

رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث، سال چهل و هشتم، شماره ۲، شماره پیاپی ۹۷
پاییز و زمستان ۱۳۹۵، ص ۱۱۷-۹۱

هرمنوتیک مدرن و نظریه تفسیری شهید مطهری*

دکتر علیرضا عابدی سرآسیا

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: al_abedi_sa57@um.ac.ir

چکیده

در این نوشتار که با روش توصیفی مقایسه‌ای و با ابزار گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای تهیه شده است سعی گردیده در خصوص مهم‌ترین ارکان نظریه تفسیری، یعنی ماهیت، هدف، امکان و عوامل فهم، مقایسه‌ای میان دیدگاه مهم‌ترین صاحب نظران هرمنوتیک مدرن و شهید مطهری صورت گیرد. در این راستا توانستیم مهم‌ترین پرسش‌های نظریه تفسیری را به آثار به جای مانده از استاد عرضه کنیم و پاسخ مناسبی دریافت کنیم. با این کار اولاً نگاهی نسبتاً جامع و اجمالی از نظریه تفسیری شهید مطهری به دست آمد که این خود از نوآوری‌های این تحقیق به شمار می‌رود و ثانیاً با مقایسه این نظریه با نظریه‌های منسوب به هرمنوتیست‌های مدرن به این نتیجه رسیدیم که نظریه تفسیری ایشان با هرمنوتیک مدرن قرابت بیشتری دارد اما در عین برخورداری از نکات مثبت این نظریه‌ها یعنی اموری همچون تکرر معنایی و واقع بینی نسبت به ماهیت فهم، از معایبی که نوعاً این نظریه‌ها دارند نظیر بی‌اعتقادی به فهم درست و نادرست و در غلطیدن به وادی نسبیت منفی به دور است. با توجه به چند ویژگی مهم نظریه تفسیری شهید مطهری یعنی جامعیت، واقع‌نگری، تکررگرایی معنایی، روش‌مندی، جزمیت‌گریزی و نسبیت‌پرهیزی این نظریه می‌تواند الگوی مفسران در تفسیر متون و به خصوص تفسیر متون شرعی و نصوص دینی باشد.

کلیدواژه‌ها: هرمنوتیک مدرن، نظریه تفسیری، شهید مطهری، ماهیت فهم، عوامل فهم، هدف فهم.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۱/۰۴/۳۱؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۴/۰۲/۲۱.

DOI: 10.22067/qran.v0i0.14112

مقدمه

مسئله خوانش متن و فهم درست از مسائلی است که نظر هر اندیشمندی را خصوصاً در علوم انسانی که مبتنی بر متن‌اند، متوجه خود ساخته است. هر کسی که قصد خواندن و فهمیدن متنی را دارد، پیش‌تر، دانسته یا نادانسته، نظریه تفسیری خاصی را پذیرفته است؛ نظریه‌ای که موضع وی را در قبال مسائل مهمی نظیر هدف و عوامل فهم روشن می‌سازد: در یک متن باید به دنبال چه چیزی بود و برای رسیدن به آن هدف باید از چه روش‌های استفاده کرد؟ به بیان ساده‌تر، متن را چگونه باید خواند؟

معمولاً در علوم نظیر هرمنوتیک، تفسیر و اصول فقه می‌توان پاسخ به مهم‌ترین پرسش‌های مربوط به نظریه تفسیری را یافت اما همچون هر مسئله مهم دیگری، در این زمینه نیز با پاسخ‌های متفاوت و بعضاً متضادی روبرو هستیم. برای دستیابی به نظریه‌ای نسبتاً جامع، واقع‌گرا، و به دور از نسبییت و جزمیت، بدون شک باید به متخصصان و اندیشمندان برجسته در این علوم مراجعه کرد. از آنجا که آثار استاد مرتضی مطهری را واجد عمق زیاد، انسجام کم‌نظیر و نکات بدیع و ابداعات شگرفی می‌دانیم برآن شدیم تا نظریه تفسیری ایشان را استخراج کرده و با نظریه تفسیری مهم‌ترین صاحب نظران هرمنوتیک مدرن مقایسه نماییم. فرضیه‌های این تحقیق آن است که اولاً استاد مطهری دارای نظریه تفسیری نسبتاً جامع، واقع‌گرا، نسبییت پرهیز و جزمیت‌گریز است؛ ثانیاً این نظریه در زمره نظریات مدرن دسته‌بندی می‌شود و با نظریه‌های تفسیری هرمنوتیک‌های مدرن مناسب‌تری دارد؛ ثالثاً همچون بسیاری از هرمنوتیک‌های مدرن بی‌باور به معنای درست و نادرست نمی‌باشد و از این رو به وادی نسبییت منفی نمی‌افتد و به جهت این ویژگی‌ها این قابلیت وجود دارد که نظریه ایشان را به عنوان الگوی مناسبی برای فهم و تفسیر متون، خصوصاً متون دینی و نصوص شرعی معرفی نمود.

کلیات و مفاهیم

۱. تعریف هرمنوتیک

کلمه هرمنوتیک مأخوذ از فعل یونانی «hermeneuon» به معنای (تفسیرکردن یا تأویل کردن)^۱ و معنای اسمی آن «hermeneia» به معنای «تفسیر» یا «تأویل» است (see: Moran, 271; Harvey,). «Hermeneutics»)، لشکال مختلف این کلمه، متضمن به فهم در آوردن چیزی یا موقعیتی است که مبهم

۱. اصطلاح «interpretation» گاهی به تفسیر ترجمه می‌شود و زمانی به تأویل. از طرفی، دو اصطلاح تفسیر و تأویل در علوم اسلامی نیز گاهی به عنوان مترادف یکدیگر به کار می‌روند و در مواردی متفاوت با یکدیگر؛ از آنجا که در مفهوم دقیق این اصطلاحات اختلاف نظر چشم‌گیری وجود دارد و از این رو، تطبیق آن‌ها با یکدیگر مشکل به نظر می‌رسد، در نوشتار حاضر، عجلتاً واژه‌های تأویل و تفسیر (و نیز فهم) به یک معنا به کار گرفته شده‌اند (برای مطالعه‌ی بیش‌تر در این زمینه ببینید: شاکر، ۳۴-۲۴؛ هادوی تهرانی، ۱۸۰؛ بهرامی، ۱۶؛ احمدی، ۵۰۶-۵۰۴؛ پالمر، ۱، پاورقی).

است.^۱ هرمنوتیک در ریشه‌های اولیه خود در رمزگشایی و تفسیر متون قدسی به کار می‌رفته است و بعدها برای تفسیر مطلق متون، و در نهایت تمامی نشانه‌ها و امور معنادار-اعم از زبانی و غیر زبانی- به کار رفت. در مورد هرمنوتیک تعاریف متفاوت و بعضاً متضادی ارائه شده است^۲ به طوری که برخی معتقدند «هرمنوتیک به هیچ نظریه نظام‌مند، واحد و یکپارچه‌ای اطلاق نمی‌شود» (هالمر، ۶۷) اما توجه به دو نکته می‌تواند ما را به تعریف نسبتاً جامعی از هرمنوتیک رهنمون سازد: اول اینکه توجه به مقوله «فهم» یا «تفسیر و تأویل» را (البته از جهت ارتباط آن با تفسیر نشانه‌ها) می‌توان وجه مشترک تمامی نحله‌ها و مکاتب هرمنوتیکی دانست؛ و دوم اینکه با نگاهی اجمالی به مهم‌ترین مباحث مطرح شده در نحله‌های مختلف هرمنوتیکی، می‌توان چندین محور فرعی‌تر را شناسایی کرد که عبارت‌اند از: ماهیت فهم، اهداف فهم، عوامل، روش‌ها و قواعد فهم، موانع فهم و ضوابط فهم. تقریباً می‌توان تمامی مسایل هرمنوتیک را-اصالتاً یا بالتبع- ذیل این عناوین گنجانند. با توجه به این دو نکته می‌توان این تعریف را عجلانه تعریف کارآمدی دانست که «علم هرمنوتیک، علمی است که نظریه فهم را، از جهت ارتباط آن با تفسیر نشانه‌ها، مورد مطالعه قرار می‌دهد و به بررسی ماهیت، اهداف، عوامل، موانع و ضوابط فهم می‌پردازد».

بنابراین، هر بحثی که به بررسی یک یا برخی از موارد فوق پرداخته و آن را اثبات یا انکار نماید بحثی هرمنوتیکی است. در تعریف فوق، مقصود از نشانه، هر امر معناداری است؛ اعم از گفتار یا نوشتار، نقاشی، موسیقی، رویا، و عمل انسانی. گاهی اصطلاح متن یا اثر نیز در همین معنای وسیع به کار می‌رود.

۲. هرمنوتیک مدرن و هرمنوتیک کلاسیک

در یک تقسیم می‌توان هرمنوتیک را به دو دسته هرمنوتیک کلاسیک یا هرمنوتیک پیشا مدرن و هرمنوتیک مدرن تقسیم کرد.

هرمنوتیک مدرن با اندیشه‌های شلایرماخر^۳ آلمانی (۱۸۳۴-۱۷۶۸ م.) طلوع کرد، با هرمنوتیک فلسفی هیدگر^۴ (۱۸۸۹-۱۹۷۶ م) و گادامر^۵ (۲۰۰۲-۱۹۰۰ م) انسجام یافت و با هرمنوتیک ریکور^۱

۱ البته در مقابل، گروهی معتقدند که واژه‌ی هرمنوتیک از (Hermeneutikikos) به معنای «مربوط به توضیح»، «روشن شدن و واضح ساختن» و «پرده برداشتن از پیام» گرفته شده است (ببینید: بهرامی، ۱۳۰).

۲ تنوع و تعدد این تعاریف به حدی است که ارائه‌ی فهرستی از آن‌ها به درازا می‌کشد؛ هرچند بسیاری از آن‌ها قابل ارجاع به یکدیگرند. برای مشاهده‌ی برخی از این تعاریف به منابع ذیل مراجعه نمایید: ریکور، «رسالت هرمنوتیک»، ۲۳ و ۲۸؛ پالمر، ۱۰، ۱۴، ۱۶، ۱۹-۲۰، ۵۳، ۷۲، ۸۷، ۹۲، ۱۰۷، ۱۲۶، ۱۵۱، ۱۷۲، ۱۷۸، ۲۳۷، احمدی، ۵۰۹، ۵۲۷-۵۲۸، ۵۳۲، ۵۳۶، ۵۴۹، ۵۶۲-۵۶۳، ۵۷۶، ۶۷۰؛ شوانت، ۱؛ کربای، ۹ و ۱۸؛ ریکور، «وجود و هرمنوتیک»، ۱۳۸؛ درایفوس، ۳۳۹؛ هوی، «هیدگر و چرخش هرمنوتیکی»، ۳۳۹؛ ریخته‌گران، ۲۵۸-۲۵۷؛ فروند، ۴۵؛ واعظی، ۸۱؛ اینوود، ۵۶ و ۶۷؛ و نیز:

p.xxx; Inwood, I. Gadamer, *Truth and Method*,

۳ - F.D. E. Schleiermacher

۴ - Martin Heidegger.

۵ - Hans-Georg Gadamer.

