

گفتگوی توافقی یا دیالکتیک هرمنوتیکال میان عقل و دین «دیدگاهی نو در نسبت میان عقل و دین»

جهانگیر مسعودی*

دریافت: ۱۳۹۳/۱۱/۱۳

پذیرش: ۱۳۹۴/۳/۹

چکیده

در بحث برداشته «عقل و نقل»، که گاه با عناوین دیگری چون «عقل و وحی» یا «عقل و دین» نیز از آن یاد می‌شود، چهار نظریه معروف بایکدیگر رقابت می‌کنند: اصالت عقل، اصالت نقل، تقدم عقل، تقدم نقل. در این جستار، ضمن تشریح محل نزاع و دیدگاه هریک از قائلان به چهار نظریه مذکور، استدلال شده است که هیچ یک از آنها قابل دفاع نیست و باید در پی نظریه‌ای بدیل بود. نگارنده نظریه‌ای را با عنوان رویکرد گفتگویی و توافقی میان عقل و نقل یا، به تعبیری فنی‌تر، دیالکتیک هرمنوتیکال عقل و نقل طرح کرده است و به کمک برخی مبانی هرمنوتیک فلسفی به تبیین آن پرداخته است. این دیدگاه از نواقص چهار دیدگاه یادشده خالی است. به عقیده نگارنده، دیدگاه مطرح شده در سلوک فکری فیلسوفان صدرایی و از همه مشخص‌تر در ملاصدرا دارای سابقه و پیشینه است، هرچند نه با این عنوان و آوازه.

کلیدواژه‌ها

عقل و نقل، تقدم عقل، تقدم نقل، اصالت عقل، اصالت نقل، هرمنوتیک فلسفی، دیالکتیک هرمنوتیکال عقل و دین

درآمد

در این جستار، به طور مشخص، نحوه تعامل و مناسبات میان عقل و نقل بررسی می‌شود. این مسئله در تمام تمدن‌های دینی به صورت‌های مشابه و متناظر تکرار شده است. اعتقاد نگارنده بر این است که می‌توان با یافتن چشم‌اندازهای جدید به این معمای مشترک پایان بخشید.^۱

با چینش و صورت‌بندی ساده دیدگاه‌ها مشاهده می‌شود که در این دامنه از بحث با چهار نظریه متقابل روبرو هستیم: اصالت عقل، اصالت نقل، تقدم عقل، تقدم نقل. دو دیدگاه اول یک مبنای معرفتی مشترک دارند، یعنی تک‌منبع بودن معارف دینی، با این تفاوت که گروه نخست این منبع را عقل و گروه دوم آن را وحی و آموزه‌های متنی می‌دانند. دو دیدگاه دوم نیز مبنای مشترکی دارند، یعنی دوگانه بودن منبع معارف دینی، با این تفاوت که گروه اول تقدم را به عقل می‌دهند و گروه دوم به نقل، به ویژه در مقام ظاهر شدن تفاوت‌ها و تعارض‌ها در محتوای این دو منبع. پیروان دیدگاه سوم و چهارم، اگرچه به دو منبع معرفتی معتقدند، وزن یکسانی به آنها نمی‌دهند و لذا بحث تقدم یکی از دو منبع، به ویژه در هنگام تعارض، توجیه منطقی می‌یابد.

به نظر می‌رسد برای این که مسیر این جستار، در مقام تحلیل و انتخاب موضع مناسب، درست پیموده شود، باید بحث را در سه مرحله پیش برد و به سه سؤال زیر به نحو ترتیبی پاسخ داد:

۱. از بین دو منبع عقل و نقل، آیا هر دو منبع معرفت دینی هستند، یا فقط یکی از آنها؟
۲. اگر هر دو منبع هستند، آیا وزن معرفتی برابر دارند یا نابرابر؟
۳. اگر هر دو منبع معرفت هستند و وزن یکسان دارند، آیا جایی برای اصالت عقل یا نقل و یا تقدم یکی بر دیگری باقی می‌ماند؟ و اگر نمی‌ماند نظریه بدیل برای این چهار نظریه کدام است؟

۱. مرحله نخست: حجیت عقل و نقل

به اعتقاد نگارنده در این مرحله، حداقل در تفکر شیعی، اختلاف چندانی نداریم. در روایات متعدد منقول از معصومین (ع)، به حجیت و منبع بودن هم افزای عقل و نقل اشاره شده است و ما تنها به یک روایت مشهور از امام موسی کاظم (ع) اشاره می‌کنیم. ایشان به هشام بن حکم، شاگرد مشترک ایشان و پدر بزرگوارشان امام صادق (ع) می‌فرمایند: «يَا هِشَامُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةٌ ظَاهِرَةٌ وَ حُجَّةٌ بَاطِنَةٌ فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَيْمَةُ (ع) وَ أَمَّا البَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ (کلینی، ۱۳۷۹، ص ۴۸). با توجه به این روایت روشن و آشکار و بسیاری از دیگر مؤیدات روایی، به نظر می‌رسد اتکای معارف دینی بر دو پیامبر درونی و بیرونی و، به تعبیر دیگر، بر دو عقل درونی و بیرونی کاملاً واضح است. بنابراین بحث را باید به دو مرحله بعد پیش برد. البته برخی طرفداران رویکرد اصالت یا تقدم نقل در میان اندیشمندان شیعه عقل مطرح شده در این روایات را نه عقل جزئی و موجود در نوع انسان‌ها، بلکه یک نوع عقل دفائی که در طوری و رای طور عقل بشری است می‌دانند، اما این گونه تأویل‌ها با صریح عبارت موجود در روایت در تعارض است و آنان باید دلایلی محکم در روی گرداندن از نص روایت ارائه دهند. همان گونه که از روایت برمی‌آید، عقل منظور نظر در روایت باید امری در اختیار و در دسترس آنان باشد، تا خداوند بتواند آن را «حجتی باطنی و درونی» بر آنان قرار دهد، و عقل ماورایی چنین حجیتی ندارد. تعبیر «عقول» نیز نشان از تکثر این عقل باطنی در درون آنان دارد.

۲. مرحله دوم: وزن‌کشی معرفتی عقل و نقل

در این مرحله، یعنی در وزن‌کشی معرفتی عقل و نقل است که مسئله تقدم و تأخر رقم می‌خورد. گروهی طرفدار تقدم عقلی و برخی طرفدار تقدم نقلی می‌شوند، و البته هر یک برای خود دلایلی دارند که در این مجال تنها به مهم‌ترین دلیل آنها - از نظر نگارنده - اشاره می‌کنیم.

۱-۲ مهم‌ترین دلیل قائلان به تقدم عقل

قائلان به تقدم و برتری ارزش معرفت‌شناختی عقل عمدتاً به مطلبی استناد می‌کنند که مورد قبول نص‌گرایان دینی هم هست. آنان می‌گویند: مگر نه این است که در میان منابع معرفتی

تنها عقل است که حجیتش ذاتی است و متکی بر هیچ منبع معرفتی دیگری نیست و سایر منابع از جمله نقل برای حجیت خود نیازمند عقل و دلایل آن هستند؟ کسی که می‌خواهد از کلام الهی (قرآن) یا کلام معصوم استفاده معرفتی بکند، باید ابتدا مراحل را از طریق عقل پشت سر بگذارد، مثلاً نخست به اثبات وجود خدا، صفات اصلی او، و از جمله صفت رحمت و هدایت برسد و بعد بر اساس قاعده لطف یا سایر ادله عقلی به اثبات نبوت و لزوم هدایت انسان توسط وحی پردازد و سپس از حجیت و معصومیت کلام باری و کلام پیامبر و امام با ادله عقلی سخن بگوید تا در نهایت بتواند، پس از فرآیندی طولانی و عقلانی، از نقل یا همان آموزه‌های وحیانی استفاده کند. طی این مراحل همگی متکی بر عقل است، و همین مقدار در تقدم معرفت شناختی عقل بر نقل کفایت می‌کند. پس باید در تمامی مراحل تعاطی معرفت دینی به این تقدم ملتزم ماند.

