



قرائت دین و چالش معیار

عباس عارفی^۱

چکیده

این مقاله به مقایسه دو گونه نزاع و چالش در عالم اندیشه می‌پردازد، یکی چالش شکاکیت و نسبیت و دیگر چالش تکرر قرائت یا پلورالیسم قرائی، و سرانجام به این نتیجه می‌رسد که این دو نوع جریان در واقع از یکجا منشاء می‌گیرد، و در منتهی نیز به یک نتیجه ختم می‌شود. برای نیل به این هدف، ابتدا زیرساخت‌های معرفت‌شناسی مساله - خصوصاً «مساله معیار» - مورد بررسی قرار می‌گیرد و به رویکرد شکاکان در نفی معیار و رهیافت نسبی‌گرایان در ارجاع معیارها به انسان معیاری، که در واقع نفی معیار واقعی و نفس‌الامری است، اشاره می‌شود، سپس به زیربنای هرمنوتیکی مسأله قرائت پرداخته می‌شود، به این نتیجه رهنمون می‌شود که هرمنوتیک فلسفی گادامر و اتباع او در واقع بیانی است از شکاکیت و نسبیت معرفت‌شناسی در عالم قرائت، چرا که این نوع هرمنوتیک نافی هر نوع معیار واقعی در باب قرائت هر نوع متنی است، و این اشکالی است که کسانی چون پتی و هرش بر گادامریان نیز وارد کرده‌اند.

این مقاله در پایان نیز به کیفیت راه برون شد از دگماتیسم هرمنوتیک فلسفی در نفی معیار اشاره می‌کند و راه خلاصی از این بحران را باز می‌نماید.

واژگان کلیدی: قرائت دین، معیار فهم متون دینی، هرمنوتیک، شکاکیت، نسبیت‌گرایی.

یکی از موضوعات مطرح در ساحت فرهنگ دینی و در فضای فرهنگی کشور ما مسئله «قرائت دین» است. امروزه این موضوع معرکه آرا و انظار مختلف و مورد نفی و اثبات‌های متفاوت است. اما محل نزاع در این بحث کجاست؟ به نظر می‌رسد نقطه اصلی بحث در این است که آیا قرائت یا فهم از متن با معیار و ضابطه مند است، یا بی‌در و پیکر و آنارشستی.

در این بحث دو نظریه رقیب در مقابل هم صف‌آرایی کرده‌اند: ۱. نظریه تکرر قرائت دین یا پلورالیسم قرائتی ۲. نظریه وحدت قرائت دین یا نظریه‌ای که قائل است آن فهم و قرائتی از دین معتبر است که ضابطه مند باشد و با معیار معتبر عقلی یا شرعی عیارسنجی شده باشد. ما در این مقاله به اختصار، رابطه قرائت دین و مسئله معیار را بحث می‌کنیم، سپس به ریشه‌های بحث در معرفت‌شناسی اشاره خواهیم کرد و از آن پس در باب رابطه «پلورالیسم قرائتی» و «شکاکیت معرفت‌شناختی» به تامل خواهیم پرداخت و در پایان به اختصار راه‌هایی از این مشکل را ارائه خواهیم کرد.

۱. می‌دانیم چالش جدید در باب قرائت دین، ناشی از دانش هرمنوتیک، به ویژه هرمنوتیک فلسفی است. هرمنوتیک (Hermeneutics)، به عنوان زیرساخت «قرائت دین» به لحاظ واژه‌شناسی، از کلمه و واژه یونانی (Hermeneutien) به معنای تفسیر و تاءویل مشتق است.^۲

این واژه مأخوذ از نام هرمس (Hermes)، الهه پیام‌رسان

یونانیان می‌باشد که تا حدودی با معانی اصطلاحی آن هم تناسب دارد. علم هرمنوتیک (Hermeneutics)، به عنوان رشته‌ای از علوم و دانش‌ها، بر حسب نحله‌ها و مکاتب آن، تعاریف مختلف دارد. علم هرمنوتیک نخست به معنای تفسیر متن دینی بوده است، بعد به مطلق تفسیر متن، اعم از دینی و غیردینی تعمیم یافته و سپس از صرف فهم متن فاصله گرفته، به عنوان نظریه‌ای در باب «فهم آدمی» ارتقا یافته است. هرمنوتیک بر حسب ادوار تاریخی در سه جلوه ظاهر گردیده است:

۱. هرمنوتیک کلاسیک؛

۲. هرمنوتیک رمانتیک؛

۳. هرمنوتیک فلسفی.

هرمنوتیک کلاسیک، منطق و روش تفسیر متون است. این نوع هرمنوتیک در عصر روشن‌گری، قرن هفدهم و هجدهم میلادی، به منظور تفسیر کتاب مقدس پدید آمد. در عصر روشن‌گری عقیده بر این بود که فهم حقیقت در همه زمینه‌ها برای انسان ممکن است، مشروط به این که در راه اکتساب آن، مفسر به منطق و روش درست مجهز باشد. در این خصوص، هرمنوتیک کلاسیک را فلاسفه عصر روشن‌گری، به عنوان روش تفسیر متون، ارائه کردند و این به دنبال رواج اندیشه پروتستانسم بود که نیاز مسیحیان پروتستان را - که از کلیسای روم انشعاب حاصل کرده بودند - در تفسیر کتاب مقدس برآورده می‌ساخت. در این زمینه، دان هاور (Danhauser) در سال ۱۶۵۴ میلادی، کتابی تحت عنوان هرمنوتیک - که اولین کتاب تحت این نام بود - به منظور ارائه روش‌ها و قواعد لازم برای تفسیر کتاب مقدس تدوین کرد.

