

هرمنوتیک، دکتر سروش، و انتظار بشر از دین

تأملاتی درباره تقدم تنقیح انتظارات بر مراجعه به متون اسلامی

حسین کامکار

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين

مقدمه: تنقيح صورت مسأله

پ ۱: ما از دین^۱ چه انتظاری باید داشته باشیم؟

پرسش پ ۱ یکی از پرسش‌های مهم و اساسی در زمینه دین‌پژوهی است، اما ماهیت این پرسش نیز خود مورد مطالعات دین‌پژوهانه قرار گرفته است. لذا پس از طرح پ ۱، پرسش دومی طرح شده است:

پ ۲: آیا می‌توان برای پاسخ‌گویی به پ ۱ به منابع اسلامی و دینی مراجعه و استناد نمود؟

برخی - از جمله دکتر سروش - به سؤال پ ۲ پاسخ منفی می‌دهند و معتقدند که مسأله انتظار بشر از دین اصولاً یک پرسش بیرون‌دینی است و برای پاسخ به آن نمی‌توان از متون اسلامی کمک جست. سروش برای توجیه این دیدگاه، به چهار صورت استدلال می‌کند:

الف) استدلال هرمنوتیکی عام:

فهم متون دینی متأثر از پیش‌فهم‌ها و انتظارات مفسر از متن است. شریعت صامت است و این مفسر است که الفاظ را در پرتو نظریات و انتظارات خود به دلالت می‌رساند. بنابراین برای رسیدن به فهم منضبط

^۱ در این نوشتار، مقصود ما از دین به طور کلی اسلام است.

و منقح از دین، لازم است در رتبه سابق پیش فهم‌ها و انتظارات خود از دین را تنقیح کنیم، زیرا صرف این که نکاتی در متون اسلامی طرح شده‌اند - مثلا صرف وجود روایات طبّی - دلیل خوبی نیست که طب و پزشکی را از دین انتظار داشته باشیم، و اگر بخواهیم پاسخ پ ۱ را از خود دین بطلبیم، این مستلزم دور است، زیرا فهم متوقف بر این انتظارات است نه بالعکس^۲.

(ب) استدلال به نقش مبانی تفسیری:

تفسیر و فهم دین، متوقف بر اتخاذ نظریات خاصی در رتبه سابق درباره روش تفسیر و ماهیت زبان دین است، مثلا باید مشخص کنیم که آیا فهم متن متوقف بر پیش فهم‌های مفسر و علائق او هست یا خیر؟ و این که زبان دین آیا زبانی تمثیلی و استعاری و خیال‌انگیز است یا زبان واقع‌گرا و واقع‌نما؟ و این که اتکاء به تفهیم و تفاهم متعارف و عرفی برای کشف مقصود اصلی دین کافی است یا خیر؟ آیا خداوند به زبان مردم و شبیه ایشان سخن می‌گوید؟ آیا زبان بشری تاب حمل معانی و معارف الهی را دارد؟ آیا فهم کتاب الهی محکوم به ضوابط معناشناختی است؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها نمی‌توان از خود متن دین مدد جست^۳.

(ج) استدلال به نقش پیش‌دانسته‌ها و معارف بشری:

^۲ نک. به قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۱۸۳.

^۳ نک. به قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۴۵۴-۴۵۵.

پیش‌دانسته‌هایی که بر تفسیر مؤثرند، گستره وسیعی از دیدگاه‌های فلسفی، علمی، کلامی و دین‌شناختی هستند که تصویر انسان را از جهان و از خودش شکل می‌دهند. مثلاً اختلاف علامه سیدمحمدحسین طباطبایی (متوفای ۱۳۶۰ شمسی) با علامه محمدباقر مجلسی (متوفای ۱۱۱۰ قمری) در خصوص امکان و بایستگی تفسیر عقلی و فلسفی از آیات و روایات و عدم امکان و بایستگی آن، مسبوق به دو گونه معرفت‌شناسی و نظریه زبان‌شناختی بوده و در سطح کلی‌تر مسبوق به دو گونه نگاه به جهان و انسان بوده است: یکی نگاه فیلسوفانه به جهان و انسان و دیگر نگاه عامیانه به آن‌ها^۴.

(د) استدلال به تقدم عقلانیت بر پذیرش صدق و کذب دعاوی دین:

آدمی اول باید تصویری از عقل، ارزش‌های اخلاقی و انسانی داشته باشد تا بتواند دین را معقول، اخلاقی و انسانی بداند. ابتدا باید معیارهای عقلانیت - به تفصیل و نه به نحو اجمال و کلی‌گویانه - روشن شود و سپس دین را به آن معیارها عرضه نمود تا حقانیت و حسن و عادلانه بودن آن دین سنجیده شود. بنابراین تعیین صدق و کذب دعاوی دین از طریق خود دین امکان‌پذیر نیست. گفته‌های دین در این زمینه تنها می‌تواند در حد منبّه و ارائه نظریه باشد نه بیش از آن^۵. بنابراین حتی اگر به دین مراجعه کردیم و از دین شنیدیم که برای تأمین کدام منظور

^۴ قبض و بسط تنوریک شریعت، ص ۲۳۹-۲۴۱.

^۵ نک. مدارا و مدیریت، ص ۱۳۵-۱۳۸.

آمده است این تنها می تواند در حد منبه باشد و تعیین صدق و کذب آن از طریق خود دین ممکن نیست.

در نقطه مقابل، پاسخ دیگری که می توان به پرسش پ ۲ داد این است که می توان از متون دینی و اسلامی نیز در تعیین انتظار بشر از دین مدد جست، نه تنها در سطح منبه یا مقام کشف، بلکه در مقام داوری و استناد، و این امر کاملاً معقول است. این دیدگاه مورد حمایت نگارنده این نوشتار است. برای روشن شدن وجه این دیدگاه، نخست باید زوایایی از بحث را مورد دقت قرار دهیم و استدلال های چهارگانه فوق را ارزیابی کنیم. این ارزیابی در چند مرحله انجام می شود.

مرحله اول: دورهای معقول هرمنوتیک

نظریه دکتر سروش، نظریه ای مستقل در زمینه هرمنوتیک است و با آراء افرادی چون هانس گئورگ گادامر، پل ریکور، اریک هیرش و امیلیو بتی تفاوت بنیادین دارد.

