهد و هم کسانی را که حتی وسیله بودن اجتناب‌ناپذیر آن را هم منکرند.

دین را فقط بر آورنده نیازهای معنوی می‌بیند و اساساً معتقد نیست که دین وعده تحقق بهشت زمینی داده‌باشد بلکه برخلاف این معنا تاکید دارد ولی مانند دین متصلبانه با فرهنگ و حتی تمدن غرب متجدد به جد سر ناسازگاری دارد و این فرهنگ و تمدن را فرآورده عصرظلمت و نتیجه دوری آدمی از اصل و فطرت معنوی خود و دارای ماهیتی ضد دینی و غیرمعنوی می‌داند؛ اما مانند دین متجددانه از جهت نکبت و ادبار جوامع دینی، خود متدینان و مومنان را بیشتر در خور ملامت و انتقاد می‌داند تا غربیان و بیگانگان را. «گفتمان سوم در این میان پدید آمده که نه متصلب به موارث و موجودی است و نه در مقام انقطاع از پیشینه و تجدیدنظرطلبی دینی است. این گفتمان را جریان مجدد می‌نامیم، این جریان در کار گشودن راه سومی میان تصلب و تجدد است؛ وجه اشتراک جریان اول و دوم تقلید است جریان نخست مقلد قدما و متقدمان است و جریان دوم مقلد غربیان و متغربان.» (رشاد، ۱۳۸۴: ۱۳۴). گفتمان دینی گادامر چون به تفرد و عقلانیت آدمی حرمت می‌نهد، حرمت نهادن به عقلانیت و تفرد آدمی، شاخصه‌ای نیست که قدر و قیمت آن دانسته نباشد.

تاکید تجددگرایی بر پاسداشت عقلانیت و آزادی‌های فردی که هرگز به معنای بی‌بندباری و اباحی‌گری هم نیست، فقط به حکم حرمتی است که برای تفرد آدمی قائل است و با توجه به این واقعیت است که فقط با آزادی و از طریق آزادی است که تفرد واقعی امکان‌پذیر می‌شود. «عدم تساهل هیچ وجه اخلاقی ندارد و هیچ شخص مومن و معتقد و عاقل و اخلاقی، در شرایط عادی، رسم بی‌تساهلی و خشونت پیش نمی‌گیرد، زیرا این رسم روان‌ها را تیره می‌کند و هرگز هیچ مشکلی را آن گشوده نشده است و شاید تنها اثر آن تباهی خرده اعتقادی باشد که ارباب خشونت و عدم تساهل احیانا واجد آنند.» (داوری، ۱۳۸۵ / ۲۰۰) همین دو شاخصه که یکی از آنها تکریم عقلانیت انسان و دیگری تکریم آزادی

اوست، کافی است برای این که نگرش و گفتمان تجددگرایانه به عالم و آدم را در عین قبول کاستی‌ها و کمبودهایی که دارد، ارج بگذاریم.

ارجمندترین شاخصه تجددگرایی که اتفاقاً بیش از هر چیز دیگری هم مورد حاجت ماست، آزاداندیشی و مطالبه دلیل و استدلال‌گرایی و سر فرو نیارودن در برابر هیچ چیزی جز دلیل و برهان است. «لیبرالیسم بیان می‌کند که ما آزادیم طبق فهم خود و با رای و نظر خود عمل کنیم و نباید چیزی به نام قدس و امر قدسی و لازم‌الاتباع ما را محدود کند... در آنجا منورالفکری را، که به هر حال لیبرالیسم جدید هم از آن نشئت می‌گیرد، وضعی دانسته است که با آن بشر از صغیری خارج می‌شود؛ یعنی به جایی می‌رسد که می‌تواند دیگر ولی نداشته باشد خود تصمیم بگیرد و در رای آزاد باشد.» (همان، ۱۳۸۵ / ۴۲۸). تکریم عقلانیت و آزادی، دو شاخصه مهم است توسعه علمی و فرهنگی معلول حرمت نهادن به عقلانیت و آزادی است. نگاه مجددانه و معنویت‌اندیش، طی دهه‌های اخیر، با افت و خیز و فتور و فتوح، در جهان اسلام ظهور کرده است که نه می‌خواهد در زمره‌ی جریان اول باشد و نه از جمله‌ی جریان دوم.

تحلیل و آسیب‌شناسی

گفتمان سوم، در عین این که به ارزش و موارث خودی و میراث غنی و قویم فکری و علمی بازمانده از سلف، توجه و باور دارد، و ارزیابانه و عالمانه بدان وفادارست و در حالی که به دستاورد فکر بشر معاصر احترام می‌گذارد و در مقام اصطیاد و گزینش یافته‌های معرفتی ملل دیگرست خود نیز به جد در صدد تأمل، تولید و ارائه اندیشه‌های تازه و مستقل است. مشخصه‌ای مشترک دو جریان اول و دوم (جریان متحجر و جریان متجدد) مقلد بودن آن دوست. جریان متجدد مقلد ورای مرزهای جهان اسلام و مشخصاً غرب است و جریان بنیادگرا و متجدد، مقلد گذشتگان است. مختصه‌ای اصلی گفتمان سوم (جریان مجدد) نقد و نوآوری در عین وفاداری مجتهدانه، ارزیابانه و نقادانه و پیش‌رونده نسبت به میراث غنی و قویم خودی و تعامل فعال با تفکر معاصر جهانی است. این جریان و جناح برغم این که

