

امر عدمی نزد علامه طباطبایی و شلایرماخر

سید مرتضی حسینی*

چکیده

در نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی، موجود زنده در انجام هر فعلی غایتی را دنبال می‌کند. این غایت که صرفاً نوعی اعتبار است، مطابقی جز در ظرف وهم ندارد. از نظر ایشان امور عدمی نیز اغلب نوعی اعتبارند، لذا هیچ نحوه وجود خارجی ندارند. تنها جایی که می‌توان کمترین شباهتی را در باب این نظریه میان علامه و شلایرماخر دید، نتایج نظریه ایشان در بحث تفسیر متن مقدس است. شلایرماخر را پدر هرمنوتیک دانسته‌اند. او بر اساس راست‌کیشی نوین اشارات متافیزیکی کتاب مقدس را نه تمثیل که حتی استعاره دانسته است و اشارات متافیزیکی کتاب مقدس، برای مثال مسئله شر، را عدمی می‌داند.

استعاری دانستن امور عدمی نزد شلایرماخر با آنچه علامه اعتباری می‌خواند چندان قابل مقایسه نیست، هرچند تفاوت‌های ژرفی بین این دو نظریه قابل بیان است که در بخش پایانی به آن خواهیم پرداخت.

واژگان کلیدی: ادراکات اعتباری، اعتباریات، عدم، عدمی، خیر و شر، راست‌کیشی نوین.

*. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی:

تهران، بالاتر از میدان پونک، حصارک، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشکده الهیات، گروه فلسفه.
hoseini58@gmail.com

کلیات

امور عدمی

در فلسفه و مابعدالطبیعه، امور عدمی به لحاظ نحوه وجود و تحقق مورد بررسی قرار می‌گیرند. بر این اساس، امور عدمی چیزی جز فقدان آثار وجودی نیستند (نهایه ص ۴۵). با این حال، ذات واجب تعالی بری از تمام امور عدمی است و از منظر او هیچ چیز عدمی نیست؛ در حالی که امور عدمی زیادی در خلقت داریم که به اعتباریات برمی‌گردند (نهایه، ص ۲۷۸).

علامه به هیچ روی عدمیات را فارق از وجود نمی‌داند، بلکه خود به وجود آنها اذعان دارد و می‌گوید: «فالألم الموجود فی ظرف الإدراک مصداق للألم و هو بعینه الألم العدمی الذی هو شر بالذات». اما جهت عدمی بودن چیزی است که توسط فاعل شناسا شکل می‌گیرد و امر وجودی با لحاظ خاص فاعل، به عدمی بودن متصف می‌شود (ر.ک: نهایه ۱۲۴ و ۱۲۵). برای فهم بهتر نقش فاعل و اعتبار او، تبیین نظریه ادراکات اعتباری و اعتباریات لازم است.

امور اعتباری

به لحاظ پیشینه بحث در اعتباریات، علامه طباطبایی اصل ایده اعتبار را به دوران‌های بسیار قدیم در علم اصول و در بحث مجاز و استعاره از علوم بلاغت برمی‌گرداند (لاریجانی، بی‌تا، ص ۶۹)، که به نظر بیان دقیقی است و جا دارد درباره ریشه‌های این نظریه در علم اصول تحقیق و بررسی به عمل آید. خود علامه روش‌هایی برای بررسی نظریه ابداع کرده و از آن سود جسته‌اند که عبارت‌اند از: سیر قهقرایی، مردم‌شناسی، مقایسه اجتماعات حیوانات و غیر جانداران و مطالعه فعالیت فکری نوزادان (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۲۰۲).

اصطلاح «ادراکات اعتباری» یا «اعتباریات»، اصطلاحی است که در آثار فلاسفه اسلامی از شیخ اشراق تا صدرالمتهلین ناظر به اعتباریات نظری و نفس‌الأمری بود. این اعتباریات همان‌ها هستند که «انتزاعیات» و گاه «معقولات ثانیه» خوانده می‌شوند. در کنار اعتباریات نظری، اعتباریات عملی (اخلاقی، فقهی، و حقوقی) یا اعتباریات بالمعنی الأخص هم وجود دارند. علامه طباطبایی در باب منزلت مفاهیمی چون نیک، بد، روا، ناروا، باید، نباید، حق، تکلیف، وجوب، حرمت و امثال آن، بحث اعتباریات عملی را مطرح کردند. نظریه ادراکات اعتباری که به قول استاد مطهری از ابتکارات ایشان است، به خوبی اهتمام علامه را در این زمینه نشان می‌دهد.

نظریه ادراکات اعتباری

در نظریه ادراکات اعتباری، عدمیات و اصولاً آنچه مصداق خوبی و بدی (حسن و قبح) است، امری اعتباری لحاظ می‌شود. بر این اساس، اعتباریات هرچند بر پایه ادراکات حقیقی شکل می‌گیرند، اما مطابقی در خارج ندارند و اصطلاحاً صدق اعتباریات متفاوت است با صدقی که در ادراکات حقیقی مطرح

است. جهت بررسی ارتباط اعتباریات با ادراکات حقیقی، باید مسئله صدق اعتباریات و وجه مطابقت در این ادراکات بررسی شود. لذا مسئله صدق و توجیه اعتباریات در این بخش بررسی می‌شود تا تمهید لازم جهت ورود به مسئله عدمی فراهم بیاید.

درباره اعتباریات به معنای اخص، پرسش این است که آیا آدمیان کاشف این مفاهیم‌اند یا مخترع آنها؟ روشن است که اگر ذهن نوعی فعالیت و خلاقیت ذهنی نسبت به این ادراکات داشته باشد، آنگاه می‌توان آنها را اعتباری نامید و در صورتی که ذهن صرفاً کاشف اعتباریات باشد و در شکل‌گیری آنها نقشی نداشته باشد، سخن از اعتباریت نخواهد شد. پیامدهای این داوری در مسائل مختلف علم اخلاق و علوم دیگر مرتبط با اخلاق و فلسفه بسیار زیاد است.^۲ برای مثال، بحث از قدرت باری، جبر و اختیار، جبر و تفویض، چرایی خلقت شیطان و تحلیل مسئله شرور، در میان مسلمانان قرون نخستین سر از مسئله حسن و قبح اشیاء و افعال در میان معتزله و اشاعره درآورد (جرجانی، ۱۳۲۵، صص ۱۸۱-۱۸۸ و ۱۹۵). آنچه متکلمین را به تنگنا می‌افکند، مسئله صدق باری بود. معتزله می‌پرسیدند: با این همه بار که به گردن شرع و شارع افکنده‌ایم، از کجا مطمئن‌ایم که شارع راست می‌گوید؟

در این میان شیعه به امر بین‌الامرین قائل بوده است و نظریه علامه (اعتباریات) تلاشی در جهت تبیین این امر محسوب می‌شود. لازم به ذکر است که فارابی و ابن سینا پیشاپیش به مشهوری بودن و جدلی بودن برخی از مسائل ناظر بر حسن و قبح اشاره کرده‌اند، ولیکن توجه خاص علامه به این امر و ثمرات آن در خور توجه است (فارابی، ۱۳۶۷، ص ۴۱۵؛ ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۱۹).

اگر چیزی اعتباری باشد، در این صورت واقعیت خارجی نمی‌تواند منشأ و مبدأ امر اعتباری باشد. در این صورت، به طور کلی می‌توان اعتباریات را ذهنی دانست، اما باز این پرسش مطرح می‌شود که آیا عقل منشأ و مبدأ اعتباریات است یا قوه وهم و خیال، و در هر کدام از این فرض‌ها چه نتایج حاصل می‌شود. در ضمن این پرسش هم مطرح است که رابطه اعتباریات - که اموری ذهنی هستند - با واقع و با نفس الامر چگونه است. خلاصه، «ادراکات اعتباری فرض‌هایی‌اند که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی آنها را ساخته است، و جنبه وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارند و با واقع و نفس الامر سروکاری ندارند» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۴۳).^۳ ایشان استدلال می‌کنند که «می‌دانیم که این کار بیهوده نبوده» و غرض «همانا تهییج احساسات درونی است... و از این تمثیل احساسی، نتیجه عملی گرفته می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۷۶، صص ۱۵۷ و ۱۵۸). از نظر علامه خوب دانستن چیزی لزوماً به وضع و حالت نفس الامری آن مرتبط نیست و فاعل شناسا در درک این مفاهیم و برقراری این نسبت‌ها نقش به‌سزایی دارد. البته باید توجه داشت که مباحث ایشان جنبه علم‌النفسی دارد و اصولاً ارتباطی با «خود فعل در خارج فی نفس منهای اسناد فاعل، [که] می‌تواند حسن یا قبیح باشد» ندارد (سروش، ۱۳۷۳، صص ۳۴۸ و ۳۴۹).