برای روشن شدن این تفاوت، کافی است توجه کنیم که هرچند در آراء گادامر، پیش فهم ها مقدم بر فهم هستند ولی گادامر نتیجه نمی گیرد که پس بنابراین نخست و در رتبه سابق، باید پیش فهم را منقح کنیم، بلکه گادامر تصریح می کند که پیش فهم ها می توانند در خلال مراجعه به متن دستخوش تحول و اصلاح شوند. به تعبیری دقیق:

گادامر بر خلاف دکتر سروش از «گفتگو با متن» سخن می گوید نه از «متن صامت».

برای این که مطلب روشن گردد، مختصری درباره دیدگاه هرمنوتیست بزرگ، یعنی هانس گئورگ گادامر (۱۹۰۰ - ۲۰۰۲) سخن خواهم گفت.

گادامر، معتقد است که فهم از پیش فهم آغاز می شود و فرآیند فهم بدون پیش دید نسبت به متن ممکن نیست. این دیدگاه او در حقیقت اقتباسی است از هوسرل: ادراک یک شیء عینی متضمن افکندن معنایی از جانب ادراک کننده بر آن شیء است. این پیش فهم در نگاه گادامر برای فهم ضروری است. برای درک این سخن گادامر، لازم است به چند نکته در این رابطه توجه شود:

۱) از دیدگاه گادامر، هر چند برای به پیش فهم نسبت به متن احتیاج داریم، ولی لزوماً پیش فهم ها تا پایان خوانش متن باقی نمی ماند و چه بسا در جریان خواندن متن، اصلاح و یا رد شود.

۲) پیش فهم هایی که بر متن افکنده می شوند ریشه در موقعیت تاریخی مفسر و سنت تفسیری دارند و فهم اساساً و ذاتاً تاریخمند است، در این جا گادامر با هایدگر همراه می شود.

۳) در نگاه گادامر، وجود پیش فهم ها به سلیقه ای و شخصی شدن فهم نمی انجامد، زیرا پیش فهم ها حاصل علایق و مسائلی است که برآمده از سنت تاریخی ای است که بدان تعلق داریم. پیش فهم ها به گونه ای کاملاً تاریخی در درون یک سنت شکل می گیرند و فهم ما از یک شیء خاص ریشه در تاریخ کل تفسیر آن شیء دارد. متن با دید کاملاً شخصی فهم نمی شود، چون فهم تابع سنت و مشروط به آن است و این مانع از شخصی شدن تفسیر می شود.

۴) گادامر توضیح می‌دهد که وابستگی فهم به سنت به معنای پذیرش بی‌چون و چرای سنت نیست، بلکه بدین معناست که مثلاً مقابله با یک سنت علمی نیز فارغ از استفاده از چارچوب و اصطلاحات آن سنت و مواجهه با پرسش‌های آن نیست.

۵) معنا چیزی نیست که مؤلف آن را نشان داده باشد، بلکه معنا امری وابسته به خود متن است و لذا مؤلف و مخاطبان نخستین آن نمی‌توانند افق معنایی متن را محدود کنند. مثلاً برخی از ابعاد رویدادهای تاریخی چون جنگ جهانی اول در پرتو رویدادهای مهم تاریخی بعدی چون جنگ جهانی دوم آشکار می‌شود. در متون و اسناد ادبی، فلسفی و غیره هم چنین است.

۶) متن وقتی برای مفسر به سخن در می‌آید و در واقع معنادار می‌شود که مفسر آن را در زمینه انتظارات و معلومات خود جای داده و از آن پرسش کند. فرآیند فهم و فرآیند تطبیق (کاربرد فهم در عمل) مجزا از هم نیستند. در فرآیند فهم، مفسر به این توجه دارد که متن برای اکنون من چه پیامی دارد و چه نیازی را بر طرف می‌کند و چه معنایی را افاده می‌کند. این ناشی از ارتباط وثیق فهم و عمل است، انسان فهم اموری را در کانون توجه خود قرار می‌دهد که به حیات او ربط داشته باشد.

۷) در فهم متن دانستن نیت مؤلف مهم نیست، بلکه آنچه مهم است دانستن موضوع متن است، یعنی دانسته‌هایی کلی درباره متن، و این که از آن پاسخ چه سؤال‌هایی را بخواهیم و گفته‌های او را پاسخ به چه سؤال‌هایی بدانیم.

به نظر نگارنده، تئوری گادامر - البته با اندکی حکم و اصلاح - تئوری قابل دفاعی است، هرچند معمولاً تقریر مناسبی از آن ارائه نمی‌گردد. بدین منظور،

تقریری هم‌دلانه از آراء او در ضمیمه این نوشتار آورده‌ام (نوشتار «گادامر در مدرسه فیضیه!»)

فارغ از این که دیدگاه‌های گادامر را بپذیریم یا خیر، باید گفت او هیچ‌گاه نمی‌گوید ابتدا و پیش از خوانش متن، باید پیش‌فهم‌های خود را منقح کنیم و با پیش‌فهم‌های قالب گرفته و منقح‌شده و صُلبی که خوانش متن تأثیری روی آن ندارد به مطالعه متن پردازیم. پیش‌ساختار فهم چارچوبی نیست که نتایج نهایی تحقیق تفسیری را قهراً تعیین ببخشد، بلکه تنها نقطه عزیمت و شروع فهم است.

به تعبیر دیگر، انتظارات ما بر فهم ما از متن مؤثرند، و فهم ما از متن هم بر انتظارات ما مؤثر است، و این دور، دور هرمنوتیکی است و دورهای هرمنوتیکی باطل نیستند.^۶

نتیجه این می‌شود که خوانش اولیه از متن، امری امکان‌پذیر است و خود به تنقیح انتظارات کمک می‌کند، بلکه اگر کسی بخواهد انتظاراتش از یک متن را تنقیح کند معقول‌ترین کاری که شایسته است انجام دهد مطالعه متن است. اما این صرفاً در مقام کشف نیست، بلکه خواهیم گفت در مقام استناد و داوری نیز چنین است.

به تعبیر دیگر، اگر فیلسوف X درباره هرمنوتیک بحث کند، آیا ما نمی‌توانیم پیش از اتخاذ مبنا در مسائل هرمنوتیکی، نظریه هرمنوتیکی شخص X را بفهمیم و تفسیر و تعبیر کنیم؟! واقعیت این است که ما آثار شلایرماخر، هایدگر، گادامر،

^۶ مثال دیگری از دورهای جالب هرمنوتیکی، دور «جزء و کل» است: فهم معنای مفردات کلام به سیاق وابسته است، و سیاق نیز چیزی به جز مفردات نیست و فهم سیاق نیز به فهم مفردات کلام وابسته است.