مخالف تقلید است اما از ضعف و فتوری زیادی رنج می‌برد. داستان این ضعف و فتور البته سر دراز دارد و نمی‌توان در این خلاصه به تمام وجوه آن رسیدگی و اشاره کرد اما به اجمال و به مناسبت یادآوری می‌کنیم که یکی از ضعف‌ها و آسیب‌های آن، فقدان خودآگاهی است. این گفتمان به میزان زیادی واکنشی بوده و به نقش و رسالت خود تظن و توجه ندارد و از خود غافل است؛ به این معنی که تعریف روشنی از پایگاه و جایگاه خود در چرخه‌ای تولید تفکر در جهان اسلام ندارد. هیچ‌گونه تحلیل معرفت‌شناختی از وضعیت آگاهی حاکم بر ظهور این جریان، به ما اجازه نمی‌دهد که ظهور این جریان را نوعی خودآگاهی تمدنی بنامیم؛ به خصوص خودآگاهی‌ای که با ارزیابی نقادانه متفکران بزرگ غربی، مثلاً هوسرل، از فرهنگ و تمدن غرب قابل قیاس باشد. فقدان خودآگاهی از جمله آفات اساسی است که متوجه این گفتمان است. این کاستی، به نوبه خود، سبب سلسله آسیب‌های دیگری شده است که بسط و تفصیل آن در این مختصر امکانپذیر نیست تنها به اجمال به این نکته اشاره می‌کنیم که یکی از آن آسیب‌ها نداشتن ارزیابی و نقد از خود و دستاوردهای خویش است از آنجا که گفتمان سوم، فاقد خودآگاهی است و هنوز متوجه خویش نیست خود را نیز نقد و ارزیابی نکرده است. از این حیث این جریان فکری هر خاستگاهی که داشته باشد، از نقادی درونی از وضعیت انحطاط فرهنگ و تمدن اسلامی برنخاسته است.

گفتمان سوم، اکنون دچار اشکالات و مشکلات فراوانی است. البته چون برای اولین بارست که این تامل و ارزیابی را انجام می‌دهم طبعاً کامل نیست و ارزیابی پخته و سخته‌ای از این بحث انتظار نداشته باشید. یکی دیگر از آفت‌ها و آسیب‌های گفتمان مجدد، فقدان ترابط جریان‌ی و تعامل علمی درون گفتمانی است. آحاد و ارکان این گفتمان و جریان با هم در تعامل علمی منسجم نیستند. در حالی که ترابط و تعامل علمی میان گفتمانی، موجب پختگی و سختگی جریان می‌شود. به هر حال، ناکامی نوگرایی و گفتمان مجددانه در جهان اسلام، خود نشان آن است که تحدیات و چالش‌های فهم متون و تفکر دینی، بیش از آنچه که در بادی امر به نظر می‌رسد، جدی است و بدون تجدید نظر اساسی و به خصوص تاسیس یک

عقلانیت نوآیین، دشوارست که بتوان از بن بست کنونی راه خروجی، حتی موقت تدارک کرد. از قرائت‌ها و گفتمان‌ها اندکی با تفصیل سخن گفتیم. خوب است که از مبانی نظری قرائت‌ها و فهم متون نیز یاد کنیم. قرائت دین، در واقع همان قرائت متون دینی است و متون دینی را به گونه‌های متفاوت می‌توان فهم و تفسیر کرد و از همین جاست که دین قرائت‌های کثیر پیدا می‌کند. تجربه و تاریخ دین گواه شکست‌ناپذیر و غیرقابل معارضه این واقعیت است. در ادامه از نقش و تاثیر پیش‌فهم در فرایند فهم متون سخن می‌گوییم.

ادغام افق‌ها مبداء جواد تولید فهم

در این جا دعوی ما این است که فهم فراتاریخی از متون دینی (کتاب و سنت) ناصواب است. ما باید با روش فهم تاریخی یعنی درک شرایط و واقعیت‌های زمان و مکان و عصر ورود آنها به این متون نزدیک شویم و آنها را بفهمیم. هرگونه افتاء و ادعای دینی، گونه‌ای فهم و تفسیر از کتاب و سنت است که بر دهها پیش فرض و پیش فهم مبتنی است و هیچ فقیهی نمی‌تواند مستقیماً وارد متن کتاب و سنت شود. چون این کار برای مفسر هیچ متنی ممکن نیست. این تصور که معانی متون دینی مستقیماً از کلمات و جملات به ذهن می‌آید و این متون، یک فهم و تفسیر بیشتر ندارد، غفلت از مباحث پیچیده‌ای که امروز دانش هرمنوتیک (تفسیر و تاویل متون) مطرح کرده است. غفلت از این که تمامی متون بدون استثنا تفسیرهای متفاوت را برمی‌تابد و تنها تفسیر ممکن اصلاً معنا ندارد. همه کسانی که درگیر مسئله فهم‌اند، گرفتار شبکه‌ای از سنن و مرجعیت‌های کلاسیک‌اند. بالتبع از نظر عقل، کسانی که درگیر مسئله فهم‌اند، ملزم دانسته می‌شوند که این سنن و مراجع کلاسیک را بشناسند. فهم یک عمل ذهنی نیست بلکه عملی است که در آن فاعل شناسا خودش را در فرآیند سنت قرار می‌دهد که در آن مدام گذشته و حال با هم امتزاج می‌یابند.

امداد توران در این مورد می‌نویسد:

وظیفه هرمنوتیکی ما این نیست که با تلفیق ساده‌لوحانه این دو برتنش مذکور سرپوش

بگذاریم بلکه این است که آگاهانه این تنش را در معرض دید قرار دهیم بدین منظور افق تاریخی‌ای را که متفاوت از افق کنونی است فرا می‌افکنیم. آگاهی تاریخی با وقوف به غیریت خود، افق‌گذشته را از افق خود جدا می‌کند. اما عمل هرمنوتیکی در این جا خاتمه نمی‌یابد. زیرا آگاهی تاریخی برآمدگی‌ای است در سنتی پیوسته، از این رو خود را مجدداً به چیزی که از آن برآمده جوش می‌زند تا در وحدت افق تاریخی‌ای که بدین طریق به دست می‌آورد دوباره با خود متحد شود. بنابراین به تعبیر گادامر در جریان فهم امتزاج واقعی افق‌ها رخ می‌دهد، بدین معنی که وقتی که افق تاریخی فراقکننده می‌شود در همان زمان کنار گذاشته می‌شود (توران، ۱۳۸۹ / ۱۳۳).