(متولد ۱۹۱۳ م) به شکوفایی و بالندگی رسید.^۲

مشهور است که شلاپرماخر، که پدر و بنیان‌گذار هرمنوتیک مدرن (Harvey, 280) لقب گرفته است، برای اولین بار، مسئله ماهیت فهم را در زمره مباحث هرمنوتیک قرار داد (واعظی، ۸۷؛ ریخته‌گران، ۱۷). وی هرمنوتیک را از «تفسیر متن» به «تفسیر تفسیر»، و به تعبیری از شناخت متن به شناخت فهم و تفسیر متحول ساخت. در هرمنوتیک پیشا مدرن، پرسش از فهم این یا آن متن بود؛ حال آن که در هرمنوتیک مدرن پرسش اصلی این است که «خود فهم و تفسیر چیست؟». می‌توان این پرسش اصلی را نقطه عطفی در انتقال از هرمنوتیک سنتی به هرمنوتیک مدرن، و به تعبیر دقیق‌تر معیار تمایز هرمنوتیک کلاسیک از هرمنوتیک مدرن دانست (ببنید: علمی، ۱۳۲-۱۳۳).

از توجه به آرای هرمنوتیست‌های کلاسیک و مدرن به دست می‌آید که می‌توان مواضع ذیل را از اموری دانست که عموماً در هرمنوتیک کلاسیک پذیرفته شده‌اند: وحدت معنای متن، تناهی فهم، مانع بودن دخالت پیش فرض‌ها و لزوم اجتناب از آن‌ها، وجود معنای درست و نادرست برای متن و لزوم ارائه معیاری برای تشخیص آن، مولف محوری و قصدی‌گرایی در تفسیر متن، استقلال متن و معنای آن از مفسر. همچنین مواضع ذیل از اموری‌اند که عموماً در هرمنوتیک مدرن پذیرفته شده‌اند: تاریخ‌مندی فهم، اجتناب ناپذیری دخالت پیش فرض‌ها، نسبییت و محدودیت فهم، بی‌پایان بودن و عدم تناهی فهم‌ها، تکثر و عدم تناهی معنای متن، استقلال متن از مولف و نیت او، امکان فهم متن بهتر از مولف، بی‌اعتقادی به معنای درست و نادرست به مفهوم مطلق.

۳. نظریه تفسیری و ارکان آن

به طور تقریبی شاید بتوان گفت: نظریه تفسیری عبارت است از مجموعه‌ای از گزاره‌های تئوریک که در صدد تبیین واقعیت‌های مربوط به فهم از جهت ارتباط آن با تفسیر نشانه‌ها باشد. می‌توان مجموعه این گزاره‌های تئوریک را در چند دسته اصلی جای داد: ماهیت فهم، هدف فهم، امکان فهم، عوامل فهم و ضوابط فهم.

مقایسه دیدگاه‌های استاد مطهری با طرفداران هرمنوتیک مدرن در رابطه با ارکان نظریه تفسیری

روشن است که مباحث مربوط به نظریه تفسیری استاد مطهری را نمی‌توان در نوشته جامع و مستقلی از

۱ - Paul Ricoeur.

۲ دون ابده خصوصیات هرمنوتیک هیدگر، گادامر و ریکور را گام‌های دیگری برای گسترش بیشتر هرمنوتیک مدرن در نظر گرفته است (Ihde, p. 64)

ایشان سراغ گرفت و برای به دست آوردن نظریه تفسیری ایشان ضروری است تا پرسش‌های مربوط به ارکان نظریه‌های تفسیری را به آثار ایشان عرضه کرده و با استنتاج آن آثار، جویای پاسخ مناسبی باشیم. به جهت محدودیت این نوشتار سعی می‌شود مهم‌ترین این پرسش‌ها را بررسی نماییم.

ماهیت فهم

همان گونه که اشاره شد (مهم‌ترین) معیار جای گرفتن یک نظریه تفسیری در زمره نظریه‌های مدرن، ورود به بحث ماهیت فهم است. در اهمیت این بحث، به همین نکته اکتفا می‌کنیم که بسیاری از اختلافات نظریه‌های تفسیری در ناحیه اهداف و عوامل فهم ناشی از اختلاف در ماهیت فهم است. در هرمنوتیک مدرن و به طور خاص در هرمنوتیک فلسفی، تاریخ‌مندی، پیشینی بودن و نسبی و مشروط بودن فهم‌ها، از مبانی بسیار مهمی است که پذیرش آن تاثیر زیادی در سایر ارکان نظریه تفسیری گذاشته است.

۱. پیشینی بودن و تاریخ‌مندی فهم

بر اساس آموزه‌های هرمنوتیک فلسفی، فهم‌ها نمی‌توانند به دور از پیش‌فرض و پیش‌داوری باشند. این مسئله خود ریشه در «تاریخ‌مندی» انسان و فهم او دارد. براساس تاریخ‌مندی آدمی، هرچه ما می‌فهمیم برگرفته و سازگار با دنیای تاریخی ما است؛ انسان نمی‌تواند چیزی را خارج از این زمینه فهم کند. هستی تاریخی انسان که به تعبیر هیدگر همان «هستی-در-جهان» او است، در هر عمل فهم تأثیر گذار است. پس مفسر همواره در خویش‌تن تاریخی خود، زندگی و فهم می‌کند (نگ: واعظی، ۱۷۸-۱۷۶).

ما در مواجهه با اثر هنری، به جهانی بیگانه نمی‌رویم و در بیرون از زمان و تاریخ، گام نمی‌زنیم. فهم، شناسایی ایستایی بیرون از زمان نیست؛ فهم در جای مشخصی در زمان و مکان قرار می‌گیرد؛ یعنی: در تاریخ (پالمر، ۲۷۷).

تلقی رایج از فهم این است که انسان به عنوان یک فاعل شناسا، در برابر چیزی به عنوان موضوع شناسایی قرار می‌گیرد؛ فاعل شناسا پیش‌داوری‌ها و پیش‌فرض‌های خود را کنار می‌نهد و با ذهنی خالی، به سراغ موضوع می‌رود؛ و-در صورتی که نسبت به متن و زمینه آن، اطلاعات کافی داشته باشد- می‌تواند موضوع را آن‌گونه که در اصل بوده، تفهم کند؛ یعنی نوعی فهم عینی و تصور شیء، به شکلی فی نفسه.

در حقیقت در هرمنوتیک کلاسیک، داشتن پیش‌فرض و پیش‌داوری امری منفی تلقی شده که نه تنها وجود آن ضرورتی ندارد؛ بلکه مخل به فهم راستین بوده و باید از آن اجتناب ورزید.

اما نظریات جدید در مورد فهم، اشکالاتی را به این تلقی سنتی وارد می‌آورند که یکی از مهم‌ترین آن‌ها این است که اساساً کنار نهادن پیش‌فرض‌ها امری ناممکن است. دخالت پیش‌فرض‌ها امری ناخودآگاه، اجتناب‌ناپذیر و حتی ضروری است و در واقع، ساختار وجود آدمی و به تبع، فهم و

پیش‌فرض‌های او را «ودایع و امانات فرهنگی که به ما رسیده» ساخته است؛ یعنی همان چیزی که در اصطلاح گادامر، «سنت» (Tradition) نامیده می‌شود. از این رو، هر مفسری موضوع شناسایی را از زاویه دید خود و با عینک پیش‌فرض‌ها و پیش‌فهم‌های خود مشاهده می‌کند.

گادامر در مورد پیش‌داوری‌ها بیان می‌کند: «می‌توان نشان داد که پیش‌داوری در اصل، همین معنایی را نداشته که ما امروز بدان نسبت می‌دهیم. ... پیش‌داوری‌ها زمینه‌گشودگی ما به جهان‌اند. آن‌ها شرایطی‌اند که از طریقشان ما چیزی را تجربه می‌کنیم؛ به واسطه آن‌ها، هر چه که با آن رویاروی می‌شویم با ما سخن می‌گوید» (Gadamer, *Truth and Method*, p.9) و نیز نگ: گادامر، «همگانیت مسئله هرمنوتیک»، (۹۴).

پالمر که از مدافعان نظریه گادامر است می‌نویسد: «پیش‌داوری‌ها چیزی نیستند که ما بایست از آن‌ها چشم‌پوشیم یا می‌توانیم از آن‌ها چشم‌پوشیم. این پیش‌داوری‌ها اساس وجود ما هستند و اصلاً به واسطه همین پیش‌داوری‌هاست که ما قادر به فهم تاریخ هستیم. ... هیچ تأویل بی‌پیش‌فرضی امکان وجود ندارد» (پالمر، ۲۰۲-۲۰۱).

نظر مطهری:

مطهری در موارد متعددی این واقعیت را مورد اشاره قرار می‌دهد که فهم انسان تحت تأثیر شخصیت و روحیات خود است و برداشت‌های وی هر قدر که بی‌غرض باشد باز هم خالی از تأثیر پیش‌فرض‌ها نمی‌باشد؛ هر چند ایشان برای رفع این نقیصه فکری به وجود یک راه حل باور دارد.

وی در کتاب علل‌گرایش به مادگیری بیان می‌کند: «به این نکته توجه دارم که برداشت‌ها هر اندازه بی‌غرضانه باشد، یک جور از آب در نمی‌آید. هر کسی ممکن است دیدگاه ویژه‌ای داشته باشد...» (۳۲) و در فلسفه تاریخ تصریح می‌کند: «هر کسی خودش هر جور هست تاریخ را آنجور تفسیر می‌کند که خودش هست و این نکته خوبی است هر چند ما صددرصد آن را نمی‌پذیریم... این حرف درباب تاریخ و عموماً علوم انسانی حرف خیلی خوبی است، یعنی شخصیت عالم، وضع عالم، [و] روحیه عالم در قضاوت‌های علمی و فلسفی، روانشناسی، تاریخی و جامعه‌شناسی او مؤثر است.» (۱/۱۹۵).

وی پس از ذکر نمونه‌ای در تایید مطلب فوق، به حدیثی در این زمینه اشاره می‌کند و بیان می‌دارد: «مجالسة الاشرار تورث سوء الظن بالاخيار (مجلسی، ۱۹۱/۷۴) همنشینی با بدان موجب بدبینی به خوبان است. این یک حقیقتی است. انسان اگر همیشه با آدم‌های بد بنشیند همه انسان‌ها را بد می‌بیند، یعنی خوب‌ها را هم نمی‌تواند تصور کند که خوب‌اند، یعنی نمی‌تواند به خوب معتقد شود، کما اینکه عکسش هم صادق است...»