این معانی وهمیه [یعنی اعتباریات] در ظرف توهم مطابق دارند اگر چه در ظرف خارج مطابق ندارند، یعنی در ظرف تخیل و توهم، مثلاً انسان مصداق شیر یا ماه است، اگر چه در

ظرف خارج چنین نیست؛ یعنی در پندار، حد شیر یا ماه به انسان داده شده اگر چه در خارج از آن موجود دیگری است. (طباطبایی، ۱۳۷۶، صص ۱۶۳ و ۱۶۴؛ ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۳۱۱)^۴

برای فهم مسئله عدمیات، بر اساس این نظریه، چگونگی صدق اعتباریات باید بررسی شود. مقصود ما از صدق در اینجا همان نظریه مطابقت است، لذا صدق و توجیه اجمالاً مبتنی بر رابطه اعتباریات با واقع خارجی و نفس الامر است. در این مسیر ابتدا ضابطه ادراکات اعتباری به منظور خلط نشدن با ادراکات حقیقی را تبیین می‌کنیم و سپس به رابطه آنها با واقع و نفس الامر می‌پردازیم و در انتها نظریه صدق و توجیه که ناظر به احراز اعتبار آنهاست را بررسی می‌کنیم. در هر حال نباید از نظر دور داشت که از نظر علامه ادراکات اعتباری قضیه‌اند و نه مفهوم صرف، ثانیاً ایشان این قضایا را ادراکی و معنی‌دار می‌دانند. علامه بر اساس مطابق وهمی اعتباریات درباره صدق آنها سخن می‌گوید.

حال به ضابطه ادراکات اعتباری جهت خلط نشدن با ادراکات حقیقی می‌پردازیم. علامه طباطبایی دو ضابطه کلی برای این گونه ادراکات مطرح کرده است. اول اینکه، یک ادراک اعتباری متعلق قوای فعاله است. بر این اساس، گزاره‌هایی که حاوی خبر از جهان خارج‌اند و اصطلاحاً اخباری هستند از شمول ادراکات اعتباری خارج می‌شوند. دوم اینکه، ادراکات اعتباری نسبتی را میان قوای فعاله با ماده خارجی برقرار می‌کنند که همان نسبت «باید» است. برای مثال، «سیب میوه درختی است» فکری خواهد بود حقیقی [ولی]... «این سیب را باید خورد»... اعتباری خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۷۶، ص ۲۰۰). با این تعریف، پرواضح است که صدق اعتباریات، خارجی نیست. اصولاً خود تقسیم حکمت به عملی و نظری نشانی از توجه فیلسوفان به مسئله صدق و مطابقت یا عدم مطابقت انواع ادراکات با واقع خارجی است، به طوری که آنچه درباره هست‌ها یا حقایق خارجی نیست، در حکمت عملی متجلی است؛ در حالی که حکمت نظری همان بررسی هست‌ها و امور واقعیه خارجی است. «ماهیت حکمت عملی ماهیت انشاء است ولی حکمت نظری ماهیتش ماهیت اخباری است» (مطهری، ۱۳۶۳، ص ۱۸۷).

صدق اعتباریات چون با خارج ارتباط ندارد (همچون استعارات در ادبیات)، موقتی است. «...اگر به ... تمثیل ... نگاه کنیم ... الفاظ استعاری ... مطابق دارد... [پس] این معانی وهمیه در ظرف توهم مطابق دارند، اگر چه در ظرف خارج مطابق ندارند؛ ... مثلاً انسان مصداق شیر یا ماه است اگر چه در ظرف خارج چنین نیست.» (طباطبایی، ۱۳۷۶، ص ۱۶۳). اعتباریات عملی مولود یا طفیلی احساساتی هستند که مناسب قوای فعاله‌اند و از جهت ثبات و تغییر و بقاء و زوال، تابع احساسات درونی. علامه طباطبایی عوامل تغییر اعتبارات را چنین معرفی می‌کند: الف) عوامل محیطی و جغرافیایی؛ ب) محیط عمل و نوع اشتغال؛ ج) کثرت ورود یک فکر به مغز انسان از طریق توارد افکار، تلقین، تربیت، تبلیغات و ...؛ د) تکامل و توسعه در معلومات.

توجیه اعتباریات نیز با توجه به نحوه صدق آنها باید بررسی شود. اجمالاً می‌دانیم اعتباریات تابع چهار طبعی هستند. از نظر ایشان تلائم یا عدم تلائم اعتباریات با غایات تنها ملاک توجیه اعتباریات است. همان‌طور که ذکر شد غایات موجود زنده که در راستای رفع احتیاجات وجودی آن موجود است، متبوع

ادراکات اعتباری است و هر صورت علمی احساسی اعتباری، تابعی از این غایات است. پس توجیه این ادراکات ممکن نیست مگر بر اساس همین غایات (طباطبایی، ۱۳۷۶، ص ۱۷۱).

تبیین عدمیات بر اساس نظریه ادراکات اعتباری

نظریه ادراکات اعتباری (به‌ویژه در حسن و قبح اعتباری) تقریر نوینی از عدمیات (صِبْغَةُ افلاطونی) است. علامه ابتدا بیان می‌کند که آنچه وصفی را که شامل مصلحت آن است ندارد، عدمی است. از نظر ایشان مصالح و حسن و قبح به اعتبار ما بستگی دارد، پس وصف، وصف شیء یا فعل فی نفسه نیست. بر این اساس، مصالح همه امور عالم به اعتبار ما بستگی دارد؛ لذا اصولاً چیزی به نام عدمی وجود خارجی ندارد، بلکه کاملاً به فاعل شناسا بستگی دارد. به عنوان نمونه، اگر شرور طبیعی را لحاظ کنیم، زلزله در بلد کفر، برای مومنان حُسن جلوه می‌کند اما برای کفار شر است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۱؛ ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۳؛ خرازی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۱۳).

آن تصرفی از میان همه تصرفات قبیح و مذموم است که ... عقلاء حق چنین تصرفی را به تصرف‌کننده ندهند، ... اما خدای تعالی هر تصرفی در هر خلقی بکند، تصرفی است از مالک حقیقی... پس نه مذمتی به دنبال دارد، نه قبحی، و نه تالی فاسد دیگری. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۹۴)

بر این اساس، خدا می‌تواند هر کاری را که بخواهد انجام دهد، اما پرسش این است که خود خداوند طوری در متون مقدس سخن گفته که گویی چیزی بر او واجب باشد. علامه این ظریفه را نیز در نظر داشته و سعی در تبیین آن دارد. سنت الهی بر این تعلق گرفته که آنچه انجام می‌دهد با عقول بشری سازگار باشد و عقل بتواند مجعولات اعتباری حق را کشف کند. از نظر ایشان، خداوند «در مرحله هدایت، چون که با کودک سر و کارش افتاد، پس زبان کودکی با ما گشود و به قدر عقل ما حرف زد، خود را در مقام تشریح قرار داد و آن‌گاه خود را محکوم کرد به اینکه کارهایی را باید بکند و کارهایی را نباید بکند...» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۹۶؛ ج ۵، ص ۷). لذا بر اساس نظریه ادراکات اعتباری، عدمیات، اعتباری خواهند بود. این بدین معنی است که فعل بما هو فعل یا واقع بما هو واقع، هیچ‌گاه به عدمی بودن متصف نمی‌شوند، بلکه عدمی در اعتبار ما معنی پیدا می‌کند و همان‌طور که در توجیه ادراکات اعتباری گفتیم در تلائم یا عدم تلائم با غایات است که مصالح چیزی تعیین می‌شود. بدین ترتیب، از نظر علامه، عدمیات با برهان عقلی اثبات نمی‌شوند و نباید با آنها همچون ادراکات حقیقی برخورد شود.