هرمنوتیک رمانتیک، نوع دیگری از هرمنوتیک است که با کار شلایر ماخر (۱۷۶۸ - ۱۸۳۴ م) تاسیس شد. این نوع هرمنوتیک در عصر رواج جنبش رمانتیک که از سال ۱۷۹۵ تا ۱۸۱۰ میلادی حیات نظری اروپای مرکزی را دچار تحول کرده رواج یافت. رمانتیسیم (Romantism) عقل‌گرایی عصر روشن‌گری را نقد کرد و برخلاف عقل‌گرایی بر نقصان فهم و امکان بروز سوء فهم تأکید کرد. در هرمنوتیک رمانتیک، برخلاف هرمنوتیک کلاسیک، فهم متن امری سهل و طبیعی محسوب نمی‌شد، بلکه بدفهمی و سوء فهم امری عادی و طبیعی به حساب می‌آمد. گرچه این مکتب نیز، چون مکتب هرمنوتیک کلاسیک، دست‌یابی به حقیقت و فهم عینی (Objective Knowledge)، یعنی ادراک مطابق با واقع را ممکن می‌دانست، اما - چنان که گفتیم - هرمنوتیک رمانتیک تأکید داشت که نباید نقصان و سوء فهم را از نظر دور داریم ...

هرمنوتیک فلسفی، هرمنوتیکی است که در واقع با فلسفه هایدگر پدید آمد و با کار دیگران، از جمله شاگرد معروفش گادامر (Gadamer)، که اخیراً چشم از جهان فرو بست^۳، بسط و گسترش یافت. هرمنوتیک فلسفی از فهم متون مقدس و حتی از مطلق متون به طور کلی فراتر رفته، به بحث و بررسی در باب ماهیت فهم پرداخت و «فهم متن» را حاصل و برآیند افق معنایی مفسر و افق معنایی متن دانست.^۴ این گونه تحلیل از حقیقت فهم، از جمله فهم متن، از آن جا آغاز شد که هایدگر در کتاب «هستی و

زمان» بر سه عنصر پیش ساختار فهم اشاره نمود^۵ که عبارتند از:

۱. پیش داشت (vorhabe)

۲. پیش دید (vorsieht)

۳. پیش تصور (vorgriff)

گادامر این آموزه را از هایدگر برگرفت و سپس به توسعه و گسترش آن پرداخت؛ به طور خلاصه، می‌توان مدعای هرمنوتیک فلسفی را چنین نمودار ساخت.

بیان ریاضی از هرمنوتیک فلسفی:

برای بیان نظریه هرمنوتیک فلسفی در باب ماهیت فهم، مجموعه پیش فرض‌ها و پیش دانسته‌های مفسر را (S) می‌نامیم و فهم متن را نیز با لفظ (u) نمایش می‌دهیم و (F) را تابع فهم در نظر می‌گیریم. پس تابع فهم را بر اساس نظریه هرمنوتیک فلسفی چنین می‌نویسیم:

$$F(u) = S(a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, \dots, a_n)$$

بیان فرمول: بر اساس تفسیر هرمنوتیک فلسفی از ماهیت فهم، حقیقت فهم، از جمله فهم از متن، تابعی است پیش فرض‌ها و دانسته‌ها و معلومات پیشین.

در هرمنوتیک کلاسیک و رمانتیک که هر دو مربوط به تفسیر متن هستند، دو چیز مورد قبول بود: یکی امکان فهم عینی و مطابق با واقع از متن، دوم لزوم ارائه روش برای تشخیص فهم دوست از نادرست از یک متن. ولی هرمنوتیک فلسفی از این دو چیز فاصله گرفت و فهم عینی را به دلیل دخالت افق معنایی مفسر که ناشی از پیش دانسته‌های وی است، ناممکن اعلام کرد و چون فهم عینی را دست‌یافتنی می‌پنداشت، دیگر سخن گفتن از روش به معنای واقعی، یعنی معیاری که بین صدق و کذب فهم‌ها تفکیک حاصل کند، برای آن بلاوجه تلقی شد.

هایدگر و گادامر معتقدند در عمل فهم چیزهای حتی غیرارادی دخیل‌اند که ممکن است ما از آن بی‌خبر باشیم. آنان بر این باورند که عمل ادراک صرفاً تابعی از عنصر آگاهی نیست، زیرا ممکن است عوامل بیرون از آگاهی (Consciousness) هم در عمل فهم دخیل باشد. به نظر آن‌ها عمل فهم وابسته به عوامل تاریخی و اجتماعی است و ما هرگز نمی‌توانیم ادعا کنیم که فهم ما جدای از پیش فرض‌های ما است.^۶ این قبیل آموزه‌ها مکتب هرمنوتیک فلسفی را بر آن داشت که از فهم عینی دست شسته، از معیار نیز به معنای دقیق آن، فاصله بگیرد؛ از این رو گفته‌اند: تمام چالش‌هایی که گادامر برانگیخته، مستقیم یا غیرمستقیم مربوط به مسئله معیار است.^۷

حتی نباید نام کتاب گادامر حقیقت و روش ما را به این اشتباه اندازد که گمان بریم گادامر از «روش» برای نیل به حقیقت دفاع می‌کند، بلکه امر برخلاف آن است. وی در این کتاب در واقع به نقد روش می‌پردازد. از این رو، برنشتاین (Bernstein) گفته است: شاید مناسب‌تر است این کتاب را «حقیقت علیه روش» بنامیم.^۸ پالمر (palmer) می‌گوید:

«عنوان کتاب نوعی کنایه است که روش را به سوی حقیقت نیست.»^۹ به نظر گادامر پیش دانسته‌ها شرط معرفت

است.^{۱۰} گادامر . نظیر گوااین که در معرفت شناسی قائل به کل انگاری (holism) بود. در حوزه هرمنوتیک به «کل انگاری هرمنوتیکی» قائل است.^{۱۱} به این صورت که در عمل فهم مطلقاً، از جمله فهم از یک متن، می بایست جزئیات را با کل هماهنگ ساخت و این را معیار فهم درست دانست.^{۱۲} البته این امر را در هرمنوتیک گادامر باید به گونه دیگر تفسیر کرد؛ زیرا وی فهم عینی و مطابق با واقع درست را دست یافتنی نمی داند، چه رسد به این که برای آن روشی برای تفکیک فهم درست از نادرست ارائه کند. کل انگاری گادامر نظیر کل انگاری گوااین است که به جهت مناقشه حتی در وثاقت قضایای تحلیلی، فاقد مبنای مستحکم معرفتی است. از این رو، پالمر می نویسد:

«مسئله از این جا برمی خیزد که هستی شناسی گادامر چنان است که امکان دانش تاریخی عینی به پرسش گرفته می شود. از موقف بتی (Betti)، هایدگر و گادامر ناقدان و برانگ عینیت اند و می خواهند علم هرمنوتیک را در «باتلاق بی معیار نسبیت» فرو برند.»^{۱۳}

به طوری که قبلاً اشاره کردیم قرائت دین، مسئله ای است برآمده از هرمنوتیک که قهرأ چالش های مطرح در باب آن نیز از چالش های جاری در هرمنوتیک منشاء می گیرد. به تعبیر دیگر، بحران فرهنگی موجود در ساحت فرهنگ دینی، انشعابی است از بهران موجود در هرمنوتیک، به ویژه هرمنوتیک فلسفی. چنان که گفتیم، در هرمنوتیک فلسفی تاءکید بر این است که هر فهمی از جمله فهم از متن، تابع پیش فرض ها و پیش دانسته هایی است که ما داریم؛ بدین معنا که هیچ کس نمی تواند با ذهن خالی به سراغ متن برود و مفاد آن را بدون لحاظ پیش فرض ها و پیش دانسته های خود فهم و تفسیر کند. در گذشته، نوعاً بر این تاءکید می شد که «تفسیر به راء» ممنوع است، ولی هرمنوتیک فلسفی معتقد است که بخواهیم یا نخواهیم تفسیر همواره از سنخ تفسیر به راء است، چرا که بدون پیش فرض ها و پیش دانسته ها و بدون ظرف و بستر تاریخی و اجتماعی که مفسر در آن زیست می کند. فهم و تفسیری از متن تحقق نخواهد یافت و این آموزه همان «نظریه تکثر قرائت دین» یا «پلووالیسم قرائتی» است که برآمده از هرمنوتیک فلسفی است.

بدین ترتیب روشن شد که محل نزاع یا نقطه چالش در بحث قرائت در آن جا است که لزوم داشتن «معیار» به معنای دقیق کلمه، برای تشخیص قرائت درست از نادرست نمی شود و همه قرائت ها در یک سطح قرار گیرند و هیچ قرائتی از دین بر قرائتی دیگر منطقاً ترجیح دانسته نشود، بحث به نقطه چالش می رسد. بنابراین؛ بحث در این جا است که آیا نظریه تکثر قرائت دین یا پلووالیسم قرائتی که قائل به تساوی



معرفتی قرائت‌های مختلف و عدم امکان ترجیح منطقی یکی بر دیگری است، قابل قبول است و یا نظریه وحدت قرائت دین که بر حجیت قرائت در محدوده معیار و روش عقلی و شرعی تاءکید دارد؟ این مسئله پرسش محوری در بحث قرائت است.

۲. در این جا به تناسب به بحث معیار در حوزه معرفت‌شناسی اشاره می‌کنیم: می‌دانیم یکی از مباحث اساسی در معرفت‌شناسی «مسئله معیار معرفت»^{۱۴} است. این بحث ریشه در مباحثی دارد که معرفت‌شناسان در خصوص زیرساخت معرفت مطرح ساخته‌اند. در این باره که آیا برای معرفت صادق معیاری وجود دارد یا نه، چند نظر وجود دارد: برخی (رواقیان) برای سؤال فوق پاسخ منفی داده‌اند و بعضی پاسخ مثبت و گروهی نیز به توقف و تعلیق یعنی عدم حکم‌گرایش یافته‌اند.^{۱۵} یکی از کسانی که به تفصیل درباره معیار به بحث پرداخته است، سکتوس (sextus) است. اما او خواسته است از طریق نقد امکان معیار معرفت، معرفت پایه (Basic knowledge) و معرفت فرایابه (Derivative knowledge) را مورد مناقشه قرار دهد.^{۱۶} قبل از سکتوس افلاطون نیز در کتاب جمهوری به این بحث اشاره دارد.^{۱۷} مسئله معیار معرفت بحث محوری بین رواقیان (stoics) و شکاکان آکادمی بوده است؛^{۱۸} به طوری که گفته‌اند مسئله معیار مهم‌ترین محور چالش‌ها و استدلال‌ات شکاکانه بوده است.^{۱۹}