۲-۲ مهم‌ترین دلیل قائلان به تقدم نقل

مهم‌ترین دلیل این گروه نیز متکی بر مطلبی است که ظاهراً از طرف کلیه متدینین مورد پذیرش است. آنان می‌گویند: درست است که هم عقل و هم متون دینی (کتاب و سنت) جزو منابع معرفت دینی هستند، اما مگر نه این است که یکی از آنها منبعی الهی است و دیگری منبعی بشری؟ و کدام فرد متدین است که نداند وزن معرفتی منبع الهی از منبع بشری بالاتر و سنگین‌تر است؟ منبع الهی کتاب مقدس ماست، که در منسوب بودن آن به خداوند تردیدی نداریم، و سنت متواتر نیز با انتساب به معصومین (ع) از حجیت و معصومیت و برتری فوق بشری برخوردار می‌شود و طبعاً نمی‌توان این وزن را با وزن منبعی چون عقل بشری که همه به خطاپذیری بودن آن اذعان و اعتراف دارند مقایسه کرد. پس شک نیست که در میان این دو، برتری و تقدم با منبع الهی است، به ویژه در مقام ظاهر شدن تفاوت‌ها و تعارض‌های مشخص بین محتوای عرضه شده توسط آنها.

نگارنده معتقد است که دلیل هر دو گروه - علی‌رغم جذابیت و وضوحشان - مخدوش است و امید دارد در سطور آینده، ضمن نقد آنها، زمینه‌ای برای رسیدن به نظریه بدیل فراهم آورد.

۲-۳ نقد دلیل قائلان به تقدم عقل

باید اذعان کرد که حجیت عقل ذاتی است و سایر منابع معرفتی در احراز حجیت خود بر عقل اتکا دارند. از این رو عقل در اثبات و احراز حجیت نقل بر آن تقدم دارد، اما این اعتراف به آن معنا نیست که عقل از تمامی جهات بر نقل تقدم دارد. در این استدلال، به نحوی مغالطه «وجه و کنه»، که از مغالطه‌های معروف منطقی است، صورت گرفته است.

متکلمان و فلاسفه در مباحث خداشناسی معمولاً برای اثبات وجود خداوند، در ادله‌ای چون برهان نظم، برهان وجوب و امکان، و نیز سایر براهین، از وجود جهان ممکن بهره می‌گیرند. آنان اذعان دارند که وجود جهان ممکن به لحاظ معرفت‌شناختی بر وجود خداوند تقدم دارد، اما همانان تأکید می‌کنند این نوع تقدم به معنای قبول هر نوع تقدم جهان ممکن بر خداوند نیست، بلکه اتفاقاً قضیه برعکس است. اگرچه جهان ممکن به لحاظ معرفت‌شناختی بر وجود خداوند تقدم دارد، اما به لحاظ وجودشناختی ماجرا معکوس است، و این وجود الهی است که بر وجود جهان تقدم دارد. پس قبول یک نوع تقدم به معنای پذیرش هر نوع تقدمی نیست. ممکن است پیروان تقدم عقل در برابر استدلال بالا بگویند بحث ما بر سر تقدم وجودشناختی نیست، بلکه در مورد تقدم معرفت‌شناختی عقل بر نقل است، و دلیل ما مشخصاً این نوع تقدم را اثبات می‌کند.

در پاسخ باید گفت که باز هم نکته اصلی اشکال باقی است. یعنی درست است که بحث بر سر تقدم معرفت‌شناختی است، اما اتفاقاً تمام سخن ما نیز این است که ممکن است امرالف بر امر ب از یک جهت معرفت‌شناختی تقدم داشته باشد، اما این تقدم لزوماً یک تقدم مطلق و از تمامی جهات معرفت‌شناختی نیست. همان امر ب ممکن است از جهت دیگری بر امرالف نوعی تقدم و برتری معرفت‌شناختی محتوایی داشته باشد.

برای نمونه، می‌توان به نحوه احراز اعلمیت مجتهد اعلم اشاره کرد. اکثر فقها معتقدند یکی از راه‌های اصلی احراز اعلمیت یک مجتهد گواهی گروهی از خبرگان و کارشناسان دینی است. کسی که خود مجتهد اعلم را نمی‌شناسد می‌تواند با اتکا به اعلام گروهی از خبرگان و عالمان دین شناس به اعلمیت یک مجتهد دست یابد. بر این اساس، روشن است که نظر و دیدگاه این گروه خبره، به لحاظ معرفت‌شناختی، بر دیدگاه‌های مجتهد اعلم تقدم دارد، اما

آیا این تقدم معرفت‌شناختی به این معناست که دیدگاه آن گروه از تمامی جهات و حیثیات بر نظر و دیدگاه مجتهد اعلم تقدم دارد؟ مسلماً چنین نیست، بلکه از طریق گواهی اصحاب خبره به دیدگاه مجتهد اعلم رهنمون می‌شویم و اعلامیت او برای ما احراز می‌شود، ولی پس از احراز اعلامیت وی، محتوای دیدگاه مجتهد اعلم، در مسایلی که اظهار نظر می‌کند، بر تمامی همگنان خود، از جمله بر دیدگاه آن گروه خبره، رجحان و برتری و تقدم دارد.

بدین سان می‌توان تقدمی را که در دلیل طرفداران عقل آمده است به نوعی تقدم احراز و اثباتی تعبیر کرد، و این تقدم را معادل تقدم مطلق و از تمامی جهات ندانست و دچار مغالطه وجه و کنه نشد. بله، عقل می‌تواند از جهت اثبات و احراز حجیت نقل بر آن تقدم داشته باشد، اما این تقدم معادل با تقدم و برتری محتوایی دستاوردهای عقلی بر آورده‌های وحیانی نیست.

۲-۴ نقد دلیل قائلان به تقدم نقل

در نقد دلیل اینان باید گفت که در محیط بحث ما، در واقع رقابت میان یک منبع الهی و یک منبع بشری نیست، بلکه رقابت میان دو نوع منبع بشری است، یعنی میان دو نوع عقل و فهم: عقل و فهم مستقل از متن مقدس و عقل و فهم وابسته به متن مقدس. به تعبیر دیگر، رقابت میان فهم ما از کتاب تکوین و فهم ما از کتاب تشریح است، یا همان عقل اکتشاف‌کننده و عقل استخراج‌کننده.

در واقع، در دلیل پیروان تقدم نقل نیز نوعی مغالطه و خلط پنهان صورت گرفته است: خلط میان دین و معرفت دینی. آنچه در متون دینی آمده است همان محتوای وحی است که آن را دین می‌نامیم. انسان‌های متدین از این متون دینی نوعی فهم و معرفت کسب می‌کنند و سپس فهم خود از متون وحیانی را با آنچه از طریق عقل مستقل به دست آورده‌اند مقایسه می‌کنند و آنگاه این یا آن را مقدم می‌شمارند.