شلایرماخر و رویکرد هرمنوتیکی

شلایرماخر رویکردی هرمنوتیکی دارد و شاید کم‌تر به مبانی متافیزیکی اندیشه‌های خود پرداخته است. بسیاری بر این باورند که علت کم بودن آثار او، ناتمام دیدن اندیشه‌هایش از دید خود بوده است. اما از

این جهت که او به استعاره بسیار اهمیت می‌دهد و بسیاری از مسائل متن را با رویکرد به اعتباری بودن آن استعارات حل می‌کند، لذا در توضیح بسیاری از مسائل (از جمله مسائل متافیزیکی) به اعتباری بودن و عدمی بودن این امور توسل جسته است.

دو پیشگام شلایرماخر

برای فهم کامل ماهیت و مقدار مساهمت شلایرماخر در تحول نظریهٔ هرمنوتیکی، لازم است به بررسی وضعیت علم هرمنوتیک در عصر او بپردازیم. به ویژه برداشت‌هایی را بررسی کنیم که دو شخصیت تابناک در فقه اللغه یا لغت‌شناسی آن ایام، یعنی فریدریش آست و فریدریش اوگوست ولف، دربارهٔ این رشته عنوان کرده‌اند.

تلقی شلایرماخر از علم هرمنوتیک از نخستین ضابطه‌بندی‌های نامطمئن این علم حاصل شد که به صورت کلمات قصاری در سال‌های ۱۸۰۵ و ۱۸۰۶ در گفت‌وگویی کم و بیش صریح و انتقادی با آست و ولف بیان شد. دعوی او مبنی بر برداشتی نو از علم هرمنوتیک در درسگفتارهای وی دربارهٔ این موضوع در ۱۸۱۹ مطرح شد و در نخستین جمله حاوی اشاره‌ای بود به این دو لغوی مشهور، و عنوان گفتارهای دانشگاهی (Akademierden) او در سال ۱۸۲۹ نیز چنین بود: «دربارهٔ مفهوم علم هرمنوتیک با توجه به اشارات ف. ا. ولف و کتاب راهنمای آست». بنابراین، شناختی اجمالی از کار ولف و آست در حکم پیش‌شرطی است برای فهم شلایرماخر. اما، بسیاری از برداشت‌های آنها همچنان برای علم هرمنوتیک حائز اهمیت‌اند و بذل توجه به آنها برای هرکس که طالب فهم عمیقی از وجود گوناگون و پیچیدگی کل علم هرمنوتیک باشد نیز فی نفسه مغتنم است. در اینجا قصد نداریم که به نظرات این دو پیشگام بپردازیم، ولی اجمالاً خواهیم دید که نظریهٔ شلایرماخر در تضاد با رهیافت ایشان است.

هرمنوتیک و شلایرماخر

علم هرمنوتیک در مقام فن، فهم رشته‌ای عام نیست و فقط کثرتی از هرمنوتیک‌های تخصصی است. این اعلام برنامه‌ای است که شلایرماخر درسگفتارهایش در باب علم هرمنوتیک را در ۱۸۱۹ با آن آغاز کرد و مقصود اصلی‌اش را در یک جمله گفت: «شکل دادن علم هرمنوتیک عام در مقام فن یا صنعت فهم... این فن در ذات‌اش یکی است، چه متن سندی حقوقی باشد و چه کتابی مقدس و دینی، یا اثری ادبی (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۹۵).

یکی از نوآوری‌های شلایرماخر آن است که مسئلهٔ ماهیت فهم و تفسیر متن را در زمرهٔ مباحث هرمنوتیک درآورد. پیش از وی، هرمنوتیک را تنها تکنیک و منطق کمکی برای حصول فهم، تفسیر و رفع ابهام از متن می‌شناختند و هیچ‌گاه از ماهیت فهم و موانع آن بحث نمی‌کردند. شلایرماخر فهم و تفسیر را «بازسازی» و «بازتولید» می‌دانست. زمانی که هنرشناس به فهم **اثر هنری** روی می‌آورد، در واقع به بازسازی تاریخی آن پرداخته و بر آن است که به دنیای ذهنی آفرینندهٔ اثر نفوذ و معانی آن را درک کند، یعنی برای فهم اثر باید ذهنیت آفریننده آن را بشناسد. بازسازی تاریخی دارای عناصری است،

مفسر باید موقعیت اصلی‌ای را که هنرمند در ذهن خویش داشته، تأسیس و بازتولید کند و نیز جهان ذهنی‌ای را که اثر متعلق به آن است، اساس نماید (همان، ص ۹۷). در تفسیر متن نیز قصه از همین قرار است. مفسر وقتی به فهم متن نائل می‌آید که فرایند نخستین و اصلی ذهن مؤلف را که منجر به آفرینش متن شده است، بازآفرینی کند و به درک فضای ذهنی حاکم بر مؤلف حین تولید متن واقف آید.

پیش از شلایرماخر فهم و تفسیر متن عبارت بود از مواجهه با متن و ابهامات موجود در آن، حال آنکه شلایرماخر فهم متن را «مواجهه با ذهنیت مؤلف» و راه یافتن به دنیای ذهنی او از طریق بازسازی آن می‌داند؛ یعنی درک فردیت مؤلف و صاحب اثر. این بحث شباهت بسیاری دارد به آنچه علامه در اعتباریات و مقایسه آن با استعاره می‌گوید. تلقی خاص شلایرماخر از ماهیت فهم و تفسیر، موجب تغییر در رسالت و وظیفه هرمنوتیک می‌شود. زمانی که رسالت هرمنوتیک را در ابهام متن تصور می‌کردند، فهم متن اعم از تفسیر متن بود و تفسیر متن عملی که گاه بدان نیاز می‌افتاد. پس رسالت هرمنوتیک، رسالتی موضعی و عام بود و فقط در مواقع بروز ابهام به کار می‌آمد. شلایرماخر به لحاظ کمی نیز قلمرو هرمنوتیک را توسعه داد. از نظر او، هرمنوتیک محدود به متون دینی نیست و هرگونه متنی را شامل می‌شود.

نوشتن و گفتن، مشتمل بر هنر است و در لباس هنر عرف می‌گردد. گوینده یا نویسنده، در ذهن خویش، احساس یا معنایی را می‌پرورد و آن را در قالب عبارات گفتاری یا نوشتاری عرضه می‌کند. این عرضه، عملی مکانیکی و بازتاب قهری اندیشه و احساس ذهنی نیست، بلکه آن معانی و احساسات به دست هنر و ذوق لباس الفاظ و کلمات را بر تن می‌کنند. معانی بیان، فن شعر، و ذوق ادبی، لباس‌های فاخری هستند که قامت گفتار و نوشتار را می‌آرایند. فهم و تفسیر گفتار و نوشتار، مسیری خلاف سخن گفتن و نوشتن را می‌پیماید، یعنی ما در مقام فهمیدن ابتدا با متن و گفتار مواجه‌ایم و به دنبال درک ذهنیت و معانی و احساساتی هستیم که عبارات را پدید آورده‌اند. از قضا در اینجا نیز هنر به کار می‌آید؛ یعنی همچنان که ذهنیت متکلم و مؤلف را به قالب الفاظ و عبارات ریختن، عملی مکانیکی نیست و مشتمل بر هنر است، فهم معانی عبارات نیز تنها با قواعد ادبی حاصل نمی‌شود و نیازمند ذوق و هنر است. هرمنوتیک هنری است که به کار فهم متن و گفتار می‌آید، راه یافتن به ذهنیت صاحب سخن و درک فردیت او، به هنر هرمنوتیک نیاز دارد.