مدعای تاریخ‌مندی فهم و تفسیر متن این است که فهم متن بر پیش‌فهم و پیش‌داوری توقف دارد؛ یعنی فهم از خود متن بدون پیش‌فهم شروع نمی‌شود. مفسر همواره در وضعیت تاریخی، فرهنگی و عقلی خاصی قرار دارد و به سنت مخصوصی وابسته است. پیش‌فهم‌های او یا ساختارهای پیشین، فهم او از این وضعیت و از سنت ناشی می‌شوند و بالتبع بر فهم او از متن تاثیر می‌گذارند. «گادامر همیشه تفسیرها را مسبوق به پیش‌داوری می‌داند. به اعتقاد او، برای عینیت تفسیر نمی‌توان به فهم نیت مولف چشم انداز خداوند و یا روش علمی تمسک کرد، چون فهم خود این امور وابسته به وضعیتی خاص بوده و مسبوق به پیش‌داوری است.» (احمدی، ۱۳۷۲ / ۱۴۵). گادامر در احیای پیش‌داوری و سنت و نقش آن دو، در تفسیرکوشیده است. کوشش او در این موضوع سه مرحله دارد:

مرحله اول متضمن اخذ و اقتباس از نظریه هوسرل است که به اعتقاد او ادراک یک شیء عینی متضمن افکندن معنایی از ادراک کننده بر آن شیء است؛ مثلاً ما اجسام را سه بعدی ادراک می‌کنیم، در حالی که همیشه فقط یک بعد آن را می‌بینیم و در واقع دو بعد دیگر را حدس می‌زنیم. گادامر نیز معتقد است که در فهم متن، همواره مفسر معنایی را خارج از متن بر پایه معلومات ابتدایی‌ای که از آن حاصل می‌کند، بر آن می‌افکند. این مفروض که گادامر آن را پیش‌داوری و پیش‌برداشت می‌نامد مستند به معلومات بسیار ابتدایی است که او آنرا پیش‌فهم می‌نامد، لکن در موقع خواندن برای فهم متن چنین فرضی لازم است که از

بیرون و از پیش خودمان معنا و موضوعی را برای آن در نظر بگیریم. «مفسر همیشه در حال فرافکنی معنا به متن است... مفسر با انتظارات خاصی که نسبت به یک معنای معین دارد متن را می‌خواند همین امر باعث می‌شود که یک معنای بدوی در متن آشکار شود به محض این که این معنای بدوی ظاهر گردید مفسر معنایی را پیشاپیش برای کل متن فرا می‌افکند.» (توران، ۱۳۸۹ / ۱۰۰). گادامر بر این نکته تاکید می‌کند که این پیش‌فرض و پیش‌داوری هر چند برای تفسیر متن لازم است لزوماً تا پایان خواندن متن و فهم آن باقی نمی‌ماند چه بسا در جریان خواندن اصلاح و یا حتی رد می‌شود.

در مرحله دوم به ساختار تاریخی فهم می‌پردازد و می‌گوید که پیش‌فهم‌ها و معانی تفسیری‌ای که مفسر بر متن می‌افکند ریشه در موقعیت تاریخی مفسر دارد و لذا فهم اساساً و ذاتاً تاریخمند است. «تفسیر با پیش‌برداشت‌هایی آغاز می‌شود که جای خود را به پیش‌برداشت‌های مناسب می‌دهند این روند دائمی فرافکنی جدید سازه فهم و تفسیر است.» (همان، ۱۳۸۹ / ۱۰۲). در این نظر گادامر از هایدگر پیروی می‌کند یعنی مبنا و آغازگاه تحلیل گادامر از این مسئله تحلیل هایدگر از پیش‌ساختار فهم و تاریخمندی ذاتی وجود انسان است. از دیدگاه هایدگر تفسیر و فهم اولاً مبتنی بر چیزی است که ما پیشاپیش داریم، زمینه‌ای که به ما داده شده و در آن قرار داریم و او آن را پیش‌داشت می‌نامد و بر این اعتقاد است که آن لایه اول فهم را تشکیل می‌دهد. ثانیاً مبتنی بر چیزی است که پیشاپیش می‌بینیم که او آن را پیش‌دید می‌نامد و این لایه دوم فهم را تشکیل می‌دهد. ثالثاً مبتنی بر چیزی است که پیشاپیش از متن در می‌یابیم و او آن را پیش‌دریافت می‌نامد و این لایه سوم فهم را تشکیل می‌دهد. «از نظر هایدگر پیش‌ساختار فهم که شرط امکان فهم را فراهم می‌کند مبتنی بر پیش‌داشت، پیش‌دید و پیش‌دریافت است و این سه امر در کل وجود ذاتاً تاریخی و زمانمند انسان (دازاین) ریشه دارد. با این سه امر در فهم ما نحوه‌ای خاص از دیدن از قبل تثبیت می‌شود و پیش‌برداشت‌های مفهومی شکل می‌گیرد و فهمیدن ممکن می‌شود» (هابرماس، ۱۳۷۵ / ۸۸-۸۹). در این خصوص توران در کتاب تاریخمندی فهم می‌گوید: «بلکه وظیفه ما این است که موضوع علمی را با به

دست آوردن این پیش‌ساختارها بر حسب خود اشیاء حفظ نماییم. هایدگر در این جا روند واحدی را توصیف می‌کند که در یک سوی آن مفسر و در سوی دیگرش متن قرار دارد. مفسر همیشه در حال فرافکنی معنا به متن است.» (توران، ۱۳۸۹ / ۱۰۰). لذا پیش‌ساختار فهم موجب می‌شود قبل از این که آگاهانه به تفسیری از متن پردازیم قبلا آن را در زمینه‌ای خاص قرار دهیم و از چشم اندازی خاص به آن تقرب جسته آن را به گونه‌ای خاص تصور کنیم. لذا این سوال مطرح می‌شود که چه فرقی بین تفسیر کاملاً شخصی و دلخواهانه و فهم متن باقی می‌ماند؟