بتی و هیرش را می‌خوانیم و با نظرات هرمنوتیکی آن‌ها آشنا می‌شویم و به این می‌اندیشیم که کدام درست می‌گویند، و پیش از انتخاب نظر و همراه شدن با یکی از آن‌ها، آثار این افراد را خوانده‌ایم و فهمیده‌ایم. پس فهم متن، پیش از اتخاذ مبانی هرمنوتیکی فی‌الجمله ممکن و بلکه سهل‌الوصول است، همان‌گونه که هرمنوتیست‌ها نیز چنین گفته‌اند.

جای دیگری که این دور هرمنوتیکی را بالوجدان تجربه می‌کنیم در رابطه علم فقه و علم اصول است. به حَسَب ظاهر، علم اصول رتبتاً مقدم بر فقه است و باید ابتدا مبانی اصولی را تنقیح کرد تا به فهم ضابطه‌مند در فقه دست یافت (نگاه خطی به تفسیر) ولی واقعیت این است که در بسیاری از موارد، برای فقهاء در خلال بحث فقهی زوایایی از بحث منکشف می‌گردد که موجب تجدید نظر آنان در مبانی اصولی آنان می‌گردد. بنابراین همان‌گونه که اصول بر فقه تأثیرگذار است، فقه نیز بر اصول تأثیرگذار است و این دادوستد، دور هرمنوتیکی است که باطل نیست. آن‌چه باطل است دور فلسفی است که مستلزم تقدم شیء بر نفس می‌شود، ولی آن‌چه در این جا شاهدیم این است که انتظارات سابق - پیش از خوانش متن - می‌روند و انتظارات جدید - پس از خوانش متن - می‌آیند و این باطل نیست.

از آن‌چه درباره فقه و اصول گفته شد، مشخص می‌شود که «مبانی تفسیری» نیز خود در خلال فرآیند تفسیر و تجربه تفسیری و خوانش متن می‌توانند دست‌خوش تغییر شوند، به این صورت که با خوانش متن، زوایای جدیدی از روش تفسیر برای مفسر گشوده می‌شود که ناشی از محتوای خاصی در متن است، خصوصاً اگر متن درباره روش تفسیر بایسته خویش نیز سخن بگوید. بنابراین در مواردی

- به نحو موجه جزئیه - این متن است که بر مبانی تفسیری تأثیر می‌گذارد و این درباره تفسیر کتب مقدس امری طبیعی است. برای مثال، قرآن کریم از «محکم» و «متشابه» سخن می‌گوید یا پدیده «نسخ آیات» را مطرح می‌کند که برای تنقیح مبانی تفسیری، لازم است مقصود قرآن کریم را بکاویم و صد البته این مستلزم خوانش متن است. بنابراین این‌جا نیز شاهد دادوستدی معقول بین تفسیر و مبانی تفسیر هستیم. یا مثلاً ممکن است متن، افرادی حقیقی را به مثابه «مرجع تفسیر متن» تعیین نماید. کشف مواردی از این دست جز با مراجعه به محتوای درونی اسلام امکان‌پذیر نیست. فرآیند این فهم‌ها حلقوی است نه خطی.

در حقیقت می‌توان گفت دکتر سروش در این‌جا بر خلاف مبانی خویش در معرفت‌شناسی سخن می‌گوید، زیرا او یک انسجام‌گرا و بلکه قائل به هولیسم معرفتی است، اما در این‌جا به صورت بنیادگرایانه یا مبناگروانه یا خطی درباره رابطه انتظارات و فهم متن سخن می‌گوید.

مرحله دوم: معنای بیرون و درون دین

وقتی می‌گوییم: «مسئله X یک مسئله بیرون‌دینی است» دقیقاً چه مقصودی داریم؟ برای بیرون‌دینی بودن یک مسئله، سه معنا یا سه معیار می‌توان تصور نمود:

الف- معیار محتوای دین: معارف دینی (= معرفت‌هایی که دین در مقام ثبوت ارائه می‌دهد) درون دین را شکل می‌دهد و هر معرفتی که در مجموعه معرفت‌های آن دین نباشد، بیرون آن دین را شکل می‌دهد. یعنی آنچه دین درباره آن سخن می‌گوید و هدایت‌گری می‌کند متعلق به دین است و آنچه دین متکفل پرداخت به آن نمی‌شود بیرون‌دینی است.

ب- معیار عقلانیت استناد: هر مساله‌ای که استناد به متن دین در پاسخ به آن مساله نامعقول باشد، مساله‌ای بیرون‌دینی است.

ج- معیار امکان تحقیق مستقل: هر گزاره‌ای که پذیرش درستی آن متوقف بر پذیرش حقانیت دین است درون‌دینی است و مساله‌ای که راه انحصاری تحقیق درباره آن، مراجعه به دین نیست بیرون‌دینی است، خواه دین درباره آن سخن گفته باشد یا نه.

بنابراین «وجود خداوند» با معیار محتوای دین، درون‌دینی است، زیرا معارف اسلام مشتمل بر چنین معرفتی است. اما با معیار عقلانیت استناد، بیرون‌دینی است زیرا استناد به متون دینی در پاسخ به آن معقول نیست^۷ زیرا مستلزم دور استنادی است، و با معیار امکان تحقیق مستقل هم بیرون‌دینی است، زیرا برهان‌های فلسفی یا تجربه‌های دینی هم می‌توانند انسان را به نحو معقول به این باور رهنمون شوند. استناد به دین درباره هر آن‌چه با معیار دوم - یعنی عقلانیت استناد - منافات نداشته باشد معقول است، خواه آن مساله با معیار سوم - یعنی امکان تحقیق مستقل - درون‌دینی باشد یا نباشد. برای کسی که به حقانیت دین ایمان آورد و ایمان خویش را در پناه عقلانیت موجه نماید، هیچ محدودیتی در استفاده از متن دین و اهداء به دین وجود ندارد.

^۷ البته گفتنی است اگر از خلال مواجهه با متن، اعجاز آن روشن شود مواجهه با متن می‌تواند خود به توحید نیز رهنمون گردد، همان‌گونه که در آیه ۱۴ سوره توحید، یکی از نتایج اعجاز قرآن را علم به توحید دانسته است: *فَلَيْكُمُ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ*. با این حال این را نمی‌توان استناد به متن دانست، بلکه دقیق‌تر این است که بگوییم این نوعی «تجربه» مواجهه با متن است.