این بحث در قرون اخیر مجدداً احیا شد. علاقه به این موضوع را در قرن شانزدهم به سال ۱۹۷۶ م، مونتینی (taigne-mon) تجدید حیات کرد. در قرن هجدهم (۱۸۸۴ م.) نیز کاردینال مرسیئر (Mercier) در این باره به بحث پرداخت. در قرن بیستم این بحث را کُفی (coffey) دنبال گرفت. در نیمه دوم قرن بیستم چند تن از معرفت‌شناسان از جمله نیکولاس رشر (N. Rescher) و رودریک چیزم (R. chisholm)، درباره مسئله معیار پژوهش کردند و رشر صفحاتی از کتاب خود موسوم به شکاکیت را به این امر اختصاص داده^{۲۰} و چیزم در بخش آخر کتاب نظریه معرفت در این باره به بحث پرداخته است.^{۲۱} وی در سخنرانی سالانه در نکو داشت توماس اکویناس موضوع سخنرانی فلسفی خود را معیار قرار داده و به تفصیل زوایای این بحث را به خوبی کاویده است.^{۲۲}

در اهمیت مسئله معیار همین بس که گفته‌اند: معرفت‌شناسی بر سه پایه استوار است:^{۲۳}

۱. بدهات (self-evidence)

۲. یقین (Certainty)

۳. حل مسئله معیار، (the problem of criterion)

چیزم با اقتباس از کار سقراط در سلوک وادی معرفت، سه مرحله تشخیص می‌دهد:

۱. شک دستوری



۲. یافتن مبنا یا معیار

۳. راه بازگشت

سپس چیزی را بازگشت را بدین صورت بیان داشته است. راه بازگشت راهی است که سالک راه معرفت، بعد از آن که مبنایی برای یقین به دست آورده بدان طریق اندیشه خود را عرضه می‌دارد.^{۲۴}

مسئله معیار معرفت دو تقریر دارد:

۱. سنتی

۲. نوین

تقریر سنتی از مسئله معیار از آن سکتوس و دیگر قدما است، ولی تقریر نوین مربوط به نیکولاس رشر و رودریک چیزم است. مسئله سنتی معیار در بافت فرهنگی و در فضای فکر رواقیان مطرح شده است، اما رشر و چیزم در طرح مسئله، کاری به معرفت‌شناسی رواقیان ندارند؛^{۲۵} مثلاً چیزم مسئله معیار را با دو سؤال چنین طرح می‌کند:^{۲۶}

الف. چه می‌دانیم؟ یا گستره معرفت ما تا کجاست؟

ب. چگونه در جایی تصمیم می‌گیریم و به نتیجه می‌رسیم که

می‌دانیم؟ یا معیار معرفت چیست؟

چیزم معتقد است سؤال از معیار معرفت با تصمیم در این که آیا ما به چیزی معرفت داریم، یا نه ملازمه دارد، یعنی در جایی که ما فاقد معیاریم، نمی‌توانیم واقعاً بگوییم که به چیزی معرفت داریم. پس در نتیجه اگر کسی نتوانست معیاری برای معرفت بیابد و بر مشکلات مربوط به معیار فایق آید، تا وادی شک و حیرانی چندان فاصله‌ای ندارد. از این رو گفته‌اند:

فلسفه با اندیشه آغاز می‌شود و اندیشه پرسش می‌آفریند و پرسش‌ها آغاز است برای ورود به فلسفه. شکاکان می‌گویند:

ما اصلاً نمی‌توانیم آغاز کنیم و این ادعا مشکلی است که از آن تحت عنوان «مسئله معیار معرفت» بحث می‌شود.^{۲۷}

۳. در این جا درباره رابطه بین «پلورالیسم قرائتی» و «شکاکیت معرفت‌شناسی» به تاءمل خواهیم پرداخت. در بند نخست گفتیم، مراد از پلورالیسم قرائتی یا نظریه تکثر قرائت دین عبارت است از تساوی معرفتی قرائت‌های مختلف و عدم امکان ترجیح منطقی یکی بر دیگری بعد اشاره کردیم که این نظریه مبتنی بر هرمنوتیک فلسفی است که فهم عینی یا ادراک مطابق با واقع را ناممکن می‌داند و فهم از جمله فهم از متون را فاقد معیار می‌داند. اصولاً هرمنوتیک فلسفی در باب فهم مطلقاً، از جمله فهم از متن، به امور ذیل قائل است: الف) هدف از تفسیر متن درک مراد مؤلف نیست، زیرا در هرمنوتیک فلسفی مؤلف خود یکی از خوانندگان متن محسوب می‌شود. مفسر در عمل تفسیر درصدد فهم افق معنایی متبلور در متن است؛ افقی که با افق معنایی مفسر در هم می‌آمیزد. ب) فهم متن یک منولوگ (تک‌گویی) نیست. مفسر در فهم متن صرفاً منفعل نیست، بلکه ذهنیت او نیز در عمل تفسیر ایفای نقش می‌کند. ج) فهم متن محصول امتزاج افق معنایی مفسر با افق معنایی متن است. د) تفسیر متن بی‌انتهای و پایان‌ناپذیر است. متن قابلیت قرائت‌های مختلف و متنوع را دارد. ه) پیش‌داوری‌های مفسر شرط حصول فهم است. و) فهم عینی از متن غیرممکن

است. فهم عینی همان فهم مطابق با واقع است. ز) در میان تفاسیر مختلف و متنوع و احیاناً بی‌کرانی که از متن ارائه می‌شود، معیاری برای داوری در باب اعتبار یا عدم اعتبار آن وجود ندارد.^{۲۸}