در مرحله سوم بین تفسیر کاملاً شخصی و فهم فرق می‌گذارد. به اعتقاد او فهم همان‌گونه که هایدگر گفته تابع ساختاری ذاتا تاریخمند است اما این ساختار و در کل پیش‌داوری‌ها و پیش‌فهم‌ها صرفاً دل‌مشغولی شخصی مفسر نیست، بلکه حاصل علایق و مسائلی است که در خلال سنت تاریخی‌ای که به آن تعلق داریم بسط یافته‌اند. افکار ما از آن حیث که داوری و یا تصمیم عقلانی ما را تشکیل می‌دهند، جزئی از سنت خاص است و اصولاً مفهوم عقل با پیش‌داوری فهمیده می‌شود؛ یعنی نحوه تلقی هرکسی از عقل و عقلانیت، خود جزئی از سنتی است که به آن تعلق دارد. «عقل هر انسانی حتی آزادترین انسان به طرق مختلف محدود و مقید است. زیرا به گفته گادامر ایده مطلق امکانی فراروی انسانیت تاریخی نیست. عقل برای ما تنها در شرایط انضمامی و تاریخی تحقق دارد یعنی عقل صاحب اختیار خود نیست بلکه همواره وابسته به موقعیت‌های معینی است که در آن عمل می‌کند... انسان می‌تواند به جای پیش‌داوری‌هایی که از سنت خاصی اخذ کرده است، پیش‌داوری‌های دیگری را از پیش خود وضع کند یا از سنت دیگری وام بگیرد» (همان، ۱۳۸۹ / ۱۰۹ - ۱۱۰). پیش‌فهم‌ها به گونه‌ای کاملاً تاریخی در درون یک سنت شکل می‌گیرند و کلاً فهم ما از شیئی خاص ریشه در تاریخ کل تفسیر آن شیء دارد.

معنای متن تابع علایق و انتظارات مفسر

تفسیر یک اثر هنری و متن علمی از طریق مشارکت در اوضاع و احوال پدید آورنده متن، اساس

استوار ندارد، به اعتقاد گادامر معنای معینی در متن که تابع نیت و آگاهی مولف باشد وجود ندارد. بلکه معنا امری وابسته به خود متن است و لذا مولف و مخاطبان نخستین نمی‌توانند افق معنایی متن را محدود کنند، درست همان‌گونه که بسیاری از ابعاد رویدادهای تاریخی‌ای چون جنگ جهانی اول در پرتو رویدادهای مهم تاریخی بعدی، مثلا جنگ جهانی دوم آشکار می‌شود. «در متون و اسناد ادبی، فلسفی و غیره نیز ابعادی از معنا پدید می‌آیند که در حیطه درک و فهم مخاطبان نخستین متن نبوده‌اند. افزون بر این متن از نگاه گادامر در صورتی برای مفسر به سخن در می‌آید و در واقع معنادار می‌شود که آن را در زمینه انتظارات و معلومات خود جای داده و از آن پرسش کند. در این فرآیند که آن را فرآیند تفسیر می‌نامیم، معنای جدیدی تولید می‌شود که در آن هم ذهنیت مفسر و پیش‌داوری‌های او و هم خود متن دخیل‌اند و لذا معنای متن از نیت مولف فراتر می‌رود» (کورتزهوی، ۱۳۷۱ / ۱۶۸). بر اساس این تلقی از حقیقت فهم، مسئله افق دید مفسر به میان کشیده می‌شود و حقیقت فهم، تلاقی و ترکیب افق‌ها نامیده می‌شود؛ یعنی آمیزش و ادغام افق دید خواننده و مفسر با افق متن. «افق مجزای اکنون بیش از افق‌های تاریخی لازم‌الکسب وجود ندارد، بلکه فهم همواره عبارت است از امتزاج این افق‌ها که بنا به فرض وجود مستقل دارند... در یک سنت جریان امتزاج همواره در حال انجام است زیرا در سنت جدید و قدیم با پیوستن به یکدیگر همواره چیزی را که اعتبار بالفعل دارد تشکیل می‌دهند بدون این که آشکار از یکدیگر تفکیک شوند» (توران، ۱۳۸۹ / ۱۳۳). فهم متن همیشه متکی به اوضاع و احوال تاریخی و سنت اجتماعی است که در چارچوب آن مفسر موضوع تفسیر خود را ادراک می‌کند و هم چنین متکی به علایق مفسر است که توجه او را به موضوع تفسیر جلب می‌کند.

اجتناب‌ناپذیری پیش‌داوری در فرایند فهم متون

از نظر دیلتای برای درک معنای متن باید افق ذهن و روان پدیدآورنده متن را بازیافت و به امکاناتی که او در زبان و زمان داشته است رسید و در این صورت، با درک احوال مولف و تجدید فعل ابداع، می‌توان متن را تفسیر کرد. گادامر این بیانات را وهمی و ناشی از

پرمدهایی می‌داند. اگر بخواهیم نکات اصلی نظریه زمانمندی فهم را که تا این جا به آن اشارت رفت برجسته کنیم در چند نکته خلاصه می‌شود:

اول این که هرمنوتیک روش بدست آوردن فهم عینی و به دست دادن قواعد تفسیر نیست بلکه تحلیل فلسفی از حقیقت فهم است.

دوم این که تحلیل فلسفی حقیقت فهم به این نکته رهنمون می‌شود که فهم متون و تاویل بدون پیش‌داوری و پیش‌فهم مفسر ممکن نمی‌شود. وجود پیش‌داوری برای فهم اجتناب‌ناپذیر است.

