

## خطابه و تفسیر

۱۹۷۶

هانس گئورگ گادامر

در چارچوب سخنرانی‌های جمعیت یونگیوس (Jungius) به زحمت می‌توان موضوعی را برگزید که آهنگ تقابلی به اندازه تقابل میان خطابه و تفسیر داشته باشد زیرا آن چیزی که مشخصه بارز یونگیوس<sup>۱</sup> به شمار می‌رود و موجب می‌شود که او، نه تنها در چشم لاینبتیس بلکه در نظر همگان دوشادوش راهگشایان علم جدید در قرن هفدهم قرار گیرد، بازگشت مصممانه او از روش جدلی و تفسیری و روی آوردن اوست به تجربه و منطق برهانی (که البته از بندگی خدایگانی چون ارسطو رها شده باشد). با این حال او نه تنها خود در فرهنگ تعلیمی اومانیسم بزرگ شده است بلکه برای این فرهنگ ارزشی تمهیدی قائل شده و پرورش «قوة جدل و تفسیر» را به خصوص برای علم کلام تدافعی مهم و لازم می‌دانسته است (نامه به ژاک لاگر Jac Lagus در سال ۱۶۸۳). هرچند این اشاره در یک نامه آمده است و بیشتر جنبه تربیتی سیاسی دارد تا آنکه یک ارزشیابی حقیقی باشد، چرا که یونگیوس در حقیقت می‌خواهد بدین وسیله شاگردان سابق خود را به توجه کردن به روش و منطق در علم ترغیب نماید، اما این موضع‌گیری انعطاف‌پذیر حتی از این جهت هم حاکی از حضور عام فرهنگ خطابه‌ای است که برای اهل علم در آن زمان امری طبیعی محسوب می‌شد. با توجه به همین زمینه عمومی است که ارزش خاص خدمات مردانی نظیر یونگیوس که طلایه‌داران برداشت نوین از علم می‌باشند تازه معلوم می‌شود.

اما اگر بخواهیم سرنوشت معرفت‌شناختی و علمی علوم ادبی «انسانی»<sup>۲</sup> را تا شکل‌گیری متدولوژیک آنها در قالب علوم انسانی دوره رمانتیک دریابیم، شایسته است پیشینه «فن خطابه» را به لحاظ موضوعی مورد توجه خاصی قرار بدهیم. آنچه در اینجا اهمیت دارد بیش از آنکه نقشی باشد که علم تفسیر در این زمینه ایفا می‌کند - که این نقش کم و بیش ثانوی

۱. یواخیم یونگیوس (۱۵۸۷-۱۶۵۷) ریاضیدان و فیزیکدان آلمانی نسبت به معاصران خود دارای موضوعی بسیار نوین درباره علوم طبیعی بود. او از کاربرد روش ریاضی، شیوه اندازه‌گیری تجربی کمی و نفی هرگونه نظریه‌پردازی و رمز و راز در این علوم جانبداری می‌کرد و با آنکه خود گمنام مانده است مردان بزرگی چون لاینبتیس، لینه و گوته از آرائش متأثر گردیده‌اند. - مترجم.

۲. Humaniora (به صورت جمع) «آنچه انسانی‌تر است» اصطلاحی برای علوم زبانی و ادبی دوره کلاسیک باستان بوده و ریشه تعبیر «علوم انسانی» است که ما امروز در زبان فارسی به کار می‌بریم. - مترجم.

است - سنت فن خطابه در عهد باستان، قرون وسطی و دوره اومانيسم است. فن خطابه به عنوان یکی از اقسام علوم سه گانه<sup>۱</sup> در این سنت، حیاتی تقریباً نامحسوس و در عین حال دارای بداهتی فراگیر بود. اما این خود بدان معناست که عنصر نوی علوم تاریخی در جریان تحول کهنه به تدریج در حال گشودن راه خویش بود. تاریخ علم تفسیر، آنچنان که در مقابل تهاجم حرکت ضد اصلاح گرایی و مجمع ترنیت<sup>۲</sup> به آیین لوتری شکل گرفته و تحت تأثیر لوتر، از طریق ملانکتون و فلاکیوس و تأثیر مکتب نوپای اصالت عقل و نحله پیتیسیم<sup>۳</sup> Pietismus مقابل آن به پیدایش جهان بینی های تاریخی در عصر رمانتیک منتهی شد، پیدایش و گسترش تحت وجهه نظرهای معرفت شناسی و فلسفه علم صورت نگرفت بلکه ضرورت مقابله های کلامی که با جنبش اصلاح دینی آغاز شد موجب پدید آمدن آن گردید. تاریخچه علوم انسانی تاریخی جدید که به وسیله ویلهلم دیلتای W. Dilthey و یواخیم واخ J. Wach نگاشته شده است در ادامه پرسش از سابقه تاریخی این علوم بوده است.

در اینجا نیز یک حقیقت تفسیری که با مفهوم «فهم پیشین» گره خورده است، نقش ایفا می کند. کاوش درباره تاریخچه علم تفسیر نیز تابع قانون تفسیری عام «فهم های پیشین» است. ما به عنوان مقدمه این مسأله را در مورد سه نمونه بیان می داریم.