حتی در مسائلی که مسائل درجه دوم دین‌شناسی محسوب می‌شوند. دین می‌تواند درباره قلمرو خودش، معارفی برای پیروانش ارائه دهد و استناد به آن معارف هم پس از موجه کردن حقانیت دین، بلامانع است. این راهنمایی‌ها نه فقط در مقام گردآوری بلکه در مقام استناد به متن هم قابل استفاده‌اند. مسائل فلسفه اخلاق، فلسفه دین، هرمنوتیک و غیره هم از این مساله مستثنی نیستند.

به همان صورتی که فیلسوف X می‌تواند در فصلی از کتابش، درباره مسائل هرمنوتیک یا فلسفه اخلاق یا مسائل درجه دوم فلسفه بحث کند، و اگر کسی به فیلسوف X اعتماد داشته باشد می‌تواند نظریه او را به عنوان خبره جدی تلقی کند، بنیان‌گذار دین هم می‌تواند در کتابش یا بیانش درباره مسائل هرمنوتیک یا فلسفه اخلاق یا فلسفه دین بحث کند، و اگر کسی به بنیان‌گذار دین اعتماد داشته باشد می‌تواند نظر دین را جدی تلقی کند.

لذا این معقول است که بنیان‌گذار دین درباره هرمنوتیک، یا فلسفه اخلاق، یا فلسفه دین، یا نسبت علم و دین، یا قلمرو دین و غیر این‌ها معارف خویش را بیان کند و پیروان دین نیز به نحو معقول معارف دین را بفهمند و در پناه توجیه معقولی که برای پذیرش دین دارند به آن معارف عمل نمایند. بنابراین هیچ تقدم رتبی و منطقی بین دین‌شناسی و انسان‌شناسی وجود ندارد. دین همان‌طور که می‌تواند شریعت خویش را ارائه دهد، می‌تواند با نگاهی از بالا، درباره نسبت بین شرایع مختلف و نسبت ادیان (مثلاً نک. به مانده: ۴۸) و حقیقت انسان و نیازهای او نیز سخن بگوید.

اگر در مسائلی که با معیار سوم - امکان تحقیق مستقل - برون‌دینی هستند، بین تحقیقات دینی و تحقیقات سکولار منافاتی یافت شود، آن‌گاه به مساله تعارض

می‌رسیم. در مواردی که چنین تعارضی به وجود می‌آید، گاهی شواهد متنی در درجه‌ای از قوت هستند که کنار گذاشتن تحقیقات مستقل معقول است، و گاهی هم عدول از ظاهر متن دینی و تأویل متن معقول‌تر است.

به نظر می‌رسد بتوان گزینه‌های معقول و متصور در مساله تعارض را در این پنج مورد محصور نمود:

۱. بازنگری
۲. ایمان‌گرایی معقول
۳. تأویل
۴. طرح
۵. توقف

«بازنگری» به رفع تعارضات بدوی و غیر مستقر و جمع‌بی‌تکلف بین متن و تحقیقات سکولار می‌انجامد، که اگر بشود نخستین انتخاب است. «ایمان‌گرایی معقول» تحقیقات مستقل را به نفع دین کنار می‌گذارد. «تأویل» متن دین را از ظاهرش برمی‌گرداند. «طرح» به معنای انکار صدور آن مطلب از جانب بنیان‌گذار دین است. «توقف» به معنای اجتناب از داوری درباره مسأله است، که البته در مواردی امکان‌پذیر نیست. این پنج^۸ گزینه هیچ‌یک نسخه واحد و یگانه و منحصر

^۸ البته در این جا دو گزینه دیگر هم عقلا متصور است: تجزیه دین و ارتداد. «تجزیه» بخشی از دین را از بنیان‌گذار دین می‌پذیرد و بخشی که نادرست می‌داند را رها می‌کند (نؤمن ببعض و نکفر ببعض) و این برای دینی معقول است که تجزیه و تصرف را برتابد، و نه اسلام. «ارتداد» همان خروج از دین یا تشکیک در حقانیت دین است. با انتخاب این گزینه، جایی برای ادعای «روشن‌فکری دینی» نیز به جای نمی‌ماند.

مسأله تعارض علم و دین نیستند. نگارنده معتقد است که یک ترتیب خاص و منطقی عقلانی خاصی بر انتخاب این گزینه‌ها حاکم است و نباید یکی از این گزینه‌ها را به صورت مطلق انتخاب نمود. و در این مسائل، نیازمند نوعی از اجتهاد معارفی و حل تعارض هستیم.

این که در موارد تعارض، انتخاب کدام گزینه معقول است ربطی ندارد به این که مسأله مورد بحث یک مسأله درجه اول است یا درجه دوم، و مربوط به فقه است یا فلسفه فقه، و درباره هرمنوتیک است یا کیهان‌شناسی. در تعارض بین تحقیقات سکولار و تحقیقات دینی هیچ تقدم پیشینی به نفع تحقیقات سکولار وجود ندارد. تنها در مواردی تقدم منطقی و رتبی وجود دارد که یک مسأله با معیار دوم - یعنی عقلانیت استناد - بیرون‌دینی باشد. در همین موارد هم هرچند استناد به متن دین معقول نیست ولی استفاده از متن دین در مقام کشف و گردآوری باز هم شایسته است.

مرحله سوم: تقدم عقلانیت بر دین

تردید در این نیست که عقلانیت بر دین مقدم است. سخن در تفسیرهای مختلفی است که از این گزاره به میان می‌آید.

مایلم که پیش از پرداخت به دین و تفسیر متن، این مسأله را در علوم تجربی - و خصوصاً فیزیک - بررسی نمایم:

تردید نیست که عقلانیت بر فیزیک مقدم است. اما این سخن می‌تواند تفاسیر مختلفی داشته باشد:

۱) عقل‌گرایی خام (طبیعیات ارسطویی): راه و روش پرداخت به طبیعت، نخستین بر صندلی و تفکر کردن و برهان آوردن است، نه اکتشاف در خلال آزمایش.

۲) عقل‌گرایی واقع‌گرا (فیزیک کلاسیک): عقل، داده نمی‌زاید، بلکه نقش عقل عبارت است از پردازش داده‌هایی که از تجربه به دست آمده‌اند به کمک محاسبات و نظریه‌پردازی.