عقل به طور کلی دو محیط پژوهش و مطالعه دارد: کتاب تکوین با تمام متعلقات مادی و غیرمادی آن و کتاب تشریح که همان متون وحیانی و یا شبه‌وحیانی است (کلام معصومین (ع)). باید دانست که ما به عنوان یک عالم دینی برداشت‌های خود از کتاب تشریح (قرآن و

سنت) را با برداشت‌های خود از کتاب تکوین مقایسه و نسبت‌سنجی می‌کنیم، برداشت‌هایی که از طریق روش‌های معمول بشری، یعنی روش فلسفی یا تجربی یا تاریخی و یا کشف و شهود عرفانی به دست آمده است، آن هم در محیط مطالعه عالم طبیعت، انسان، تاریخ و یا مطالعه کل جهان هستی. البته همه ما مایلیم برداشت‌های خود را عین دین بنامیم، چراکه همان برداشت را صحیح می‌دانیم، اما آیا دین واقعاً معادل دیدگاه‌ها و برداشت‌های محدود ماست؟ به این ترتیب صورت مسئله «نسبت میان عقل و نقل» عملاً تغییر می‌کند. طرفداران تقدم نقل بر این گمان بودند که تفاوت‌ها یا تعارض‌هایی میان عقل (که یک منبع بشری است) و نقل (که یک منبع الهی است) صورت می‌گیرد، اما توضیحات فوق نشان داد که در واقع با دو نوع عقل مواجهیم که با یکدیگر رقابت می‌کنند: عقلی که کتاب تشریح را می‌خواند و برداشت‌هایی دارد با عقلی که مستقلاً به مطالعه کتاب تکوین پرداخته و دستاوردهایی را فراهم ساخته است. و صد البته این هر دو فرآورده‌های بشری هستند که می‌توانند مشتمل بر دستاوردها و فهم‌هایی درست یا نادرست باشند، یعنی همان سرنوشتی که همه ما وقتی منصفانه به برداشت‌های دینی خود می‌اندیشیم به آن اعتراف می‌کنیم.

آری هم علم فیزیک حاوی دستاوردهایی درست و نادرست از مطالعه عالم طبیعت است و هم علم فقه و کلام و فلسفه و تفسیر که حاصل مطالعه انسان در کتاب تشریح و آموزه‌های وحیانی است. هر دو دستاوردهای بشری هستند که به هیچ وجه منزله از خطا و اشتباه نیستند. آری! کتاب تشریح پدیده‌ای الهی و مصون از خطاست، اما این فقط خصوصیت کتاب تشریح نیست، بلکه در کتاب تکوین نیز خطا بر قلم صنع نرفته است. این ما هستیم که در مقام مطالعه و فهم هر دو کتاب دچار خطا و لغزش می‌شویم.

این گونه است که مهم‌ترین دلیل تقدم نقلی‌ها، که حاصل یک خلط و مغالطه است، مورد نقد قرار می‌گیرد و از درجه اعتبار ساقط می‌گردد. اما این تنها دستاورد نقد مزبور نیست، یعنی این بحث انتقادی فقط جنبه سلبی ندارد، بلکه جنبه ایجابی نیز دارد، و می‌توان به کمک آن پس از نقد دو گروه فوق، راهکاری ایجابی برای تعیین مناسبات میان عقل و نقل به دست داد.

نگارنده این سطور می‌خواهد از مسیر نقد اخیر بر تقدم نقلی‌ها، یک مسیریابی برای طرح نظریه بدیل خود بیابد. توضیح این نکته را در صفحات بعد پی خواهیم گرفت.

۳. مرحله سوم: نظریه بدیل

اگر چهار نظریه اصالت عقل یا نقل و تقدم عقل یا نقل صحیح نیست، پس کدام نظریه صحیح است و در مناسبات عقل و نقل، به ویژه هنگام پدیدار شدن تفاوت‌ها یا تعارض‌های جدی، چه باید کرد؟

پاسخ نویسنده به سؤال مزبور در عبارتی کوتاه و صریح این است: «نظریه گفتگو و توافق عقل و نقل از موضع برابر». با این توضیح که چنان که قبلاً اشاره کردیم اساساً مراد از نقل همان برداشت‌های ما از متون دینی است، و نه معارف نهایی مندرج در این متون.

گفتگوگرایی به نقش برابر و مکمل این دو منبع معرفتی اشاره دارد و به این که ساختمان معرفت دینی از تعامل پایای این دو برپا می‌شود. به اعتقاد نگارنده نظریه مزبور دیدگاهی سهل و ممتنع است. از جهتی روشن و بدیهی می‌نماید و از جهت دیگر، وقتی مقدمات و اقتضائات آن آشکار شود، با برخی نظریات پیشین ما در تعارض قرار می‌گیرد، و لذا پذیرش آن برای برخی هاضمه‌ها دشوار و سخت می‌نماید.

بدیهی بودن آن از این حیث است که اگر خواننده محترم مطابق با سیر منطقی مطرح شده در این نوشتار پیش برود و با توجه به شواهد و دلایل ارائه شده چهار گزینه اصالت عقل و نقل و نیز تقدم هریک بر دیگری را کنار گذارد، تنها راه باقی مانده این است که به نقش مساوی و برابر این دو منبع معرفتی در تعاطی معارف دینی اعتراف کند، و اگر برخی گزاره‌های این دو منبع با یکدیگر تفاوت داشت سعی کند از تعامل و گفتگوی میان آن دو به دستاوردهای ترکیبی در فهم حقیقت دینی دست یابد و این آن چیزی است که به اعتقاد نگارنده، در تاریخ هزارساله فلسفه اسلامی، تا زگی ندارد و در این مسیر طولانی هر چه از مبدأ به دوره معاصر نزدیک‌تر می‌شویم نگاه گفتگوگرایانه و توافقی، آن هم از موضع برابر، در نظریه فیلسوفان مسلمان پررنگ‌تر شده است، به نحوی که می‌توان قهرمان این داستان را ملاصدرا و پیروان عمیق او دانست، که بر این هدف همت گماشتند تا عقل و نقل به تفاهم و آشتی کامل برسند و مکانیزم

این هماهنگی و رویکرد آشتی‌جویانه را در گفتگوی دیالکتیکی عقل و دین یافتند. گرچه آنان این سلوک را با برافراشتن پرچمی با این عنوان انجام ندادند، حقیقت کارشان گفتگوگرایی توافقی میان عقل و وحی بوده است.

در اینجا لازم به یادآوری است که در بحث مناسبات میان عقل و وحی یا عقل و نقل مراد نسبت میان یک گزاره عقلی و یک گزاره نقلی نیست، بلکه مشخصاً مناسبات میان تمامیت عقل در برابر تمامیت نقل مد نظر است. همان‌طور که متن دینی یک منظومهٔ یکپارچه است که برخی قسمت‌های آن بعضی بخش‌های دیگر را توضیح می‌دهد و تکمیل می‌کند، در مورد عقل و دستاوردهای آن نیز همین داستان برقرار است و احکام عقلی نیز یکدیگر را تکمیل و تأیید می‌کنند و باید این مجموعه را یکجا در نظر گرفت. در غیر این صورت، اگر بخواهیم جزء‌نگرانه به عقل و نقل نگاه کنیم، مشخص است که در برخی موارد جزئی، محکم نقلی بر متشابه عقلی و محکم عقلی بر متشابه نقلی ترجیح و تقدم دارد، ولی به هیچ وجه نگاه این جستار جزء‌نگرانه نیست، بلکه از برابری تمامیت عقل با تمامیت نقل سخن می‌گوید.