شلایرماخر، فهم را «درک فردیت شخص دیگر» می‌داند. این فهم در اصل امکان‌پذیر است، زیرا نوعی بیگانگی میان من و تو برقرار است و وجود فردیت‌های متنوع دلیل این بیگانگی است. اما میان آدمیان ذوق و تجارب و احساسات مشترکی نیز وجود دارد. گویی هر انسانی در درون خود بخش کوچکی از دیگری را حمل می‌کند. از این رو، فهم شخص دیگر برای ما ناممکن نیست اما با وجود این بیگانگی، همواره احتمال سوء فهم وجود دارد.

یکی از نکات مهم در اندیشه شلایرماخر، توجه به عدم کفایت قواعد زبانی و دستوری برای حصول فهم و تفسیر متن است. هرمنوتیک، پیش از شلایرماخر تمام رسالت خود را در ایفای وظیفه‌ای تکنیکی و ترسیم و تنقیح قواعد ادبی و دستوری برای حصول فهم می‌دانست. این واقعیت، دلایل مختلفی دارد:

نخست آنکه ممکن است مؤلف مراد خود را به نحو مطلوب و شایسته بیان نکرده باشد. پیش از این اشاره کردیم که اظهار ما فی الضمیر و بیان احساس و اندیشه درونی برای مخاطبان، در قالب گفتار و نوشتار، عملی هنرمندانه است و همگان به یک سان از این هنر بهره ندارند. فصاحت و بلاغت افراد، مراتب مختلفی دارد و مواردی پیش می‌آید که شخص نمی‌تواند ساده و روان، مراد خویش را آشکار سازد. در نتیجه، زمینه سوء فهم و عدم انطباق کامل مدلول لفظی با مراد و مقصود صاحب سخن پیش می‌آید. دلیل دوم آنکه زبان و لغت، ابزاری برای متکلم و مؤلف برای ابراز فکر و احساس و اندیشه خود است. زبان و لغت، قالب‌های عام و مشترکی را در اختیار متکلم می‌گذارد. دلیل سوم آنکه نیت گوینده می‌تواند متفاوت باشد با آنچه از لفظ می‌فهمیم؛ زیرا ممکن است لفظی معانی متعددی داشته باشد و ما ندانیم که گوینده کدام معنا را اراده کرده است.

دور هرمنوتیکی

از اشارات مهم شلایرماخر مسئله حلقوی بودن فهم است. مسئله حلقوی و دوری بودن فهم را شلایرماخر برای توصیف فهم متون پیش نهاد و در قرن بیستم در هرمنوتیک فلسفی هیدگر و گادامر گستره آن، همه صور فهم را دربر گرفت. حلقوی بودن فهم، در نظر آنان، کیفیتی مختص به فهم متون تلقی نمی‌شود (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۹۸). حلقه هرمنوتیک تأکید بر این نکته است که چگونه جزء و کل در فرایند فهم و تفسیر به صورتی حلقوی به یکدیگر مربوط می‌شوند. فهم اجزا برای فهم کل ضروری است؛ در حالی که برای فهم اجزا ضرورتاً باید کل را درک کرد.

بر اساس حلقوی بودن فهم، دانستن عملی بازگشتی و ارجاعی است. ما چیزی را هنگام مقایسه کردن با چیزی که پیش‌تر می‌دانستیم، درک می‌کنیم. حلقه به عنوان کل، اجزا را تعریف می‌کند و اجزا نیز تشکیل‌دهنده حلقه هستند. یک جمله، واحدی است که معنای تک‌تک اجزای آن با مراجعه به کلی جمله فهمیده می‌شود و معنای جمله نیز بستگی به معنای اجزای آن دارد. با عمل متقابل دیالکتیکی میان کل و اجزا، هر یک معنای خود را با مراجعه به دیگری می‌گیرد، و از همین رو است که فهمیدن دوری می‌شود؛ زیرا در این دور است که معنا به دست می‌آید. این دور حلقه هرمنوتیک نامیده شده است.

این آموزه شلایرماخر برای هرمنوتیک فلسفی، مبدأ الهام شد و هیدگر در بخش معروفی از کتاب وجود و زمان تأکید می‌کند که حرکت حلقوی در پس همه صور فهم نهفته است: هر تفسیری که می‌کوشد فهم را پیش برد، باید از قبل آنچه را می‌باید تفسیر شود، فهمیده باشد. هیدگر معترف است که بر اساس تلقی رایج از علم و معرفت که به دنبال عینیت است و فاعل شناسنده (سوژه) به موضوع مورد شناسای به عنوان ابژه نگاه می‌کند، حلقه هرمنوتیک در نگاه اول مشتمل بر تناقض و دور باطل است، زیرا نمی‌توان پذیرفت که شناخت به مثابه نتیجه عمل شناسایی، پیش‌فرض و از قبل دانسته شده باشد، ولو پیش‌فرضی که در چارچوب اطلاعات مشترک ما درباره انسان و جهان عمل کند. این تناقض برای شلایرماخر هم مطرح است، اما راه حل او با راه حل هیدگر تفاوت دارد. بررسی راه حل هیدگر را که مبتنی بر برهم زدن تلقی رایج در باب علوم و معارف است به جای مناسب خویش وامی‌گذاریم، اما راه حل شلایرماخر آن

است که درک متن بر رابطه بازگشتی و مقایسه‌ای میان اجزا و کل استوار است. اما این تمام ماجرا نیست، بلکه عنصر شهود و پیشگویی نیز در آن سهیم است و بر همین اساس، منطوق نمی‌تواند تبیین‌گر باشد؛ زیرا فقط از عهده محاسبه عنصر مقایسه‌ای و بازگشتی فهم متن برمی‌آید و عنصر شهودی و پیشگویانه فهم متن برای او قابل محاسبه نیست.

البته اگر فهمیدن متن فقط بر پایه رابطه بازگشتی میان اجزا و کل استوار بود، حلقه هرمنوتیک در تحلیل منطقی محال می‌نمود؛ زیرا مفسر باید قبل از درک اجزا به درک کل نائل شده باشد. از طرف دیگر، ما بدون تصویری از اجزا هرگز نخواهیم توانست درکی از کل داشته باشیم، و این تناقض غیر قابل حلی است. اما با دخالت دادن عنصر **پیشگویی و حدس** در عمل فهم متن، مفسر به درون حلقه هرمنوتیک راه می‌یابد و کل و اجزا را با یکدیگر درک می‌کند، نه آنکه درک یکی بر دیگری تقدم منطقی داشته باشد. بدین ترتیب، تناقض پیش گفته منتفی می‌شود.

نکته بسیار مهم در هرمنوتیک شلایرماخر آن است که وی، همانند پیشینیان خود، به امکان فهم عینی متن معتقد است؛ یعنی درک مقصود و مراد واقعی صاحب سخن را امری ممکن و قابل دسترس می‌داند و به امکان مطابقت فهم مفسر با معنای واقعی متن (ذهنیت مؤلف) باور دارد. توجه شلایرماخر به مسئله سوء فهم و اینکه مفسر همواره در معرض بدفهمی است، او را به ورطه تفسیر ذهنی و دور شدن از امکان فهم عینی متن نمی‌کشاند. این نکته، یکی از وجوه تفاوت او با هرمنوتیک فلسفی است. همچنین تأکید شلایرماخر بر حلقوی بودن فهم، او را به بی‌پایان دانستن عمل فهم معتقد و متمایل نکرد. گادامر تصریح می‌کند که شلایرماخر هرگز به بی‌پایان بودن فهم ملتزم نشد، زیرا از فهم کامل از متن سخن می‌گفت و کسی که متن را برای فهم کامل قابل می‌بیند، تفسیر متن را پایان‌پذیر می‌داند.