سوم این که مجموعه افق معنای امروز، سنت‌ها و پیش‌فرض‌ها که در فهم متن موثرند، قابل اصلاح هستند. به نظرگادامر بحث از این مجموعه و نقد آنها ما را به حقیقت نزدیک می‌کند نه نادیده گرفتن آن‌ها. برای فهم گذشته خود باید در جهت فهم و نقد پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌های خود تلاش کرد تا از این طریق چگونگی تاثیر آن‌ها بر درک ما از گذشته معلوم شود. «موقعیت تاریخی و هرمنوتیکی ما ساخته و پرداخته پیش‌داوری‌هایمان است. بنابراین پیش‌داوری‌ها افق هر اکنون مفروضی را می‌سازند. اما همانطور که قبلاً در تحلیل مفهوم افق بیان شد، نباید گمان کنیم که افق اکنون از پیش‌داوری‌های ثابت و لایتغیر تشکیل شده است. بلکه افق اکنون همواره در حال شکل‌گیری است. زیرا ما همواره در حال محک زدن و آزمودن پیش‌داوری‌هایمان هستیم. بخش مهمی از این آزمودن در مواجهه با گذشته و در فهم سنت محقق می‌شود» (توران، ۱۳۸۹ / ۱۳۲ - ۱۳۳). از نگاه گادامر از میان این سه نظریه، نظریه دوم به ویژه از این جهت که چه دلیلی می‌توان اقامه کرد، نیازمند توضیح بیشتری است. چرا پیش‌فهم و پیش‌داوری در فهم اجتناب‌ناپذیرند؟ گادامر چه دلیلی بر این ادعای خود دارد؟

البته گادامر بر طبق شیوه مالوف متفکران ما استدلال نکرده است اما می‌توان گفت که نقطه آغاز استدلال گادامر بر این مدعا، در تحلیل حقیقت فهم و تاویل نهفته است. «به نظر گادامر هر گونه فهمی تاویل است. ذهن تاویل‌کننده در آغاز تاویل، پاک و خالی نیست بلکه مجموعه‌ای است از پیش‌داوری‌ها، باورها، معلومات و خواسته‌های متکی به افق معنای امروز که روی هم رفته به گفته هوسرل در حکم زیست جهان اوست، تاویل‌کننده

همواره متن مورد تاویل را، چنان بررسی می‌کند که با این زیست جهان او هم‌خوان باشد» (احمدی، ص ۵۷۴). در واقع همان‌گونه که پیش از این اشاره شد به تعبیر هایدگر فهم مبتنی بر پیش‌ساختاری است که متشکل از پیش‌دید و پیش‌دریافت و پیش‌داشت است.

این سه امر که ناشی از وضعیت تاریخی و فرهنگی مفسر است، معین می‌کند که چگونه به متن نظر کند. این نظریه آغازگاه و خاستگاه تحلیل گادامر از تاریخ‌مندی فهم است. «...دریافته باشیم که وظیفه اول و آخر و دائمی ما در تفسیر این نیست که بگذاریم پیش‌داشت، پیش‌دید و پیش‌درک ما توسط اوهام و مفاهیم عامیانه به ما اعطاء شوند بلکه وظیفه ما این است که موضوع علمی را با بدست آوردن این پیش‌ساختارها برحسب خود اشیاء حفظ نماییم.» (توران، ۱۳۸۹ / ۹۹ - ۱۰۰). به اعتقاد گادامر ما در فرایند تفسیر تنها تحت تاثیر چیزی که در ذهن و آگاهی ما می‌گذرد، نیستیم بلکه تاریخ فهم و تفسیر یک اثر، که موضوع تفسیر ماست بر فهم ما از آن اثر تاثیر می‌گذارد.

ما در فهم و تفسیر خود از آن به اصول و مسائل و قواعدی ارجاع می‌دهیم و رجوع می‌کنیم که در خلال یک سنت تفسیری که به آن وابسته‌ایم و بر طبق آن پیشینیان ما به تفسیر آن پرداخته‌اند، شکل گرفته‌اند. در واقع تاریخ هر متن و اثر جز تاریخ فهم آن از سوی پیشینیان نیست. لذا قبل از شروع به تفسیر اثر با فهم و تفسیرهای پیش از خود که تاریخ این اثر را تشکیل می‌دهند مواجهیم و در واقع از موقعیتی به تفسیر آن می‌پردازیم که در آن پرتاب شده‌ایم، چیزی که هایدگر آن را پرتاب‌شدگی می‌نامد و خود در آن نقش نداشته‌ایم. «...به نظرگادامر پیش‌داوری‌ها هم واقعیت تاریخی و هم شرط فهم تاریخ هستند. از این رو حذف پیش‌داوری اگر امکان‌پذیر بود حذف همان تاریخی بود که تاریخ‌دان در صدد فهم آن است. اما تاریخ‌دان نمی‌تواند خود را از پیش‌داوری بپالاید؛ زیرا او همانند کسانی که مورد مطالعه قرار می‌دهد متعلق به تاریخ و ساخته و پرداخته آنست» (همان، ۱۳۸۹ / ۱۱۱). البته اثرپذیری فهم از سنت تفسیری و تفسیر پیشینیان جای انکار ندارد لکن سخن این جاست که آیا مفسر نمی‌تواند با شناخت تحلیلی - انتقادی از سنت و تفسیر پیشینیان، در پیش‌داوری‌ها و

پیش‌فرض‌های آنان مذاقه کند و خود را از آن‌ها به کلی رهایی دهد؟ آیا نمی‌توان گفت که چنین شخصی تحت تاثیر فهم پیشینیان قرار ندارد؟ جواب گادامر به این سوال منفی است. اولاً او سعی می‌کند نشان دهد که مقابله با یک سنت باز هم فارغ از استفاده از چارچوب و اصطلاحات آن سنت و مواجهه با پرسش‌های آن نیست. هر چند ممکن است مفسر نقاد در پیش‌داوری‌های به جای مانده از گذشته تجدیدنظر کند لکن به کلی نمی‌تواند خود را از گذشته منقطع سازد.