از میان آموزه‌های هرمنوتیک کلاسیک، ما فعلاً بند (و) و (ز) نیاز داریم: یکی از این آموزه‌ها مربوط است به نفی فهم عینی و دیگر مربوط است به نفی معیار برای فهم و تفسیر. از همین جا نتیجه می‌گیریم، مکتبی که فهم عینی و مطابق با واقع را نفی کند و برای تشخیص ادراک درست از نادرست معیاری ارائه نکند و همه فهم‌ها و تفاسیر را به لحاظ منطقی در یک کفه قرار دهد، چندان با نسبی‌گرایی و شکاکیت فاصله ندارد، بلکه عین آن است، زیرا مکتب شک‌گرایی در معرفت‌شناسی دارای همین دو مشخصه است:

نفی فهم عینی (objective knowledge)، یعنی ادراک مطابق با واقع و نفی معیار معرفت برای تشخیص ادراک درست و معتبر از ادراک غیر معتبر و نادرست. البته مراد ما از نفی معیار که مستلزم شکاکیت و نسبی‌گرایی است، نفی آن معیاری است که: اولاً، خود بنفسه صادق باشد و ثانیاً توان این را داشته باشد که ما را در تشخیص فهم درست از نادرست یاری رساند و این نفی اعم از آن است که شخص هیچ‌گونه معیاری ارائه نکنند یا این که به ارائه معیاری بپردازد که فی نفسه صادق نباشد یا اصلاً صادق نباشد. آن‌گاه که برای تمییز فهم درست معیاری ارائه نشود، تضمینی وجود ندارد که ما واجد فقره خالص معرفت‌ایم و این اگر عین شکاکیت نباشد، قریب بدان است. اگر معیار معرفت، بنفسه صادق نباشد، حقیقتاً معیار نخواهد بود؛ چرا که برای وجه صدق آن به معیار دیگری نیاز داریم، اما اگر چیزی که به عنوان معیار ارائه می‌شود، صادق نباشد، یا معلوم‌الصدق نباشد، پس چگونه می‌تواند ما را در تشخیص فهم صحت از سقم یاری کند. تاءکید ما بر این نکته‌ها برای اشاره به عدم کفایت معاینه ناکافی برای معرفت است، اگر چه برخی گمان برده‌اند خواهند توانست با چنان معاینه ناکافی از شکاکیت و نسبی‌گرایی بربهند، مثلاً پوپر (popper) از کسانی است که از شکاکیت و نسبی‌گرایی نکوهش کرده و حتی نسبی‌گرایی (Relativism) را بزرگترین بیماری عصر ما می‌داند، لکن در باب معرفت و معیار آن به گونه‌ای سخن می‌گوید که در حقیقت همان سخن شکاکان و نسبی‌باوران است. وی می‌نویسد:

«بزرگترین بیماری عصر ما گونه‌ای نسبی‌گرایی عقلی و اخلاقی است. نسبی‌گرایی عقلی دست‌کم از پاره‌ای جهات پایه نسبی‌گرایی اخلاقی است. مراد من از نسبی‌گرایی، یا اگر بیشتر پسندید شکاکیت، به اختصار این عقیده است که انتخاب میان دو نظریه رقیب، امری است تابع دلخواه، زیرا یا اصلاً چیزی به نام راستی یا صدق عینی وجود ندارد، یا به فرض هم که داشته باشد، چیزی به اسم نظریه صادق یا به هر حال نظریه‌ای صادق‌تر از نظریه دیگر وجود ندارد، یا اگر دو نظریه یا بیشتر داشته باشیم، هیچ راهی یا وسیله‌ای نداریم که بدانیم کدام یک بهتر از دیگری است.»^{۲۹}

پوپر، چونان تارسکی که می‌گوید: «ممکن نیست هیچ گونه ملاک کلی برای صدق وجود داشته باشد، (مگر در مورد بعضی زبان‌های ساختگی نسبتاً فقیر)»^{۳۰} وجود معیار رانفی کرده است. وی می‌نویسد:

«البته باید اذعان کرد که هم در شکاکیت چیزکی از حقیقت وجود دارد و هم در نسبی‌گرایی و آن حقیقت این است که هیچ‌گونه ملاک کلی برای صدق وجود ندارد، ولی این ملاحظه اجازه این استنتاج را نمی‌دهد که انتخاب بین نظریه‌های رقیب امری است تابع دلخواه و فقط دلیل بر آن است که همیشه امکان خطا در انتخاب موجود است و همواره ممکن است یا از حقیقت دور بیفتیم یا از رسیدن به آن قاصر باشیم و نه تنها دست‌رسی به یقین، بلکه حتی حصول معرفت بسیار محتمل نیز (چنان که در جاهای گوناگون از جمله در فصل دهم حدسیات و ردیات نشان داده‌ام) برای ما نامیسر است و ما موجوداتی هستیم لغزش‌پذیر.»^{۳۱}

وی هم چنین می‌نویسد:

«دانش ما در معرض سهو و لغزش است و می‌توان مدعی شد که هر دانشی حدسی است، هر چند بعضی معلومات مرکب از حدس‌هایی است که سخت‌ترین آزمون‌ها را گذرانیده‌اند، اما این امور نباید مؤید شکاکیت یا نسبی‌گرایی تلقی شوند. حقیقت این است که همه ممکن است خطا بکنیم و ملاک برای صدق وجود ندارد که از خطا مصونمان دارد، ولی از این حقیقت نمی‌توان نتیجه گرفت که انتخاب بین نظریه‌های مختلف امری دلخواه است که عقل در آن مداخله ندارد و یادگرفتن و نزدیک‌تر شدن به راستی بیرون از توان ماست و افزایش دانش ممکن نیست.»^{۳۲}