همچنین باید یادآور شد که این سخن تهافتی با دیگر مطالب این جستار ندارد، چرا که در نهایت مراد ما از نقل یا دین همان فهم ما از دین و نقل است، و در غایت به مقایسه و نسبت‌سنجی میان دستاوردهای این دو نوع عقل و فهم مبادرت می‌کنیم: عقل پژوهشگر در کتاب تکوین و عقل پژوهشگر در کتاب تشریح. در تغییر صورت مسئله نیز تمامیت این دو عقل و فهم مورد نظر است. گفتگوگرایی تعبیر ساده‌ای است برای یک مفهوم عمیق فلسفی که سابقه‌ای به بلندای تاریخ فلسفه از سقراط به این سو دارد.

۴. تبیین نظریهٔ بدیل (دیدگاه چهارم)

در ادامه بحث سعی خواهد شد، به کمک برخی از مبانی فلسفی و ام‌گرفته از هانس گئورک گادامر، مؤسس مکتب هرمنوتیک فلسفی، دیدگاه مزبور تبیین شود و وضوح بیشتری بیابد. در این مسیر از چهار نظریهٔ تبیینی ذیل استفاده می‌شود:

۱. ساختار دیالوگی فهم در هرمنوتیک فلسفی^۲

۲. نظریهٔ امتزاج افق‌ها^۳

۳. نظریه دور هرمنوتیکی^۴

۴. نظریه «ماهیت توافقی فهم»^۵

۴-۱ ساختار دیالوگی فهم در هرمنوتیک فلسفی

نظریه اول به مقدمه‌ای نیاز دارد که در ذیل به آن اشاره می‌شود. در مباحث هرمنوتیک، دیدگاه‌های مختلفی درباره معنا و فهم آن وجود دارد، که به طور خلاصه می‌توان تحت عناوین زیر آنها را مورد بحث قرار داد:

۱. نظریه‌های مؤلف‌محور^۶

۲. نظریه‌های متن‌محور^۷

۳. نظریه‌های مفسر‌محور^۸

گروهی از هرمنوتیست‌ها معتقدند عامل معنابخش به یک متن قصد و نیت مؤلف آن است، و به همین دلیل کسی که می‌خواهد معنای یک متن را بفهمد باید به کشف قصد مؤلف بپردازد. این دیدگاه را مؤلف‌محور نام داده‌اند و گاهی از آن با عناوین نظریه قصدی‌گرایی^۹ و نیز نظریه ایدئولوژی مؤلف^{۱۰} یاد می‌شود (عابدی سراسیا و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۲-۳).

در مقابل، دو نظریه دیگر وجود دارد که معنای متن را نه به قصد مؤلف، بلکه به خود متن یا به خواننده متن نسبت می‌دهند. این دو نظریه را با عنوان دیدگاه‌های متن‌محور و مفسر‌محور می‌شناسیم، و گاه از آنها با عنوان نظریه‌های ناقصدی‌گرایی^{۱۱} یا قصدی‌ستیزی یاد می‌شود (عابدی و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۳-۲).

در نظریه متن‌محور، گرچه خاستگاه ظاهری یک متن در ذهن مؤلف است، گفته می‌شود که خاستگاه اصلی آن نقطه‌ای فراتر از ذهن مؤلف است، مثلاً از خود هستی جاری شده است و مؤلف تنها واسطه‌ای در ظهور آن حقیقت است. به اعتقاد آنان، متن‌ها از مؤلف‌ها فربه‌ترند، بنابراین نباید معنای یک متن را در وجود یا نیت مؤلف سراغ گرفت، بلکه باید خود متن را مورد تأمل قرار داد.

در نگاه مفسر‌محوران نیز یک متن به تنهایی معنایی ندارد. در واقع، خواننده و مفسر متن

است که با خلاقیت خود به آن جان و معنا می‌بخشد. از این رو، متن‌های شگرف متن‌هایی هستند که ظرفیت عظیمی در تنوع برداشت و معنا توسط خوانندگان خود داشته باشند.

دیدگاه مؤلف محور عمدتاً میان هرمنوتیک‌های کلاسیک و دیدگاه متن‌محور و مفسر‌محور غالباً در مکاتب معاصر و مدرن هرمنوتیک طرفدار دارد. البته برخی هرمنوتیک‌های نئوکلاسیک معاصر چون اریک هرش هم هستند که از دیدگاه مؤلف‌محور و قصدی‌گرایی دفاع می‌کنند (احمدی، ۱۳۸۱، ص ۵۹۰-۵۹۱).

عجالتاً، هدف از ذکر دیدگاه‌های فوق قضاوت و داوری در باب آنها نیست، که این خود مجال دیگری می‌طلبد. لیکن هدف این است که بدانیم در تعیین معنا و مفهوم یک متن حداقل می‌توان از نقش چند عامل مستقل سخن گفت و نقش اصلی را در معنابخشی به یکی از آنها نسبت داد: مؤلف، متن، مفسر.

۴-۲ نظریه امتزاج افق‌ها (گادامر)

گادامر در هرمنوتیک فلسفی خود، با اتکا بر نظریه گفتگوی دیالکتیکی میان مفسر و متن، از سه نظریه یادشده عبور کرده و رویکرد جدیدی می‌آفریند. مبنای نظریه گادامر نقش برابر متن و مفسر در فرآیند معنایابی و فهم معناست. در هرمنوتیک فلسفی گادامر، به نحو تک‌عاملی به معنابخشی متن نگاه نمی‌شود، و فهم نهایی از گفتگوی عوامل مختلف با نقش برابر و مساوی به دست می‌آید. در این شیوه، نه خواننده متن که او را فاعل شناسا می‌نامیم، و نه متن که آن را موضوع شناسایی می‌دانیم، هیچ کدام فاقد نقش نیستند. نقش آنان نقش دو طرف یک گفتگوست. در یک گفتگو، هر طرف به دیگری اجازه می‌دهد که به سخن درآید و مافی‌الضمیر خود را عرضه کند. تبیین و آشکار کردن از خواص یک گفتگوست. او می‌گوید دیالکتیک عنوانی است که از زمان فیلسوفان یونان برای اشاره به چنین منطقی از فکر انتخاب شده است (Gadamer, 1975, p 421).

از موضع و منظر گادامر، واقعه فهم اساساً ماهیتی دیالکتیکی-گفتگویی و میانجی‌گرانه (Mediated) دارد. او در این تحلیل مدیون ارسطو و افلاطون و هگل است (Dostal, 2002, p 256). فیلسوفان یونان معتقد بودند حقیقت و گوهر حقیقت دیالوگ و هم‌سخنی است،

نه تفوق و سیطره بر موضوع شناخت (Gadamer, 1998, p 70). گادامر بر همین سیاق باور داشت فهمی که بر اساس الگوی «گفتگو» و «دیالکتیک» شکل گرفته باشد نتیجه‌اش این نیست که یک طرف دیدگاه خود را به نحوی مسلط و موفقیت‌آمیز بر دیگری عرضه کند، بلکه چنین فهمی مقتضی ارتباط و پیوند میان دو سوی گفتگوست و نهایتاً به تغییر وضعیت آنان می‌انجامد (Gadamer, 1975, p 341).

شاید در گذشته، برخی خوانندگان سطحی‌گادامروی را جزو مفسرمحوران می‌دانستند، اما خوانندگان دقیق می‌دانند که گادامر متفکری گفتگوگراست و به نقش برابر متن و مفسر قائل است. او برای هر یک از متن و خواننده قائل به افقی است و معنا و فهم آن را نتیجه امتزاج افق‌های (Fusion of Horizons) این دو می‌داند (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۲۶۴-۲۶۷؛ مسعودی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۱). و البته با کمی دقت می‌توان حضور مؤلف را نیز در سوی دیگر قضیه، یعنی درون متن، مشاهده کرد. بدین سان نظریه گادامر نظریه‌ای است که تمام عوامل سه‌گانه معنابخشی به نحو مستقیم یا غیرمستقیم در آن حاضرند و آن قدر در ذهن خواننده گفتگو می‌کنند تا معنای واقعی متن از آن بیرون آید. روشن است که در این تعبیر نباید اصطلاح معنای واقعی را در معنای کلاسیک آن و در چارچوب نظریه مطابقت درک کرد. به همین دلیل، در نگاه گادامر، معنای واقعی یک معنای ثابت و به پایان رسیده نیست، بلکه بر اساس دور هرمنوتیکی، که اساساً یک چرخه پیش‌رونده است، امری پویا و در مسیر کمال است.