۳) عقل‌گرایی معرفت‌شناسانه (فلسفه علم): اعتبارسنجی معرفتی علم تجربی بر عهده عقل است.

۴) عقل‌گرایی تاریخی (فلسفه علم): تعیین روش‌های بایسته پژوهش علمی نیازمند تأملات عقلانی و فلسفی است، هرچند این تأملات بر پایه اطلاعات تاریخی تحولات علمی صورت می‌گیرد.

نگارنده این نوشتار، با تقدم عقل بر فیزیک به معنای دوم، سوم و چهارم موافق است، ولی با تقدم عقل بر فیزیک به معنای اول موافق نیست. در حقیقت این خود عقل است که ما را از کاربست روش ارسطویی منع می‌کند و نباید التزام به روش ارسطویی را عقل‌گرایی دانست، هرچند به حسب ظاهر به عقل و برهان بها می‌دهد.

در تقدم عقلانیت بر دین نیز چنین وضعیتی حاکم است و دست کم سه تفسیر می‌توان از این تقدم ارائه داد:

۱) عقل‌گرایی خام: در تک‌تک مسائل باید آراء فیلسوفان و دانشمندان را دید و رأی فلسفی یا علمی اتخاذ کرد و متن دین را عیار نمود و در صورت

تعارض، نتیجه همواره به سود آراء فلسفی و علمی است و متن دین باید به تأویل رود یا طرح شود یا تمثیلی دانسته شود.

۲) عقل‌گرایی اجتهادی: عقل اطلاعات نمی‌زاید، و اطلاعات از مجاری معرفتی مختلف به دست می‌آیند من جمله از مراجعه به متون دینی و تجربه تفسیری و خوانش متن. اطلاعاتی که از متن به دست می‌آیند استقلال دارند از اطلاعاتی که از سایر مجاری معرفتی کسب شده‌اند و لذا می‌توان این دو را با هم نسبت‌سنجی نمود و حکم به وفاق یا تعارض داد. دلیلی ندارد که در موارد تعارض، همواره معرفت‌های غیر دینی مقدم شوند، بلکه معرفت‌های ناشی از متن نیز در پناه توجیهی که برای حقانیت دین وجود دارد می‌تواند به کنار گذاشتن آراء و اندیشه‌های بشری منتهی بشود.

۳) عقل‌گرایی کلامی: اعتبار اصل دین و حقانیت اسلام با مدد راهنمایی‌هایی از عقل - که حجت باطن است - انجام می‌شود.

۴) عقل‌گرایی تاریخی: روش‌های بایسته اجتهاد می‌بایست با مطالعات تاریخی نیز مورد تأملات عقلانی و پردازش قرار بگیرد.

آنچه نگارنده بدان باور دارد، عقل‌گرایی اجتهادی، عقل‌گرایی کلامی و عقل‌گرایی تاریخی است و آنچه دکتر سروش از آن دفاع می‌کند عقل‌گرایی خام است. نتیجه عقل‌گرایی خام در فیزیک این می‌شود که ارسطویی رفتار کنیم و تجربه را به سود براهین به تأویل ببریم و نتیجه عقل‌گرایی خام در تفسیر این می‌شود که هم‌چون دکتر سروش، متون گویای دین را صامت کنیم تا صدای آرای فیلسوفان شنیده شود.

عقل‌گرایی اجتهادی - که همان نظریه مکتب معارف خراسان یا مکتب تفکیک است - می‌گوید عرضهٔ آراء فلسفی و معارف بشری بر معارف الهی و متون دینی فی‌الجمله امری امکان‌پذیر است و معقول و بایسته، خصوصاً در مواردی که محصول دست‌آوردهای بشری آمیخته به انواعی از وهم و مشهورات و تئوری‌ها و پیش‌فرض‌های اثبات‌نشده و نامنقح است، آن‌گونه که در فلسفهٔ صدرائی یا علوم انسانی غربی شاهدیم. در هر دو مورد، می‌توان متن اسلام را بالاستقلال فهمید و از جهت صدور و ظهور ارزیابی نمود و فی‌الجمله آن را مبنایی وثیق برای پالایش فلسفه یا پالایش علوم انسانی غربی قرار داد، و این یعنی ترک عقل‌گرایی خام به سود عقل‌گرایی اجتهادی. در فرآیند این پالایش، عقل نقش محوری ایفاء می‌کند ولی نقش عقل، زایش داده نیست بلکه پردازش، اعتبارسنجی معرفتی و تأملات تاریخی و کشف توصیه‌های تحقیق و پژوهش و جمع‌بین مجاری معرفتی است.

البته این درست است که عقل محض، زایش‌هایی نیز دارد و شهودهای عقلانی - چه در عقلانیت نظری و چه در عقلانیت عملی - از مواردی است که عقل، منبع موکد معرفت است. به نظر می‌رسد این زایش‌های عقلی در حیطه عقل عملی گستره وسیع‌تری دارند، و اندیشمندان معارفی - و خصوصاً مرحوم میرزا مهدی اصفهانی رحمته‌الله این موارد را «مستقلات عقلیه» می‌نامند. در اندیشه‌ی میرزا مهدی اصفهانی رحمته‌الله البته عقول مختلف در درک این مستقلات با هم تفاوت دارند از این جهت که ممکن است عاقلی به برخی از موارد فهرست مستقلات عقلی توجه نداشته باشد یا در محاسبات خویش از آن غفلت نماید و همین منشأ اختلاف انظار گردد. به نظر می‌رسد از جمله احکام واضح عقل عملی، بایستگی رجوع به متن برای سامان‌دادن انتظار از متن است، و اگر متن، آسمانی باشد (یا آسمانی

بودن آن عقلاً موجه باشد) صد البته می‌توان و معقول است که به آن برای تعیین
انتظارات و نیازها و پرسش‌های دین‌شناسانه نیز استناد نمود.

پیوست:

«گادامر» در مدرسه فیضیه

(خوانش همدلانه‌ی حوزوی از آراء گادامر)

طلبه یا استادی را در نظر بگیرید که می‌خواهد متنی از علم اصول - مثلاً متن بحوث شهید صدر رحمته‌الله در باب تعارض ادله - را بخواند.

حتی قبل از خواندن نخستین سطر کتاب، یک پیش‌فهم و پیش‌دید نسبت به متن مورد مطالعه وجود دارد، یعنی همین که می‌دانیم با متنی مواجه هستیم که (۱) در زمینه اصول فقه (۲) از پایگاه اندیشه حوزوی در اواخر قرن چهاردهم هجری (۳) توسط شهید سیدمحمدباقر صدر رحمته‌الله (۴) در باب تعارض ادله، نگاشته شده است.