حال این را شما تعمیم بدهید به خود انسان. نزدیک‌ترین هم‌نشین آدمی خود اوست؛ یعنی آدمی که در خودش بدی نمی‌بیند قهراً به همه مردم خوش بین می‌شود، و آدمی که در خودش جز شرارت و جز حقه و تقلب و نفاق نمی‌بیند نمی‌تواند به آدم خوب معتقد شود. ... پس این حرف تا اندازه‌ای حرف درستی است که وضع و موقعیت شخص مورخ [در قضاوتش] اثر دارد. ... البته ما این را صددرصد قبول نداریم، زیرا ما برای انسان قدرت تسلط بر نفس قائل هستیم.» (فلسفه تاریخ، ۱۹۶-۱۹۷)

۲. نسبی و مشروط بودن فهم

از نگاه هرمنوتیک مدرن، یکی از لوازم تاریخ‌مندی انسان و فهم او، و به تبع، دخالت اجتناب‌ناپذیر پیش فرض‌ها، این است که فهم بشری همواره محدود، مشروط، و نسبی است و با تکامل ابزار پژوهشی و پیشرفت علوم بشری متکامل می‌شود. همان‌گونه که فهم عصرهای گذشته نسبت به فهم امروز ما، ناقص تلقی می‌شود، فهم کامل امروزی نیز، در مقایسه با فهم‌های بعدی ناقص است؛ و این نیست مگر به این سبب که: «فرهنگ‌ها، ایدئولوژی‌ها، تئوری‌های عصری و به طور کلی سنت (در مفهوم گادامری آن)، فکر و اندیشه انسان را مشروط و محدود می‌کند». حتی هنگامی که انسان سنت را به زعم خود-نقد می‌کند، تحت سیطره و تاثیر سنت است. «آدمی در گسست کامل از سنت به قصد تفکر مجدد درباره آن، از آزادی کامل برخوردار نیست. تحلیل هرمنوتیکی بر پیوند عمیق تفکر با سنت تاکید می‌گذارد.» (هوی، حلقه انتقادی، ۳۶۵). البته باید توجه داشت که «به واقع لزومی ندارد که آدمی مشروط شدن فرهنگی را با پذیرش کورکورانه معیارها و ارزش‌های عصر یا دوره‌ای خاص اشتباه گیرد.» (همان)

نظر مطهری:

مطهری فهم و اجتهاد را، امری عصری، نسبی و متکامل می‌داند و حتی در کتاب ختم نبوت بحثی را با عنوان «نسبیت اجتهاد» مطرح می‌سازد: نسبییتی که خود می‌تواند ناشی از قابلیت و استعداد بی‌نهایت متون دینی و یا تکامل نسبی علوم و افکار بشری باشد.

وی در کتاب ختم نبوت ذیل عنوان نسبیت اجتهاد بیان می‌کند: «اثر بینش‌های متوالی و متکامل در هیچ جا به اندازه مسائل فقهی، محسوس و مشهود نیست. بر فقه اسلامی ادوار و اطواری گذشته است؛ در هر دوره‌ای طرز تفکر و بینش خاصی حکم‌فرما بوده است. اصول و قواعد استنباط امروز با هزار سال پیش و هفتصد سال پیش متفاوت است. علمای حدود هزار سال پیش نظیر شیخ طوسی قطعه مجتهدان مبرزی بوده‌اند و توده مردم، به حق، از آنان تقلید و پیروی می‌کردند. ... اما از نظر فقهای عصرهای اخیر، آن نوع بینش و آن طرز تفکر منسوخ است؛ زیرا بینش‌های نوتر و عمیق‌تر و وسیع‌تر و واقع‌بین‌تر از آن آمده و جای آن را گرفته است؛ هم‌چنان که پیشرفت دانش‌های حقوقی و روان‌شناسی و جامعه‌شناسی در عصر حاضر

امکان تعمق‌های بیش‌تری در مسائل فقهی به وجود آورده است.» (۷۷-۷۵)

وی ضمن اذعان به این که «علمای آن عهد و آن عصر با آن بینش و آن طرز تفکر، مجتهد بوده‌اند و توده مردم حق داشته‌اند از آن‌ها تقلید و پیروی کنند و بینش آن‌ها را ملاک تشخیص مقررات اسلامی قرار دهند» تاکید می‌ورزد که اگر کسی امروز همان تحقیقات را انجام دهد و «همان بینش و همان طرز تفکر را پیدا کند که آن‌ها پیدا کرده‌اند، چنین شخصی واقعه مجتهد نبوده و توده مردم حق ندارند از او تقلید و تبعیت کنند» چرا؟ چه فرقی هست میان این شخص و میان مردم قرن پنجم؟ «فرق این جاست که آن‌ها در عصری زندگی می‌کرده‌اند که آن بینش تنها بینش موجود بوده است، و این شخص در عصری زندگی می‌کند که بینش‌های کامل‌تری جانشین آن طرز بینش و آن طرز تفکر شده است و آن نوع بینش و آن طرز تفکر منسوخ شده است.

از این‌جا به خوبی می‌توانیم بفهمیم که اجتهاد یک مفهوم «نسبی» و متطور و متکامل است و هر عصری و زمانی بینش و درک مخصوصی ایجاب می‌کند. این نسبییت از دو چیز ناشی می‌شود: قابلیت و استعداد پایان‌ناپذیر منابع اسلامی برای کشف و تحقیق، و دیگر تکامل طبیعی علوم و افکار بشری. و این است راز بزرگ خاتمیت» (همان، ۷۵).

لوازم و نتایج تاریخ مندی، پیشینی بودن و نسبییت فهم

اکثر طرفداران هرمنوتیک فلسفی با نگاه خاصی که به مبانی فوق انداخته‌اند در نظریه تفسیری و هرمنوتیکی خویش، نتایج ذیل را پذیرفته‌اند:

آ. نفی فهم نهایی

یکی از نتایج برخاسته از تاریخ مندی انسان و مشروط و محدود بودن فهم او، که بیش‌تر طرفداران هرمنوتیک مدرن پافشاری بسیاری بر آن دارند، این است که تفسیر و تاویل متن پایان‌ناپذیر بوده و نهایی ندارد. این ادعا که «هرآنچه شایسته و بایسته بود در مورد فلان اثر گفته شده است» غفلت از خصلت تاریخی تاویل است.

میشل فوکو پایان‌ناپذیری تاویل و ناتمامی تفسیر را یکی از اصول هرمنوتیک مدرن می‌داند (۱۸۶-۱۸۳). البته میان هرمنوتیک‌های مدرن تحلیل‌های متفاوتی را در توجیه این مسئله می‌توان سراغ گرفت اما می‌توان اکثر آن‌ها را ناشی از همان تاریخ مندی انسان دانست.

«در تحلیل هیدگر، ... چون انسان تاریخ‌مند است و مجموعه پیش‌ذهنیت‌ها یا موقعیت هرمنوتیکی وی دائم در حال تغییر است، لذا هر فهمی موقتی است؛ به علاوه، چون موقعیت هرمنوتیکی انسان‌ها با هم

متفاوت است، هیچ فهمی همانند فهم دیگری نبوده و به تناسب مفسران، گونه‌های بی‌شمار فهم وجود دارد» (هابرماس، ۸۹).

گادامر نیز، که عمل تفسیر و فهم را تلاقی و هم‌گرایی دیدگاه‌های خواننده و متن و به تعبیری فهم را محصول امتزاج افق‌ها، یعنی آمیختن افق معنایی متن با افق ذهنی مفسر می‌داند، تاکید می‌کند: «اگر فهم متن به معنای گفتگو با متن است، در این صورت، بیش از یک فهم صحیح از متن و بلکه فهم‌های بی‌شمار از متن در کارند» (قائمی نیا، ۳۴).

در نگاه ریکور، فرایند تفسیر متن فرآیندی کل‌گرایانه و ترکیبی است. مراد از فرآیند کل‌گرایانه آن است که متن را باید یک کل تلقی کرد. متن از آن رو که یک کل است به گونه‌های متنوعی قابل تشکیل است... اما انتخاب اجزای اصلی و مهم این کل نیازمند «داوری» است. ... این تنها حدس مفسر است که به پاره‌ای اجزای متن، عنوان مهم و اساسی بودن را می‌بخشد و پاره‌ای دیگر را فرعی و غیر مهم تلقی می‌کند. بر اساس این تلقی هر متن را می‌توان در اشکال مختلفی به عنوان یک کل نگریست؛ زیرا از منظرهای مختلفی می‌توان به متن نگریست؛ ... در هر یک از این نگرش‌ها، تمامیت و کلی تشکیل می‌شود که در آن اجزا و عناوینی مهم و اصلی هستند که ممکن است در دیگر کل‌ها اساسی و مهم نباشند. از این رو، هر متن به سوی قرائت‌ها و تفسیرهای متعدد گشوده است (واعظی، ۳۹۱-۳۹۲).

این ایده در میان نظریه پردازان بینامتنیت نیز رایج است. گراهام آلن در کتاب بینامتنیت می‌نویسد: «هیچ تاویلی هرگز کامل نیست چون هر کلام پاسخی به کلام‌های پیشین بوده و پاسخ‌های بعدی را در پی می‌آورد.» (Allen, 47)

دریدا نیز همچون گادامر معتقد است که نباید برای فهم و تجربه کلیت و عمومیتی استثنای پذیر فائل شد و امکان تمامیت بخشیدن به تجربه را طرد می‌کند. وی، که فهم و تاویل را بازی با نشانه‌های زبانی می‌داند، این گونه استدلال می‌کند که فهم در عرصه زبان صورت می‌گیرد و این عرصه، اگرچه متناهی است اما همچون عرصه متناهی یک بازی، امکان حرکت‌های نامتناهی را فراهم می‌آورد: «عرصه جابجایی نامتناهی در محوطه بسته مجموعه‌ای متناهی» (هوی، حلقه انتقادی، ۲۰۰-۱۹۹)

نظر مطهری در این زمینه را در بحث بعدی مورد اشاره قرار می‌دهیم.

ب. تکثر و عدم تناهی معنای متن

یکی از پرسش‌های اساسی که هر نظریه تفسیری باید بدان بپردازد این است که آیا هر متن، لزوماً یک معنای صحیح دارد؛ یا می‌تواند چندین معنای صحیح داشته باشد؛ و یا لزوماً چندین معنای صحیح دارد؟ ظاهر مسئله وحدت یا کثرت معنا، با مسئله وحدت یا کثرت فهم ملازمه دارد و کثرت فهم می‌تواند

دلیل کثرت معنا باشد. اما باید به نکته ظریفی در این بحث توجه داشت. آیا مقصود از فهم یا معنا در این بحث، هر نوع فهمی، اعم از درست و نادرست است؛ و یا تنها شامل فهم یا معنای صحیح می‌شود؟ اگر مقصود از تکثر معنا یا فهم، تکثر معانی یا فهم‌ها، اعم از درست و نادرست باشد، گمان می‌رود این مسئله، امری بدیهی و وجدانی باشد و نیاز به اثبات و تطویل بحث ندارد؛ حتی برای یک کلمه مستقل که بنا به فرض، از نظر علم لغت تنها دارای یک معناست، می‌توان بی‌نهایت معنای نادرست فرض کرد. پس مقصود از معنا، معنای صحیح است؛ و مراد از فهم، فهم درست می‌باشد.

کسانی که برای اثبات تعدد و تکثر معنا، به امری واقعی و وجدانی، یعنی تعدد فهم‌ها یا دخالت اجتناب‌ناپذیر پیش‌فرض‌ها استناد می‌کنند، دچار نوعی مغالطه گشته‌اند؛ زیرا آن‌چه واقعاً در جریان فهم و تفسیر اتفاق می‌افتد، تعدد فهم‌ها، اعم از صحیح و نادرست است و آن‌چه در صدد اثبات آن هستند، تعدد معانی صحیح متن است؛ و بین آن دو هیچ تلازمی منطقی دیده نمی‌شود.