بنابراین، به‌رغم اینکه شلایرماخر را پدر هرمنوتیک مدرن می‌دانند و برخی آموزه‌های او را مبدأ الهامی برای آیندگان، اما معتقدان به هرمنوتیک فلسفی معترف‌اند که هرمنوتیک وی با هرمنوتیک فلسفی تفاوت جوهری و اساسی دارد؛ زیرا هرمنوتیک فلسفی مفسر‌محور است و ذهنیت و مراد مؤلف را نادیده می‌گیرد و هدف تفسیر را فهم مراد مؤلف نمی‌داند. حال آنکه از نظر شلایرماخر رسالت هرمنوتیک بازسازی ذهنیت و فردیت مؤلف است؛ به عبارت دیگر، تفسیر از نظر او باید مؤلف‌محور باشد. وجه تمایز دیگر هرمنوتیک او از هرمنوتیک فلسفی، اعتقاد وی به امکان تفسیر عینی متن است؛ در حالی که هرمنوتیک فلسفی، تفسیر متن - بلکه مطلق فهم را - تا حد زیادی ذهنی می‌داند.

افزون بر همه اینها، همان نکته‌ای است که گادامر یادآور شده است، یعنی پایان‌پذیر بودن فرایند فهم متن در هرمنوتیک شلایرماخر. در هرمنوتیک فلسفی، فهم متن ناشی از امتزاج افق معنای مفسر با افق معنایی متن است و این امتزاج، امکان‌های بی‌پایان دارد و بازی معنای مفسر با متن بی‌فرجام و پایان‌ناپذیر است. در واقع، نظر شلایرماخر نوعی بازسازی و تجربه مجدد اندیشه مؤلف است. وی هیچ‌گاه عبارات را جدا از مؤلف آنها در نظر نمی‌گرفت. این تجربه مجدد و بازسازی از راه روانکاوی مؤلف و تعیین علل و محرک‌های احساس او حاصل نمی‌شود؛ بلکه دانستن، هنر بازسازی اندیشه مؤلف است. این هنر در سایه رویکرد و رهیافت شهودی به متن حاصل می‌شود. هدف مفسر آن نیست که با نادیده گرفتن

متن به بررسی جنبه‌های روانی مؤلف بپردازد و با تحلیل شرایط و عوامل روانی او به درون اندیشه و ذهن وی راه یابد، بلکه مفسر می‌کوشد ذهنیتی از مؤلف را که در متن تجلی کرده است، صید کند. به همین دلیل، کار مفسر آن است که از خود خارج شود و خود را به درون مؤلف بیفکند، تا بی‌واسطه آن مراحل ذهنی مؤلف را که منتهی به پدید آمدن متن شده است، شهود کند و مقصود از متن را فراچنگ آورد.

تجربه‌مجدد و بازسازی ذهنیت مؤلف در فهم و تفسیر متن، ایده‌ای بود که دیلتای را تحت تأثیر قرار داد. او با تعمیم این ایده به کلیه علوم انسانی، نه فقط در تفسیر متن، درصدد برآمد که روش‌شناسی عامی برای رسیدن به این همدلی و بازسازی درباب کلیه شاخه‌های علوم انسانی به دست آورد. شلاپرماخر به روشی دریافته بود که فهمیدن به مدد اشتراک نوع انسانی در آگاهی میسر می‌شود. این اشتراک نه تنها در فهم کلمات، بلکه در فهم افعال، اشارات، تقلیدها و تمام رفتارهای دیگران نیز تأثیرگذار است. ایده اشتراک در آگاهی ما را قادر می‌سازد تا در خودآگاه خویش و در نوع احساس خودمان، معنای کلمات و اشارات دیگران را درک کنیم. بر همین اساس، شلاپرماخر مدعی است که اشتراک در انسانیت، پایه و اساس هرگونه فهمی است.

شلاپرماخر به این نکته مهم کاملاً واقف بود، اما نتوانست هرمنوتیک عام، گسترده، و متناسبی بر پایه این ایده استوار سازد، بلکه همان رویکرد شبه‌هرمنوتیکی به تفسیر متون را محور تأملات خویش قرار داد و فقط توانست به برخی نوآوری‌ها دست یابد و هرمنوتیک را از انحصار متن در آورد و به گفتار شفاهی نیز سرایت دهد. اما دیلتای، با استمداد از این ایده و تأکید بر لزوم همدلی و بازسازی در فهم، توانست در عین حفظ مقصود روان‌شناختی هرمنوتیک شلاپرماخر، گستره آن را از مرزهای فهم گفتار و متن فراتر برد و هرمنوتیک عامی در تمام بخش‌های علوم انسانی پی ریزد.

تأویل نحوی و تأویل روان‌شناختی

در تفکر شلاپرماخر گرایش روزافزونی وجود دارد به جدا کردن سپهر زبان از سپهر تفکر. سپهر اول، حوزه تأویل «نحوی» است و حال آنکه سپهر دوم را شلاپرماخر ابتدا حوزه تأویل «فنی» (technische) و سپس روان‌شناختی نامید (ر.ک: 2 § Bowie). تأویل نحوی با نشان دادن جای آن گفته بر طبق قوانین عینی و عام انجام می‌شود، و جنبه روان‌شناختی تأویل معطوف به آن چیزی است که شخصی و فردی است. به گفته شلاپرماخر، به همان سان که هر کلامی نسبتی دوسویه دارد، هم با کل زبان و هم با مجموع تفکر گوینده، به همان سان نیز در هر فهم کلام دو سویه موجود است: فهم کلام از آن حیث که چیزی برآمده از زبان است، و فهم کلام از آن حیث که امری واقع در تفکر گوینده است. تأویل نحوی به این سویه زبان متعلق است و شلاپرماخر آن را اساساً امری سلیبی و عام محسوب می‌کند تا شیوه مرزگذاری‌ای که در آن چنین ساختاری مندرج است که تفکر در آن عمل می‌کند. اما تأویل روان‌شناختی در طلب تفرد مؤلف و نبوغ خاص اوست، و برای این کار به نوعی همخویی با مؤلف نیاز است؛ این عملی مرزگذار نیست بلکه جنبه حقیقتاً ایجابی تأویل است. البته هر دو جنبه تأویل لازم و در واقع دائماً درکنش متقابل‌اند. استعمال فردی زبان در خود زبان

تغییراتی به بار می‌آورد، با این همه مؤلف خود را در برابر زبان و ملزم به نقش کردن تفرد خود بر آن می‌بیند. تأویل‌کننده تفرد مؤلف را با رجوع به زیان عام و همچنین به شیوه‌ای ایجابی و تقریباً مستقیم و شهودی می‌فهمد. به همان سان که دور هرمنوتیکی متضمن جزء و کل است، تأویل نحوی و روان‌شناختی نیز وحدتی است متضمن خاص و عام؛ و این نوع دوم تأویل عام و مرزگذار و نیز فردی و ایجابی است. تأویل نحوی اثر را با توجه به زبان نشان می‌دهد، هم در ساختار جملات و هم در اجزای در همکنش اثر و نیز با توجه به دیگر آثار موجود در همین نوع ادبی. بدین سان، می‌توان اصل اجزا و کل را در تأویل نحوی دست‌اندرکار دید. به همین ترتیب، تفرد مؤلف و اثر نیز باید در متن واقعیات بزرگ‌تر زندگی او و در تباین با زندگی و آثار دیگران ملاحظه شود. لذا اصل درهم‌کنش و روشنگری متقابل جزء و کل برای هر دو جنبه تأویل اساسی است.