همچنین او اذعان دارد که تعامل و گفتگوی مفسر با متن در بسیاری از مواقع به اصلاح و تغییر افق و جهان آنها می‌انجامد. بدین لحاظ می‌توان گفت که افق‌ها نیز اموری ثابت و مستقل نیستند (Weinsheimer, 1985, p 183)، بلکه مرتب در حال تغییر و اصلاح‌اند. مکانیزم این اصلاح و تغییر تعامل و گفتگو میان افق‌های متفاوت مفسر و متن است، همان که گادامر از آن با عنوان تلفیق و امتزاج افق‌ها یاد می‌کند. امتزاج افق‌ها می‌تواند، در عین تحفظ و تعهد به تفاوت آنها، به وحدت و یکدلی منجر شود. بر اثر تعامل و امتزاج افق‌ها، افق جدیدی شکل می‌گیرد. تعامل و گفتگو میان افق‌های گوناگون طبیعتاً باعث تغییرات و اصلاحاتی در هر دو طرف می‌شود، به طوری که در پایان هر یک خود را در وضعیت جدیدی می‌یابد (Gadamer, 1975, p 341). در واقع، امتزاج افق‌ها باعث از بین رفتن هیچ یک از دو افق و یا تبعیت مطلق

یکی از دیگری نمی‌شود، بلکه به تعبیر بلاخرا متزاج افق‌ها به عریض و گسترده شدن هریک از آنها می‌انجامد، به نحوی که آن افق بتواند با دیگری یکپارچه شود (Bleicher, 1980, p 112).

۴-۳ نظریه دور هرمنوتیکی

نظریه سوم نظریه دور هرمنوتیکی است که از دیدگاه‌های بسیار رایج در میان اکثر هرمنوتیست‌های کلاسیک و مدرن به شمار می‌آید و قاطبه هرمنوتیست‌های کلاسیک و مدرن، با وجود اختلافاتی چند، به این نظریه معتقدند (نک. Bontekoe, 1965).

دور هرمنوتیکی، برخلاف دور منطقی که در فلسفه و منطق آن را محال می‌شمارند، امر باطل و محالی نیست. نه تنها محال نیست، بلکه اتفاقاً جریانی واقعی و عینی است که در بسیاری از صحنه‌های واقعی حیات و اندیشه بشر جریان دارد. دور هرمنوتیکی را به صورت ساده و ابتدایی چنین می‌توان توضیح داد:

در بسیاری از صحنه‌های واقعیت با امور و پدیده‌هایی مواجهیم که با یکدیگر ارتباط متقابل دارند، به نحوی که هریک بر دیگری اثر می‌گذارد. این ارتباط دوسویه باعث ایجاد جریان و اتفاقی ویژه می‌شود که از آن به «دور هرمنوتیکی» یاد می‌کنیم. هریک از دو طرف بر دیگری اثر می‌گذارد و از دیگری اثر می‌پذیرد. این تأثیر و تأثر متقابل باعث پیدایش یک جریان انعکاسی و حلقوی مستمر می‌شود.

هسته و نتیجه اصلی این نظریه در مباحث مربوط به فهم این است که در فرآیند فهم معنا، همواره عواملی در کارند که با یکدیگر در تعامل مستمر و متقابل‌اند، و تعامل مستمر آنها جریان معنا و فهم را تولید و استمرار می‌بخشد. برای مثال، بین شناخت ما از مؤلف و متن دور هرمنوتیکی وجود دارد. شناخت ما از مؤلف باعث شناخت بهتر از متن می‌شود، و متقابلاً شناخت بهتر از متن موجب آگاهی بهتر از مؤلف می‌گردد، و این تعامل آینه‌وار و مستمر باعث پیشبرد دائمی جریان فهم می‌گردد. به عنوان نمونه‌ای دیگر، میان فهم ما از کل یک اثر و فهم ما از جزء آن دور هرمنوتیکی وجود دارد. هر قدر شناخت ما از کل افزون گردد اجزاء آن را بهتر می‌فهمیم، و هر چه اجزاء را بهتر بفهمیم کل را بهتر درک خواهیم کرد، و این جریان هیچ خط پایانی ندارد.

نکته اساسی در دور هرمنوتیکی این است که هیچ یک از دو طرف بردیگری تقدم مطلق و یک سویه ندارد، بلکه نسبت آنها با یکدیگر کاملاً دوسویه و متقابل است، و به همین دلیل هر یک می‌تواند بردیگری تأثیر بگذارد، و تعامل مستمر آنها به یک مکانیزم رشد و ارتقای فزاینده تبدیل می‌گردد. از نظر گادامر، میان افق مفسر و جهان متن در عمل فهم متن دور هرمنوتیکی برقرار است.

۴-۴ نظریه ماهیت توافقی فهم

این مطلب با نظریه چهارم تکمیل می‌شود، یعنی نظریه «ماهیت توافقی فهم». گادامر در بخش‌هایی از آثار خود این مطلب را اشعار می‌دارد که فهمیدن در زبان آلمانی، که با اصطلاح *Sich Verstehen* بیان می‌شود، می‌تواند به معنای موافق بودن یا موافقت کردن باشد.^{۱۲} بدین ترتیب معنای واژه «فهمیدن دیگری» (*Sich Verstehen*) کاملاً به سمت مفهوم موافقت^{۱۳} سوق می‌یابد (Dostal, 2002, p 39). گفته صریح او در این باره چنین است:

فهم در درجه نخست یعنی توافق و هماهنگی با دیگری. بنابراین انسان‌ها به طور معمول مستقیماً یکدیگر را می‌فهمند، یعنی با هم گفتگویی کنند تا به توافق برسند. از این رو فهمیدن همواره به معنای فهم درباره چیزی است. (Gadamer, 1975, p 158)

بدین سان از نظر گادامر فهم اساساً یعنی گفتگوی میان جهان خواننده با متن در یک رابطه دیالکتیکی و متقابل و بر اساس یک دور و روند مستمر و رو به تزاید، که حاصل آن امتزاج افق‌های این دو با یکدیگر و رسیدن به یک توافق و افق مشترک گسترده‌تر باشد.

بنا بر آنچه گذشت، به اعتقاد نگارنده، دیدگاه‌های چهارگانه فوق می‌تواند مبنایی بسیار گویا در تبیین و تفسیر رابطه عقل و نقل به شمار آید.

نتیجه‌گیری

در بحث گذشته، هر چهار نظریه یادشده بر یک مطلب روشن و آشکار تأکید داشتند، و آن این بود که در جریان فهم دست‌کم دو عامل مهم و مستقل دخالت دارند که در عین استقلال با هم مرتبط و در تعامل اند و هیچ یک تقدم و تأخر مطلقی نسبت به دیگری ندارد، بلکه با یکدیگر

همعرض و متساوی و همگن هستند، و تعامل برابر و پایاپای آنها با یکدیگر جریان فهم را قوام می‌بخشد و با یک مکانیزم دیالکتیکی و گفتگویی و براساس دور هرمنوتیکی میان آنها نهایتاً به یک موضع مشترک و توافقی و افق گسترده‌تری رسیم.