هرمنوتیک کلاسیک از وحدت معنایی متن دفاع می‌کند و یگانه معنای درست متن را همان معنای مقصود مولف می‌داند (نگ: واعظی، ۲۹۸). طرفداران هرمنوتیک مدرن اگر چه در دلایل و مبانی یکسان نیستند اما عموماً این نکته را می‌پذیرند که متن از تکثر معنایی برخوردار است: برای یک متن می‌توان معناهای بی‌شماری را که همگی صحیح‌اند سراغ گرفت.

نظر مطهری:

نظر وی را باید در دو زمینه جویا شد:

۱. آیا از نظر وی می‌توان برای فهم متن نهایی قائل شده و یک فهم خاص را فهم نهایی و به تعبیری «آخرین سخن» در مورد یک متن خاص دانست؟

۲. آیا از نظر وی می‌توان برای یک متن معانی متعدد و یا بی‌نهایتی را سراغ گرفت که همگی صحیح باشند و یا هر متنی لزوماً یک معنای درست دارد؟

ظاهراً در هر دو زمینه پاسخ ایشان مثبت بوده و با هرمنوتیک مدرن هم سخن است.

در زمینه پرسش اول باید گفت: از آن جا که وی تاریخ‌مندی انسان و محدود بودن و نسبی بودن فهم وی و نیز دخالت اجتناب‌ناپذیر پیش‌فرض‌ها را می‌پذیرد، به عدم تاهی فهم‌ها نیز باور دارد. ایشان این مطلب را نه تنها در فهم قرآن، که در فهم طبیعت نیز مطرح می‌کند و با پذیرش نسبی بودن فهم و اجتهاد، و اشاره به متکامل‌تر شدن آن با تکامل علوم بشری و تعمیق بینش‌ها، بزرگ‌ترین دشمن قرآن را «جمود و توقف بر بینش مخصوص یک زمان و یک دوره معین»، و بزرگ‌ترین مانع شناخت را «نهایی دانستن فهم عده‌ای خاص» معرفی می‌کند:

مطهری در کتاب ختم نبوت می‌نویسد: «بیش‌ها هر چه پیش‌تر رفته و وسیع‌تر و عمیق‌تر گشته خود را با قرآن متجانس‌تر یافته است... بزرگ‌ترین دشمن قرآن جمود و توقف بر بیش‌مخصوص یک زمان و یک دوره معین است، همچنانکه بزرگ‌ترین مانع شناخت طبیعت این بود که علما فکر می‌کردند شناخت طبیعت همان است که در گذشته به وسیله افرادی از قبیل ارسطو و افلاطون و غیرهم صورت گرفته است... رسول اکرم (ص) مکرر در کلمات خویش به این نکته اشاره فرموده است که قرآن را به بیش‌مخصوص یک عصر و زمان محدود نکنید...» (۷۳)

وی با اشاره به این که کلمات خود رسول اکرم (ص) نیز همین گونه است بیان می‌دارد: «تاریخ نشان داده است که اعصار بعدی، فهم و بیش‌بیش‌تری در درک معانی و مفاهیم گفته‌های آن حضرت نشان دادند». (همان، ۷۵)

سخنان دیگری که ایشان در مورد فهم و برداشت شیخ طوسی و منسوخ‌گشتن آن در زمان کنونی دارد، نظریه‌شان را به طور کامل‌تری آشکار می‌کند.

البته لازم به ذکر است که، همان گونه که خواهد آمد، این نسبی دانستن فهم‌ها و پذیرش تعدد فهم، به معنای نادرستی هر فهمی و یا اثبات درستی تمامی فهم‌ها نیست و از این رو، ایشان را دچار نسبییت منفی نمی‌کند.

اما در مورد پرسش دوم، یعنی این که: آیا از نظر ایشان می‌توان برای یک متن معانی متعدد و یا بی‌نهایتی را سراغ گرفت که همگی صحیح باشند؛ و یا هر متنی لزوماً یک معنای درست دارد؟ در این مورد نیز ایشان از هرمنوتیست‌های کلاسیک فاصله می‌گیرد و به واقع، باید ایشان را هم‌داستان با طرف‌داران هرمنوتیک مدرن بدانیم.

ایشان در مباحث تفسیری خود، در موارد متعددی تصریح می‌کنند که آیات قرآن می‌توانند چندین معنای صحیح داشته باشند و تمامی این وجوه نیز مقصوداند.

برای نمونه وی در ذیل آیه: «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (نور: ۱۹) تصریح می‌کنند که «این آیه از آن آیه‌هایی است که دو معنی دارد و هر دو معنایش هم درست است.» (آشنایی با قرآن، ۴/۴۹).

همچنین در ذیل آیه: «الْبَيْتُ بِصَعْدِ الْكَلِمِ الطَّيِّبِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ يَوْفَعُهُ» (فاطر: ۱۰) بیان می‌دارد: «این آیه را دو جور تفسیر می‌کنند و هر دو جورش هم درست است. همان طوری که قبلاً هم تذکر داده‌ام اساساً معنی ندارد که ما آیات قرآن را همیشه به یک معنی خاص حمل کنیم. یک جا که می‌بینیم آیه در آن واحد دو معنی درست را تحمل می‌کند، هر دو مقصود است. این از خصائص و جزء معجزات قرآن است که گاهی

تعبیرات خودش را طوری می‌آورد که آن را چند جور می‌توان معنی کرد و هر چند جورش هم درست است. (همان، ۱۳۴). وی در ادامه اظهار می‌دارد که کلیت این مسئله اختصاص به قرآن ندارد و در متون دیگر نیز ممکن است یافت شود. ایشان مطلب فوق را این گونه بیان می‌کنند که: «گاهی شاعری شعری می‌گوید که چند جور قابل معنی است و چه بسا از خودش هم پرسید می‌گوید هر طور که بخواهید بخوانید همان درست است. این شعر سعدی که در اول بدایع است، معروف است و آن را چند جور می‌توان خواند:

از در بخشندگی و بنده نوازی مرغ هوا را نصیب و ماهی دریا

یعنی خدای بخشنده و بنده نواز، هم مرغ هوا را نصیب انسان کرده و هم ماهی دریا را.

ولی این شعر را هفت [یا] هشت جور دیگر هم می‌شود خواند، از جمله اینکه:

از در بخشندگی و بنده نوازی مرغ، هوا را نصیب و ماهی، دریا

یعنی هوا را نصیب مرغ کرده و دریا را نصیب ماهی.

از در بخشندگی و بنده نوازی مرغ هوا را نصیب، ماهی دریا

یعنی ماهی دریا را نصیب مرغ هوا کرده.

اگر این‌ها را تلفیق بکنید چند جور دیگر هم می‌شود خواند، البته با این تفاوت که اینجا در خواندن باید تغییری بدهیم، یک دفعه می‌گوییم «مرغ هوا را نصیب و ماهی دریا» و یک وقت می‌گوییم «مرغ، هوا را نصیب و ماهی، دریا». ولی آیات قرآن را هیچ لزومی ندارد که چند جور بخوانیم، یک جور هم که می‌خوانیم چند جور معنی می‌دهد. (همان، ۱۳۴-۱۳۵)

در این مسئله ذکر یک نکته ضروری می‌نماید و آن این است که مقصود از «درست» در این که می‌گوییم «متن دارای چند معنای درست است» چیست؟ مثال‌های فوق گویای این می‌باشند که مقصود از درست، همان معنای مشهور و رایج آن، یعنی: «مطابقت با واقع» است؛ یعنی همان مفهوم عینی حقیقت^۱. پس مقصود این است که عبارت به چند حقیقت عینی متفاوت اشاره دارد.

۱ مقصود همان نظریه‌ی مطابقتی حقیقت (*The correspondence theory of truth*) است که از قدیمی‌ترین نظریات مربوط به حقیقت می‌باشد. این نظریه با بیان‌های مختلفی از جمله: «مطابقت آگاهی با عین». (Gadamer, "The Nature of Things and the Language of Things", p.74.) «مطابقت با امور واقع» (Kirkham, "correspondence theory of Truth", introduction) «موافقت با واقعیت» (Ibid.)، و در علوم اسلامی با تعبیر «مطابقت با واقع» (خمینی، الرسائل، ۱۴۲/۱-۱۴۱) توضیح داده می‌شود. برای مطالعه بیشتر در مورد نظریه مطابقت، اشکال متفاوت آن و نیز نقد و بررسی آن علاوه بر منابع بالا رک:

Capozzi, Rocco, *Reading Eco: An Anthology Advances in Semiotics*, p. 366; Glanzberg, Michael, "Truth".

اما شاید بتوان از برخی عبارات ایشان استظهار کرد که علاوه بر مفهوم عینی حقیقت، مفهوم پراگماتیکی حقیقت را نیز قبول داشته و در برخی موارد، مورد توجه قرار می‌دهد؛ و این نکته ارزشمندی است که در خور توجه و تأمل بیش‌تری است.

البته «نظریه پراگماتیک حقیقت»^۲ خود اشکال مختلفی دارد و در این جا مقصود، نظریه‌ای است که با عنوان «نظریه ابزاری حقیقت»^۳ (البته بنا بر یکی از تقریرهای آن) شناخته می‌شود.

طرف‌داران این نظریه، به طور عمومی بر این باورند که حقیقت، در نتیجه قرار دادن مفهوم یک چیز در بوته تجربه و عمل، محقق می‌شود.

بر اساس نظریه ابزارگرا از ویلیام جیمز^۴، جان دیوئی^۵ و اف. سی. اس. شیلر^۶ یک گزاره حقیقت شمرده می‌شود، اگر و تنها اگر، رفتار مبتنی بر یک عقیده در آن گزاره، در دراز مدت و در تمامی چیزهایی که مربوط به آن است، برای معتقدان به آن، نتایج سودمندی داشته باشد.^۷

در این شکل یا مفهوم از حقیقت، که متضمن نوعی نگاه ابزاری به حقیقت است، حقیقت با اموری همچون تجربه و عمل، کارایی و کارآمدی، سودمندی و فایده، و منفعت و مصلحت پیوند خورده است. به همین جهت، شاید بتوان این نوع یا مفهوم از حقیقت را «حقیقت عملی»، «حقیقت کارا و کارآمد و سودمند» و یا «حقیقت مصلحتی» نامید.

نکته قابل توجه این است که در این مفهوم، حقیقت امری متغیر خواهد بود. نظریه‌ای که در برهه‌ای از زمان، بهترین و کارآمدترین نظریه بوده و به همین جهت در آن شرایط «درست» بوده است، امروزه ممکن است درست نباشد؛ چرا که نظریات بدیل بهتری داشته و یا کارآمدی خود را از دست داده است.

اگر این مفهوم از درستی و حقیقت را مد نظر قرار دهیم نیز می‌توانیم برای یک متن، معتقد به بی‌نهایت فهم و معنای درست باشیم.

مطالبی که مطهری تحت عنوان «نسبیت اجتهاد» و «قابل اتباع بودن نظریات شیخ طوسی در زمان خود و منسوخ بودن آن نظریات در عصر حاضر به جهت این که بیش‌های کامل‌تر و واقع‌بین‌تری جانشین آن شده» مطرح کرد (نگ: ختم نبوت، ۷۵) می‌تواند ناظر به همین معنا باشد.