در هر یک از این سخنان پیش‌فرض بر این است که غایت علم هرمنوتیک بازسازی تجربه ذهنی مؤلف متن است، نکته‌ای که به ویژه در این گفته متعلق به سال ۱۸۱۹ روشن است که فن تأویل قواعدش را فقط از درون ضابطه‌ای ایجابی می‌تواند پیرورد و آن این است: بازسازی تاریخی و حدسی و همچنین عینی و ذهنی گفته‌ای مفروض. شلایرماخر به‌وضوح می‌خواست آن چیزی را باز تجربه کند که مؤلف تجربه کرده بود و آن گفته را جدا از مؤلف آن نمی‌دید. با این همه، تأکید بر این نکته بجاست که نباید این باز تجربه کردن را **تحلیل روانی** مولف انگاشت؛ چرا که تأکید این گفته فقط بر آن است که فهم فن بازسازی تفکر شخصی دیگر است. به عبارت دیگر، منظور تعیین انگیزه‌ها یا عللی برای احساسات مؤلف (تحلیل روانی) نیست، بلکه بازساختن تفکر خود آن شخص دیگر است از طریق تأویل گفته او. در واقع، بازسازی کامل تفرد مؤلف هرگز نمی‌تواند از طریق تحلیل علل انجام شود و این اصل نومیدانه همچنان عام خواهد ماند. برای رسیدن به قلب تأویل روان‌شناختی به رویکردی اساساً شهودی نیاز است. رویکرد نحوی می‌تواند از روش مقایسه‌ای استفاده کند و از کل به سوی جزئیات متن پیش رود. رویکرد روان‌شناختی هم از روش مقایسه‌ای استفاده می‌کند و هم از روش حدسی. روش حدسی روشی است که در آن شخص خود را به جای دیگری می‌گذارد تا تفرد را مستقیماً درک کند. برای تحقق این سوئیته تأویل، شخص از خود بیرون می‌رود و به جای مؤلف می‌نشیند تا بتواند در بی‌واسطگی کامل عمل ذهنی این شخص اخیر را درک کند. با این همه، مقصود نهایتاً فهمیدن مؤلف از دیدگاه روان‌شناختی نیست، بلکه کسب کامل‌ترین نزدیکی به آن چیزی است که در متن مراد شده است.

فعل خدا باید تبیین‌پذیر باشد

شلایرماخر می‌کوشد بر این دوگانگی به نظر او خام غلبه کند، مبنی بر اینکه دوگانگی بین این تصور از خداوند که او را به اعتبار فعلی معرفی می‌کند که خارج از جهان است و آنکه او را به اعتبار نیرویی معرفی می‌کند که از طریق حلول در عالمی که واسطه اوست، عمل کند. اما او در حالی که می‌کوشد با رهیافتی کاملاً نو به مسئله بر این دوگانگی غلبه کند، برخی عبارات‌اش حاکی از کنار گذاشتن فعل خارجی خداوند است.

موضوعی که او نسبت به معجزه اتخاذ کرده این مطلب را روشن می‌کند. از نظر او معجزه صرفاً اصطلاحی دینی در مورد رویدادهاست. هر رویدادی، حتی معمولی‌ترین و طبیعی‌ترین آنها، به محض اینکه نظرگاه دینی‌اش مجال آن بیابد که غالب شود، حتماً همچون معجزه دیده می‌شود. بنابراین، در نظر من همه چیز اعجاز‌آمیز است. برای شما هر چیزی که غریب و توضیح‌ناپذیر باشد اعجاز‌آمیز است، اما این به هیچ وجه آن چیزی نیست که در معنای مورد نظر من از معجزه مراد می‌شود.

هر اعتقادی به امور غیر قابل توضیح به عنوان دلیل وجود خداوند، باید کنار گذاشته شود. کسی در این گونه قلمروهای جنبی خداوند را ملاقات نمی‌کند، بلکه او را در دل زندگی می‌بیند. در چنین قطعاتی فعل حلولی خداوند که از طریق وساطت عالم هست، بی‌چون و چرا مورد تأکید قرار می‌گیرد؛ و بعضی از منتقدان بدون تأملی دیگر، نتیجه گرفته‌اند که شلایرماخر می‌خواهد مافوق الطبیعه را به کلی کنار گذارد، که به نظر نادرست می‌رسد. اما از همان ابتدا باید توجه داشت که شلایرماخر دست کم در بدو امر مایل نیست آنچه را که باید درباره‌ی خداوند بگوید، به صورت مجموعه‌ای از احکام سنتی عرضه کند (Schleiermacher, 1958, pp. 26-119). خطابه‌های او به‌ندرت به طرز مستقیم به خداوند پرداخته‌اند. این خطابه‌ها در واقعیت امر کارهایی زیربنایی برای نظریه‌ای مسیحی درباره‌ی خداوندند و چه بسا گفته شود برای توصیفی از دین به طور غیرمستقیم عرضه شده‌اند.

اما چرا شلایرماخر این روش غیرمستقیم را برای ارتباط برگزیده است. به دو دلیل، که هر دو بسیار مهم‌اند. در وهله‌ی نخست در خطابه‌ها حالت ریزی‌بینی وجود دارد. او تحقیرکنندگان فرهیخته‌ی دین را مورد خطاب قرار می‌دهد، مردمانی که موفق شده‌اند زندگی دنیوی خود را چنان غنا بخشند و متنوع سازند که دیگر نیازی به خلود و جاودانگی ندارند. اما این گروه به‌رغم عنوان‌شان، واقعاً شباهتی به شکاکان معاصر نداشتند. مخاطبان شلایرماخر جماعتی بودند که قبلاً تحت تأثیر جنبش ادبی و فلسفی ایدئالیسم آلمان قرار گرفته بودند. شلایرماخر امیدوار بود در برنامه‌ی ایدئالیسم که وحدت میان علم، هنر و فلسفه در دیدگاهی کلی به عالم است، فهمی تازه از دین حاصل آید.

موضوعات دین توسط او از تنها راهی که برای آنها قابل درک باشد، یعنی از طریق فعالیت آگاهی یافتن از خود بیان شده است. حساسیت‌هایی که نویسندگان رومان‌تیک با تکیه بر آنها به خود می‌بالیدند باید چنان با غور و نظر تصفیه می‌شد که طبیعت دین، در ذات خود آشکار می‌گردید. به این طریق آنها در مقام فهم این مطلب قرار می‌گرفتند، مطلبی که شلایرماخر خود متوجه آن بود و آن اینکه دین بدون قربانی کردن و محبوس ساختن عقل، تنها مینا برای اتخاذ یک دیدگاه کامل نسبت به انسان و جهان است. اما کاملاً جدای از ضرورت ارتباط با مردم روزگار او، دلیل دیگری که همان دلیل کلامی باشد برای روش غیرمستقیم عرضه‌ی اندیشه درباره‌ی خداوند وجود دارد. وی مایل است در ورای احکام معمولی در مورد خداوند - احکامی درباره‌ی وجود او و افعال‌اش و اینکه او عشق است، خالق جهان است، قدیر است و قضایایی از این دست - وجود خدا را تجربه کند، تجربه‌ای که زیربنای این احکام است. او این تجربه را دین می‌نامد و معتقد است بین آن احکام و این تجربه تفاوتی کیفی برقرار است که نظیر تفاوت سرما و گرماست.

به این ترتیب، شلایرماخر با بحث غیرمستقیم و در ضمن توصیف خداوند در دین، امیدوار است الهیات به آنچه هنگام بحث درباره خدا از دست داده است دوباره بازگردد؛ زیرا تمام آنچه برای گفتن دارد فقط مجموعه‌ی مرتبی از احکام مربوط به صفات خداست. تجربه کردن خدا مستلزم و متضمن شور و شوق، خودجوشی، و سعی و جهد شخصی است. اما الهیات روشنگری در زمان شلایرماخر، به تعبیر خودش، ترفند عقل حسابگر بود... در اینجا همه چیز در استدلال‌های خشک و سرد ساقط می‌شود و حتی عالی‌ترین موضوع، اسباب نزاع میان حوزه‌های متخاصم فکری می‌شود. طبعاً هنگام بحث درباره خداوند باید از الفاظ استفاده کرد، و برخی کوشیده‌اند تا اگر نمی‌توانند دین را با دقت تمام وصف کنند، پس آن را با امور سودمند مقایسه کنند. در واقع، شلایرماخر راه و روشی برای ورود به اندیشه درباره خداوند پیش می‌نهد که امیدوار است شور و شوق تجربه‌ی دینی بازتابنده‌ی لحظات بنیادینی باشد.