بسته به اطلاعات پیرامونی‌ای که درباره آراء و احوالات مؤلف - شهید صدر رحمته‌الله - یا متن کتاب داریم، پیش‌فهم و پیش‌دید ما می‌تواند تفاوت کند. مثلاً ممکن است شخص A شنیده باشد که مرحوم شهید رحمته‌الله در اصول خیلی به آراء و اندیشه‌های آقا ضیاء عراقی رحمته‌الله نظر دارند. این بخشی از پیش‌دید و پیش‌برداشت آن شخص محسوب می‌شود. البته ممکن است که در فرآیند خوانش متن، این پیش‌فرض تصحیح یا رد شود. یا ممکن است شخص B، پیش از مراجعه به بحوث، حلقه نالته مرحوم شهید صدر رحمته‌الله را مطالعه کرده و ذهنیتی از آراء شهید در باب تعارض ادله داشته باشد، این دانسته‌ها به او در فهم متن یاری می‌رساند، علی‌رغم این که ممکن است در جریان خوانش متن، مشخص بشود که دیدگاه مطرح شده در بحوث با دیدگاه مطرح شده در حلقه نالته متفاوت است.

گادامر نیز معتقد است که در فهم متن، همواره مفسر معنایی را از خارج بر پایه معلومات ابتدایی‌ای که از آن حاصل می‌کند می‌افکند:

برای مثال بر اساس عنوان و مؤلف کتاب ممکن است ادعا کند که موضوع کتاب، داستان پلیسی است. این مفروض که گادامر آن را پیش‌داوری و پیش‌برداشت می‌نامد، مستند به معلومات بسیار ابتدایی است که او آن را «پیش‌فهم» می‌نامد، لکن در موقع خواندن متن، برای فهم متن چنین فرضی لازم است، که از بیرون و از پیش خودمان معنا و موضوعی را برای آن در نظر بگیریم. این فرض و پیش‌داوری، هرچند برای تفسیر متن لازم است، لزوماً تا پایان خواندن متن و فهم آن باقی نمی‌ماند، چه بسا در جریان خواندن اصلاح و یا حتی رد می‌شود.

این پیش‌دید در جریان خوانش متن تأثیرگذار نیز هست، ممکن است پیش‌فهم شخصی موجب بشود که او سریع‌تر مقصود مؤلف را کشف کند، یا یک پیش‌فهم نادرست، متن را دیرباب کند یا به تفسیر متفاوتی بیانجامد. مثلاً گاهی مرحوم شهید^{رحمته} در مقام اشکال به نائینی^{رحمته} است و گاهی در مقام نقل کلام او و گاهی در مقام تأیید دیدگاه او و گاهی در مقام تبیین و تفسیر کلام او و گاهی در مقام بازسازی مجدد دیدگاه او با رفع برخی از اشکالات. هر یک از این موارد، مقام سخن بحث بحث را مشخص می‌کنند. اگر استاد مدرّس کتاب، پیش از تطبیق متن، مقام سخن را به طلبه یادآور شود طبیعتاً فهم متن بسیار هموارتر صورت می‌گیرد و درک روند مطالب و چرایی مطرح کردن آنها برای طلبه «مفهوم» می‌شود. در نقطه مقابل، اگر مدرّس، مقام سخن نادرستی را القا

کند، مثلاً اشتباهاً بگوید کتاب در مقام اشکال به نائینی عَلَيْهِ السَّلَام است، طلبه‌ی هوشمند در میانه‌ی راه احساس می‌کند که مطلب را نمی‌فهمد، و به زودی متوجه می‌شود که مدرس محترم اشتباه کرده و کتاب در مقام دفاع است نه اشکال. نقشِ پیش‌دید در این مثال کاملاً روشن می‌شود: مدرس خوب کسی است که پیش از ورود به هر بندِ متن، پیش‌دیدهای مناسب را برای درک متن در طلبه فراهم می‌آورد.

این پیش‌فهم‌ها مختصّ به طلاب مبتدی نیست. درباره مجتهدی که به کتاب مراجعه می‌کند نیز مطلب برقرار است. حضور این پیش‌فهم‌ها در جریان خوانش متن نیز ادامه دارد. مثلاً با رسیدن به یک تیتَر جدید در کتابِ بحث - مثلاً درباره منجّزیتِ مرجّحاتِ سندی - یک پیش‌برداشتی برای مفسّر نسبت به آنچه در ادامه خواهد آمد شکل می‌گیرد. مفسّر در پرتو این پیش‌فهم شروع به خوانش بندهای بعدی متن می‌کند و دانستنِ تیتَرِ بحث و درک اولیه‌ای که از عنوان بحث برای او حاصل شده، فهم را هموار می‌نماید، کما این که اگر مؤلف عنوان نامناسبی انتخاب کرده باشد، فهم ناهموار می‌گردد. اما یک‌بار دیگر به این واژگان توجه کنید: منجّزیت، مرجّحات، سند. این واژگان هر یک معنا و مفهوم خاصی در سنت حوزوی ما دارند و ما در بین اساتید و شاگردان حوزه، معنایی مشخص از آن‌ها می‌فهمیم که معلوم نیست در ادوار گذشته‌ی فقه نیز دقیقاً همین معنا از آن‌ها فهم می‌شده است. بخشی از رسالت اساتید حوزه این است که در دوره‌ی سطح، معنا و مقصود از منجّزیت، مرجّحات را برای طلاب جدید روشن کنند، وگرنه ممکن است طلبه به انواعی از بدفهمی‌ها دچار بشود و با معانی «منِ عِنْدِی» که بر متن و واژگانِ متن می‌افکند، گفته‌های مؤلفان را نیابد و به زعم خویش گفتارِ مؤلف را نادرست نیز بداند. لذاست که لازم است - تأکید می‌کنم

