

# دین و فلسفهٔ هرمنوتیک\*

بن ودر ترجمهٔ زهرا گلپایگانی

## مقدمه

فلسفهٔ دین چه نوع فلسفه‌ای است؟ این پرسش حاکی از آن است که انواع دیگر فلسفه یا دست کم نظریه‌های مختلفی در بارهٔ چیستی فلسفه وجود دارد. فلسفهٔ دین چنانچه به عنوان فلسفهٔ دینی در نظر گرفته شود، پذیرای تفاسیر متعددی است.<sup>۱</sup> حالت اضافه می‌تواند حالت اضالیهٔ مفعولی و یا حالت اضافهٔ فاعلی باشد. در این مقاله، مایلم تا دربارهٔ هر دو حالت به بحث پردازم. فلسفه در حالت اضافهٔ فاعلی، در متن دین جای می‌گیرد؛ [در این حالت] فلسفه، به عبارتی، مشتق از دین است، ابتدا دین لحاظ می‌شود و [سپس] فلسفه آن چه را دین بیان می‌کند، به وسیلهٔ هرمنوتیک<sup>۲</sup> آشکار می‌سازد. از این رو، من فلسفه را نیز فلسفهٔ هرمنوتیکی در نظر خواهم گرفت؛ این نکته را هنگام بحث دربارهٔ حالت اضافهٔ مفعولی توضیح خواهم داد. فلسفه، چنانچه به عنوان فلسفهٔ هرمنوتیکی در نظر گرفته شود، بر روی پدیدهٔ دین تأمل می‌کند، آن را توضیح می‌دهد و دربارهٔ آن، پرسش‌های فلسفی خاصی را مطرح می‌کند. فلسفهٔ دین در درجهٔ نخست فلسفه است و دربارهٔ مسائل خاصی، که به سختی می‌توان آن‌ها را بیان کرد، [اما]<sup>۳</sup> ذاتی فلسفه‌اند، بحث می‌کند. بنابراین، برداشت هر کس از فلسفه در عین حال، تعیین‌کنندهٔ برداشت او از فلسفهٔ دین

نیز خواهد بود. معنای فلسفه دین را باید در کنار سابقه و زمینه پیشین فرد در فلسفه به عنوان نقطه شروع مورد بحث قرار داد.

به نظر من، فلسفه حرکتی فکری است که پرسش‌هایی را درباره هستی مطرح می‌کند. فلسفه‌ای که بدین ترتیب، تدوین و تنسيق می‌شود، نسبتاً حجیم به نظر می‌رسد. در قرن گذشته، به ظاهر پرسش‌های مطرح درباره هستی از درجه اعتبار ساقط شده‌اند. هم‌چنین به نظر می‌رسد که این پرسش‌ها مابعدالطبیعه را به عنوان گونه‌ای هستی‌شناسی مردود ساخته باشند. از این رو، مارتین هیدگر<sup>۴</sup> به نحو بسیار مناسبی کتاب هستی و زمان خود را با رجوع به رساله سوفیست افلاطون آغاز می‌کند «به ظاهر شما از دیر باز از معنای آن چه هنگام کاربرد اصطلاح «هستی» در نظر دارید، آگاه بوده‌اید، ولی ما که فکر می‌کردیم [معنای] آن را دریافته‌ایم، اکنون مبهوت شده‌ایم» (افلاطون، سوفیست، ۲۴۴a) پس از این نقل قول، هیدگر در ادامه می‌پرسد: «آیا ما در زمان خود، پاسخی برای پرسش از چیستی آن چه واقعاً از لفظ «هستی» مراد می‌کنیم داریم؟ هرگز نه، بنابراین جا دارد که پرسش از معنای هستی را از نو مطرح کنیم».<sup>۵</sup> پرسش درباره هستی، توصیف‌گر فلسفه است. احتمالاً درست در [حوزه] دین است که مابه‌ظاهر پرسش از هستی را به طور کامل از دست داده‌ایم. آیا باز هم می‌توان پرسش از هستی خداوند را به گونه‌ای مستدل مطرح کرد؟ به ظاهر، پاسخ پیشاپیش منفی است. مسئله فقط این نیست؛ چرا که به نظر می‌رسد تعیین ویژگی‌های دین برای فیلسوف کاری دشوار باشد. در این مقاله، هم‌چنین مدعی ضرورت طرح پرسش از معنای هستی درباره زبان دینی نیز هستم.

## ۱. فلسفه دین به مثابه تفسیری از دین

در فلسفه دین از منظر اضافه‌فعلی پرسش از هستی در بستری آشیانه می‌گیرد که حقیقت و هستی را پیش فرض خود قرار می‌دهد. در مقام تفسیر دین مسئله هستی مطرح نمی‌شود، چرا که آن مسئله، یک پیش فرض است. هستی خدا نیازی به مؤید ندارد، زیرا یک پیش فرض دینی است. تفسیر فلسفی جزئی از یک عمل دینی به شمار می‌آید. اصطلاح «سرود دینی گریگوریان اندیشمند»<sup>۶</sup> به ظاهر در این جا مثال مناسبی است.<sup>۷</sup> به علاوه، ما با تفسیری از خداوند از منظر ایمان [دینی] کار خود را به پایان می‌رسانیم، چرا که آن، نقطه شروع کار ماست «انتها جایی است که ما از آن آغاز می‌کنیم».<sup>۸</sup> نتیجه، دانسته و آگاهانه جزئی از پیش فرض ما بوده است. آن نقطه،

نقطه‌شروعی است که آگاهانه اثبات شده و یا مطالبه می‌شود، زیرا آن چه مطالبه می‌شود؛ یعنی خداوند، از پیش شناخته شده بوده است. نقطه‌شروع تفسیر در جریان تأویل تغییر نخواهد کرد و بدین ترتیب، نقطه‌پایانی آن را نیز به وجود خواهد آورد.

پرسشی که هم‌اینک مطرح است این است که در این صورت بندی چگونه ممکن است تغییر مواضع روی دهند؟ چگونه ممکن است دیدگاه متفاوتی در مورد نقطه‌شروع به وجود آید و در این صورت، چگونه رابطه نقطه‌پایان به گونه‌ای قابل فهم با نقطه‌شروع محفوظ خواهد ماند؟ آیا نقطه‌شروع ثابت خواهد ماند یا تغییر خواهد کرد؟ چگونه چنین نقطه‌شروعی در جریان زمان با طریقی که بدان طریق تفسیر خواهد شد، مرتبط می‌شود؟ به واسطه [روش] گادامر<sup>۹</sup> ما می‌دانیم که تفسیر با کاربرد آن چه از آن سخن گفته می‌شود، تحقق می‌یابد. کاربرد، امکانات و معانی ذاتی نقطه‌شروع را بر ملا می‌سازد. این بدان معنا نیست که نقطه‌شروع تغییر می‌یابد، بلکه [صرفاً] غنا و پرمایگی اش هویدا می‌شود. کاربرد یک متن دینی خاص در تفسیر آن متن و اظهار نظری که درباره آن داده می‌شود، محقق می‌گردد. در طی زمان، این امر چشم انداز غنی و چه بسا غیر منتظره‌ای را به چنین نقطه‌شروعی عرضه خواهد کرد. معنا و مفهوم [فحوا] در کاربرد آن چه تفسیر شده، متجلی می‌شود. تاریخچه این فحوا، یعنی تاریخچه کاربرد آن را می‌توان به عنوان موضوع پژوهش جداگانه‌ای برگزید. در این بستر، ثابت می‌شود که زمان، سرچشمه بی‌پایان نگرش‌ها و تفسیرهای جدید است. معنای باور در گذر زمان مکشوف می‌شود.