ثانیاً به اعتقاد او فرارفتن کامل از موقعیتی که در آن قرار داریم در صورتی ممکن است که بر آن اشراف کامل پیدا کنیم و این مستلزم آن است که خارج از آن بایستیم و این در حالی است که ما نمی‌توانیم به طور کامل خارج از این موقعیت (موقعیت هرمنوتیکی که داریم) قرار بگیریم و در مورد آن به تمام و کمال شناخت عینی پیدا کنیم. «زمان دیگر در درجه اول شکافی نیست که چون فاصله ایجاد می‌کند باید بر روی آن پل زد. زمان در واقع بنیان حامل جریان حوادث است که بنیاد اکنون بر آن استوار است، از این رو فاصله زمانی چیزی نیست که باید بر آن غلبه کرد.. فاصله زمانی ورطه‌ای نیست که دهان باز کرده باشد بلکه مملو است از استمرار رسم و سنت، که در پرتو آن هر چیزی که به ارث رسیده خود را به ما می‌نمایان» (توران، ۱۳۸۹ / ۱۲۷). همو در جای دیگر می‌گوید: «عقاید و کنش‌ها همواره در زمینه زبان شناخته می‌شوند. به وساطت زبان گفت‌وگو بین دو اهل زبان مختلف از طریق ترجمه ممکن می‌شود ترجمه در صورتی می‌تواند معنا را برای اهل زبان دیگر قابل فهم سازد که با زمینه و با جهان زبانی آنها تناسب داشته و به طریق جدید از نو تجربه شود» (همان، ۱۳۸۹ / ۱۲۷). گادامرقائل به وجود رابطه نزدیک بین فهم و زبان است تمامت فهم، تفسیر است و هرگونه تفسیری به میانجی زبان صورت می‌پذیرد زبان خود مفسر است. به نظر او شناخت و زبان دو فرایند متمایز از هم نیستند بلکه فرایندی واحدند.

فرایند تصحیح و تجدیدنظر در پیش‌داوری‌ها

مفسر وقتی یک متن فلسفی و علمی را می‌خواند متوجه می‌شود که میان دید و زبان او نسبت به

عالم و زبان متن نحوی فاصله و واسطه وجود دارد. مفسر باید متن را فهم و تفسیر کند تفسیر و تفهم وقتی مورد پیدا می‌کند که مطلب را به زبان خودش بگوید و بنویسد. مفسر به همه چیز با زبان و از طریق زبان راه می‌برد و زبان شرط تفسیر نتایج مشاهدات و ملاحظات او به طور کلی شرط تفسیر هر تجربه‌ای است. کسانی این معنی را مستلزم قول به نسبت دانسته و گفته‌اند در این صورت باید در کل شناسایی شک کرد. گادامر از نکات پیش‌گفته و تاریخمند دانستن فهم، نسبی‌گرایی ساده و بی‌ضابطگی در فهم را نتیجه نمی‌گیرد بلکه معتقد است که پرسش واقعا انتقادی هرمنوتیک معطوف به چگونگی متمایز ساختن پیش‌داوری صادق از پیش‌داوری کاذب است. «این پیش‌فرافکنی برحسب امور پدیدار شده به هنگام رسوخ به دل معنا اصلاح می‌شود و مورد تجدیدنظر قرار می‌گیرد. هر تجدیدنظر در پیش‌فرافکنی می‌تواند در پیش‌روی خود یک فرافکنی جدید معنایی را فرافکند.» (همان، ۱۳۸۹ / ۱۰۰). گادامر امکان تصحیح پیش‌داوری، ارزیابی و تغییر آن را در پرتو خود اشیا؛ یعنی موضوع تفسیر و یا فهم بهتر مسائل مربوط به موضوع را نفی نمی‌کند. او می‌گوید تصحیح و یا تجدیدنظر در انسجام متن را فرض می‌گیرد به عبارتی تمامیت و یکپارچگی آن را پیشاپیش حدس می‌زند «به نظر گادامر هر فهمی لازمه هرمنوتیکی دیگری موسوم به پیش‌دریافت تمامیت دارد. پیش‌دریافت تمامیت هم مشتمل بر عنصر صوری است؛ بدن معنا که متن وحدتی از معنا می‌سازد و معنای خود را به طور تمام و کمال بیان می‌دارد و هم مشتمل بر عنصر محتوایی است بدین معنا که آنچه متن بیان می‌دارد حقیقت تمام است» (همان، ۱۳۸۹ / ۱۲۵). با این فرض به بررسی کفایت و عدم کفایت یک تفسیر از اجزای مختلف آن می‌پردازد و پیش‌داوری‌های اولیه را تست می‌کند. او این فرض را اصل پیش‌گویی تمامیت متن می‌نامد.

گادامر در توضیح این مطلب این پرسش را مطرح می‌کند که کفایت پیش‌داوری‌ها چگونه تست می‌شوند، در حالی که خود آن‌ها نیز به یک وضعیت تاریخی وابسته‌اند؟ برای پاسخ به این سوال گادامر به دور هرمنوتیک کل و جزء روی آورده است. تلقی گادامر مانند شلایرماخر و دیلتای از این نوع است. دور هرمنوتیک هم مبتنی بر اطلاع از این مطلب