در بحث تقدم عقل و نقل نیز در شرایط مشابهی قرار داریم. گروهی فقط عقل و دستاوردهای آن را راهگشای حقیقت دینی می‌دانستند، و گروهی فقط آموزه‌های وحیانی و متنی را. این دو دیدگاه در تفکر شیعی ما جایگاهی نداشت، لذا با دو گزینه دیگر مواجه شدیم، یکی بر تقدم عقل (در عین پذیرش هر دو منبع عقل و وحی) تأکید داشت، و دیگری بر تقدم وحی. اما همان‌گونه که دیدیم، این دو دیدگاه نیز نمی‌توانند در برابر نقدهای موجود تاب بیاورند. بدین سان چاره دیگری باید جست. البته اذعان داشتیم که تنها با نقد دو دیدگاه اخیر نمی‌توان به اثبات دیدگاه بدیل راه برد و نفی شیئی اثبات ماعدن نمی‌کند. برای تدارک این نقیصه، از نقد وارد شده بر تقدم نقل بهره‌ایجابی بردیم و نشان دادیم که در بحث عقل و وحی، در واقع مقایسه و نسبت‌سنجی میان دو نوع عقل و فهم صورت می‌گیرد، و روشن است که می‌توان به نسبت برابر میان دو نوع عقل راه برد: عقلی که مطالعه کتاب تکوین می‌کند و عقلی که مطالعه کتاب تشریح می‌کند. این دو عقل با یکدیگر برابر می‌ایستند و در ذهن عالم دینی آن قدر با هم گفتگومی‌کنند تا به نتیجه‌ای ترکیبی و تلفیقی و توافقی دست یابند.

نمونه کاملی از این گفتگوگرایی را در مدل فکری اندیشمند بزرگی چون ملاصدرا می‌یابیم. نگارنده در مقاله دیگری مکانیزم و روش کلامی ملاصدرا را شرح داده است (نک. مسعودی و سهیلی، ۱۳۸۹). در آن مقاله نشان داده‌ایم که ملاصدرا چگونه براساس دور هرمنوتیکی و تعامل برابر عقل و وحی، به دستاوردهای کلامی ویژه‌ای چون معاد جسمانی مثالی، بیان ویژه‌ای از وحدانیت باری تعالی، یا نحوه علم باری به عالم خلقت و غیره دست یافته که همه براساس دیدگاه گفتگوگرایی توافقی قابل تبیین است.

ضمیمه

نویسنده معروف فرانسوی، اتین ژیلسون، در کتاب عقل و وحی در قرون وسطی، و نیز در کتاب روح فلسفه قرون وسطی می‌نویسد مهم‌ترین مسئله متفکران مسیحی قرون وسطی مسئله عقل^{۱۴} و دین^{۱۵} است. به اعتقاد نگارنده، داستان اندیشه در قرون وسطی، با این تعبیر ژیلسون، حکایت همه تمدن‌های دینی است، یعنی تمدن‌هایی که معارف دینی خود را بر اساس متون مقدس پایه‌گذاری کرده‌اند. به عبارت دیگر، معارف دینی آنان کاملاً متن‌محور^{۱۶} است، اما در عین حال نمی‌توانند از دستاوردهای عقلانی در قلمرو معارف دینی چشم‌پوشند، و به همین دلیل نیم‌نگاهی نیز به عقل و معارف عقلی دارند، و این مسئله باعث پیدایش عویصه‌ای به نام «عقل و دین» یا «عقل و نقل» یا «عقل و وحی» شده است.

شاید برای عده‌ای از متفکران مسلمان، در مقام توجه و تعمق در دین خود، مسئله مزبور چندان جدی ننماید، زیرا آنان به «مقام باید و ایدئال» نظر دارند و معتقدند که در دین متقن و کامل اسلام «کَلِمَا حَكَمَ بِهَ الشَّرْعِ حَكَمَ بِهَ الْعَقْلُ وَ كَلِمَا حَكَمَ بِهَ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهَ الشَّرْعِ». اما آیا داستان عقل و دین به همین سادگی و بر اساس نگاهی ایدئالیستی و با مختصر اشارت و استدلالی حل می‌شود؟

تاریخ اندیشه دینی در همه تمدن‌های دینی نشان داده است که این داستان نه تنها به سهولت رفع و حل نشده که همچنان بزرگ‌ترین معضل فکری اندیشمندان دین‌دار است و اتفاقاً صورت‌های پیچیده‌تری در دنیای مدرن و فرامدرن یافته است. هدف ما در این جستار بازخوانی این داستان به شکل کلی و یافتن رویکرد مناسب در تعاملات عقل و وحی است، به ویژه هنگامی که مواضع این دو با یکدیگر موافقت و هماهنگی ندارد. این داستان را با نگاه و دسته‌بندی ژیلسون آغاز می‌کنیم، ولی در ادامه، در مجرای اصلی بحث، به نحو کلی‌تری رویکرد مناسب را پی می‌گیریم.

خانواده‌های فکری در مسئله عقل و دین

ژیلسون در کتاب عقل و وحی در قرون وسطی می‌گوید تمام معادلات و دسته‌بندی‌های فکری در قرون وسطی مسیحی بر اساس پاسخ‌های ارائه‌شده به این مسئله صورت گرفته

گفتگوی توافقی یا دیالکتیک هرمنوتیکال میان عقل و دین: «دیدگاهی نو در نسبت میان عقل و دین» ۱۹۳

است. براین اساس، وی خانواده‌های فکری این دوره را به شرح ذیل دسته‌بندی می‌کند: (۱) خانواده‌ی ترتولیانی، (۲) خانواده‌ی آگوستینی، (۳) خانواده‌ی ابن‌رشدیان لاتینی، (۴) خانواده‌ی تومیایی (ژیلسون، ۱۳۷۸).

نگارنده برای بیان روایت عقل و دین و ارائه دیدگاه نهایی خود در این باب، دسته‌بندی ژیلسون را راهنمای خوبی در این جهت می‌شمارد، همان دسته‌بندی که نمونه‌های بومی خود را در سایر تمدن‌های دینی و از جمله در تمدن اسلامی با نام‌ها و عناوین دیگری همراه دارد. خانواده‌ی اول، یعنی ترتولیانی‌ها، متفکرانی کاملاً متن‌گرا هستند که منبع وحیانی خود را تنها سرچشمه‌ی معارف مسیحی می‌شمارند. آنان ایمان‌گرایانی افراطی هستند که بنا بر شعار معروف خود، «ایمان می‌آورم چون نمی‌فهمم»، حتی از پذیرش باورهای دینی عقل‌ستیزابایی ندارند.

ترتولیانیوس (۱۶۰-۲۴۰ م) اهل کارتاژ (تونس کنونی) در شمال آفریقا، یکی از مشهورترین دفاعیه‌نویسان لاتینی و در صدر سلسله‌ای طولانی از نویسندگان مسیحی است. او را نخستین پدر مدافع مسیحی در زبان لاتینی می‌خوانند. وی دشمن اصلی اعتقادات دینی را فلسفه می‌دانست. او آن را به عنوان محلی که فلسفه از آن نشئت گرفته بود در مقابل اورشلیم، شهر دین یهود و ایمان مسیحی، و نیز آکادمی، محل تجمع فیلسوفان، را در برابر کلیسا، محل تجمع مسیحیان، قرار داد و به دین فلسفی و کاربرد فلسفه در دین روی خوش نشان نداد (کاپلستون، ۱۳۸۷، ص ۳۰؛ لین، ۱۳۸۰، ص ۲۳-۲۴).