در فلسفه هرمنوتیک، فرض بر این است که مفسر همواره با آن چه آن را تفسیر می‌کند، آشناست؛ یعنی من همواره وابسته به طیف معنا داری بوده‌ام که توأمان هم آن چه را در می‌یابم و هم آن چه را موضوع تفکر و استفسار قرار داده‌ام، معین می‌سازد و این امر نیز بدین معناست که من همواره جزئی از یک سنت فکری رو به پیش رفتی بوده‌ام که مهر خود را بر پیشانی من زده است.

واقعیات همواره جزئی از طیف معانی‌ای هستند که واقعیت را در پرتو نوری خاص جلوه‌گر می‌سازند. بنابراین، می‌توانیم از طیف معانی یک سند یا واقعه سخن بگوییم. و نیز به دست می‌آید که برای این که بتوانیم به طریقی مدرک یا سندی را تفسیر کنیم، باید آن سند را پیشاپیش در طیف تفسیر خود داشته باشیم. این واقعیت که فرد از پیشاپیش در طیف سند و یا تحت تأثیر آن قرار دارد، به این معناست که آن سند، قبلاً او را تحت تأثیر خود قرار داده است، بنابراین، آن سند، دیگر کاملاً غریب و نامأنوس نیست. کسی که می‌خواهد باور خود را تفسیر کند، می‌داند که او

تحت تأثیر نقطه شروع خاص خود قرار گرفته است و بنابراین، می‌تواند غرق در نوعی شادمانی عقلانی شود.

این مطلب درباره اضافه مفعولی نیز صادق است. کسی که دین را متعلق اندیشه خود در نظر می‌گیرد، همواره تحت تأثیر دینی خاص قرار دارد. این یک فرض مسلم است که متفکر هیچ‌گاه از آن فارغ نخواهد بود. چنین فرضی در مورد تحقیقات علمی در باب کتاب مقدس و تاریخ ادیان نیز صدق می‌کند. تأثیر انجیل در فرهنگ غرب، از جمله، منجر به تأسیس مدارس دینی شد. تحقیقی که درباره کتاب مقدس صورت می‌گیرد، نهایتاً ملهم از تأثیری است که این واقعیات بر فرهنگ غرب داشته‌اند، تأثیری که به این فرهنگ تعیین بخشیده است. بنابراین، قائل شدن به تمایزی قطعی میان مباحث [الاهیاتی] درباره خداوند به عنوان باز نمود اضافه مفعولی و فلسفه دین به عنوان بیان و ترجمان دین غیر ممکن است. کسی که تصور می‌کند دین و تاریخ آن باید منحصرأ به نحوی اثبات‌گرایانه [تحصیلی] بررسی شود [در واقع]، جذب واقعه‌ای شده است که اثرپذیری خود از آن را انکار می‌کند، گرچه او با انتخاب موضوع تحقیق خود بنای کار خویش را بر آن استوار ساخته است، چرا که، با این همه، او پیش از انتخاب موضوع تحقیق خود نیز تحت تأثیر پدیده دین قرار داشته است.

آنچه از آن چیزی نشأت می‌گیرد بر آن چه در جهت آن کار می‌کند، تأثیر می‌گذارد. این دو را نمی‌توان به طور کامل از هم تفکیک کرد. با این همه، بر این نظرم که قائل شدن به تمایزی موضوعی، به ویژه در مورد پرسش از هستی، امری ضروری است. در حالت اضافه فاعلی، پرسش از هستی، یک موضوع بازتابی و ثانوی است. [از این منظر] دین واقعیتی از پیش فرض شده است تا جایی که مسئله هستی خداوند مورد پرسش است، هر قدر که مسئله مبهمی باشد، [اما] برای تأیید آن چه به باور در آمده یا بدان اقرار شده است، به کار می‌آید. [فلسفه] آنسلم<sup>۱۰</sup> مثال مناسبی است. او برهان خود درباره هستی خداوند را در قالب ستایش و نیایش بیان می‌کند. به نظر من، طرق پنج‌گانه<sup>۱۱</sup> توماس آکویناس<sup>۱۲</sup> را نیز می‌توان به همین معنا تفسیر کرد. در نظام اعتقادی او، عقل [هم‌چنان] تابع ایمان یا دین باقی می‌ماند و دین نیز بر پایه استنباطی عقلانی استوار نیست.

با این همه، استدلال‌های براهین آکویناس غالباً استدلال‌هایی اصول‌گرایانه<sup>۱۳</sup> تلقی می‌شوند و خود او فردی اصول‌گرا در نظر گرفته می‌شد، چرا که او به مدد گزاره‌هایی تجربی از نظریه خود درباره هستی خداوند دفاع می‌کرد. اما مسئله ما در این جا این است که آیا خاستگاه

هستی‌شناسانه هر چیز با خدای وحی و انکشاف دین مسیح یکی است؟ این مسئله از خود این گزاره‌های تجربی به دست نمی‌آید. چنین استنباطی مستلزم استدلال‌های مکمل است. این گونه نیست که در این خصوص برداشت مسیحیان از خداوند در قالب هستی‌شناسی (یا اگر شما می‌پسندید هستی-خدا شناختی) لحاظ می‌شود. با قاعدهٔ "و البته این را همه خداوند می‌نامند"، مفهوم هستی‌شناسی ارسطویی، که الهیاتی نیز نامیده شده است، به حوزهٔ تفسیر دین مسیح وارد می‌شود به علاوه، آکویناس می‌داند که مفهوم علت از روی تشبیه و قیاس بر خدای دین مسیح اطلاق شده است. این بدان معناست که آکویناس از شکاف میان نظام کیهان‌شناسی و نظام الهیات دین مسیح، آگاه بود. این تقسیم‌ثنایی حاکی از شکاف میان فیزیک و الهیات است. آکویناس نمی‌خواهد در چارچوب حدود و ثغور عقل فلسفی به مسیحیت بیندیشد؛ [بلکه] بر عکس می‌خواهد نشان دهد که عقلانیت فلسفی را می‌توان در حوزهٔ دین مسیح به کار برد. طرق پنج‌گانه به منزلهٔ افشا و باز نمود متأملانهٔ ایمان دین مسیح، عمل می‌کنند.

## ۲. یک موضع بیرونی

شاید این مطلب موجب نوعی انحراف شود؛ مطلبی را می‌توان به شیوه‌ای تفسیر کرد که اصلاً باور اصلی را منعکس نسازد. در اصول‌گرایی، هستی‌شناسی به موضعی بیرونی تبدیل می‌شود که مسیحیت چه بسا بتواند با آن پیوند بخورد. در این صورت، مسیحیت برگرفته از عقل است. نقطهٔ شروع، دیگر دین نیست، بلکه عقل [هم] نقطهٔ شروع و [هم] نقطهٔ پایان است. در این نقطه است که الهیات طبیعی وارد [صحنه] می‌شود. اسپینوزا<sup>۱۴</sup> را می‌توان قهرمان الاهیات طبیعی در نظر گرفت. توجه او عمدتاً معطوف به یافتن موضعی بود که براساس آن بتواند بر اختلافات میان ادیان و سنت‌های اخلاقی که تحت شرایط مکانی-زمانی شدت یافته بودند، فایق آید. الاهیات طبیعی در جست‌وجوی آرمانی بود که به ناشکیبایی‌های [تعصبات] دینی<sup>۱۵</sup> خاتمه می‌بخشید معرفتی که به مدد آن، فرد به طبیعت شناخت پیدا می‌کند. معرفتی لحاظ می‌شود که برای همگان میسر است؛ این معرفت، معرفتی باطنی یا نخبه‌گرایانه نخواهد بود. از رهگذر این معرفت طبیعی، کسب استقلال و رهایی انسان به عنوان فردی متفکر از تنگ‌نظری‌های متعصبانه و کج‌فهمی‌ها میسر شد. بصیرت‌های نظری آدمی دربارهٔ واقعیت و تمامیت هستی، او را از بندگی و اعتقاد کورکورانه به نهادها و قدرت‌های مستبد رهایی بخشید.