است که مفسر باید برای فهم متن، معنا و منظور آن را پیشاپیش حدس بزند و یا پیشنهاد کند و هم مبتنی بر این ادعاست که معنایی که پیشاپیش برای متن پیشنهاد می‌شود و یا حدس زده می‌شود در جریان خواندن بیشتر متن تصحیح می‌شود. «اما گادامر قبول ندارد که در واقع دو افق مجزا وجود داشته باشد؛ یعنی افقی که مفسر در آن زندگی می‌کند و افقی که مفسر برای رسیدن به فهم، خود را در آن قرار می‌دهد. افق اکنون و افق گذشته حصارهای بسته و پرونده‌های مختومه نیستند. حرکت تاریخی حیات انسان در هیچ منزلی متوقف نمی‌شود و به پایان نمی‌رسد ... موقعیت تاریخی و هرمنوتیکی ما ساخته و پرداخته پیش‌داوری‌هایمان است. بنابراین پیش‌داوری‌ها افق هر اکنون مفروضی را می‌سازند. اما همان‌طور که قبلاً در تحلیل مفهوم افق بیان شد نباید گمان کنیم که افق اکنون از پیش‌داوری‌های ثابت و لایتغیر تشکیل شده است. بلکه افق اکنون همواره در حال شکل‌گیری است زیرا ما همواره در حال محک زدن و آزمودن پیش‌داوری‌هایمان هستیم. بخش مهمی از این آزمودن در مواجهه با گذشته و در فهم سنت محقق می‌شود ... گادامر برای تأیید نظر خود با نگاهی دو باره به گذشته اظهار می‌دارد که شلایرماخر و نظریه هرمنوتیکی قرن نوزدهم غالباً ساختار دوری فهم را در چهارچوب ارتباط صوری بین کل و جزء یا بازتاب ذهنی این ارتباط؛ یعنی حدس شهودی کل و تطبیق آن بر اجزاء تفسیر می‌نمودند. طبق این نظریه حرکت دوری فهم آن قدر در بطن متن پس و پیش می‌رود که متن به طور کامل فهم شود و حرکت متوقف شود» (همان، ۱۳۸۹ / ۱۳۲ - ۱۳۳). به نظر گادامر فرض مفسر از وحدت، یکپارچگی و انسجام متن مبنای تصحیح پیش‌داوری در جریان خواندن بیشتر متن است.

او این مطلب را با یک مثال توضیح می‌دهد: خواننده ابتدا به نظرش چنین می‌آید که موضوع کتاب زید داستان پلیسی است و در پرتو این پیش‌داوری توضیحات روان‌شناختی موجود را در آن تفسیر می‌کند و ممکن است بر پایه این فرض به شناخت هویت جنایت‌کار نایل شود. لکن با وجود این ممکن است خواننده در جریان خواندن کتاب دچار سر در گمی و حیرت شود. در صورت دوم او نیاز به تجدیدنظر در فرض اولیه خود را پیدامی‌کند

لکن تجدیدنظر در فرض‌های اولیه با معیار وحدت متن هماهنگ‌تر شود. بنابراین شرط امکان تجدیدنظر در معانی‌ای که ابتدانا خواننده بر متن می‌افکند این فرض است که متن وحدت درونی دارد چون تنها بر پایه این فرض است که معیاری برای نگهداشتن و یا رها کردن تفسیرهای خاص از اجزای متن فراهم می‌آید «پیش‌دریافت تمامیت هم مشتمل بر عنصر صوری است بدین معنا که متن وحدتی از معنا می‌سازد و معنای خود را به طور تمام و کمال بیان می‌دارد و هم مشتمل بر عنصر محتوایی است؛ بدین معنا که آنچه متن بیان می‌دارد حقیقت تمام است.» (همان، ۱۳۸۹ / ۱۲۵). همان‌گونه که مکررا اشاره شد گادامر همیشه تفسیرها را مسبوق به پیش‌داوری می‌داند. به اعتقاد او برای عینیت تفسیر نمی‌توان به فهم نیت مولف، چشم انداز خداوند و روش علمی تمسک کرد، چون فهم خود این امور وابسته به وضعیتی خاص بوده و مسبوق به پیش‌داوری است.

اما با وجود این او بر این باور است که وابستگی تفسیر به وضعیت مفسر موجب نمی‌شود که تفسیر او کاملاً یک دیدگاه شخصی باشد چون وابستگی مفسر به یک سنت تفسیری، چارچوب هنجاری - دستوری عام برای تفسیر را فراهم می‌آورد لکن باز هم سنت تفسیری خودش نیز مانع از تعدد تفسیر نمی‌شود و نمی‌توان آنرا فارغ از وضعیت‌های تاریخی متغیر و متنوع به طور جزمی به کار برد لذا تفسیر مناسب هم چنان غیر روشن باقی می‌ماند. «به نظر گادامر وقتی که می‌خواهیم یک پدیده تاریخی را بفهمیم پیشاپیش متاثر هستیم. تاریخ پیشاپیش برای ما تعیین می‌کند که چه چیزی ارزش بررسی دارد و متعلق تحقیق کدام است. عینیت‌گرایی تاریخی با تکیه بر روش نقدی خود این حقیقت را نادیده می‌گیرد که آگاهی تاریخی نیز در شبکه تأثیرات تاریخی قرار دارد، در حالی که تفکر تاریخی واقعی تاریخی بودن خودش را نیز لحاظ می‌کند. بنابراین باید ملتفت باشیم که در هر فهمی تأثیر تاریخ دخیل است، خواه به این تأثیر واقف باشیم یا نه... یعنی موقعیتی که به لحاظ سنتی که در پی فهمش هستیم خود را در آن می‌یابیم ما در درون موقعیت قرار داریم و از آن شناخت عینی نداریم ما همواره خود را در درون یک موقعیت می‌یابیم و پرده برداشتن از این موقعیت کاری است که تمامی ندارد. این قاعده کلی در باره