^۲ Pragmatic theory of truth

^۳ The instrumentalist theory of truth. (Kirkham, "Pragmatic Theory of Truth", under the title of: "Introduction".)

^۴ William James

^۵ John Dewey

^۶ F.C.S. Schiller

^۷ - Kirkham, op. cit.

البته باید توجه داشت که استاد در مورد نظریات شیخ طوسی، که در زمان خود نظریه برتر و بی‌بدیل بوده، تصریح نمی‌کند که «درست» بوده است اما آن را در زمان خود «نادرست» هم نمی‌خواند. ولی همین که ایشان، نظریه شیخ را از یک سو، در زمان خودش قابل اتباع دانسته و از سوی دیگر در زمان حاضر منسوخ می‌داند، خود می‌تواند مسیر به معنایی باشد که استظهار کردیم.

می‌توان این نوع از معانی درست را که نسبی بوده و در شرایط و زمان‌های متفاوت تغییر می‌کنند نوعی «معنای عصری» (البته در یکی از کاربردهای این اصطلاح) نامید؛ که در تقابل با معناهایی که در اصطلاح قبلی بیان کردیم و شاید بتوان آن‌ها معانی «اصلی» یا «عینی» نامید قرار دارند.

همچنین این نکته را نباید از نظر دور داشت که اعتقاد مطهری به نظریه پراگماتیکی حقیقت در مواردی خاص، نباید موجب شود که ایشان را با هرمنوتیست‌های مدرن در بحث حقیقت کاملاً همسان تلقی کرد. بررسی دقیق نظریات هرمنوتیست‌ها در این زمینه اگر چه کلام را به اطلاع می‌کشاند و از رسالت این نوشتار خارج است اما به همین اندک باید اکتفا کرد که مطهری، نظریه عینی و مطابقی حقیقت را انکار نمی‌کند و حتی حقیقت پراگماتیک را در چهارچوب حقیقت عینی می‌جوید و از این رو اولاً از بسیاری از هرمنوتیست‌های مدرن که حقیقت عینی را قبول ندارند فاصله می‌گیرد و ثانیاً نظریه حقیقت را در نزد وی، از در افتادن به وادی نسبییت منفی، مصون می‌دارد.

ج. فهم متن به جای فهم مولف و نیت او

از دیگر نتایجی که برخی طرف‌داران مدرن خصوصاً پیروان هرمنوتیک فلسفی از تاریخ‌مندی فهم و دخالت پیش‌فرض‌ها استنتاج کرده‌اند این است که وظیفه علم هرمنوتیک، اساساً فهمیدن متن است و نه مولف (پالمر، ۲۰۵-۲۰۴).

در واقع، معنا در هر فهمی، به سبب دخالت پیش‌فرض‌ها و افق معنایی شخص، دچار تغییر و تحول می‌گردد؛ به گونه‌ای که به معنای دقیق کلمه، هیچ‌گاه نمی‌توان دو فهم کاملاً یکسان از یک چیز را سراغ گرفت؛ حتی اگر فاعل شناسنده، یک نفر در دو زمان باشد. درست به همین سبب که ذهن مفسر در ایجاد معنا دخیل است، معنای ذهنی مؤلف، غیر قابل دسترس است.

گراهام آلن در کتاب بینامتنیت بیان می‌کند: «بحث بارت دلالت دارد که حتی اگر ما قادر باشیم درون ذهن مؤلف را مشاهده نماییم، چیزی که نقادی ادبی سنتی به امکان آن از طریق تفسیر اثر ادبی باور دارد- اندیشه اصیل یا حتی معنای منحصره مقصود او را کشف نخواهیم کرد؛ بلکه چیزی را کشف خواهیم نمود که بارت «پیش‌خوانده» و «پیش‌نوشته» نامیده است» (Allen, 72).

از آنجا که این مطلب مرتبط با اهداف فهم است در آن قسمت به بررسی آن و بیان نظر مطهری

می‌پردازیم.

د. امکان فهم متن بهتر از مولف

کنار گذاشتن مولف و نیت او از فرایند فهم در هرمنوتیک مدرن، زمینه را برای اعتقاد به امکان فهم متن بهتر از مولف فراهم آورده است. از آنجا که این مسئله مرتبط با بحث هدف فهم می‌باشد، تفصیل مطلب را به آن مبحث واگذار می‌کنیم.

هدف از فهم

نظریه رایج و پرسابقه در زمینه معنا و تفسیر متن این است که معنای یک اثر همان چیزی است که مولف آن قصد کرده و هدف مفسر نیز باید کشف همان معنای مقصود باشد. این نظریه با عنوان «قصدی‌گرایی»^۸ شناخته می‌شود. گاهی نیز از آن با عنوان «مؤلف محوری»^۹ یاد می‌شود هر چند به نظر می‌رسد که: مؤلف محوری اعم از قصدی‌گرایی است و شامل دو نظریه قصدی‌گرایی و ذهنی‌گرایی و حتی نظریه شناخت مؤلف و فرهنگ زمانه او نیز می‌شود.^{۱۰}

قصدی‌گرایی در غرب، اگرچه در میان طرفداران هرمنوتیک مدرن نیز پیروانی دارد (نگ: احمدی، ۴۹۷)، اما آموزه اصلی هرمنوتیک کلاسیک دانسته می‌شود.

نظریه قصدی‌گرایی و مؤلف محوری، که یکه‌تاز میدان معنا و تفسیر متون بود، همچنان بدون بدیل، باقی نماند؛ کم‌کم در مورد متون ادبی، زمزمه‌هایی پیدا شد که به نقد نقش محوری مؤلف، در میدان معنا و یکه‌تازی او می‌پرداخت. این نقدها به جایی انجامید که نقش مؤلف نه تنها در متون ادبی، که در تمامی متون، کم‌اهمیت یا بی‌اهمیت جلوه داده شده و سرانجام به حذف مؤلف، منجر گردید. در این جا بود که ناقوس مرگ مؤلف، توسط رولان بارت به صدا در آمد؛ ناقوسی که این بار، نه برای عزا و سوگواری؛ که برای جشن و شادی، به صدا در آمده بود؛ شادی در مرگ کسی که همچون یک اسطوره اهریمنی، سد راه تعالی و ارزش‌افزایی اثر هنری تلقی می‌شد.

باید توجه داشت که طرفداران هرمنوتیک مدرن در این که هدف از فهم متن چیست اتفاق نظر ندارند اما در این نکته مشترک‌اند که معنای متن فراتر از نیت مولف است و مفسر نباید قصد مولف را هدف خویش قرار دهد.

^۸ Intentionalism

^۹ Authorialism

^{۱۰} مقصود از ذهنی‌گرایی در این جا کشف ذهنیت و تصورات ذهنی مولف است و نباید آن را با مذهب اصالت ذهن (subjectivism) اشتباه گرفت. قصد توجه آگاهانه ذهن به سوی چیزی است اما تصورات ذهنی، مجموعه‌ای از پنداشته‌ای خودآگاه و ناخودآگاه شخص در مورد یک چیز هستند.

این نکته را نیز تذکر می‌دهیم که پل ریکور که نظریه تفسیری وی متمرکز بر متن است، به جای قصد مؤلف، قصد متن را جای‌گزین کرد. در نظر او، همچنان که مؤلف و مقصود او هیچ نقشی در فرآیند تفسیر متن ندارد، متن از مفسر و خواننده آن نیز مستقل است (نگ: همان، ۳۸۴-۳۸۳). وی در مصاحبه‌ای، بیان می‌کند: «من معتقد هستم که امروزه در فرآیند خوانش متن، «مخاطب هم‌چون مؤلف، کنار گذاشته شده» و اکنون دوران حاکمیت و اقتدار متن است. اکنون بحث بر سر نیت متن است» (ریکور، «فلسفه خرد هرمنوتیکی (بخش نخست)»).

نکته‌ای که توجه بدان شاید برای مخاطبان شگفت‌انگیز بنماید این است که این نظریه در میان اندیشمندان شیعی نیز بی‌سابقه نیست؛ چرا که شیخ مفید در تفسیر کلام الهی همین نظر را می‌پذیرد و به جای قصد شارع، قصد متن را مطرح می‌کند. البته مبنای شیخ مفید متفاوت با مبنای ریکور است. مبنای سخن شیخ مفید این است که اساساً تحقق قصد و اراده، به مفهوم بشری آن، در مورد خداوند محال است و از این رو خدای متعال در ورای کلام خویش، چیزی به نام قصد و اراده ندارد. بر این مبنا مقصود از نیت، قصد متن است نه مراد صاحب متن؛ و اگر احیاناً این قصد به صاحب متن نیز نسبت داده شود از باب مجاز است نه حقیقت. برای نمونه هنگامی که گفته می‌شود مراد خداوند از این عبارت خاص بوده نه عام، مقصود این است که خداوند کلامی خلق کرده که از آن خصوص فهمیده می‌شود و نه عموم (نگ: مفید، ۱۱).

نظر مطهری:

وی در مباحث تفسیری خود نوعاً از تعبیر معنای درست و نادرست استفاده می‌کند؛ اما در یک جا تعبیر مقصود را به کار برده است.

«یک جا که می‌بینیم آیه در آن واحد دو معنی درست را تحمل می‌کند، هر دو مقصود است» (آشنایی با قرآن، ۱۳۴/۴).

اما مراد استاد از کلمه مقصود در این جا چیست؟ مقصود متن یا مقصود صاحب متن؟ شاید بتوان برای هر یک از دو تفسیر، وجهی را ذکر کرد. این که تقریباً تمامی اندیشمندان اسلامی قصدی‌گرا هستند می‌تواند قرینه‌ای باشد که مراد ایشان نیز «قصد صاحب متن» بوده است. اما کلامی که خود وی در ادامه سخن فوق ذکر کرده است نیز می‌تواند شاهدهی بر این باشد که مراد، «مقصود متن» است:

«گاهی شاعری شعری می‌گوید که چند جور قابل معنی است و چه بسا از خودش هم بپرسید می‌گوید هر طور که بخواهید بخوانید همان درست است» (همان).

روشن است که در این موارد، تمامی احتمالات معنایی، مقصود متکلم و یا حتی مورد توجه وی

نبوده‌اند؛ هر چند می‌توان گفت که در این موارد، متکلم قصد معنای خاصی را نداشته و اساساً قصد او نه انتقال معنا، که انتقال لفظ بوده است: لفظی که تاب تحمل معانی متعددی را داشته باشد؛ یعنی هدف متکلم ایحا و رمزی گفتن به منظور تکثیر معنا بوده است؛ و این چیزی است که در نظریه ادبی مدرن بسیار مورد توجه است و قابلیت طرح در مورد قرآن کریم را نیز دارد.