### ۳. تأملاتی دربارهٔ دین (حالت اضافهٔ مفعولی)

فلسفهٔ دین در حالت اضافهٔ مفعولی به پرسش از هستی دین می‌پردازد، علی‌القاعده پرسش از هستی اولین پرسشی نیست که باید مطرح کرد؛ در واقع، این پرسش معمولاً آخرین پرسش است. این پرسش تا زمانی که در معنای مستقیم ایمان تردید یا تزلزلی به وجود نیامده و یا از دست نرفته باشد، مطرح نمی‌شود. بنابراین، تعجبی ندارد که اصطلاح فلسفهٔ دین تا قبل از قرن هیجدهم رایج نشده بود.

از منظر هرمنوتیک، انگیزش محیطی به عنوان نقطهٔ شروع پرسش همواره یک پیش‌فرض است. مقدمهٔ بحث همیشه ادیانی خواهند بود که فرد با آن‌ها آشناست. [مسئلهٔ] هستی‌شناسی در این مرحله همواره مسئله‌ای واضح و روشن نیست. پرسش دربارهٔ خداوند به عنوان پرسش از هستی نیز کاملاً بدون ابهام نیست. در پرسش از هستی خداوند، این پرسش در مورد چه چیزی به کار می‌رود؟ جای‌گاه ویژهٔ این پرسش کجاست و مراد آن چیست؟ در این زمینه، حتی به نظر می‌رسد که پرسش از چرایی [علت] هستی کاملاً از نظر دورنگه داشته شده است. به عقیدهٔ لویث<sup>۱۶</sup> این پرسش صرفاً در افق الهیات دین مسیح در باب خلقت، پذیرفتنی است. آن پرسشی است که دلیلش دربارهٔ هستی مأخوذ از افق نیستی است. چنین پرسشی به صورت غیر دینی بار دیگر با لایب‌نیتز<sup>۱۷</sup> مطرح می‌شود، بدین عنوان که چرا به جای آن که چیزی وجود نداشته باشد، چیزی وجود دارد. پرسش از هستی پیشاپیش پرسش مبهمی است، چرا که در طول تاریخ فلسفه به طرق گوناگونی بیان شده است. این پرسش نه تنها به مثابهٔ پرسش از هستی به عنوان هستی مطرح می‌شود، بلکه به مثابهٔ پرسش از ذات و ماهیت وجود نیز مطرح است. ما باید بدانیم که پرسش از وجود و ماهیت تا دوران فلسفهٔ مسیحی قرون وسطی مطرح نشد.

به هر حال، فلسفه صرفاً با متعلق خاص خود تعین نیافته است، بلکه با متعلق تأملاتش نیز تعین پیدا کرده است. اگر دین متعلق فلسفه است، [در این صورت] طرح پرسشی خاص دربارهٔ هستی دین، پرسشی اساسی خواهد بود. ماهیت و ذات این متعلق باید به گونه‌ای دقیق‌تر مشخص شود. پرسش دربارهٔ هستی و دین، پرسش از فلسفهٔ دین و ماهیت آن در حالت اضافهٔ مفعولی را نیز تعیین خواهد کرد. اگر من فلسفه را فلسفهٔ هرمنوتیک تلقی می‌کنم، پرسش‌های اصلی و خاص فلسفهٔ هرمنوتیک نیز مطرح خواهد شد. فلسفهٔ دین به مثابهٔ فلسفهٔ هرمنوتیک

نمی‌تواند از طرح پرسش درباره هستی اجتناب کند.

در فلسفه دین هستی دین باید در هویت اصلی اش لحاظ شود. هم‌چنین ما تحت تأثیر پیش‌رفت‌های هرمنوتیک در فلسفه، می‌دانیم که متن و بستر معنا همواره بر پرسش از هستی، تقدم دارد. دین پیشاپیش به عنوان متنی برانگیزنده و معنادار پدیدار می‌شود. دین محرکی معنادار برای اعمال و رفتار آدمی است. در تأمل بعد، می‌توان در کیفیت این محرک معنادار شک و تردید کرد. به علاوه، اگر آدمی معنای اعمال خود را لحاظ کند، این امر بدین معنا نیز هست که او نمی‌خواهد خود را به تعبیر و تفسیرها<sup>۱۸</sup> و اوهم خویش، محدود سازد. اگر ما پدیده‌ای را به عنوان پدیده معنادار تجربه کنیم، مطمئناً پس از آن می‌خواهیم بدانیم که آیا آن پدیده «واقعاً» هم معنادار است یا نه؟ این معنا، به تعبیری، باید مشخص [محسوس]، فهم پذیر و سنجش پذیر باشد. دین به طور کلی درباره چیست؟ دین درباره چیزی است که مردم احساس می‌کنند به سوی آن و با آن برانگیخته شده‌اند. دین «چیزی» انگیزه بخش است که مردم با آن زندگی می‌کنند. در این معنا، دین در پوشش چیزی قرار دارد که ما آن را معنا می‌نامیم.

اما دریافتن این نکته که معنا منطبق بر چیزی «واقعی» [عینی]، مشخص یا سنجش پذیر نیست، مهم است، حتی این که از معنا بتوان به عنوان یک «چیز» یا موجودی یاد کرد، خود امری تردیدآمیز است. [بنابراین] تصادفی نیست که افلاطون علت غایی واقعیت نهایی موجود را در خیر اعلی در سوی دیگر هستی قرار داد. این «چیزی که چیزهای دیگر» در نهایت «برای او تحقق دارند» که وجود دارد، اما هم زمان وجود ندارد (هم هست و هم نیست). به این غایت نهایی در قالب کلماتی که برای ما آشنایند، اشاره شده است، اما در عین حال، در می‌یابیم که این کلمات به معنای حقیقی شان به آن غایت نهایی اشاره نمی‌کنند، در حقیقت، این محرک غایی «وجود» ندارد، این محرک در سوی دیگر هستی است. از این محرک به منزله یک شیء موجود یاد می‌شود، اما در عین حال، وجود ندارد، چرا که در سوی دیگر هستی است. دقیقاً در آن چه «ساختار هستی شناختی مابعد الطبیعه» نامیده می‌شود، ساختاری که در آن انگیزه تفکر چیزی که به تأمل در می‌آید، ادراک می‌شود، و قوف به این تفاوت از دست می‌رود. وقتی ما می‌خواهیم که معنا منطبق بر شیئی واقعی [عینی] باشد [در واقع] می‌توانیم بگوییم که در این صورت، معنا به واقعیت گراییده است. عشق و احترام متقابلی که مردم به یک دیگر ابراز می‌کنند، مصداقی از این معناست. این عشق را به عنوان تجربه‌ای از معنا نمی‌توان به نحوی تام و تمام به اشیا محسوس و واقعی تبدیل کرد. این خصیصه‌ای ذاتی است، و با