موقعیت هرمنوتیکی نیز صدق می‌کند. اندیشه در تاریخ تاثیر به انتهای رسد اما نه از آنرو که این اندیشه ناقص است بلکه از آنرو که ما ذاتا موجودی تاریخی هستیم» (همان، ۱۳۸۹ / ۱۳۰). گادامر برای بیرون رفتن از این مشکل نظریه ساختارگفت‌وگویی فهم را مطرح می‌کند. نظریه‌ای که در آن مفسر و متن به عنوان دو طرف مستقل به گفت‌وگو می‌پردازند و در پایان گفت‌وگو بین افق معنایی متن و افق معنایی مفسر، امتزاج و ترکیب به وجود می‌آید و بین دو طرف توافق حاصل می‌شود. لازمه توافق مفسر با متن و امتزاج افق معنایی آنها این است که مفسر از موضع قبلی خود متحول می‌شود و به فهم جدید نایل می‌آید. «اما گادامر قبول ندارد که در واقع دو افق مجزا وجود داشته باشد؛ یعنی افقی که مفسر در آن زندگی می‌کند و افقی که مفسر برای رسیدن به فهم خود را در آن قرار می‌دهد. افق اکنون و افق گذشته حصارهای بسته و پرونده‌های مختومه نیستند حرکت تاریخی حیات انسان در هیچ منزلی متوقف نمی‌شود و به پایان نمی‌رسد ... بنابراین به تعبیر گادامر در جریان فهم امتزاج واقعی افق‌ها رخ می‌دهد بدین معنا که وقتی که افق تاریخی فرا افکنده می‌شود، در همان زمان کنار گذاشته می‌شود. وظیفه آگاهی به تاریخ تاثیر این است که امتزاج افق‌ها را به طور قاعده‌مند عملی سازد» (همان، ۱۳۸۹ / ۱۲۹ - ۱۳۳). لازمه این دیدگاه که ساختار فهم را متضمن گفت‌وگو و حاصل آن بدانیم این است که کانون آن رسیدن به موضوع و حقیقتی است که در متن نهفته است. این نیازمند جدی گرفتن دعاوی متن و تعیین و آزمون آن دسته از پیش‌داوری‌هایی است که بر ضد دعاوی متن هستند. نتیجه‌اش نیز این است که به واسطه متن به فهم جدیدی در باره موضوع مورد بحث در مسئله نایل می‌شویم؛ یعنی با متن به توافق می‌رسیم.

نتیجه

آنچه در بالا آمد، خلاصه و فشرده‌ای از روایت و فهم عقلانی متن و در فرجامین‌امر شالوده‌های فلسفی آن بود. روایت فلسفی صرف فهم متن نیست بلکه در آن نشان داده می‌شود که تبدیل فلسفه به روش و غلبه روش‌شناسی علوم، فهم را به خطر انداخته است. این

که روش فیزیک و به طور کلی علوم طبیعت، تبیینی و روش علوم انسانی تفهیمی و تفسیری است، در این دیدگاه کافی نیست اکنون دیگر میان علوم طبیعی و علوم انسانی تقابلی وجود ندارد و آنچه ديلتای در مورد اختلاف روش گفته است مربوط به گذشته است. همان‌گونه که به تفصیل توضیح داده شد فهم متن بدون پیش‌فهم، علایق و انتظارات مفسر ممکن نیست. برای فهم یک متن لازم است آن را به جهان معنایی خود بیاوریم و معنایی را که برای ما می‌تواند داشته باشد توضیح دهیم.

بنابراین نظریه، وجود پیش‌داوری، علایق و انتظارات مفسر و سنت که مفسر به آن وابسته است، در فهم، امری‌گریز ناپذیر است. ديلتای می‌اندیشید که برای درک گذشته باید از جهان بینی یا جهان بینی‌های موجود آزاد شد و شلایرماخر در سودای بازسازی گذشته بود. فهم یک متن یا اثر هنری، فهم گذشته آن نیست. در یک متن به پرسشی که ما داریم پاسخ داده می‌شود، اما تفاوت میان متفکران کلاسیک از یکسو، و نواندیشان دینی از سوی دیگر در این است که در اندیشه کلاسیک، روایت فلسفی متن، بیشتر یک روش است و حال آن‌که در نظر و نگاه نوگرایان وقتی فلسفه به پدیدارشناسی وجود مبدل شود، قرائت فلسفی نیز از لوازم آن خواهد بود.

درست است که قرائت فلسفی، فهم، گزارش و تعبیر است، اما اینها همه جلوه وجود در عالم و از لوازم ذات آن است، از این رو حاملان قرائت فلسفی برای این که ماهیت فهم را روشن سازد به تحقیق در شرایط درک هنر و فهم تجارب تاریخی می‌پردازد. از دید دست اندرکاران روایت کلاسیک مفسر از راه مشارکت در نبوغ مولف و نفوذ در ذهن و روان پدیدآورنده متن را فهم می‌کند. در گفتمان مشارکت در نبوغ مولف، روش بر حقیقت مقدم است، روایت فلسفی اما، حقیقت و روش را در مقابل هم قرار می‌دهد و در برابر فکر شایع می‌گوید روش تابع حقیقت است؛ یعنی فهم و درک متن تابع روش نیست، در واقع میان فعل ابداع متن و آزمایش و تجربه‌ای که خواننده در هنگام خواندن متن دارد فاصله‌ای وجود دارد که پیمودن آن از عهده هر کسی بر نمی‌آید. مفسر باید تجربه‌ای را تفسیر کند که در اختیار او نیست و شرایط آن را مفسر فراهم نیاورده است.

کتابنامه

- احمدی، بابک، ساختار و تاویل متن، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۲
- توران، امداد، تاریخ‌مندی فهم هرمنوتیک گادامر، تهران، انتشارات بصیرت، چاپ اول، ۱۳۸۹.
- داوری اردکانی، رضا، فلسفه دردام ایدئولوژی، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۵.
- رشاد، علی‌اکبر، دین پژوهی معاصر، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۴.
- سروش، عبدالکریم، سنت و سکولاریسم، تهران، موسسه فرهنگی صراط، چاپ دوم، ۱۳۸۱.
- شایگان، داریوش، ترجمه جمشید ارجمند، تهران، فروزان روز، ۱۳۸۲.
- طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۱.
- کوزنزهوی، دیوید، حلقه انتقادی، ترجمه، مرادفرهادپور، تهران، انتشارات گیل، ۱۳۷۱.
- نصر، سید حسین، نیاز به علم مقدس، ترجمه، حسن میاندار، قم، موسسه فرهنگی طه، چاپ دوم، ۱۳۷۸.
- هادسون، ویلیام دانالد، لودویگ ویتگنشتاین، ترجمه، مصطفی، ملکیان، تهران، انتشارات گروس، ۱۳۷۷.
- هولاب رابرت، یورگن هابرماس، نقد در حوزه عمومی، ترجمه، حسین بشیریه، تهران، نشرنی، ۱۳۷۵.