که لازم است - طلباب در دوره سطح، با مجموعه‌ای از معانی و مقاصد و قواعد و ادبیات رایج در گفتمان کلاسیک حوزه علمیه آشنا بشوند تا متون را بفهمند و این معنای آن سخن است که فهم متن، مشروط به «سنت» است. سنت علمی رایج مانع از سلیقه‌ای و شخصی شدن فهم از متون می‌شود، و این نکته اصلاً بدان معنا نیست که سنت، نتیجه نهایی فهم‌ها را رقم می‌زند، بلکه سنت نقطه شروع و آغاز فهم را می‌نماید. گفتنی است که سنت‌های حاکم بر یک محیط علمی خود در طول زمان تغییر می‌کنند. این بدین معناست که اگر به مطالعه کتابی از قدیم - مثلاً عده‌الاصول مرحوم شیخ طوسی رحمته‌الله - مواجه شدیم، باید این احتمال را بدهیم که مقصود مؤلف از برخی از واژگان اصولی با آنچه در سنت فعلی حوزه رایج و دارج است تفاوت‌هایی داشته باشد. گاهی چنین است که نکته و مقصودی خاص از یک واژه وجود دارد یا معنایی ضمنی در آن اشراب شده است. گاهی حتی در سنت حوزوی معاصر نیز باید چنین دقت‌هایی به عمل بیاید. مثلاً اصطلاح «مَجْعُول» در لسان نائینی رحمته‌الله و لسان آقا ضیاء رحمته‌الله الزاماً یکسان نیست، هر چند هیچ کدام معنای مجازی مجعول را به کار نمی‌برند. سنت، متغیر است و خود زایش‌هایی دارد. بسیاری از مصطلحات شناخته شده امروزی - مثلاً اطلاق مقامی - بین اصولیان چند نسل پیش مانوس یا متداول نبوده است. اگر متن بحوث شهید صدر رحمته‌الله را ضمن یک معجزه به زمان شیخ انصاری رحمته‌الله می‌فرستادیم فهم این متن، ابهامات فراوانی برای ایشان به دنبال داشت. این نکته نقش «سنت» را در «فهم» آشکار می‌سازد. درباره فقه نیز همین است. با این حال، مشروط بودن فهم به «سنت» بدین معنا نیست که فقهای امروز الزاماً نتایج نسل پیش از خود را می‌پذیرند یا در ادبیات مباحث اصولی تصرفی نمی‌کنند. بلکه مقصود این است که حتی مجتهدی که می‌خواهد مبنای جدیدی طرح کند یا اصطلاحی را

تصحیح کند یا ادبیاتِ گفتمانیِ جدیدی بیافریند یا سخنی مخالفِ سنتِ رایج بزند او هم سخت با «سنت» دست به گریبان است و فرآیند فهم او نیز «ناظر» به ایده‌ها و ارتکازات سنتی است هرچند «تابع» آن‌ها نیست. لذا تنها زمانی آن مبنای جدید می‌تواند بین فاضلان و مجتهدان شنیده شود که ناظر به سنت موجود باشد و فی‌الجمله نسبت خود را با آن‌چه تاکنون بوده روشن نماید، شبیه ماجرای که در طرح بحثِ «ترتّب» از جانب میرزای نائینی رحمته‌الله معروف است.

در حوزه علمیه درسی موفق است که دیدگاه‌های فقهای پیشین را - خصوصاً اعلامی که در سنت حوزه جایگاه بلندی دارند - مورد بررسی و اعتنا قرار دهد، ولو مبنای متخذ آنان را نپذیرد. لذا فقیه در فرآیند استنباط، علاوه بر مراجعه به متون دست اول دینی، به این هم نیاز دارد که به متون اعلام و فحول فقه و اصول مراجعه نماید و خود را مستغنی از این مراجعه نمی‌بیند. تجربه آشنای دروس خارج در حوزه، این سخنان گادامر را به خوبی منعکس می‌کند:

همه کسانی که درگیر مسأله‌ی فهم‌اند، گرفتار شبکه‌ای از سنن و مرجعیت‌های کلاسیک‌اند. بالتبع از نظر عقل، کسانی که درگیر مسأله‌ی فهم‌اند ملزم دانسته می‌شوند که این سنن و مراجع کلاسیک را بشناسند: «فهم یک عمل ذهنی (subjective) نیست، بلکه عملی است که آن فاعل شناسا خود را در فرآیند سنت قرار می‌دهد که در آن مدام گذشته و حال با هم امتزاج می‌یابند».

به اعتقاد گادامر، ما در فرایند تفسیر تنها تحت تأثیر چیزی که در ذهن و آگاهی ما می‌گذرد نیستیم، بلکه تاریخ فهم و تفسیر یک اثر که موضوع تفسیر ماست بر فهم ما از آن اثر تأثیر می‌گذارد. ما در فهم و تفسیر خود به اصول، مسائل و

قواعدی ارجاع می‌دهیم یا رجوع می‌کنیم که در خلال یک سنت تفسیری (که به آن وابسته‌ایم و بر طبق آن پیشینیان ما به تفسیر آن پرداخته‌اند) شکل گرفته‌اند. در واقع، تاریخ هر متن و اثر، جز تاریخ فهم آن از سوی پیشینیان نیست. لذا قبل از شروع تفسیر - بخوانید قبل از شروع استنباط فقهی - با فهم و تفسیرهای پیش از خود که تاریخ این مسأله فقهی را تشکیل می‌دهند مواجهیم. گویا در زمینه‌ای نازل می‌شویم که خود در آن نقش نداشته‌ایم، که این همان ثمره‌ی مجاهدت و فقاہتِ مجتهدانِ نسل‌های پیشین است.

گادامر می‌گوید: مقابله با یک سنت باز هم فارغ از استفاده از چارچوب و اصطلاحات آن سنت و مواجهه با پرسش‌های آن نیست، هرچند ممکن است مفسر نقاد در پیش‌داوری‌های به جای مانده از گذشته تجدید نظر کند، لکن به کلی نمی‌تواند خود را از گذشته منقطع سازد.

آیا ممکن است کسی با آگاهی لازم، همه‌ی پیش‌فهم‌های سنت را بی‌الاید و کنار بگذارد؟ پاسخ گادامر منفی است زیرا برای این کار مفسر ابتدا باید پیش‌فهم‌های سنتی را مورد مذاقه قرار دهد تا آن‌ها را شناسایی کند و لازمه این مسأله این است که بر سنت اشراف داشته باشد و فرآیند شناخت سنت نیز در خلأ و بدون پیش‌فهم صورت نمی‌گیرد. در حقیقت کسی که شروع به تنقیح پیش‌فهم‌ها می‌کند نیز فارغ و پیراسته از پیش‌فهم نیست.