این همه، عشق محرک و انگیزه‌ای مهم و معنادار برای اعمال آدمی است. اما، این بدان معنا نیست که فرد با نوعی ایمان صرفاً انفسی [ذهنی] متقاعد خواهد شد. این نکته که معنا در قالب ایما و اشاراتی که متضمن نوعی رابطه با معنای مورد نظر هستند، دریافت می‌شود، مبتنی بر این پیش‌فرض است که آنها (اشارات) «واقعاً» مؤید جهتی هستند که معنای مورد نظر اتخاذ می‌کند. شکاف میان معنا و هستی نمی‌تواند آن قدر زیاد باشد که دیگر نتوان بین آن‌ها پل زد، چرا که در غیر این صورت، تجربه‌ی هستی به مثابه‌ی هستی ممکن نخواهد بود. اشاره [نشانه]‌ای که متضمن نوعی رابطه با جهتی که حاوی معناست، نباشد [در واقع] معنای خود را به عنوان اشاره یا نشانه از دست داده است. ایما و اشاره‌ای که دیگر در حکم نشانه‌ی شفقت یا عشق قابل تشخیص نباشد، در برابر واقعیت عشق، معنای خود را از دست داده است. معنا نه این یا آن شیء واقعی [عینی] است و نه این یا آن عمل [خاص] است؛ معنا چیزی است که براساس و به واسطه‌ی آن چیزی معنادار می‌شود. این بدان معنا نیست که رابطه‌ی معنا و واقعیت کاملاً نامشخص<sup>۱۹</sup> است [چراکه] معنایی که از واقعیت منقطع باشد، دیگر به عنوان امری معنادار به تجربه در نخواهد آمد. هستی و واقعیتی هم که از معنا جدا شده باشد، دیگر نمی‌تواند به عنوان هستی یا واقعیت به تجربه یا فهم در آید. هستی محض فهم‌ناپذیر است و متمایل به عدم یا نیستی است. ضمن نوعی توافق غیر متعصبانه با کانت<sup>۲۰</sup> می‌توان گفت که معنا بدون هستی تهی و هستی بدون معنای مقصد و هدف است. اگر قرار است که مسأله‌ی معناداری در کار باشد، هستی و معنا باید با یکدیگر تلاقی کنند. اگر از یکدیگر جدا باشند، تجربه‌ی ای از معنا و هر نوع گفت‌وگویی در باب هستی بی‌معنا می‌شود. مسئله تنها این نیست؛ گفت‌وگو در باب موجودات نیز جهت [گیری] خود را از دست خواهد داد.

بدین ترتیب، پرسش از معنا به پرسش از هستی بر می‌گردد؛ این دو پرسش با یکدیگر مرتبط و از هم جدایی‌ناپذیرند. معنا تجلی هم‌آیی انسان و هستی است. ما آن مواضعی را که براساس آن‌ها خود، و نه تنها خود، بلکه دیگران و در نهایت، هستی تام و تمام خویش را می‌پذیریم، اموری معنادار می‌نامیم. معنا به مثابه‌ی محرک و انگیزه‌ای غایی ظهور می‌کند [که بر اساس] آن هر چیز در جایگاه خاص خود قرار می‌گیرد.

تفکر و اندیشه در فلسفه‌ی دین در حالت اضافه‌ی مفعولی (حالت اضافه‌ی منسوب به مفعول) در درجه‌ی نخست درباره‌ی شالوده‌ی دین نیست، بلکه بیش‌تر در باب دین به مثابه‌ی محرکی معنادار برای



آدمی است. درونمایه این فلسفه همین معنا، به مثابه امری اولی یا اعلا و حتی الهی است که براساس آن جهان در قالب نوعی فلسفه زندگی یا حقیقتی هستی - الهیاتی دریافت می شود. دین مسیح از طریق فلسفه یونان به این اصل دارای ساختاری هستی - الهیاتی دست یافت. اما، این ساختار تنها رویکرد موجود نسبت به پدیده معنا نیست. وانگهی، سنت [فلسفی] افلاطون که معنا را در آن سوی هستی جای می دهد، می تواند مدخلی برای فهم و دریافت دین باشد. در ذیل من به ارائه نظریاتی در باب این مدخل خواهم پرداخت.

این بدان مفهوم نیست که نگرش های مختلف درباره دین، تعبیر و تفسیر متفاوتی را درباره فلسفه دین ارائه می دهند، بلکه این نگرش های گوناگون در باب فلسفه است که تمایزات موجود در حوزه فلسفه دین را مشخص می کنند. با وجود این، این تفکر فلسفی را پیش فرض ها و انگیزه هایی که خود بدان ها وقوف ندارد، مقید و مشروط می کنند. آن ها می توانند انگیزه هایی دینی باشند، اما نباید در این زمینه چنان نقشی را ایفا نمایند.

#### ۴. گزاره و هرمنوتیک

فیلسوفان دین، برخی اوقات در فلسفه پردازی های خود «نظرگاه گزاره ای در باب اعتقادات دینی» را ترجیح می دهند. این دیدگاه در مورد احکام متواپی کاربرد دارد. اما، در حوزه هرمنوتیک نگرش ریشه داری وجود دارد مبنی بر این که گزاره ها به هیچ وجه به احکام متواپی تجزیه نمی شوند. هر کسی [براساس] تجربه توصیف شده به دست گادامر در کتاب حقیقت و روش ۲۱ و ۲۲ می داند که تصور صرف امور واقع آن گونه که [مثلاً] در گزارش یک پلیس بیان می شود، نمی تواند حق مطلب را در مورد آن موقعیت خاص و افرادی که در آن دخیل هستند، ادا کند. پس از هیدگر، گادامر به طور جدی به تبیین این مطلب پرداخته است که هیچ کس قادر به بازشناسی خود در گزارشی نیست که خود مرکب از گزاره هایی باشد و آن گزاره ها نیز مبین احکامی باشند که بنابر ادعا ناظر به وضع اموری که دقیقاً توصیف شده اند، باشند. این که واقعیت می تواند در قالب گزاره هایی متواپی خلاصه شود، عنصر مهمی است که هیچ گاه پیش فرض فلسفه هرمنوتیک نبوده است. در این جا مثال گزارش پلیس، مثال بسیار گویا و رسایی است. حتی اگر مجرم آن گزارش را تأیید کند و به امضا برساند، [باز هم] تشخیص آن چه که اتفاق افتاده است از خلال گزارشی که بر اساس احکام متواپی و سنجش پذیر تنظیم یافته، حاصل نخواهد شد. یک گزاره

متواطی باید از محیط و بستر [خود] به دور بماند. گزاره‌ها در درجه نخست، در یک وضعیت هرمنوتیک، یعنی در بستری که به معنای دقیق کلمه هیچ‌گاه نمی‌تواند ناتمام باقی بماند، مطرح می‌شوند. بستر یک کلاس درس، یا بستر عرضه یک نگرش درباره فلسفه دین، در عین حال، به عنوان بستری که تعیین‌کننده گزاره‌ها و موجب انتخاب یک الگوست، باقی خواهد ماند.

این نکته، اهمیت پی بردن به چستی پیش فرض‌های هستی‌شناسانه را آشکار می‌سازد. آیا این یک پیش فرض نیست که ادعا شود که گزاره مربوط به وضع اموری است که می‌تواند در قالب احکام متواطی به طور فهم در آیند، کما بیش به همان ترتیبی که برای مثال ما می‌توانیم خطوط و ابعاد آجری را توصیف کنیم؟ اما ماهیت شیء مورد بررسی در فلسفه دین، به شدت با شیئی که می‌توان از آن به آجر نام برد و می‌توانیم به عنوان یک شیء تجربی بدان اشاره کنیم، تفاوت دارد.