ژیلسون رویکرد ترتولیانیوس و پیروان او را اصالت ایمان می‌نامد. آنان کسانی بودند که دین‌داری خود را بر اساس اعتقاد و ایمان کامل به محتوای تعالیم کتاب مقدس پایه‌گذاری کردند و متون دینی را تنها منبع معرفت دینی می‌دانستند، که با هیچ منبع معرفتی دیگری برابر یا قابل معاوضه نیست.

متناظر با ترتولیانی‌ها، در تمدن اسلامی، با نص‌گرایان و متن‌گرایان دینی مواجهیم، یعنی اصحاب ظاهر و سلفیه‌ی نخستین و واپسین در اهل تسنن و اخباریان در شیعیان. همه‌ی این گروه‌ها به یک منبع دینی اعتقاد دارند و آن همان متون دینی است که در قالب قرآن و یا

سنت ماثور تجلی یافته است. برخی از ملتزمین به مکتب تفکیک در دوره معاصر را نیز می‌توان به این گروه ملحق دانست.

ژیلسون گروه دوم را خانواده آگوستینی می‌نامد و رویکرد آنان را رویکرد تقدم ایمان می‌داند. تفاوت این گروه با خانواده ترولیانیوسی در این است که آنان در تعاطی معارف مسیحی به صورت تک‌منبعی عمل نمی‌کنند و به عقل نیز به عنوان منبعی برای معارف مسیحی اعتقاد دارند. در عین حالی که آنان به دو منبع معرفت دینی معتقد و پایبندند، اما در مقام بهره‌برداری از آن، تقدم را به نقل یا همان منبع وحیانی می‌دهند.

اوگوستینوس، با توجه به تجربه شخصی خود، که تفحص عقلانی عالم بود و در انتها او را به مسیحیت راهنمایی کرد، درباره رابطه ایمان با عقل اظهار می‌کند که قبل از ایمان آوردن، برای درک بعضی از مفاهیم، باید از عقل استفاده کرد. به عبارت دیگر، عقل انسان را برای ایمان آوردن آماده می‌کند. پس از کسب ایمان باید از عقل برای فهم آن استعانت جست. این جمله او معروف است که در موعظه ۳۳ می‌گوید: «فهم تا ایمان بیاوری، ایمان بیاور تا بفهمی»^{۱۷} (ایلخانی، ۱۳۸۲، ص ۸۹).

در نسبت میان عقلانیت و ایمان، عقل تابع ایمان می‌شود و به خدمت او درمی‌آید. این عقل، مانند عقل یونانی، دیگر نیروی مستقلی نیست که برای خود تصمیم بگیرد. راه و هدف را ایمان برای او مشخص می‌کند و در حدودی که ایمان برای او تعیین می‌کند به تفحص می‌پردازد. وظیفه او فهم متون مقدس است، چنان که درک عقلی متون مقدس در حیطه ایمان است، به عبارت دیگر، فهم عقلی ایمان. بنابراین، هدف فهمیدن ایمانی است که در متون مقدس آمده است.

به اعتقاد آگوستین، عقل پس از کسب ایمان از ظلمت گناه رها می‌شود و کمک می‌کند تا انسان متون مقدس یعنی ایمانش را بهتر بفهمد. اما این عقل عقل انتزاعی مشائی نیست، عقل اشراقی است که با پیوستن هر چه بیشتر عقل انسان به عقل الهی حقایق بیشتری را درک می‌کند و به کسب حکمت الهی نائل می‌شود (ایلخانی، ۱۳۸۲، ص ۹۰-۹۱؛ کاپلستون، ۱۳۸۷، ص ۸۱).

بدین سان، اگرچه عقل به عنوان یک منبع مستقل معرفت جایگاه ویژه‌ای در معارف

دینی برعهده دارد، و به ویژه نقش ابتدایی آن را در اثبات وحی و ایمان نمی‌توان نادیده گرفت، در اندیشه کسانی چون آگوستین، انسان متدین پس از اثبات ابتدایی ایمان و وحی توسط عقل باید به نحو تقدم ایمانی عمل کند و عقل را در مسیر استخراج و تثبیت معارف وحیانی قرار دهد، و بدین ترتیب عملاً نقش اکتشافی و استقلالی عقل، در مراحل واپسین به یک نقش ابزاری و خدمت‌گزار تبدیل می‌شود. در میان متفکران مسلمان نمونه‌های بسیاری مانند این دیدگاه را به ویژه در میان متکلمان شیعه می‌توان یافت.^{۱۸}

ژیلسون خانواده سوم را ابن‌رشدیان لاتینی می‌داند که فیلسوفانی کاملاً عقل‌گرا بودند. گروهی از آنان را می‌توان طرفداران اصالت عقل نامید، چرا که معتقد بودند حقیقت تنها از طریق عقل، آن هم عقل فلسفی ارسطویی، قابل احراز است. گروه دیگر را می‌توان متفکران تقدم عقلی نامید که گرچه به دو منبع معرفت برای حقیقت دینی قائل هستند، به عقل وزن معرفتی بیشتری می‌دهند و بر همین مبنا در تعارضات عقل و نقل، عقل را مقدم می‌دانند و به تبعیت نقل از عقل قائل‌اند. برخی به این دسته نظریه حقیقت دوگانه را نسبت داده‌اند (توکلی، ۱۳۸۷، ص ۳۳) که به اعتقاد نگارنده دیدگاه قابل دفاعی نیست.

مشابه ابن‌رشدیان لاتینی را نیز در میان متفکران مسلمان فراوان می‌یابیم. کسانی چون زکریای رازی و احمد بن طیب سرخسی و ابن‌راوندی از جمله متفکران متقدمی هستند که کلاً به عقل اصالت می‌دهند و اگرچه مسلمان و دین‌دار هستند، نوعی الهیات صرفاً عقلانی را قبول دارند و با هر نوع الهیات وحیانی مخالف‌اند. این گروه با ابن‌رشدیان دسته نخست سنخیت بسیار دارند. اما فیلسوفان مسلمان دیگری را می‌شناسیم که اگرچه به الهیات وحیانی معتقدند، اما در مقام تعاطی حقیقت دینی و به ویژه در مقام تعارضات عقل و دین، تقدم را به عقل می‌دهند و معمولاً در این موارد دست به تأویل متون وحیانی و دینی می‌زنند. بیشتر پیروان دو حکمت مشاء و اشراق در این دسته جای می‌گیرند.

ژیلسون مکتب چهارم را خانواده تومایی می‌نامد که تبار آنها به توماس آکویناس بازمی‌گردد. بسیاری توماس را بزرگ‌ترین فیلسوف مسیحی تمام اعصار مسیحیت می‌شمارند، کسی که هنوز هم دیدگاه‌های بازسازی شده‌اش در قالب مکاتب نئوتومایی در دوره معاصر باقی مانده است.

توماس سعی داشت میان دو منبع عقل و وحی تعادل ایجاد کند، ضمن آن که منبع بودن هر دو را برای معارف دینی می‌پذیرفت. از نظری عقل دستاوردهایی دارد که وحی در باب آن سخن نگفته است و وحی نیز آموزه‌هایی دارد که عقل را قدرت دسترسی به آنها نیست و باید وجود این موارد را در کنار فصل مشترک‌های عقل و وحی به رسمیت شناخت. توماس متفکری است که، ضمن استقلال بخشیدن به عقل و وحی، سعی دارد نحوه تعامل بایسته آن دو را نشان دهد (نک. ژیلسون، ۱۳۸۴)، گرچه در تحقق این هدف توفیق چندانی ندارد. به اعتقاد نگارنده، متناظر با توماس آکویناس، می‌توان در میان فیلسوفان مسلمان به ملاصدرا اشاره کرد، کسی که تلاش کرد تعادل عقل و دین را به بهترین شیوه برقرار سازد و در این جهت توفیقات بیشتری نسبت به آکویناس به دست آورد.