کارل پوپر (popper) در این سخنان از شکاکیت و نسبی‌گرایی اعلان برائت می‌کند، ولی در عمل و در فحوای کلامش بدان باز می‌گردد. حقیقت آن است که هرمنوتیک فلسفی که معیار رانفی می‌کند، به گونه‌ای نسبی‌گرایی گردن می‌نهد، زیرا در چارچوب هرمنوتیک شکلی از نسبی‌گرایی پذیرفته می‌شود. اهل هرمنوتیک می‌گویند:

یافتن ملاکی قطعی، نهایی، دقیق، کامل و فراتاریخی که ارزیابی میان برداشت‌های افراد را ممکن سازد، ناممکن است. اگر معیاری هم ارائه شود، در واقع معیاری است نسبی، تغییرپذیر.^{۳۳} اما چنان که قبلاً اشاره کردیم، معیاری که حقیقتاً در بحث معرفت‌کارساز است، معیار بنفسه صادق است، نه معیار نسبی و تغییرپذیر یا قراردادی. بر اساس نظریه پوپر حقیقت امری است بدون ملاک؛ از این رو نمی‌توان سخنی در باب آن گفت که ضمانت صدق داشته باشد و این از ریشه‌ای‌ترین مبادی شکاکیت است، شکاکیتی که پوپر آن را از مصادیق عقلانیت معرفی کرده است.^{۳۴} آن‌چه آقای سروش نیز در باب پلورالیسم قرایی دین بیان داشته، هویتاً به اندیشه پوپر در نفی معیار باز می‌گردد. وی می‌نویسد:

«هر خواننده‌ای به مقتضای عقاید و علایق شخصی خود، معنایی به متون دینی می‌بخشد و برداشتی متفاوت از برداشت

دیگری می‌کند و این برداشت‌ها وحدت‌پذیر نیست و امکان داوری بین آن‌ها برای تشخیص و ترجیح برداشت درست از نادرست وجود ندارد.»^{۳۵}

حاصل آن‌که: هرمنوتیک فلسفی به دلیل آن‌که فهم عینی و مطابق با واقع رانفی می‌کند و معیار داوری در باب صدق و کذب فهم از جمله فهم متون رانفی می‌کند، منطقاً ملازم شکاکیت، نسبییت و آنارشسیسم است و این نقطه اصلی چالش‌ها در مبحث قرائت است، گرچه طرف‌داران و حتی بنیان‌گذاران هرمنوتیک فلسفی رسماً از پذیرش چنین محذوری استیحاخاش دارند؛ مثلاً گادامر می‌گوید:

«معیار» نمی‌تواند تا ابد باقی بماند، زیرا معنای یک متن فراتر از خود مؤلف است.^{۳۶} وی به یک‌سان به نسبی‌گرایی و عینی‌گرایی حمله می‌کند. چنان‌که به یک نحو بر پوزیتوسیم و عقلانیت تاخته است.^{۳۷} ولی چنان‌که دانستیم شکاکیت و نسبی‌گرایی لازمه ذاتی هرمنوتیک فلسفی است و این امری است که منتقدان این مکتب در غرب نیز بدان تصریح کرده‌اند. به عنوان نمونه، می‌توان بتی (Betti) و هرش (Hersch) اشاره کرد که هرمنوتیک فلسفی را ملازم با نسبی‌گرایی دانسته‌اند.^{۳۸} به نظر بتی هرمنوتیک هایدگر و گادامر ویران‌گر عینیت است و هرمنوتیک را در باتلاق بی‌معیار نسبییت رها می‌سازد.^{۳۹} به نظر می‌رسد هرمنوتیک فلسفی که حقیقت عینی و ملاک و معیار را نفی می‌کند و تأویل و تفسیر را به افق تاریخی محدود می‌سازد،^{۴۰} قرین نسبی‌گرایی است و این مکتب مبنای پلورالیسم قرائتی یا نظریه تکثر قرائت دین است. نسبی‌گرایی (Relativism) در همه حوزه‌ها، در حوزه معرفت‌شناسی، اخلاق و غیره از تکثرگرایی دفاع می‌کند و وجه مشترک نسبی‌گرایی در شاخه‌های مختلف این است که هیچ معیار و شاخصی وجود ندارد که بتوان بر اساس آن به این تکثر خاتمه داد و در میان دیدگاه‌های گوناگون داوری نمود و معتبر را از نامعتبر بازشناخت. و از آن‌جا که نسبی‌گرایی تکثر را به رسمیت می‌شناسد، نمی‌توان در یک حوزه معرفتی فهمی را بر فهم دیگر ترجیح داد.