آن‌چه گفته شد البته به نسبت فهم هم نمی‌انجامد و پیامد منفی‌ای هم به دنبال ندارد، مادامی که هنوز شاهد رفت و برگشت‌های آگاهانه، فقیهانه و تلاش‌های مجتهدان برای دست‌یابی به فهم منضبط از متن هستیم و یک گفتگوی عینی بین اعلام فقه در جریان است. در حقیقت سخن گادامر درباره نقطه آغاز فهم است

- در آغاز، فهم مسبوق به پیش فهم است - و البته این پیش فهم‌ها در فرآیند فهم نیز مشارکت دارند - ممکن است موجب فهم بهتر یا بدتر بشوند - با این حال نتیجه و محصول تفسیر، معلول تخلف‌ناپذیر پیش فهم‌ها نیست، زیرا متون صامت نیستند و قرائن عینی موجود در متون و استدلال‌های فقهی و مسائلی از این دست، پیش فهم‌ها را تغییر می‌دهند و اصلاح می‌کنند.

اما نقش انتظارات مفسر: یکی از سخنانی که گاهی در حوزه علمیه شنیده می‌شود این است که: ما تا کنون - یعنی تا پیش از انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ - حکومت شیعی نداشته‌ایم و لذا فقهای معظم، با پرسش‌های فردی با متون اسلامی مواجه می‌شدند. اما حال اگر با پرسش‌های جدید - در عرصه اجتماعی یا حکومتی - دیداری تازه با متون دست اول اسلامی داشته باشیم خواهیم دید که چقدر نکات حکومی و اجتماعی از متن‌ها قابل استفاده است. اتفاقی که در این جا رخ داده است چیزی جز این نیست که حاجات عملی ما توجه ما را در فهم و تفسیر متون به نکاتی معطوف می‌کنند که پیش از این در کانون نگاه ما قرار نداشته است. به عنوان مثال، تفسیر و تبیین مرحوم امام خمینی علیه السلام از قاعده لاضرر و تحلیل ایشان از حدیث نخل انصاری و ماجرای سمره بن جندب یک تحلیل حکومتی و جالب است. این که در شخص ایشان چنین نگاهی شکل می‌گیرد اما در نگاه فقهای معظم پیش از ایشان چنین احتمالی طرح هم نمی‌شود ناشی از چیست؟ بخشی از منشأ می‌تواند به اوضاع و احوال جدید و دغدغه‌های اسلامی و نیازهای عرصه عمل در امروز ما باشد. این نکته را گادامر به این صورت تبیین می‌کند که فهم و عمل ارتباطی وثیق با هم دارند.

آموزه دیگر گادامر این است که فهم ما از متون الزاماً تابع قصد و نیت مؤلف نیست. برای درک این نکته‌ی گادامر باید به دو امر توجه نمود:

(۱) مطابق نظر برخی از اعلام - من جمله مرحوم شهید صدر رحمته‌الله - اگر با استفاده از قرائن بیرونی متوجه بشویم که مراد جدی مؤلف غیر از ظهور تصدیقی اولِ خطاب است، این هادمِ ظهورِ خطاب نیست بلکه نهایتاً هادمِ حجیت خطاب است. معنای این سخن این است که «آنچه از این خطاب فهمیده می‌شود» تابع قصد و نیت مؤلف نیست، هر چند در مقام کشفِ قصد و نیت و مراد جدی مؤلف است. لذا عقلاً حتی در مواردی که می‌دانند ظهور کلام متکلم بر خلاف قصد او بوده نیز به ظهورِ کلام او احتجاج می‌کنند.

(۲) گاهی برخی از ابعاد، زوایا و لوازم گفتار یک گوینده برای خود او یا مخاطبان او آشکار نیست. ممکن است افراد دیگر یا نسل‌های بعد ابعدی از کلام گوینده را درک کنند و زوایایی پنهان از پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی او را بکاوند که خود او هرگز التفات به این زوایا و خفایا نداشته است.

بنابراین سخن گادامر در حقیقت این است که متن، موجودی مستقل از نیت مؤلف است. البته متن در مقام کشف و بازنمایی مراد جدی مؤلف است، ولی برخی متون بازنمای خوبی برای مراد مؤلف نیستند - خصوصاً اگر مؤلف قلم خوبی نداشته باشد - و لذا به آن مؤلف می‌گویند: متن شما مقصود شما را نمی‌رساند. پس آنچه متن می‌رساند (ظهور تصدیقی اول) با آنچه حقیقتاً نیت مؤلف است عیناً یکی نیست. هم‌چنین گاهی قرائن بیرونی و منفصلی در دست

است که کاشف از امری مغایر ظهور تصدیقی اول است یا مؤلف به آن قرائن اعتماد کرده است و کشف قصد مؤلف، ظهور متن را تغییر نمی دهد. این مقصود گادامر است، آنجا که می گوید: معنای متن، تابع نیت مؤلف نیست.

گادامر می گوید نباید به دنبال حذف پیش فهم ها و پیش دیده ها و پیش برداشت ها باشیم، زیرا این ها جزء اجتناب ناپذیر فرآیند فهم هستند، بلکه بهتر است به وجود آن ها توجه کنیم و سعی کنیم که آن ها را سامان بدهیم. گادامر می گوید پیش فهم، پیش نیاز تکوینی ساختار فهم است، اما چارچوبی نیست که فهم ما را تا به آخر محدود نماید.

به نظر نگارنده، گادامر نه سخن عجیبی می گوید و التزام به سخنان او لوازم بدی دارد. گادامر امری را توصیف می کند که ما روزانه در حوزه علمیه قم شاهد آنیم. پل ریکور نیز در ادامه ی سخن گادامر، بر این نکته تأکید می کند که تفسیر از عینیت آغاز می شود و این مغایر با سخن گادامر نیست. هیرش نیز می گوید آنچه برای ما مهم است قصد و نیت مؤلف است و این هم درست است. از آنجا که قصد و نیت مؤلف هدف نهایی مفسر است، بایسته ها و نبایسته های روشی نیز مهم هستند زیرا ضوابط دست یابی به تفسیر درست را نشان می دهند. گادامر سخن از هستی فهم می گوید نه از بایسته ها و هنجارهای فهم. این بدان معنا نیست که بایسته ها و هنجارهایی برای دست یابی به فهم درست وجود ندارد. گادامر در مقام توصیف است نه توصیه، و انصافاً توصیفات خوبی از فرآیند فهم ارائه داده است.

حاصل سخن این که با گادامر می توان کنار آمد، ولی با سروش، نه.

و الحمد لله رب العالمین