امکان فهم متن بهتر از مولف

از آن جا که هدف فهم از نگاه هرمنوتیست‌های کلاسیک، کشف قصد و نیت مولف است و قصد، امری کاملاً آگاهانه است، طبیعتاً امکان فهم متن، یعنی شناخت نیت مولف، بهتر از خود مولف وجود ندارد. باور به این که می‌توان متن را بهتر از خود مولف شناخت از زمانی نضج گرفت که شلایرماخر آلمانی، اساساً هدف از فهم متن را نه قصد مولف، که ذهنیت او دانست: یعنی مجموعه تصورات مولف راجع به موضوع مورد بحث. این ذهنیت و تصورات، امری کاملاً آگاهانه نیست و بخش عمده‌ای از آن، ریشه در ضمیر ناخودآگاه مولف دارد و برگرفته از تمامی زندگی مولف است و نه صرفاً آگاهی وی هنگام نگارش متن. بنابراین، برای شناخت متن باید با تمام زندگی مولف را شناخت و از آن جا که مفسر با گذشت زمان و احاطه به تمامی آثار مولف، و فرهنگ زمانه وی احیاناً می‌تواند به شناخت بهتری از خود مولف دست یابد، می‌تواند متن وی را بهتر از خود او تفسیر کند.

ایده امکان فهم متن بهتر از مولف، با نادیده انگاشته شدن مولف از فرایند تفسیر و کنار گذاشته شدن وی به اوج خود رسید. از آن جا که در این تلقی جدید، فهم عبارت است از شناخت متن، و نه مولف یا قصد و ذهنیت وی، و مفسر، به حکم نسبی بودن فهم‌ها و تکامل تدریجی آن، احتمالاً شناختش از مولف و نیز سنت تفسیری که در اثر تعاطی بینامتنی شکل گرفته است، بهتر و کامل‌تر است، پس متن وی را حتی بهتر از خود وی می‌تواند بفهمد و تفسیر کند (نگ: علمی، مقاله «هرمنوتیک مدرن و دلایل امکان فهم متن بهتر از ماتن»).

پس به طور خلاصه اعتقاد به نسبی بودن فهم‌ها و تکامل تدریجی آن از یک سو، و بی اعتقادی به قصد و نیت مولف از سوی دیگر، زمینه را برای اعتقاد به امکان فهم برتر از مولف در هرمنوتیک مدرن فراهم نموده است.

نظر مطهری:

از آن جا که مباحث تفسیری ایشان، عموماً پیرامون فهم و تفسیر قرآن و سنت معصومان (ع) است، نباید اقتضانات خاص این متون را نادیده انگاشت. یکی از اقتضانات خاص این متون علم تام و خطاناپذیر صاحبان آن‌هاست؛ و از این رو امکان فهم این متون بهتر از مولف آن، منتفی است.

اما در مورد سایر متون چطور؟ قبلاً اشاره شد که کسی که تنها معنای درست متن را قصد و نیت مولف می‌داند، امکان فهم متن بهتر از مولف را نیز رد می‌کند. این امکان تنها در صورتی تصدیق می‌شود که اولاً معنای متن و هدف تفسیری را فراتر از قصد و نیت مولف بدانیم و ثانیاً نسبی بودن فهم و متکامل بودن آن را بپذیریم. مطهری اگرچه نسبییت فهم را می‌پذیرد اما، همان گونه که اشاره خواهد شد، ظاهره در زمره قصدی گرایان محسوب می‌شود و از این رو، علی‌الظاهر باید گفت که از نظر وی امکان فهم نیت مولف بهتر از خود او ممکن نیست؛ و بنابراین همواره بهترین مفسر یک متن، مولف آن است. اما از همین سخن می‌توان دانست که در مواردی که به هر علتی «قصد» وجود نداشته باشد یا هدف تفسیری مفسر نباشد، امکان فهم بهتر نیز مورد تصدیق است. این مطلب در مورد فهم کلام ناقل صادق است. یعنی اگر شخصی، کلام دیگری را نقل کند، طبق مبنای ایشان به راحتی باید پذیرفت که مفسر می‌تواند کلام ناقل را بهتر از خود او فهم کند.

مطهری با اشاره به نسبی بودن و متکامل بودن فهم‌ها، و این که نباید بر بینش یک عصر خاص یا فهم گروهی خاص جمود داشت بیان می‌دارد:

«رسول اکرم (ص) آنگاه که تاکید می‌کرد سخنانش را دقیقاً ضبط کنند و به طبقات بعد ابلاغ نمایند، مخصوصاً روی این نکته تاکید کرده است که ممکن است آن که از من می‌شنود بینشی نداشته باشد و صرفاً رابطه و منتقل کننده باشد به یک صاحب بینش، و هم ممکن است از بینش بهره‌مند باشد ولی آن کس که برای او نقل و روایت می‌شود بینش بیش‌تر و عمیق‌تر داشته باشد.^{۱۱} تاریخ نشان داده است که اعصار بعدی، فهم و بینش بیشتری در درک معانی و مفاهیم گفته‌های آن حضرت نشان دادند. (ختم نبوت، ۷۴)

امکان فهم

یکی از ضروریات یک نظریه تفسیری آن است که بتواند از عهده اثبات امکان فهم هدفی که ترسیم کرده برآید. اما آیا کشف معنایی که مطابق با واقع باشد و یا مفهومی که مطابق با نیت مولف باشد امری ممکن است؟ آیا فهم عینی ممکن است یا اذعان به دخالت پیش‌فرض‌ها ما را به گرداب ذهنی‌گرایی سوق می‌دهد؟

کسانی که تاریخی بودن انسان و فهم او و دخالت اجتناب‌ناپذیر و بعضاً ناخودآگاه پیش‌فرض‌ها را پذیرفته‌اند در این مرحله با مشکل بیش‌تری مواجه هستند.

همان گونه که در مباحث قبلی (بحث پیشینی بودن فهم و نیز بحث فهم متن به جای فهم مولف و نیت

۱۱ اشاره به حدیث: «نصر الله عبدا سمع مقالته فوعاها و بلغها من لم یسمعها، فرب حامل فقه غیر فقیه و رب حامل فقه الی من هو افقه منه» (کلینی، ۱/ ۴۰۳).

او) اشاره شد، برخی قصدی ستیزان معتقدند که لازمه پذیرش تاریخ‌مندی در نظریه گادامر این است که هیچ فهمی بدون پیش فرض ممکن نیست و این نتیجه خود مستلزم آن است که مفسر نمی‌تواند قصد مولف را کشف کند.

نظر مطهری:

قبل از پرداختن به نظر وی تذکر این نکته لازم است که در مواجهه با اشکال فوق دو رویکرد متفاوت اتخاذ شده است: رویکرد اول این است که برخی اساساً دخالت اجتناب‌ناپذیر پیش فرض‌ها را انکار کرده‌اند: رویکردی که معمولاً در میان طرفداران هرمنوتیک کلاسیک اتخاذ شده است. به نظر نگارنده، برای پاسخ به اشکال مربوط به پیش فرض‌ها، نیازی به انکار دخالت ناخودآگاه و ضروری پیش فرض‌ها نیست؛ مخصوصاً که علاوه بر نظریات جدید در مورد ماهیت ذهن یا فهم، وجدان خودآگاه بشری نیز دخالت ناخودآگاه پیش فرض‌ها را به اثبات می‌رساند؛ همان‌گونه که اساساً برای تفاوت فهم‌ها از یک متن مشخص، نمی‌توان دلیلی موجه‌تر از تفاوت در پیش فرض‌ها پیدا کرد. حتی نیازی به تفکیک پیش فرض‌ها و شمارش اقسام آن نیست (برای نمونه ببینید: بولتمان، ۶۳-۶۰؛ خسروپناه، ۱۵۷-۱۵۳). به نظر می‌رسد بهترین پاسخ، رویکرد دوم است؛ یعنی این که «امکان اصلاح پیش فرض‌ها»: چیزی که خود قصدی‌ستیزان نیز بدان معترف‌اند:

انسان می‌تواند با متن و شواهد و مدارک موجود در مورد آن، نوعی تعامل و گفتگوی دو طرفه برقرار کرده، و پیش فرض‌های خود را بر اساس آن شواهد، تعدیل و تصحیح نماید. حتی در تحلیل هیدگر نیز اگرچه «امکان‌هایی از پیش‌ساختارها برای انسان ممکن نیست»، اما امکان تصحیح آن‌ها در چرخه رفت و برگشت با موضوع نوشتار (دور هرمنوتیکی)، و گفتگوی متقابل با آن، فراهم می‌شود (نگ: هابرماس، ۸۹).

مطهری رویکرد دوم را، که منطقی‌تر و موجه‌تر به نظر می‌آید، اتخاذ می‌کند که بر اساس آن، دخالت پیش فرض‌ها امری اجتناب‌ناپذیر است اما مانع فهم حقیقت یا قصد مولف نیست؛ زیرا پیش فرض‌ها قابل تصحیح‌اند.

مطهری در کتاب فلسفه تاریخ پس از بیان این که «شخصیت عالم، وضع عالم، روحیه عالم در قضاوت‌های علمی و فلسفی، روانشناسی، تاریخی و جامعه‌شناسی او مؤثر است» بیان می‌دارد:

«البته ما این را صددرصد قبول نداریم، زیرا ما برای انسان قدرت تسلط بر نفس قائل هستیم. ... قدرت تصحیح خطا در انسان هست اما اگر ما این حرف را به طور کلی قبول کنیم - مثل حرفی که مارکسیست‌ها گفته‌اند - نتیجه آن، بی‌ارزشی همه چیز می‌شود ولی ما اصل مطلب را انکار نمی‌کنیم؛ چنانکه اصل

خطای ذهن را انکار نمی‌کنیم؛ ولی می‌گوییم انسان مقیاسی برای تصحیح خطا دارد.» (۱۹۷/۱-۱۹۵)

نکته دیگری که در همین زمینه جالب می‌نماید این است که وی نیز همچون طرفداران هرمنوتیک مدرن، فهم را نوعی خود فهمی تلقی می‌کند اما برای آن استثنائی نیز قائل است. استاد در کتاب فلسفه تاریخ تصریح می‌کند:

«... وقتی انسانی را می‌خواهد مطالعه کند خواه ناخواه خودش می‌شود معیار انسان‌های دیگر، و از این جهت هر کسی خودش هر جور هست تاریخ را آنجور تفسیر می‌کند که خودش هست و این نکته خوبی است هر چند ما صددرصد آن را نمی‌پذیریم، مثل آنچه که مولوی درباره تفسیر قرآن می‌گوید که هر کس که قرآن را تفسیر می‌کند او خودش را تفسیر می‌کند نه قرآن را، و قرآن را کسی می‌تواند تفسیر کند که فانی باشد؛ مقصودش این است که انسان به هر درجه که اخلاص داشته و از خود بیرون باشد به تفسیر واقعی قرآن نزدیک‌تر است و به هر مقدار که در خود بیشتر فرو رفته باشد خودش بیشتر [به منزله] عینکی است که قرآن را از آن عینک تفسیر می‌کند (۱۹۵/۱).

در بحث از عوامل فهم اشاره خواهد شد که ایشان برای این فانی شدن در متن و اصلاح پیش‌فرض‌ها به کمک آن، راه‌هایی را پیشنهاد می‌کند.

نفی نسبیّت به مفهوم منفی کلمه

این نکته مهم را یاد آور می‌شویم که: در نظریه تفسیری ایشان، اگر فهم، امری نسبی است اما دو پذیرش دو نکته نشان می‌دهد که فهم امری نسبی به مفهوم منفی کلمه نیست: نکته اول قابلیت و توانایی فهم در تصحیح خود است؛ و نکته دوم باور به وجود فهم درست و نادرست است.