نسبی‌گرایی سرسازگاری با «صدق»، «حق»، «معتبر» و «باطل» را ندارد، مگر آن‌که این واژگان را از معنای سازه‌ای سازیم. آن‌چه برای نسبی‌گرا اهمیت دارد، تفاوت و تکثر است. نسبی‌گرا می‌کوشد منشاء تکثر فهم‌ها و تفاسیر را مشخص کند؛ بی‌آن‌که دغدغه صدق داشته باشد و در پی تشخیص حق از باطل و معتبر از نامعتبر باشد، زیرا نسبی‌گرایی معیار عینی و مستقل از عناصر نسبییت فهم را منکر است. در صورتی که پرداختن به چنین مباحثی متفرع بر پذیرش معیار عینی است که از سقوط در گرداب نسبییت مصون باشد. هرمنوتیک فلسفی نیز دقیقاً در گرداب نسبییت گرفتار است زیرا این نوع هرمنوتیک فهم را با افق معنایی مفسر پیوند می‌زند و به دلیل باور به تاریخی بودن فهم از پذیرش فهم غیرتاریخی و مستقل مفسر امتناع دارد.^{۴۱} بنابراین، نتیجه می‌گیریم که نظریه تکثر قرائت دین و نیز مبنای آن که هرمنوتیک فلسفی است، بدان جهت قرین نسبی‌گرایی است که واجد خصایص و



ویژگی‌های نسبی‌گرایی است که بیان گردید.

۴. از آن چه گفتیم این نکته به دست می‌آید که منشاء نزاع در باب قرائت دین منازعاتی است که در باب معیار فهم وجود دارد و مسئله معیار (the problem of criterion) از مباحث کلیدی در معرفت‌شناسی است که از گذشته مورد توجه معرفت‌شناسان بوده است. به طوری که می‌توان گفت که این مسئله نقطه عزیمت به رئالیسم و واقع‌گرایی یا گرایش به نسبیست و شک‌آوری است. هم‌چنین به اثبات رسید که از آن‌جا که نظریه تکثر قرائت دین یا پلورالیسم قرایی از هرمنوتیک فلسفی تغذیه می‌کند و در این مکتب فهم عینی و مطابق با واقع و نیز وجود معیار برای تشخیص فهم درست از نادرست نفی می‌شود که در واقع به شکاکیت، نسبی‌گرایی و آنارشیزم پیوند دارد، پس این نظریه برآمده از آن‌هم، در ذات خود با این عناوین خویشاوند است.

اما آیا واقعاً فهم عینی وجود ندارد و همه فهم‌ها غیرقطعی و غیریقینی هستند؟ آیا واقعاً برای فهم و معرفت به طور عام و فهم از متون به نحو خاص معیاری وجود ندارد؟ پاسخ تفصیلی به دو سؤال نیاز به بحث تفصیلی دارد که در این مجال نمی‌گنجد. در این جا فقط به اشاراتی اکتفا می‌کنیم:

اولاً، لازم است به این نکته توجه کنیم، صرف تعدد و تکثر فهم و قرائت از متون دینی به دلیل تاءثیرپذیری انسان از فرهنگ‌ها و محیط‌های اجتماعی گوناگون و وجود پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌ها نمی‌تواند مسئله حق و باطل و درست و نادرست را از قاموس اندیشه بشری براندازد و نیز نمی‌تواند دلیل بر بطلان

یا بطلان همه تفسیرها و برداشتها باشد. هر گاه تفاسیر متعدد، متعارض و پارادوکسیکال باشند و به اصطلاح در عرض هم باشند نه در طول هم، پس به حکم قانون بدیهی امتناع اجتماع نقیضین مسئله صدق و کذب مطرح می‌شود و قهراً باید معیار و مقیاسی برای تشخیص حق و باطل در اختیارمان باشد و گرنه بحث از خطا و صواب لغو خواهد بود. این معیار باید مضمون‌الصدق باشد، یعنی از خطا مصون باشد. اصول بدیهی عقلی، مانند اصل امتناع تناقض، مصون از خطا هستند، پس می‌توان آن‌ها را به عنوان معیار فهم، از جمله معیار فهم متن برگزید. در فهم از متن، قول و فعل و تقریر معصوم (ع) هم حجت است و آن نیز معیار فهم درست است؛ البته از باب معیار ثانویه، چرا که عصمت معصوم (ع) مستند به ادله‌ای است که با کمال به اصول پایه‌ای استدلال، یعنی بدیهیات، منتهی می‌شود. البته راجع به بدیهیات اشکال‌هایی وجود دارد که در جای خود به پاسخ آن پرداخته‌ایم.^{۴۲}

ثانیاً، اگر از صرف وجود پیش‌فرض‌ها یا پیش‌دانسته‌ها نتیجه گرفته می‌شود که همه فهم‌ها نسبی است، چرا گزاره «همه فهم‌ها نسبی است» یا «همه فهم‌ها برآیند امتزاج افق معنایی مفسر و افق معنایی متن است» نسبی نباشد؟ و این مستلزم آن است که آموزه هرمنوتیک فلسفی آموزه قطعی نباشد.

پس دیگر ابتنا نظریه قرائت دین بر آن نیز بلاوجه است. علاوه بر این پیش‌فرض‌ها یا پیش‌دانسته‌ها همواره موجب تفسیر به رأی نمی‌شوند، بلکه گاهی در خدمت فهم متن قرار می‌گیرند؛ مثلاً دانستن زبان متن و آگاهی به قواعد زبان می‌تواند