بنابراین، پرسش‌هایی که از رهگذر رویکرد گزاره‌ای متواطی مطرح می‌شوند، معمولاً پرسش‌هایی هستند که پیش فرض‌های هستی‌شناسانه را تحت تأثیر خود قرار نمی‌دهند. مسئله انسجام و پیوستگی بر مسئله هستی تقدم دارد. پیش فرض هستی‌شناسانه شالوده‌چین رویکردی است. وقتی که این نوع فلسفه دینی بحث و بررسی می‌شود چه نوع فلسفه‌ای مورد نظر است؟ فلسفه دینی‌ای که بر روی زبان و دیدگاه خاص خود درباره هستی تأمل نکند، شاید حتی ناآگاهانه پیش فرض‌هایی را مفروض خود قرار دهد که از درک هویت ذاتی متعلق فلسفه دین ناتوان اند.

مسئله این نیست که آیا دین می‌تواند با مابعدالطبیعه پیوندی برقرار کند و آیا این کار سترگ ارزش مند است یا نه، [بلکه] مسئله این است که آیا پیش فرض‌های هستی‌شناسانه، بر رویکرد به دین و تفسیر و تفسیر آن تأثیر می‌گذارند یا نه و اگر تأثیر گذارند، چگونه؟ این بدان معناست که دین صرفاً از رهگذر انسجامی منطقی دریافت نمی‌شود، بلکه از طریق نوعی هستی‌شناسی نیز می‌تواند، مورد فهم قرار گیرد. به هر حال، فلسفه هرمنوتیک به گونه‌ای ذات باورانه به این قضیه تقرب نمی‌جوید، چرا که همواره متعلقش را در بافت و بستر [خاص] خود و از منظری خاص مورد فهم قرار می‌دهد. این حرکت هرمنوتیک ذاتی از آن گونه پرسش‌های فلسفی‌ای است که مصرانه پرسش از امر دیگری را که هنوز در دیدگاه مورد نظر جای نگرفته است، دنبال می‌کنند. دیدگاه هرمنوتیک می‌تواند چنین امری را محقق سازد، چرا که امکان [وجود] منظر متفاوتی را مفروض خود قرار می‌دهد.

تاریخ گرایی<sup>۲۳</sup> و انسان گرایی<sup>۲۴</sup> به وضعی از ذهن گرایی منجر شده‌اند، که در آن رویکرد معقول در مخاطره از دست دادن هر گونه ادعای صدقی قرار گرفته است. اگر حقیقت به یک بیان صرفاً شخصی ارجاع و تحویل شود، آن گاه دیگر، نه در فلسفه و نه در دین، چیزی باقی نمی ماند که بتوان درباره اش گفت و گو کرد و دقیقاً ادعای هستی شناسی این است که: آن درباره چیزی است؛ یعنی دعوی صدق فردی متدین و فلسفه پرداز درباره چیزی است که بر بیان شخصی برتری دارد. در این مورد مفهوم هرمنوتیکی زبان، روی در صواب دارد، [البته] هرمنوتیک در این جا، بدیلی برای تفکر مابعدالطبیعی نیست؛ [بلکه] تداوم تفکر مابعدالطبیعی است، چرا که هرمنوتیک دائماً متذکر این واقعیت است که گزاره درباره چیزی است و هیدگر، گادامر و ریکور به خصوص بر این نکته تأکید می کنند. گزاره متأثر از فاعل شناسا نیست، بلکه متأثر از چیزی است که متجلی می شود در فلسفه، مادامی که فلسفه ای اصیل و واقعی باشد، آن چه گفته می شود باید از آن چیزی که درباره آن سخن به میان آورده می شود، نشأت بگیرد.<sup>۲۵</sup>

هرمنوتیک فلسفی هم چنین از پیش فرض های هستی شناسانه موضوعاتی که در حوزه زبان دین مطرح هستند، پرس و جو می کند. در این جا نیز خطر بالقوه نوعی رویکرد گزاره ای متواطی به چشم می خورد. اما هرمنوتیک به صراحت مستلزم نوعی زبان گزاره ای متواطی نیست، چرا که، در آن صورت، هیچ نوع تفسیری در کار نمی تواند بود. دقیقاً بدین دلیل که کلمات متواطی نیستند، لزوماً تاویل و تفسیر وجود دارد. بنابراین، به نظر من، مفهوم هرمنوتیکی حق مطلب را در مورد دین بیش تر ادا می کند.

##### ۵. دین، هرمنوتیک و هستی

پیش تر بیان کردم که در هرمنوتیک این پیش فرض که گزاره درباره چیزی است، مسلم فرض شده است. هر چیزی که درباره آن به صورت گفتاری یا نوشتاری بحث شود، آن چه را گفته می شود تعیین می کند. زبان بیان [تعبیرگر] نوعی فهم و دریافت تلقی می شود که همواره واقعیت را در پرتو خاصی نشان می دهد. هرمنوتیک مسلم می داند که چیزها «به مثابه» این چیز [خاص] یا «به مثابه» آن چیز [خاص] دریافت می شوند، درست به همان نحوی که مثلاً کودکی ردیفی از صندلی ها را «به مثابه» یک قطار در می یابد. بنابراین، واقعیت به طریقی خاص مکشوف می شود و به طریقی خاص به چشم می خورد. پرسش اصلی این بخش این است که: اگر ما قائل به این هستیم که

واقعیت را در اثر ساختار تفسیری زبان به گونه‌ای متفاوت در می‌یابیم، در این صورت، رابطه میان زبان تفسیری و واقعیت یا هستی چگونه خواهد بود؟ در خصوص این پرسش، ما می‌توانیم از مرجع [محکی] تفسیر، سخن به میان آوریم. <sup>۲۶</sup> در این جا نقطه ارجاع، دین به مثابه حوزه‌ای است که براساس آن، به دلیل آن چیز غایی [نهایی]، انسان را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. این امر مستلزم مرجعی است که منطبق با شیئی خاص نباشد، چرا که به مثابه محرک یا انگیزه بخشی معنادار، در جانب دیگر هستی قرار دارد. دقیقاً در همین جاست که زبان تفسیری رخ می‌نماید.

در زبان تفسیری چیزی که «به مثابه» [چیزی] دیده می‌شود، چیزی است که «به مثابه» [چیزی] قابل رؤیت است. در زبان هرمنوتیکی هیدگر، ما از فهم «به مثابه» [چیزی] سخن می‌گوییم. <sup>۲۷</sup> من مایلم تا این مطلب را با اصطلاح‌شناسی ویتکنشتاین <sup>۲۸</sup> که در آن، به دیدن، به تلقی از چیزی اشاره می‌شود، <sup>۲۹</sup> مرتبط سازم، بدون این که درباره آن به معنای فنی کلمه توضیح مبسوطی داده شود. در این جا پیش فرض این است که «فهمیدن به مثابه» و بنابراین، «تلقی از چیزی» نیز که به مدد تفسیر امکان‌پذیر می‌شوند، نوعی هستی «به مثابه» را در سطح هستی‌شناسی آن، آشکار می‌سازند.