یکی از مواضعی که مورد پذیرش برخی از هرمنوتیست‌های مدرن واقع شده این است که اساساً همان گونه که «هیچ اظهار نظر یا حکمی وجود ندارد که مطلقاً درست باشد» (هوی، حلقه انتقادی، ۲۶۷) فهم مطلقاً نادرست نیز وجود ندارد و اگر هم وجود داشته باشد راهی برای تشخیص آن نیست. بنابراین اولاً فهم‌ها را نمی‌توان با برجسب‌هایی نظیر درست و نادرست از یکدیگر متمایز نمود؛ بلکه باید با عناوینی همچون کامل و ناقص، شفاف و تیره، و اصیل و غیر اصیل (نگ: هوی، «هیدگر و چرخش هرمنوتیکی»، ۳۵۵-۳۵۴؛ احمدی، ۲۷۵) داورى کرد؛ و ثانياً تمامی تاویل‌ها، به این دلیل که حقیقت اثر چنان‌که گادامر نشان داده است اساساً شناختنی نیست، همه در مجموعه افق معنایی اثر جای می‌گیرند. هر تاویل گسترش دهنده افق دلالت‌های معنایی اثر است و هیچ تاویلی در حکم کلام نهایی نیست (احمدی، ۶۸۸).

اما ظاهر این گونه برخورد کردن با فهم و تاویل متن، در غلطیدن به سرایشی براندازنده نسبیّت است:

نسبیتی تیره و مذموم.

اما نظریه تفسیری مطهری هیچ گاه به چنین سمت و سوی راه نمی برد؛ چرا که وی همان گونه که فهم و پیش فرض ها را قابل تصحیح می داند، برخی فهم ها و تاویل ها را نادرست و به گونه ای رسوا ناپذیرفتنی می شمارند. ایشان در مواردی (آشنایی با قرآن، ۱ و ۲۸/۲-۲۵؛ علل گرایش به مادگرایی، ۳۲) با اشاره به برخی تاویل هایی که دو گروه اسماعیلیه (باطنیه) و متصوفه در مورد آیات قرآن انجام داده اند تصریح می کند که چنین تاویل هایی، نه برداشت و تفسیر، که مسخ و تحریف اند و در حقیقت، در حکم به بازی گرفتن قرآن کریم بوده و مجازات سختی را در پی خواهند داشت.

با این تفصیل می توان نظریه تفسیری ایشان را در این زمینه شبیه به نظریه تفسیری ریکور دانست. ریکور تأکید می کند که «همواره بیش از یک راه برای تفسیر متن وجود دارد؛ اما این بدان معنا نیست که این تفاسیر با هم برابرند. وی در عین باور به تکثر معنایی متن، دامنه معانی آن را محدود می داند. از نظر ریکور، ... باید نشان داد که در میان قرائت های گوناگون از متن، کدام قرائت محتمل تر است. ... وی بر این گمان است که با طرح امکان تشخیص تفسیر معتبر، مانع سقوط هرمنوتیک خویش به وادی شکاکیت می شود» (واعظی، ۳۹۴-۳۹۳).

عوامل فهم

هنگامی که در یک نظریه تفسیری به مفاهیمی همچون امکان فهم و نیز تمایز فهم درست و نادرست بر می خوریم، خواه ناخواه، بحث عوامل، راه ها، روش ها و متدهایی که فهم و شناخت هدف مورد نظر را هموار می سازند به میان می آید.

علاوه بر این در هرمنوتیک مدرن به دلیل باور به اجتناب ناپذیری پیش فرض ها، ارائه راه هایی برای کاهش تاثیر آن ها و به تعبیری دیگر جلوگیری از تحمیل آن ها بسیار پراهمیت تر می نماید. در هرمنوتیک مدرن راه هایی نظیر دور هرمنوتیکی، گشودگی و انعطاف پذیری، و مکالمه با متن پیشنهاد شده است که بررسی آن ها و مقایسه آن ها با یکدیگر خود مجال مفصلی می طلبد اما برای این که بتوانیم نگاهی اجمالی از نظریه تفسیری مطهری ارائه کنیم ناچاریم مهم ترین عوامل و روش های فهم از نظر ایشان را شناسایی و مطرح نماییم. بنابراین در این مبحث از تطبیق عوامل فهم در نظریه تفسیری وی با سایر عوامل فهم در هرمنوتیک مدرن خودداری می کنیم و صرفاً به دیدگاه تفسیری اش در این زمینه اشاره می کنیم.

اما مقدمه ضروری است تا بحثی در مورد انواع شناخت در فهم متن از دید مطهری را مطرح نماییم.

انواع شناخت در فهم متن

قبل از این که به بحث عوامل فهم از دید مطهری بپردازیم تذکر می دهیم که وی معتقد است که در هر

متنی باید سه نوع شناخت داشت: شناخت سندی، شناخت تحلیلی و شناخت ریشه‌ای.

۱. در شناخت سندی یا انتسابی می‌خواهیم بدانیم انتساب کتاب به نویسنده آن تا چه اندازه قطعی است.

۲. در شناخت تحلیلی می‌خواهیم بدانیم کتاب مشتمل بر چه مطالبی است و چه هدفی را تعقیب می‌کند؟ یعنی اولاً در پی شناخت نگرش و دید کتاب نسبت به جهان و انسان و حیات و مرگ و... یا به عبارت جامع‌تر جهان‌بینی کتاب و به اصطلاح فلاسفه خودمان حکمت نظری آن هستیم، و ثانیاً به دنبال پیام کتاب هستیم؛ یعنی این که کتاب چه طرحی برای آینده انسان دارد؟ انسان و جامعه انسانی را بر اساس چه الگویی می‌خواهد بسازد؟

۳. در مرحله سوم شناخت ریشه‌ای است؛ یعنی باید به تحقیق در این مورد پردازیم که آیا مطالب و محتویات کتاب ابداع نویسنده آن است یا آنکه از اندیشه دیگران وام گرفته شده است؛ یعنی اصالت فکری کتاب. این نوع شناخت، شناختی است از نظر ریشه افکار و اندیشه‌های مؤلف. البته چنین شناختی فرع بر شناخت تحلیلی است. (آشنایی با قرآن، ۱ و ۱۹۲-۱۵)

اما وی برای این شناخت‌های سه گانه و به طور کلی برای فهم متن، چه راه کارها، عوامل و روش‌هایی را توصیه می‌کند؟ می‌توان از لابه‌لای عبارات ایشان چندین عامل را استخراج کرد. لازم به ذکر است که بخش عمده‌ای از این عوامل مربوط به شناخت قرآن هستند اما از آنجا که اختصاصی به قرآن ندارند در مورد سایر متون نیز مطرح می‌شوند. عواملی نظیر شناخت سخنان پیامبر (ص) (آشنایی با قرآن، ۱ و ۲۰/۲) که اختصاص به قرآن دارند در شمار این عوامل ذکر نشده‌اند. مهم‌ترین این عوامل را فهرست وار اشاره کرده و خوانندگان را برای مطالعه بیشتر به منابع مرتبط ارجاع می‌دهیم:

مقایسه با دیگر تالیفات مشابه و هم عصر: پس از چنین مقایسه کاملی می‌توان ارزیابی کرد که آیا آنچه که در کتاب هست در کتاب‌های دیگر پیدا می‌شود یا نه؟ و اگر پیدا می‌شود به چه نسبت است؟ و آیا آن مطالبی که مشابه سایر کتاب‌هاست شکل اقتباس دارد یا آنکه مستقل است و حتی نقش تصحیح اغلاط آن کتاب‌ها و روشن کردن تحریفات آن‌ها را ایفا می‌کند؟ (آشنایی با قرآن، ۱ و ۱۸/۲)

لزوم آشنایی با زبان متن به سه معنا: الف. شناخت متن بدون تسلط بر زبان متن (مثلاً فارسی یا عربی)، ممکن نیست. (علل گرایش به مادگیری، ۳۲؛ آشنایی با قرآن، ۱ و ۲۰/۲)، ب. برخی متون رمزی‌اند و برخی غیر رمزی؛ برای فهم متن ابتدا باید نوع زبان آن را مشخص کرد. (همان، ۲۶-۲۴)، ج. قبل از فهم متن، باید دید زبان متن عقلی یا احساسی یا هر دوست. (همان، ۳۷-۳۵)

آشنایی با تاریخ معاصر و فرهنگ زمان متن: یکی از شرطهای ضروری شناخت قرآن... آشنایی با

تاریخ اسلام است. زیرا قرآن مثل تورات یا انجیل نیست که یکباره توسط پیامبر عرضه شده باشد، بلکه این کتاب در طول ۲۳ سال دوران زندگی پیامبر از بعثت تا وفات در خلال جریان پرهیجان تاریخ اسلام نازل شده است و از همین روست که آیات قرآن به اصطلاح شأن نزول دارند (همان، ۲۰).

شناختشان نزول عبارات: شأن نزول چیزی نیست که معنای آیه را در خود محدود کند بلکه به عکس دانستن شأن نزول تا حد زیادی در روشن شدن مضمون آیات مؤثر و راهگشاست. (همان)

استفاده از روش تفسیری متن به متن: متن را در درجه اول باید با خود متن تفسیر کرد. فهم یک عبارت بدون توجه به سایر عبارات‌های متن، روش درستی نیست. این روش در مورد قرآن نیز ضروری است و مورد تأیید ائمه اطهار (ع) نیز بوده است. (نگ: همان، ۲۱)

لزوم شناخت محکومات و متشابهات: در فهم متن باید محکومات (عبارات مادر) و متشابهات را شناخت و متشابهات (یعنی عباراتی که می‌شود آن‌ها را به چند گونه شبیه یکدیگر توجیه کرد و تفسیر نمود) را با کمک محکومات معنا کرد. بدون کمک آیات مادر، آنچه که از آیات متشابه اخذ شود درست و معتبر نخواهد بود. (نگ: همان، ۲۵-۲۱ و ۱۳۴-۱۳۳؛ امامت و رهبری، ۱۳۴)

تدبر بی غرض و منصفانه در خود متن: قرآن در برابر جمود و خشک اندیشی اخباریون و نظایر آن‌ها و همچنین در مقابل انحرافات و برداشت‌های ناروای باطنیه و دیگران راه وسطی پیشنهاد می‌کند که عبارت است از تأمل و تدبر بی غرضانه و منصفانه. ... [آیاتی که بر تدبر در قرآن تأکید می‌کنند]، همه مجاز بودن تفسیر قرآن را تأیید می‌کنند، اما تفسیری نه از روی میل و هوای نفس بلکه بر اساس انصاف و صداقت و بدون غرض. وقتی که ما در قرآن منصفانه و بی غرضانه تأمل می‌کنیم هیچ ضرورتی ندارد که بتوانیم همه مسائل آن را حل کنیم. قرآن از این حیث شبیه طبیعت است. در طبیعت بسا رازها وجود دارد که حل نشده و در شرایط فعلی نیز برای ما امکان حل آن‌ها وجود ندارد. اما این مسائل در آینده حل خواهند شد (آشنایی با قرآن، ۱ و ۲۹/۲-۲۸).