تبیین‌پذیری امور دینی و علم هرمنوتیک

شلایرماخر درباره‌ی دین صراحتاً به محدودیت‌های سخن و کلام اذعان دارد. او می‌پذیرد الفاظی که در مورد دین به کار می‌رود، صرفاً سایه‌ی هیجان‌های درونی در آن باره هستند. هنگامی که شلایرماخر بر آن می‌شود تا متعلقات احساس دینی را ملاحظه کند، به ما توجه می‌دهد که این احساس برحسب طبیعت‌اش در متن حبّ و عشق رخ می‌دهد، آنجا که اشاره و نگاه گویاتر از الفاظ است و حتی سکوت سنگین چه بسا بهتر فهمیده شود. امتیاز مهم روش بحث غیر مستقیم در مورد خدا این است که توجه را به جنبه‌ای از زبان دین جلب می‌کند که در آن از الهیات صریح و مستقیم بسیار آسان عزل نظر می‌شود (استون، ۱۳۷۶، ص ۶۰).

شلایرماخر در عین حال نه فقط نیاز به تجارب شخصی فرد را بلکه نیاز به وجود بعضی مفاهیم کلی را به‌وضوح به رسمیت می‌شناسد، مفاهیمی که بتوان به آنها اندیشید و استدلال کرد. اکنون باید ساختار این درک مفهومی را برای ورود به نظریه‌ی او درباره‌ی خداوند مطرح کرد. گواه هستی خدا در درون خود انسان است. پس هستی خدا را اساساً به نظر و تأمل می‌توان دریافت. دین ذاتاً امری تأملی است. در جایی دیگر، شلایرماخر فرآیند کشف دین را، سیر آگاهی یافتن باطنی به طریق از درون منفعل شدن شخص نامیده است. اما در نظر او یکی دانستن دین با تأمل درونی، به جز یکی دانستن خدا با شعور دینی انسان نیست. اما در هر حال از نظر او تفکر عرفانی در نفس بهترین راه برای کشف ذات دین است و او افلاطون الهی و پیروان او را به موجب این جنبه از نوشته‌های آنها می‌ستاید.

شلایرماخر با توصیه کردن شناخت خدا از طریق تأمل درونی قصد دارد به خوانندگان آثار خود نسبت به دو نوع سوءتفاهم متداول درباره‌ی دین هشدار دهد، و آن اینکه دین عبارت است از قبول مجموعه‌ی احکام کلامی در مورد خداوند؛ و دیگر اینکه دین عبارت است از اعمال اخلاقی که اعتقاد به خدا راهگشای آنهاست. بنیاد این سوءتفاهم‌ها به ساده‌ترین شکل در ایمان مسیحی تشریح شده است. سعی در ابراز اعتقاد به خدا در فضای دانشی نظام‌مند یا اعمال اخلاقی منظم، کوشش فعالانه‌ای است برای به چنگ آوردن وجود خدا. بر عکس، طریق تأمل ایمانی اظهار پذیرش آن است که شخص در ید وجود

خداوند بیافتد. این است معنای اصلی تمایز معروف شلایرماخر میان احساس با علم و عمل که اغلب سوء تفسیر شده است. موضوع این نیست که شلایرماخر دین را از حوزه علم یا عمل به عالم خصوصی احساسات پاراسامنشانه برده است. شلایرماخر به وضوح می‌گوید که پاراسامنشی به علم و عمل هر دو منجر می‌گردد و این قول تا آنجا که به بعضی از ناقدان او مربوط می‌شود بیهوده است. وی می‌خواهد آنی را تصنعاً و فقط در مقام نظر و تأمل مجزا کند که در آن فرد را حقیقتی به چنگ گرفته است، حقیقتی که برتر از آن است که خود او آن را مهار کند، حقیقتی که چون کسی است نزد او حضور یافته است. شلایرماخر به طرق گوناگون حوزه‌های احساس، علم و عمل را از یکدیگر متمایز می‌کند. در ایمان مسیحی این سه حوزه، با ارجاع به فعال بودن یا منفعل شدن متمایز می‌شوند. احساس عبارت است از در خود ماندن، در حالی که علم و عمل عبارت‌اند از «از خود به در شدن»؛ در هر حال، شکل دقیق این تمایز به اندازه مسیر شلایرماخر اهمیت ندارد، مسیری که او در آن می‌خواهد از کسانی بحث کند که مایل‌اند درباره دین و اعتبار آن حکم صادر کنند. او می‌گوید اولاً دین را به هیچ وجه نباید به اخلاق تبدیل کرد؛ ثانیاً دین به معنی مجموعه احکام ظاهراً واقعی که انسان در مورد خداوند می‌سازد نیز نیست، زیرا خدا اصلاً همچون متعلق یک علم به چنگ نمی‌آید، بدان معنا که علوم طبیعی یا فلسفه نظری می‌توانند به متعلق خود دست یابند. باید به این آفات بیش‌تر توجه کنیم، آفاتی که در آن انسان متوجه می‌شود که خداوند دارد او را به حرکت وامی‌دارد، زیرا این آگاهی عبارت است از درک بی‌واسطه هستی کلی تمام موجودات محدود به واسطه و به مدد موجود نامحدود، و درک موجودات زمانمند از طریق و به مدد موجود بی‌زمان.

استنتاج‌های منطقی و تبیین‌پذیری متن مقدس

علم الهیات که اشتغال اصلی شلایرماخر است، نوعی سخن تعلیمی را هدف قرار می‌دهد که فارغ از تعارض‌های ظاهری سخن شعری و خطابی است (Schleiermacher, 1958, pp. 26-119). در حالی که الهیات خود را کمال مراتب منضبط آن قطع و یقینی می‌داند که ابلاغ خویشتن توسط خود مسیح را وصف می‌نماید، اقرار دارد به اینکه ابلاغ ذات فقط به ندرت می‌تواند به عبارات مکتوب آن بیاید. به همچنین تعاطی الهیات به معنای اخذ استنتاجات منطقی از اقوال منقول مسیح نیست. این وظیفه بسیار پیچیده‌تر از آن است که باید باشد، زیرا آنچه باید ابلاغ شود قضایای ریاضی نیست، بلکه حقیقت مربوط به خداوند است. سخن گفتن درباره مسیح باید دارای این خصوصیت باشد که بر آنچه مسیح در شخص و برای او انجام داده است، شاهد و گواه باشد. سخن گفتن از مسیح سخن گفتن است از آنچه آدمی از نجات و رستگاری می‌داند.

شلایرماخر و امر عدمی

اما چگونه شلایرماخر با عدمیات مرتبط شد. همان‌طور که گفتیم او چندان به متافیزیک و مبانی

مابعدالطبیعی اندیشه‌هایش پرداخت، وی رویکردی کاملاً هرمنوتیکی داشت و در تفسیر متن مقدس وارد شد. شاید یکی از شباهت‌های اندک او با علامه، اشتغال و اهتمام به تفسیر متن مقدس است. بی‌شک جز همین شباهت‌های اندک چیزی در این باره دستگیرمان نخواهد شد، اما خواسته یا ناخواسته شباهت‌های زیادی ناظر بر آرای تفسیری این دو فیلسوف وجود دارد که ما را بر آن داشت تا در سیاقی فلسفی مبانی ایشان را با یکدیگر مقایسه کنیم.

همان‌طور که توضیح دادیم، از نظر شلایرماخر فعل الهی و از جمله کلام او باید تبیین‌پذیر باشد و حتی اشتباه است که معجزه را امری تبیین‌ناپذیر می‌دانند. معجزه تبیین‌پذیر است و تبیین درست آن ما را به خدا می‌رساند. از طرفی دیگر، شرح دادیم که شلایرماخر بر این باور است که تفسیر، فهم غموض لغتی و نحوی متن نیست، بلکه بازسازی دوباره ذهنیت مولف است. او ادبی بودن متن و استعارات آن را نه فقط ناظر بر مدلولات آنها، که دال بر ذهنیت مؤلف می‌داند.