۱۳. ا. پالمیر، ریچارد، علم هرمنوتیک، ص ۵۷.
14. the problem of criterion of know ledge.
- 15. 15. Joun than Barnes, the toils of scepticism, cambridge: cambridge university Press, 1994), P.14
16. Ibid, P.125.
17. mortimerj. Adler, Editorin chief, Great books of the we stern world, (london: Encylopedia Britanica, Inc, 1994), Vol.6.P, 421.
18. Robert P. Amico, the Problem of the criterion, (U.S.A: Rowman Rlittle field publishers, Inc, 1993), P.2.
19. Ruth weintraub, the sceptical challenge, (london: Routledge, 1997), P.77.
20. Nicholas Recher, sleptism: critical Reappaisal, (on ford: Basil Blackwell, 1980), pp. 10 - 15.
21. Roderick M. chisholm, theory of knowledye, (new jersey, prentice - Hall, Inc: 1977), PP.119 - 134.
22. Roderick M. chioholm, the foundations knowing, (U.S.A: Minnesota. Press, 1982), pp. 61 - 75.
23. lewis Edwinn Hahn, Ed. , the Philo sophy of Roderick M: chisholm, (chicago: the library of living philosophers, 1997, P. 588.
24. Ibid, P. 21 - 23.
25. Robert P. Amico, the Problem of the criterion, P.106 -115.
26. Ibid, P.111.
27. Ibid. P.1.

۲۸. مبانی معرفت دینی، ص ۱۷۰.
۲۹. کارل پوپر، جامعه بازو دشمنان آن، چاپ دوم: انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۷۷، ص ۱۲۷۳.
۳۰. همان، ۱۳۷۹.
۳۱. ۱۲۸۰.
۳۲. ۱۲۸۱. ۱۲۸۲.
۳۳. احمدی بابک، کتاب تردید، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۴، ص ۱۱۰.
۳۴. ابطحی، سیدعبدالمجید، عقلانیت معرفت از دیدگاه علم شناسی پوپر، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، تهران ۱۳۷۸، ص ۵۸.
۳۵. سروش، عبدالکریم، صراطهای مستقیم، ص ۲.
36. Anthony C. thicelton, New Horizon, in Hermeneutics: the theory and Practice of trans forminy Biblical reading, (Michigan: Zondervan Pulishing House, 1992), P.320.
37. Ibid. 329.
۳۸. واعظی، احمد، درآمدی بر هرمنوتیک، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران ۱۳۸۰، صص ۴۲۷. ۴۸۹.
۳۹. ا. پالمیر، ریچارد، علم هرمنوتیک، ص ۵۷.
۴۰. احمدی، بابک، ساختار هرمنوتیک، انتشارات گام نو، تهران، ۱۳۸۰، ص ۸۸۰.
۴۱. درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۴۳۰. ۴۳۱.
۴۲. عارفی، عباس، چالشی در بدیهیات، مجله ذهن، ش ۵، زمستان ۱۳۷۹، ص ۳۰. ۵۸.

ما را در فهم متن یاری کند. به طور کلی می توان گفت: اگر پیش دانسته ها موجب تغییر محتوایی شود، به جهت آن که مستلزم تفسیر به راء است، باید از دخالت آن ها جلوگیری کرد، اما پیش دانسته هایی که موجب تغییر محتوایی نشود و در خدمت فهم متن باشد، وجود آن ها نه تنها ما را از دست یابی به فهم عینی و مطابق با واقع محروم نمی سازد، بلکه می تواند در خدمت فهم متن قرار گیرد. البته تشخیص و تمییز این دو دسته از پیش دانسته ها نیاز به تمرین و مهارت دارد. متخصصان در استفاده از متن باید انواع قراین حالی و مقامی را در خدمت گیرند تا به فهم عینی برسند. مراد از فهم عینی در مورد آموزه های دینی فهم حجت است، اعم از آن که ما را به مراد واقعی شارع برساند و یا بر حسب حکم ظاهری تکلیف ما را در مرحله عمل معلوم سازد و این امر منافاتی با ضابطه مند بودن قرائت دین ندارد، چرا که لازم است در فهم هر نوع آموزه دینی، اعم از ظاهری و واقعی، ظنی یا یقینی، معیارها و ضابطه ها را پاس بداریم.

پی نوشت ها:

۱. محقق و نویسنده و عضو هیات علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
2. Mercea Eliade, editor in chief, the Encyclo pedia of Religion, (London: Macmillan pub lishing company, 1997, vol.5, P.276.
۳. هانس گئورگ گادامر، فیلسوف و متفکر آلمانی لهستانی الاصل، اخیراً در مارس ۲۰۰۲ مقارن با اسفند ۱۳۸۰ هجری شمسی چشم از جهان فرو بست.
۴. واعظی احمد و حسین زاده محمد، مبانی معرفت دینی، ویرایش محمود پاک روان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) (۱۳۷۹/۱۳۹۱)، ص ۱۳۱. ۱۳۹.
۵. ا. پالمیر، ریچارد، علم هرمنوتیک، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، انتشارات هرمس، تهران، ۱۳۷۷، ص ۶۱.
6. Brice R.wachter Hauser, Ed. , Hermeneutics and Modern philo Sophy, (new York: State university: of new York Press, 1986), PP.15 - 16.
7. Ibid. P.99.
۸. هادوی تهرانی مهدی، مبانی کلام اجتهاد در برداشت از قرآن کریم، مؤسسه فرهنگی خانه خرد بیت الحکمة، قم ۱۳۷۷، ص ۲۰۳.
۹. همان، ص ۲۰۴ به نقل از Palmer, Hermaneutics, P.763.
10. Hans Harbert. kogler, the power of Dialogue: Critical Hemeneutocs aftet Gadamer and faucault, Ttans lated by pual Hendri ckson, (london: the mit press, 1980), PP.19 - 56.
11. Ibid. PP. 19 - 36
12. John M.connolly and thomas Keutner, eds, Hermeneutics Versus science (norte Dame: university of norte Dame press, 1988), P.68.