مفهوم هرمنوتیکی زبان را می‌توان براساس ماهیت استعاره‌ای گزاره‌ها تبیین کرد. زبان تفسیری نه تنها امر شفاهی را با آن چه خود ظهور و بروز می‌یابد، [یعنی] امر غیر شفاهی، پیوند می‌دهد، بلکه وقتی معنای حقیقی را در برابر معنای مجازی قرار می‌دهد، معنای جدیدی را به وجود می‌آورد. این ویژگی مقابله‌گر زبان تفسیری در مورد یک استعاره زنده و فعال واضح‌تر به نظر می‌رسد؛ برای مثال، عبارت «پدر پیر زمان» که در آن یک نیست <sup>۳۰</sup> حقیقی (خواننده می‌داند که زمان نه می‌تواند پدر داشته باشد و نه می‌تواند پیر باشد) با یک، است <sup>۳۱</sup> استعاره‌ای به منزله. آن چیز غایی یک موجود نیست، اما در عین حال، یک موجود تلقی می‌شود، پیوند خورده است؛ [یعنی] به هستی متّصف می‌گردد. قابلیت تبدیل نقیضین به معانی جدید در کنش استعاره‌ای تلقی  $X$  به  $Y$  روشن است؛ و در حالی که می‌دانیم، در یک سطح حقیقی،  $X$ ،  $Y$  نیست، [اما] در حد سطحی تخیلی تأیید می‌کنیم که  $X$ ،  $Y$  است. استعاره‌ای که بدین ترتیب، مورد استفاده زبان تفسیری قرار می‌گیرد، به توصیف آن چه در یک واقعیت تجربی قابل حصول است، نمی‌پردازد، [بلکه] استعاره به کار می‌رود تا چیزی را که پیش از این دیده نشده، قابل رؤیت سازد. این مطلب، مؤید این نکته است که تفسیری که از استعاره استفاده می‌کند، چیزی

را بر ملا و منکشف می سازد.

اگر ما در پرتو یک استعاره به فهم گزاره‌ای هرمنوتیکی نایل شویم [در این صورت]، به چه طریقی این امر می تواند بینش یا بصیرتی را برای ما فراهم آورد؟ من سعی می کنم تا ارتباط میان استعاره و تمثیل را ارتباطی میان معنا و فهم تلقی کنم.<sup>۳۲</sup> تمثیل، در مقایسه با استعاره، که همانند استعاره، محدود به بافت باقی می ماند، عملاً می تواند در هر بافت به طریقی که مرتبط با معنای آن بافت است، نقشی روشن گر ایفا کند. کاربرد تمثیل گسترده تر و به طور کلی نسبت به کاربرد استعاره مقبول تر است، گر چه تقویم و ارزیابی این که در کجا باید خط تمایزی میان آن دو ترسیم کرد، دشوار است. به هر حال، روشن است که نوعی ارتباط و هم بستگی میان تمثیل و استعاره وجود دارد و بر این اساس میان معنا و فهم نیز نوعی ارتباط و هم بستگی برقرار است، در نتیجه، تمثیل و هم بستگی دعوی صدق بیش تری دارد، البته نه بدین دلیل که واقعیت را بهتر و یا به شیوه مناسب تری بیان می کند، بلکه به این دلیل که از طریق تعمیم استعاره به تمثیل می تواند معنای اصلی استعاره را در بافت های گوناگون حفظ کند و به توجیه و تعلیل آن بپردازد. این بدان معناست که هم تمثیل و هم استعاره جزئی از یک بافت تاریخی هستند. تمثیل نسبت به گزاره استعاره‌ای، رسمیت بیشتری را به دست آورده است. تمثیل واجد بنیانی که آن را از بنیان استعاره متمایز سازد، نیست، خود زبان تفسیری هم که تمثیل را به وجود می آورد، به هیچ وجه هویتی مستقل از بافت ندارد. «هیچ گفتار<sup>۳۳</sup> واقعی به خودی خود، بدون این که با بافتی خاص تعیین یافته و یا محدود شده باشد، نمی تواند نقطه مفرّ [شفاف] تام و تمام یک نظام زبانی باشد. زبان تفسیری نیز خود، زبانی است که مجموعه اصطلاحاتش را بافت های دیگر تعیین می کنند.»<sup>۳۴</sup>

در زبان تفسیری، رابطه ای میان آن چه جلوه گر می شود، برای مثال حرکت یک جانور دریایی (دیدن به مثابه) و گفتن به مثابه، با گزاره ای شعری، برای مثال «حرکت پیچ و تاب دار یک موجود دریایی» برقرار می شود. پرسش درباره پیش فرض های هستی شناسانه این رابطه و طیفه فیلسوف است. شعر آن چه را متجلی می شود به نظم و نسق در می آورد. گزاره تفسیری، شاعرانه و خلاق است، زیرا [هنگامی که] یک گزاره به وجود می آید، هستی ما نیز در جریان آن شکل می گیرد. در این جا بیان [سخن] هستی را خلق می کند. باری، خلقت نوعی کشف و انکشاف تلقی می شود. در برابر چنین پس زمینه ای ریچارد کرنی<sup>۳۵</sup> نوشته است که با کشف دوباره قابلیت زبان برای خلق کردن، ما، خود می توانیم واقعیت را در جریان خلق شدن کشف

کنیم. زبانی که به وجود می‌آید، واقعیت به وجود آمده را می‌ستاید. ۳۶

هرمنوتیک نه تنها خود گزاره را توجیه و تأکید می‌کند بلکه بر روی موضوع آن گزاره نیز انگشت تأکید می‌گذارد. در واقع، آن‌چه یک متن<sup>۳۷</sup>، گزاره یا یک شعر یک سره، درباره آن است، آن‌چه را گفته و یا نوشته می‌شود نیز تعیین می‌کند. مادامی که ما در سطح معناشناسی<sup>۳۸</sup> توقف کنیم در بافت روابط معنایی که با یک متن نمایانده می‌شود، باقی خواهیم ماند. از منظر هرمنوتیک، به ظاهر پرسش درباره آن‌چه یک متن یا یک گزاره درباره آن است، اهمیت دارد. چنان‌چه متن مورد نظر متنی دینی و یا بلاغی باشد، پیوند میان متن و آن‌چه متن درباره آن است، مشکلات خاص خود را خواهد داشت. به ویژه، در یک متن دینی در برابر یک متن توصیفی علمی یا تاریخی، به نظر می‌رسد که پیوند میان معنا و ارجاع [حکایت] مرتفع شده باشد. با وجود این، دعوی یک متن شعری [دینی] این است که آن متن نیز ارجاعی دارد؛ یعنی این که می‌تواند صادق باشد. چنین صدقی را می‌توان صدق هرمنوتیکی در نظر گرفت.

برای توضیح بیشتر درباره صدق هرمنوتیکی آن‌چه در ذیل می‌آید، باید فهمیده شود. تجدید معنای تفسیری را باید در جایی سراغ گرفت که تفاوت‌های میان افق‌های معنا کاهش می‌یابند و در آن جا نوعی تقریب و نزدیکی به وجود می‌آید. دین مسیح را می‌توان آمیزه‌ای از افق‌های معنای یهود و یونان تلقی کرد. تجدید معنای تفسیری، صرفاً در نتیجه تجدید رابطه متقابل دو حوزه معنایی که در ابتدا با هم ناسازگار بوده‌اند، به وجود می‌آید. نکته مهم، این است که قرابت و نزدیکی در جاهایی آشکار می‌شود که فهم، قرائت و استماع اولیه و مأنوس، موفق به برقراری نشده باشد. آن‌چه موضوع بحث است خطایی در خصوص امر مأنوس است که سابقاً مأنوس بوده است، در نتیجه، نوعی رابطه معنایی که پیش‌تر کشف نشده است، آشکار می‌شود. اگر راوی‌ای از خداوند «به مثابه» یک بره<sup>۳۹</sup> سخن بگوید، او وجه دیگری از خداوند را به ما می‌آموزد، نسبت به وقتی که او از خداوند به مثابه یک فرمانروا یا حاکم سخن می‌گوید. البته این امر [قضیه] تنها در جایی کارگر واقع می‌شود که خواننده با [معنای] بره مأنوس باشد. اگر تنها فک‌ها را بشناسد، مشکلی پیش خواهد آمد. در نتیجه شباهت، چیزهایی که قبلاً جدای از یک دیگر بوده‌اند، در کنار هم قرار می‌گیرند.