یادداشت‌ها

۱. در بخش ضمیمه، که در پایان این مقاله آمده است، به تشریح محل نزاع و معناشناسی واژگان مهم در محیط بحث پرداخته‌ایم. مطالعه این ضمیمه می‌تواند ابهامات معنایی و ابتدایی برای ورود در صورت مسئله را برای خوانندگان کمتر آشنا با بحث برطرف سازد. لذا مطالعه این ضمیمه را پیش از ورود در قسمت‌های بعدی به خوانندگان یادشده توصیه می‌کنیم.

2. Dialogue Theory
3. Fusion of Horizons
4. Hermeneutical Circle or Hermeneutical arc
5. Agreement Theory
6. Author Central
7. Text Central
8. Interpreter Central
9. Intentionalism
10. The Ideology of the Author
11. non-intentionalism
12. To Agree or To Come to an Agreement

گفتگوی توافقی یا دیالکتیک هرمنوتیکال میان عقل و دین: «دیدگاهی نو در نسبت میان عقل و دین» ۱۹۷

13. Verstandigung /Agreement

۱۴. منظور از عقل، در این بحث، معنای وسیع آن است، یعنی قوه ادراک و فهم بشر، همان که همه از آن برخوردارند و روش‌های مختلف علمی را تولید کرده تا به کمک آنها به انواع حقایق طبیعی و انسانی و تاریخی و ریاضی و دینی دست یابند و همان که تمام دانش‌ها از جمله دانش‌های دینی چون فقه و کلام و فلسفه و تفسیر برآمده و محصول تلاش‌های آن هستند. این عقل صورت‌ها و جلوه‌های گوناگونی دارد، مانند عقل فلسفی، عقل تجربی، عقل تاریخی، عقل نظری، عقل عملی، عقل معاش، عقل معاد، عقل کلاسیک، عقل مدرن، عقل مصباحی، عقل مفتاحی، عقل ابزاری، عقل اکتشافی و عقل استخراجی. ما نیز همین عقل در معنای وسیع آن را منبعی برای کشف حقیقت در زمینه‌های مختلف از جمله حوزه معارف دینی می‌دانیم.

۱۵. منظور از دین همان چیزی است که عده‌ای با نام وحی و گروهی با عنوان نقل از آن یاد می‌کنند و عجزاً ما از همه این موارد مجموعه‌ای از آموزه‌هاست که در متون قطعی دینی و برای ما مسلمانان در قرآن و سنت قطعی آمده است. البته فعلاً از تفاوت‌های ظریف میان سه اصطلاح دین و وحی و نقل صرف نظر می‌کنیم، چراکه در مقصود و هدف نهایی این مقاله تأثیری ندارد. به همین دلیل نیز در سیربحث گاه از این اصطلاحات، به تسامح، به جای یکدیگر استفاده می‌کنیم.

16. Textual

17. Intellige Ut Credas, Crede Ut Intelligas

۱۸. نگارنده به عنوان نمونه‌ای از این موارد دیدگاه سه متفکر بزرگ شیعه، شیخ مفید و خواجه نصیرالدین طوسی و استاد جوادی آملی، را که در دوره‌های مختلف زمانی به تبیین رابطه عقل و دین پرداخته‌اند در دو رساله با مشخصات زیر پی گرفته است: سید موسوی، سیده (۱۳۹۱)، ارتباط عقل و دین از منظر شیخ مفید و آیت الله جوادی آملی، به راهنمایی جهانگیر مسعودی، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد؛ و علی اکبری شاندیز، فائزه (۱۳۹۰)، رابطه عقل و دین از دیدگاه فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی، به راهنمایی جهانگیر مسعودی، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.

کتاب‌نامه

- احمدی، بابک (۱۳۸۱)، ساختار و تأویل متن، تهران: مرکز چاپ چهارم.
- ایلخانی، محمد (۱۳۸۲)، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران: سمت.
- توکلی، غلام‌حسین (۱۳۸۷)، «حقیقت مضاعف»، فصل‌نامه پژوهش‌های فلسفی نشریه دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه تبریز، س ۵۱، ش ۲۰۳.

۱۹۸ پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، سال سیزدهم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، پیاپی ۲۶

- ژیلسون، اتین (۱۳۷۰)، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه ع. داوودی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- ژیلسون، اتین (۱۳۷۸)، عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام پازوکی، تهران: گروس.
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۴)، تومیس، ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری، تهران: حکمت.
- عابدی سراسیا، علیرضا، صادق علمی سولا، و کاظم علمی سولا (۱۳۸۹)، «بررسی امکان دسترسی به نیات مؤلف، نقدی بر هرمنوتیک قصدی ستیزی و نظریه مرگ مؤلف»، مجله علمی-پژوهشی فلسفه و کلام، ش ۸۵.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۷)، تاریخ فلسفه، ج ۲، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۹)، اصول کافی، ج ۱، ترجمه و شرح محمدباقر کمره‌ای، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- لین، تونی (۱۳۸۰)، تاریخ تفکر مسیحی، روبرت سریان، تهران: فرزانه.
- مسعودی، جهانگیر (۱۳۸۶) هرمنوتیک و نواندیشی دینی، قم: پژوهشکده علوم و فرهنگ اسلامی.
- مسعودی، جهانگیر و محمد سهیلی (۱۳۸۹)، «روش‌شناسی مواجهه صدرالمآلهین با کلام شیعی»، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، س ۸، ش ۲.
- واعظی، احمد (۱۳۸۰)، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران: مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

Bleicher, Josef (1980), *Contemporary Hermeneutics*, U.K: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1980.

Bontekoe, Ronald (1969), *Dimensions of the Hermeneutics Circle*, U.S.A: Humanities Press International, Inc., 1969.

Dostal, Robert J. (2002), *The Cambridge Companion to Gadamer*, U.S.A: Cambridge University Press, 2002.

Gadamer, Hans-Georg (1975), *Truth and Method*, U.K: Sheed and Ward Ltd.

Gadamer, Hans-Georg (1998), *The Beginning of Philosophy*, Tr. By Rod Coltman, U.S.A: The Continuum Publishing Company.

Weinsheimer, Joel (1985), *Gadamer's Hermeneutics*, Yale University Press.

The Hermeneutical Dialectic between Reason and Religion: A New Approach to Their Relation

*Jahangir Masoudi*¹

Reception Date: 02/02/2105

Acceptance Date: 30/05/2015

There are four main theories concerning the explanation of the relation between “reason and religion” including rationalism, traditionalism, primacy of reason, and primacy of revelation. In this article, after a review of these theories, I shall argue that none of them is satisfactory and thus, we should look for an alternative theory. I suggest that the hermeneutical dialectical approach to the relation between reason and religion can be such a satisfactory theory which avoids the difficulties with the aforementioned theories. I shall explain the theory by means of some philosophical hermeneutical foundations and show how it is rooted in the views of Mulla Sadra and his followers.

Keywords: The Problem of Reason and Religion, Primacy of Reason, Primacy of Religion, Rationalism, Traditionalism, Philosophical Hermeneutics, The Hermeneutical Dialectic of Reason and Religion

1. Associate Professor, Ferdosi University of Mashhad
(masoudi-g@ferdowsi.um.ac.ir)