تطبیق اندیشه با متن نه برعکس: یکی از راه‌های بسیار مهم برای جلوگیری از تحمیل پیش‌فرض‌ها این است که در فهم متن انسان باید اندیشه خود را با متن تطبیق دهد نه برعکس. ایشان نیز همین نکته را در فهم قرآن گوشزد می‌نماید: قرآن از این حیث [که باید در آن بی غرضانه تدبر کرد] مثل طبیعت است. به علاوه در شناخت طبیعت انسان باید اندیشه خود را با طبیعت آن گونه که هست مطابق کند؛ نه آنکه طبیعت را آن گونه که می‌خواهد توجیه و تفسیر کند (همان، ۲۹).

زمینه زدایی: نفی سیاق: از نظر ایشان در برخی متون (مثل قرآن)، سیاق اعتباری ندارد. ممکن است جزئی از یک عبارت ناظر به مطلبی باشد و جزء دیگرش ناظر به مطلب دیگر و از این رو در فهم این دسته

از متون زمینه‌زدایی امری ضروری است: برای نمونه آیه تطهیر که در سیاق آیات مربوط به زنان پیامبر (ص) آمده و یا آیه شریفه «تری الجبال تحسبها جامده و هی تمر مر السحاب» (نمل: ۸۷) که در سیاق آیات مربوط به روز قیامت آمده است اما این دلیل نمی‌شود که مضمون آن را بر بیان روز قیامت حمل کنیم (حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ۱۵۱/۲).

البته این نکته نیاز به بررسی دارد که آیا سیاق در هیچ یک از آیات قرآن اعتبار ندارد و یا در برخی دارد و در برخی ندارد. در صورت اخیر این وظیفه مفسر است که تشخیص دهد در کدام آیات باید زمینه‌زدایی کرد و در کدام آیات به سیاق توجه نمود.

نتیجه‌گیری

از مقایسه آرای شهید مطهری با افکار مهم‌ترین نظریه پردازان هرمنوتیک مدرن در خصوص نظریه تفسیری به دست آمد که نظریه تفسیری ایشان به طرز شگفت‌آوری «مدرن» است و با هرمنوتیک مدرن قرابت دارد و در نقاط مهمی از هرمنوتیک کلاسیک فاصله می‌گیرد. یکی از نکات ارزشمند و مهمی که در نظریه تفسیری ایشان وجود دارد توجه به دخالت ناخودآگاه پیش‌فرض‌ها در فهم و در عین حال، اعتقاد به امکان تصحیح و تعدیل پیش‌فرض‌ها توسط مفسر و در جریان تفسیر است. رکن اول مفسر را از جزمیت دور می‌کند و رکن دوم از نسبیّت. کسانی که به تاثیر ناخودآگاه پیش‌فرض‌ها توجهی ندارند خیلی زود دچار قطعیت می‌شوند به این معنا که به فهم ابتدایی خود قانع می‌شوند و قطع پیدا می‌کنند که آنچه فهمیده‌اند معنای درست متن است و در مقابل، آنچه دیگران فهمیده‌اند، در صورت مخالفت با معنای فهم شده توسط آنان، نوعی بد فهمی بوده و نادرست است؛ و این تلقی علاوه بر این که انسان به جزمیتی تیره دچار می‌کند وی را از تأمل و تفکر دقیق در مورد کلام دیگران و وجوه صدق آن محروم می‌نماید. همچنین نکته ارزشمند دیگر در نظریه تفسیری ایشان اعتقاد به کثرت معنای درست متن است و این نیز از اموری است که انسان را از جمود بر فهم خود باز می‌دارد و وی را به روی پذیرش افکار دیگران و نظرات بدیل و بهتر گشوده می‌کند البته گشودگی‌ای که نه به نسبی‌گرایی منفی منجر گردد و نه امکان تخطئه فهم‌های نادرست با بربنده؛ روش‌های ارائه شده در این نظریه نیز در صورت به کارگیری درست و دقیق، تصحیح و تعدیل پیش‌فرض‌ها را تا حدودی تضمین کرده و امکان تشخیص فهم‌های درست از نادرست را مهیا می‌سازند.

از این رو در این نظریه با نوعی جامعیت نسبی، واقع‌نگری، تکثر‌گرایی معنایی، روش‌مندی، جزمیت‌گریزی و نسبیّت‌پرهیزی مواجه هستیم. با این ویژگی‌ها می‌توان این نظریه تفسیری را الگوی مناسبی برای مفسران متون، خصوصاً متون دینی و نصوص شرعی دانست.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
- احمدی، بابک، *ساختار و تأویل متن*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۸.
- اینوود، مایکل، «درآمدی بر هرمنوتیک»، ترجمه نصیر احمد حسینی، *فصلنامه معرفت*، خرداد ۱۳۸۳، شماره ۷۸، صص ۷۵-۸۱.
- بهرامی، محمد، «هرمنوتیک هرش و دانش تفسیر»، *فصلنامه پژوهش‌های قرآنی دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان رضوی*، بهار و تابستان ۱۳۷۹، شماره ۲۱-۲۲، صص ۱۷۷-۱۳۰.
- بولتمان، رودلف، *مسیح و اساطیر*، ترجمه مسعود علیا، نشر مرکز، ۱۳۸۰.
- پالمر، ریچارد، *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، انتشارات هرمس، چاپ سوم، ۱۳۸۴.
- خسروپناه، عبدالحسین، *کلام جدید*، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های حوزه علمیه، ۱۳۸۳.
- خمینی، روح الله، *الرسائل*، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۵ ق.
- درایفوس، هیوبرت، «چرا هستی و زمان را مطالعه می‌کنیم؟»، در: نیچه... [و دیگران]، *هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها*، ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶، صص ۳۲۱-۳۳۷.
- ریخته‌گران، محمد رضا، *منطق و مبحث علم هرمنوتیک*، تهران، کنگره، ۱۳۷۸.
- ریکور، پل، «رسالت هرمنوتیک»، ترجمه مراد فرهاد پور، در: هوی، دیوید کوزنز، *حلقه انتقادی: ادبیات، تاریخ و هرمنوتیک فلسفی*، ترجمه مراد فرهاد پور، تهران، نشر روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۸۵.
- ریکور، پل، «فلسفه خرد هرمنوتیکی»، گفتگو با «پل ریکور»، گفتگو کننده: روبر سلویه، ترجمه لیدا فخری، روزنامه ایران، شماره ۲۵۶۱، دوشنبه ۳ شهریور ۱۳۸۲.
- _____، «وجود و هرمنوتیک»، در: نیچه... [و دیگران]، *هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها*، ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶، صص ۱۴۲-۱۰۹.
- علمی، محمد کاظم، «هرمنوتیک مدرن و دلایل امکان فهم متن بهتر از ماتن»، *نشریه مطالعات اسلامی (الهیات و معارف اسلامی)*، دوره (۱)، شماره (۷۱)، بهار ۱۳۸۵، صص ۱۲۷-۱۴۵.
- فروند، ژولین، *آرا و نظریه‌ها در علوم انسانی*، ترجمه محمدعلی کاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.
- فوکو، «نیچه، فروید، مارکس»، در: نیچه... [و دیگران]، *هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها*، ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶، صص ۱۹۹-۱۷۵.
- قائمی‌نیا، علی‌رضا، *متن از نگاه متن*، قم، نشر انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۸۰.
- کربای، آنتونی، «درآمدی بر هرمنوتیک»، در: نیچه... [و دیگران]، *هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها*، ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶، صص ۱۸-۹.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۳۶۵.

گادامر، هانس گئورگ، «همگانیت مسئله هرمنوتیک»، در: نیچه... [و دیگران]، *هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها*، ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶، صص ۱۰۶-۸۵.

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار ائمة الاطهار (ع)*، مؤسسة الوفاء، بیروت، ۱۴۰۳ ق.

مطهری، مرتضی، *اسلام و مقتضیات زمان*، تهران، صدرا، ۱۳۷۰.

_____، *آشنایی با قرآن*، تهران، صدرا، ۱۳۷۰.

_____، *امامت و رهبری*، تهران، صدرا، ۱۳۷۰.

_____، *حرکت و زمان در فلسفه اسلامی*، تهران، صدرا، ۱۳۷۰.

_____، *ختم نبوت*، تهران، صدرا، ۱۳۷۰.

_____، *علل گرایش به مادیگری*، تهران، صدرا، ۱۳۷۰.

_____، *فلسفه تاریخ*، تهران، صدرا، ۱۳۷۰.

مفید، محمد بن محمد، *مسئله فی الارادة*، بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴ ق.

هابرماس، یورگن، *نقد حوزه عمومی*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۵.

هادوی تهرانی، مهدی «هرمنوتیک و اندیشه‌های تفسیری امام خمینی (بخش اول)»، *حضور*، شماره ۲۶، صص ۱۹۴-۱۷۸.

هالمر، یول واینز، «هرمنوتیک (اصول علم تفسیر)»، ترجمه سیما ذوالفقاری، *نامه فرهنگ*، شماره ۳۹، صص ۶۹-۵۵.

هوی، دیوید کوزنز، «هیدگر و چرخش هرمنوتیکی»، در: نیچه... [و دیگران]، *هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها*، ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶، صص ۳۷۴-۳۳۷.

_____، *حلقه انتقادی: ادبیات، تاریخ و هرمنوتیک فلسفی*، ترجمه مراد فرهاد پور، تهران، نشر روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۸۵.

واعظی، احمد، *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران، نشر مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.

Allen, Graham, *Intertextuality, New Critical Idiom*, Taylor & Francis Routledge, London & New York, 2000.

Capozzi, Rocco, *Reading Eco: An Anthology Advances in Semiotics*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1997.

Gadamer, Hans-Georg, "The Nature of Things and the Language of Things", in: *Philosophical Hermeneutics*, Translated and Edited by David E. Linge, Berkeley, Los

Angeles & London, University Of California Press, second paperbackprinting 2008, pp.69-82.

_____, *Truth and Method*, Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Mar, London & New York, Continuum Publishing Group, 2006.

Glanzberg, Michael, "Truth", in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2006. Available in: Harvey, Van A., "Hermeneutics", in: *Encyclopedia of Religion*, HERMENEUTICS, Vol. 6, pp .279-285.

Idhe, Don, "Paul Ricoeur's Place in the Hermeneutic Tradition", in *The Philosophy of Paul Ricoeur*, (ed.) L.E.Hahn, The Library of Living Philosophers, Chicago and Illinois, 1995.

Inwood, Michael, "Hermeneutics", in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London: Routledge.

Kirkham, Richard L., "correspondence theory of Truth", in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London: Routledge.

_____, "pragmatic theory of Truth", in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London: Routledge.

Moran, Dermot, *Introduction to Phenomenology*, London & New York, Routledge, 2000.

سایت‌های اینترنتی

شوانت، توماس، «تفسیرگرایی و هرمنوتیک»، ترجمه محسن ناصری راد. قابل دسترس در:

[http://islahweb.org/html/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=1572
&mode=thread&order=0&thold=0](http://islahweb.org/html/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=1572&mode=thread&order=0&thold=0)

<http://plato.stanford.edu/entries/truth/>