این پدیده نزدیکی و دوری، آشنایی و عدم آشنایی تقابلی را با مفهوم سنتی حکم و گزاره به وجود می‌آورد. سابقاً گزاره باز نمود متواطی [شفاف و غیر مبهم] وضع اموری بود که مردم در مقام و موقعیت خاص خود با آن آشنا بودند. در فرایند آشکارسازی نزدیکی و قرابت، به گونه‌ای که در

این جا توصیف شده، نوعی تنش میان [دو عنصر] تشابه و تفاوت به وجود می‌آید که از رهگذر آن نوعی نگرش جدید و متفاوت درباره موضوع و متعلق [مورد نظر] پدید می‌آید. در عبارتی چون «بره خدا» و «خدمتکار مصیبت زده» همواره روابط و نسبت‌های جدید میان عناصر مأنوس قدیم که پدیده جدید را آشکار می‌سازند، وجود دارد. این امر بدین معناست که تفسیر از شباهت و عدم شباهت عناصر گزاره تفسیری نشأت می‌گیرد. گزاره همواره تلفیق و ترکیبی از افق‌های گوناگون معنا است. هیچ صراحتی وجود ندارد. ناسازگاری نهایی میان حوزه‌های معنایی که فی نفسه مأنوس اند، منجر به موقعیتی خواهد شد که در آن هیچ رابطه و نسبت جدیدی امکان پذیر نیست و آن را باید امری محال در نظر گرفت. گزاره تفسیری در اثر انتقال ناپذیری یک افق به افق دیگر و نیز در انتقال پذیری امر محالی که هنگام ترکیب دو دیدگاه با یکدیگر به وجود می‌آید، محدود می‌شود.

در این جا می‌بینیم که ترکیب ممکن حوزه‌های معنا در سنت آن دینی که فرد بدان وابسته است ریشه دارد. با این همه، تجدید معنا، صرفاً هنگامی قابل تشخیص است که خواننده یا شنونده‌ای آن را به ادراک در آورد. آن چه می‌تواند منتقل شود در اثر سنت یا سنت‌هایی که فرد با آن‌ها آشناست، محدود می‌شود. آن چه درباره شخصی یا شیئی گفته می‌شود، در اثر حوزه‌های ممکن معنایی‌ای که ممکن است در پرتو نوری خاص ظهور یابد، محدود می‌شود. دین نیز هویت خود را در چارچوب همین حدود و ثغور پیدا می‌کند.

گفتار هرمنوتیکی، در فرایند تفسیر، از ترکیب گزاره‌هایی که از جنبه امر حقیقی و امر مأنوس بی معنا هستند، به یک ترکیب معنادار تغییر و تحول می‌یابد. ۴۰ نتیجه و پیامد آن این است که تفسیر، دیگر، مسئله فرعی مغالطه‌آمیز یا یک تفسیر ضعیف تلقی نمی‌شود، بلکه پدیده‌ای که حامل اطلاعاتی جدید است، در نظر گرفته می‌شود. در گزاره «خداوند بره است» تفسیر مورد نظر کلماتی آشنا و مأنوس را در مورد موجودی متفاوت به کار می‌برد. کلمه، تاریخ خاص خود را دارد و به همراه تاریخ‌اش به هویت دیگری پیوند می‌خورد. اگر تفسیری بدین ترتیب، حکایت از چیزی کند، صدق هرمنوتیکی در کار است. اگر شاعری بگوید که طبیعت معبد است، فعل «بودن» در [این جا] صرفاً بر روابط درونی معنای این گزاره حمل نمی‌شود، [در واقع] خود آن چیزی که بیان می‌شود، به شیوه‌ای جدید نیز توصیف شود؛ گزاره می‌گوید که طبیعت آن گونه است. تلقی - به مثابه، که از آن بحث شد به هستی - به مثابه، تلاقی می‌کند. هستی به صورت [مفهوم] هستی - به مثابه، متجلی می‌شود. این «به مثابه» وابسته به خود هستی و مرتبط با هستی

موجود [مورد نظر] است؛ این [مفهوم] ما را قادر می‌سازد تا از صدق هر منوتیکی سخن بگوییم. تخصیص، تناسب و اطلاق پذیری یک گزاره تفسیری، دقیقاً بدین دلیل امری ممکن است که هدف آن عیان ساختن موجود و در ادامه، تمرکز یافتن بر روی آن است. تفسیر صرفاً سازمان‌دهی دوباره تفکر و تجدید نظر در دیدگاه نسبت به واقعیت نیست؛ بلکه آن کشف چیزی است که نه فقط آفریننده، بلکه یابنده است. بنابراین، در برابر چنین زمینه‌ای، مفهوم محدود زبان که می‌گوید گزاره‌ها باید در نهایت به صورت احکامی متواپی تدوین و تنسيق شوند و در نتیجه، عمدتاً کیفیت حقیقی گزاره‌ای را ارزیابی می‌کند، تهدیدی برای گفت‌وگوی دینی خواهد بود، زیرا در چارچوب این تصور از زبان، با توجه به گفت‌وگوی دینی ممکن است این نظر به میان آید که این گفتار باید گفتاری حقیقی باشد و از طرف دیگر، گفت‌وگوی دینی نیز به مثابه تفسیر صرف، مردود شمرده شود. معنای نکته‌اول این است که فرد بر این نظر است که گفتار دینی به نحو حقیقی به ذات خداوند یا اراده او حکایت می‌کند و نکته دوم تلویحاً به این معناست که گفتار دینی در نهایت درباره چیزی نیست، از این رو، بی‌معناست. مفهوم هر منوتیکی زبان سعی دارد که از چنین افراط و تفریط‌هایی اجتناب کند. در حقیقت، هر تصویری درباره زبان که نتواند «هست» را با «نه - هست» تلفیق کند، به نوعی بساطت هستی‌شناسی یا بنیادگرایی تحویل می‌شود. اما تفسیری که بر شالوده تصور زبان هر منوتیکی روی دهد، با هر نوع بنیادگرایی قطع رابطه می‌کند.<sup>۴۱</sup> مفهوم زبانی که صرفاً به نه‌هست، تمایز و تفاوت به قوت خود باقی است، در نهایت دیگر نمی‌داند که درباره چه چیز سخن می‌گوید و بدین ترتیب، موجب نوعی یک‌سان‌انگاری<sup>۴۲</sup> دینی خواهد شد. در این جا می‌بینیم که پرسش از هستی در زبان دینی، حائز اهمیت است.