در این زمینه شباهت خوبی بین علامه و شلایرماخر می‌توان به دست داد. علامه نیز در مقاله «ادراکات اعتباری» بحث را با استعارات آغاز می‌کند و استعارات را مثال خوبی برای اعتباریات می‌داند. تبیین شد که مقصود شلایرماخر از هرمنوتیک روان‌شناختی همین فهم ذهنیت عینی مؤلف است و به هیچ‌وجه در صدد ذهنی کردن (دور پایان‌ناپذیر) آنچه مؤلف در نظر دارد نیست. البته ناگفته پیداست که دور هرمنوتیکی معهود قابل انکار نیست، به هر حال برای تفسیر متن به خود متن ارجاع خواهد شد. اجزای متن جز با نظر به کل آن و کل جز با نظر به اجزا قابل تبیین نخواهد بود. در آخر دیدیم که این استنتاج نیز بر حدس هرمنوتیکی مبتنی است و نباید همواره به دید استنتاج‌های منطقی و برهانی بدان نگریست.

بر اساس این مقدمات و در راستای عقاید ارتودکسی نوین (نوارتدکسی) در الهیات مسیحی، شلایرماخر متن مقدس را (برای مثال، سفر پیدایش کتاب مقدس که با نظریه تکامل تعارض دارد)، نه به عنوان امر مسلم و نه حتی امری تمثیلی که به مثابه بیان کاملاً کنایی حقایق دینی می‌دانستند (باربور، ۱۳۶۲، صص ۴۱۲-۴۰۸). اصولاً بسیاری از مسیحیان اذعان به وقوع برخی عدمیات در کتاب مقدس را قطعی می‌دانند، یعنی معتقدند اعتقاد به مسیحیت لزوماً به تصدیق وجود امور عدمی خواهد انجامید؛ مثلاً وجود شرّ که به لحاظ فلسفی امری عدمی است، در کتاب مقدس (و نیز در قرآن) مفروض است (Hick, 1990, p. 40). شلایرماخر عدمی بودن این امور را نفی نمی‌کند و تعارض عدمیات با متن مقدس را با استعاری بودن (ادبی بودن) متن فیصله می‌دهد. آنچه او در صدد بیان آن بود با اعتباریات علامه و اعتباری دانستن امر عدمی شباهت حداقلی دارد، هر چند نتایج هرمنوتیکی به ظاهر یکسانی در پی خواهد داشت.

تفاوت علامه با شلایرماخر در این است که علامه اعتباری دانستن امور عدمی را در تضاد با متن نمی‌بیند. علامه نظریه خود را با متن مستقیم آیات قرآن زینت داده تا شبهه برداشت کنایی از متن مقدس شامل این نظریه نشود. ایشان متن آیه ۷۹ سوره نساء را تصریح قرآن ناظر بر مضمونی شبیه آنچه در نظریه ادراکات اعتباری گفتیم می‌داند.

پی‌نوشت‌ها

۱. مقصود علامه از سیر قهقرایی بازگشت به عقب و بررسی احوالات انسان‌های اولیه و جوامع بدوی است، برای مثال، می‌توان قیابلی را که با تمدن آشنا نشده‌اند بررسی کرد، یا اصولاً با توجه به علم مردم-شناسی به مطالعه دربارهٔ جامعه و... پرداخت. بررسی افعال غریزی و نیز اجتماعی دیگر حیوانات نیز در همین راستا قابل تبیین است. همچنین نوزادان از آنجا که بدون اطلاع از اعتباریات والدین و اجتماع، افعال خویش را شکل می‌دهند، می‌توانند برای مطالعه جهت تبیین چگونگی شکل‌گیری اعتباریات مورد بررسی و مذاقه قرار گیرند.

۲. در دورهٔ معاصر منازعات فیلسوفان تحلیلی جدید بر سر عینی بودن یا اعتباری بودن نیکی و بدی بر همین اساس شکل گرفته است، به طوری که اعضای حلقهٔ وین، با سوء فهم از قضایای اخلاقی و متافیزیکی، این قضایا را بی‌معنی دانستند (خرمشاهی، ۱۳۸۳، صص ۲۴-۳). می‌توان حجم کثیری از مباحث جدید فلسفی در باب اخلاق را حول دو محور «خوب» و «باید» سامان داد. علمای اصول نیز به دلیل وجود زبان‌شناسی، اخلاق و منطق قضایای حقوقی در این علم، به نحو منطقی به بحث از وضع الفاظ، نیک و بد اخلاقی، تکلیف و حق و نیز مفاهیمی چون مالکیت، ریاست و... که حاکی از تأسیسات حقوقی است، کشانده شده‌اند. صبغهٔ اصولی مباحث علامه طباطبایی خصوصاً به دلیل تأثیری که ایشان از استاد خویش شیخ محمدحسین اصفهانی معروف به کمپانی در علم اصول پذیرفته‌اند و نیز از طریق بیان مباحث ادراکات اعتباری توسط ایشان، کاملاً واضح است (طباطبایی، بی‌تا، صص ۸-۱۱).

۳. علامه طباطبایی اعتباریات را با استعاره و مجاز تبیین می‌کند. اهمیت این مسئله وقتی بیش‌تر می‌شود که بدانیم شیخ محمدحسین اصفهانی در رسالهٔ *تحقیق الحق و الحکم* تلویحاً استعاره را نوعی اعتبار شمرده است «بل التحقيق... انها [یعنی اعتبار] موجوده بودجودها الاعتباری لا بوجودها الحقیقی... اوجده منه له الاعتبار بوجوده الاعتباری، مثلا الاسد بمعنی الحيوان المقتسر معنی لو وجد بوجوده التحقيق لکان فردا من نوع الجوهر، لکنه قد اعتبر زیدا اسدا، فزید اسد بالاعتبار...» (نک: محمدحسین اصفهانی، رسالهٔ *تحقیق الحق و الحکم*، ص ۳۰، حاشیه مکاسب).

۴. «پس... نفرمود: «کلاغی تصادفاً...» بلکه فرمود: «خدای تعالی کلاغی را فرستاد تا... کیفیت... را...» پس... کلاغ... خودش متوجه نبوده که مأمور خداست، و همچنین پسر آدم متوجه نبود... پس به حسب ظاهر تصادفی... و لیکن سرنخ همهٔ اینها در دست خدای سبحان است.» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۳۰۹).

منابع

- امید، مسعود. (۱۳۸۰). *نظری به زندگی و برخی آراء علامه طباطبایی*. تهران: سروش.
- استون، سایک. (۱۳۷۶). *پدیدآوردگان کلام جدید: فردریش شلایر ماخر*. ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: گروس.
- باربور، ایان. (۱۳۶۲). *علم و دین*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- پالمر، ریچارد. (۱۳۸۰). *علم هرمنوتیک*. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۸۳). *یوزتینویسم منطقی*. تهران: علمی و فرهنگی.
- جرجانی، علی. (۱۳۲۵/ق ۱۹۰۷م). *شرح المواقف*. به کوشش بدرالدین نعلانی. قاهره.
- الخرازی، السید محسن. (۱۳۶۷). *بدایه المعارف الالهیه*. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- سیحانی، جعفر. (۱۳۶۳). *جامعیت علامه طباطبایی*. دومین یادنامه علامه طباطبایی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۳). *تفرج صنع*. چ ۳. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۳۷۸). *الاسفار*. قم.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۶). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. با شرح مرتضی مطهری. قم: صدرا.
- (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر قرآن*. مؤسسه النشر الاسلامی.
- (۱۳۷۴). *المیزان*. ترجمه حجت‌الاسلام سیدمحمدباقر همدانی. چ ۹. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵). *مقالات فلسفی*. تهران: حکمت.
- (۱۳۷۶). *شرح اصول فلسفه و روش رئالیسم*. قم: صدرا.
- (۱۳۶۳). *نقدی بر مارکسیسم*. قم: صدرا.
- واعظی، احمد. (۱۳۸۰). *درآمدی بر هرمنوتیک*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- Schleiermacher, Friedrich. (1958). *On Religion*. trans. oman, john, harper & row publishers.
- Bowie, Andrew. (1998). *Hermenentics and Criticism*. Cambridge University Press.
- Hick, John. (1990). *Philosophy Of Religion*. New York: Simon & Schuster, Englewood Cliff, New Jersey.

سفید