مفهوم هر منوتیکی زبان هم چنین مستلزم مفهوم خاصی از صدق است. اگر معنای حقیقی کلمه‌ای در زمانی خاص به عنوان نتیجه یک عمل مقبول و پذیرفته شده به فهم در آید، این امر موجب تغییر نظر در باب صدق یا عدم صدق خواهد شد. بنابراین، [در] نظریه مفهوم سنتی صدق که می‌گوید احکام حقیقی باید بر واقعیت منطبق باشند، تفسیر، از عدم صدق سخن می‌گوید، چرا که نمی‌تواند به تطابق معمول و مأنوس وفادار، بماند. صدق یک حکم، با چیزی که افراد با آن مأنوس‌اند و از این رو، امری معتبر لحاظ می‌شود، مطابقت دارد. اگر افراد بخواهند به تفسیر در تقابل با معنای حقیقی محکم بچسبند، در این صورت، اصطلاح «حقیقی» دیگر مستلزم رجوع به معنای صادق یا اصلی نیست، بلکه مستلزم رجوع به معنایی معمول یا



مقبول است، معنای حقیقی، معنایی است که در لغت‌نامه‌ها تعریف می‌شود. این نکته بدین معناست که معنای حقیقی حکایت از واقعیتی راستین ندارد، بلکه صرفاً نتیجه و محصول آداب و قواعد گفتار است. معنای حقیقی حاکی از سنت متصلب و پایداری است که، برخلاف خودش، در حرکت و فراز و نشیب تاریخ در آمیخته است. آنچه در بالا از آن به ساختار هستی‌شناختی فلسفه یاد کردیم، به این سنت تعلق دارد. اما این که معنای حقیقی، معنایی متصلب است، صرفاً به شرطی می‌تواند به فهم در آید که از مفهوم هرمنوتیکی زبان استفاده شده باشد. به عبارت دیگر، به شرطی که افراد پی ببرند که وجود ماده<sup>۴۳</sup> دم دست، یعنی ذات یا محل اشیا خود را «به مثابه» این [شیء خاص] یا «به مثابه» آن [شیء خاص] جلوه گر می‌سازد.

هستی به محرک و انگیزه غایی انسان تبدیل می‌شود، چرا که در سوی دیگر هستی تقرر دارد. با زبان تفسیری که در قابلیت آن هستی و نیستی [وجود و لا وجود] در کنار هم قرار می‌گیرند تا حق مطلب را درباره خصیصه انگیزه غائی ادا کنند می‌توان به بهترین وجه ممکن به این محرک یا انگیزه غایی پرداخت. روشی که بدین ترتیب در مقام تفکر درباره دین انتخاب شده، روش از دست دادن و بازیابی است. در این روش، یک تنسیق از بازیابی این انگیزه غایی، نسبت به دیگری بهتر و مناسب‌تر است. این بدان معناست که انسان متفکر در این فرایند می‌آموزد که [چگونه] از قید و بند چیزهایی که به دست آورده، رها شده و آنها را به کناری نهد، چرا که در فلسفه دین (در حالت اضافه مفعولی) او در جست و جوی چیزی است که به مثابه دین، بر انگیزنده باشد. تجربه افلاطون (و تجربه افراد بسیاری که پس از او آمده‌اند)، افلاطونی که درباره او دقیقاً نمی‌توانیم بگوییم که متفکر نبوده است، این بود که تفکر نباید به دریافتن و ضبط و مهار کردن منجر شود. <sup>۴۴</sup> معرفت به این تجربه دست می‌یابد که آن چه به دست آمده، دوباره از دست خواهد رفت. تفکر، هم چنین می‌تواند روزنه امید و انتظاری برای رسیدن به چیزهایی باشد که فرد نمی‌تواند آن را به میل و دلخواه خود تصاحب کند، بلکه باید به مثابه یک بینش یا بصیرت و یا به مثابه نوعی تنسیق مناسب به او اعطا و تفویض شود، چرا که چنین پدیده‌ای از تفکر خودسرانه گریزان است. در مورد افلاطون، عشق به تفکری تبدل یافت که سرشار از امید و انتظار نسبت به دریافت آن چیزی است که ناگهان و به یک باره پدیدار می‌شود. متفکران بزرگ هم‌داستان با افلاطون، همواره خاطر نشان ساخته‌اند که امرغایی به مثابه حقیقتی دریافت می‌شود که خارج از حد پیش بینی و ضبط و مهار آدمی است. اما این معنا، نه یک تجربه دینی که تجربه‌ای فلسفی است.

## پی نوشت ها:

\* مشخصات کتاب شناختی این مقاله به شرح زیر است:

Vedder, Ben, "Religion and hermeneutic philosophy", *International Journal for hilosophy of Religion*, 51: 39 - 54, 2002.

1. Walter van Herek, "De taak van de godsdienstfilosoic", *Bijdragen, tijdschrift voor Filosofie en theologie* 59 (1998): 429-452.

2. hermeneutic

۳ مطالبی را که مترجم در میان قلاب‌ها آورده، صرفاً برای توضیح بیش تر مطالب افزوده شده است. (م)

4. M. Heidegger

5. Martin Heidegger, *Being and time*, trans. John Macquarrie & Edward Robinson (Oxford: Basil Blackwell, 1962), p.19.

6. intellectual gregorian chant

سرود دینی کلیسای گریگوریان ارمنستان که از ابتکارات پاپ گریگوری (۵۴۰-۶۰۴ م) در قرن ششم میلادی بوده است. (م)

۷. این تعبیر اخذ شده است از: Walter van Herck, "De taak" p. 429

8. See Theo de Boer, *De God van de God van Pascal. Op het grensgebied van filosofie en theologie* (The Hague: Meinema, 1989), P. 45.

هم چنین نک: اظهار نظر من درباره این کتاب

Ben Veder "Zin en zijn, over het primaat van: de zin in vraag naar het zijn", in: Henk Vroom (ed), *De God van de filosofen en de God van de bijbel* (Zoetermeer: Meinema, 1991), pp. 40-60.

9. Gadammer

10. Anselm

۱۱. منظور پنج دلیلی است که توماس آکویناس برای اثبات وجود خداوند اقامه کرده است. (م)

12. Thomas Aquinas
13. Van Herck, De taak', P. 429.
14. Spinoza
15. religious intolerance.
16. Lowith
17. Leibniz
18. constructions
19. non-comittal
20. Kant
21. Truth and Method [*Wahrheit und Methode*]
22. Hans-Gerorg Gadamer, *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1975).
23. historicatio
24. anthropologicalization.
25. Heidegger, *Being and time*, p. 56.
26. Pual Ricoaur, *Temps et Récit*, I (Parisur: Éditions du Seuil, 1983), p.13.
27. Heidegger, *Beig and time*, p. 201 .
28. Wittgenstein .
29. Ludwig Wittgenstein, *Schriften*, I (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1960), p. 520.
30. is-not.
31. is

۳۲ . اطلاعات ارائه شده در این جا مأخوذ است از :

Donald Loose, 'Metafysiek en meta-taal: Over analoge en metaforische Godsnamen, in

- Gerrit de Grunt, Piet Leenhouders & Donald Loose (eds), *De weerbarstige werkelijkheid. Essays over metafysiek* (Tilburg: Tilburg University Press, 1989), pp. 68-92; especially pp.84 ff.
33. discourse
- 34.. Loose, Idid., p.88.
35. Richard Kearny
36. Richard Kearny, *Poetics of Imagining, From Husserl to Lyotard* (London: Harper Collins Academic, 1991), p. 152.
37. text
38. Semantic
39. lamb
40. Paul Ricaur, 'Stellung und Function der Metapher in der biblischen Sprache', Paul Ricaur & Eberhard Jüngel, *Metapher, Zur Hermeneutik religiöser Sprache Sonderheft Evangelische Theologie* (München: Kaiser Verlag 1974), p. 45.
41. Donald Loose, "Voor een theologie van de metafoor", *Belgisch Tijdschrift voor filologie en Geschiedenis* 68 (1990): 593.
- ۴۲ . indifferentism ؛ اعتقاد به این که همهٔ ادیان و مذاهب به یک اندازه معتبرند .
- ۴۳ . hypokeimenon اصطلاحی است که در زبان یونان معنای آن، ذات، اساس، موضوع و محل اشیاى مادی است . (م)
44. Ad Peperzak, *Zoeken naar zin, proeven, uan wijsbegeerte* (Kampen: Kok Agora, 1990), pp. 65 .