نخستین نمونه، همان نوشته ای است که اساس مطالعات ویلهلم دیلتای درباره تاریخ علم تفسیر بر آن نهاده شده است یعنی مقاله ای که دیلتای به عنوان محقق جوان به مناسبت مسابقات آکادمی علوم برلین به رشته تحریر درآورده و پیش از انتشار نهایی عمومی آن در سال ۱۹۶۶ - که انتشار این مقاله و همچنین جلد دوم ناتمام کتاب «زندگی شلایر ماخر» اثر دیلتای را مرهون انتشارات ردکر Martin Redeker هستیم - تنها در قطعاتی پراکنده و به صورت متن تلخیص شده چاپ ۱۹۰۰ در اختیار ما قرار داشت.<sup>۴</sup> دیلتای در این مقاله،

---

۱. Trivium در قرون وسطی شامل علوم مقدماتی صرف و نحو، جدل و خطابه بود و پایه علوم چهارگانه Quadrivium بود که علوم عالی محسوب شده و شامل علم حساب، هندسه، هیأت می شد و مجموعاً علوم هفتگانه آزاد Artes liberales، یعنی علوم غیردینی را تشکیل می دادند. - مترجم.

۲. مجمع کلیسای کاتولیک در شهر ترینت ایتالیا (۱۵۴۵-۱۵۶۳) برای تثبیت تعالیم این کلیسا و سازماندهی جدید آن برای مقابله با جنبش اصلاح دینی پروتستان ها. - مترجم.

۳. پیتیسیم نام فرقه ای پروتستان در قرن ۱۷ و ۱۸ میلادی است که به عنوان واکنشی در قبال جمود سنت گرایی دینی پدید آمد و تأکیدی تمام بر احساس پرهیزکارانه و عمل نوع دوستانه داشت. - مترجم.

۴. ویلهلم دیلتای، زندگی شلایر ماخر، ج ۲، ص ۵۹۵ به بعد.

توصیفی استادانه و بسیار مستند از فلاکیوس<sup>۱</sup> دارد. او نظریه فلاکیوس درباره علم تفسیر را مورد بررسی قرار داده و با استفاده از معیار درک تاریخی و روش علمی تاریخی نقادانه‌ای که خود او بدان دست یافته بود به ارزشیابی این نظریه می‌پردازد. با در نظر گرفتن این معیار، اثر فلاکیوس آمیخته‌ایست از پیشیابی‌های نوع‌آمیز درست همراه با پاپس گذاشتن‌هایی غیرقابل فهم به وادی تنگناهای جزمی و صورت‌گرایی‌های بی‌محتوا. فی‌الواقع، اگر درباره تفسیر کتاب مقدس مسأله‌ای جز آنچه علم کلام تاریخی در عصر لیبرالی که دیلتای نیز بدان عصر تعلق داشت با آن مواجه بود وجود نمی‌داشت، با همین اثر دیلتای حرف آخر در این زمینه زده شده بود. هدف درخور ستایش فهمیدن هر متنی از روی روابط خاص آن متن و عدم متابعت از هیچ الزام جزمی، اگر هم‌رأی با شلایر ماخر به «تفسیر روانشناختی» اولویت بدهیم، اطلاق عملیش بر روی انجیل نهایتاً منجر به انحلال نصّ می‌شود. از این دیدگاه تفسیری، هر مؤلفی از مؤلفان انجیل تابع نظر خاص خویش است و لذا این مسأله موجب بی‌معنا شدن اندیشه جزمی پروتستان یعنی تکیه بر اصالت نصّ می‌گردد. دیلتای به طور ضمنی این نتیجه‌گیری را پذیرفته است. اگر دیلتای نقص تفسیر فلاکیوس از کتاب مقدس را در این می‌بیند که او برداشتی غیرتاریخی و انتزاعی منطقی از اصالت کلیت نصّ دارد اساس نقدش بر همین است. در مورد رابطه متقابل میان اصول جزمی و تفسیر در سایر بخش‌های مقاله دیلتای و بخصوص در نقد او بر فرانتس Franz و تأکیدی که او بر اولویت داشتن کلیت کتاب در قیاس با اجزاء معین آن دارد نیز همین مسأله صادق است.

ما اکنون با فاصله زمانی که از کار دیلتای می‌گذرد بر اثر نقدی که در نیم قرن اخیر بر کلام تاریخی صورت گرفته و اوج آن در پیدایش مفهوم کریگما Kerygma (ابلاغ رسالت) می‌باشد، آمادگی بیشتری برای موجه دانستن اصالت نصّ برای علم تفسیر و در نتیجه برای قبول مجاز بودن تفسیر از روی علائق جزمی، آنچنان که نزد فلاکیوس دیده می‌شود، پیدا کرده‌ایم.

نمونه‌ای دیگر برای مؤثر بودن فهم‌های پیشین در تحقیق پیرامون تاریخ علم تفسیر تمایز میان علم تفسیر جزمی و علم تفسیر شکاکانه و جستجوگرانه<sup>۲</sup> است که توسط ل. گلدزتر L.

<sup>۱</sup>. ماتیاس ولاچیچ فلاکیوس Mathias Vlacich Flacius (۱۵۲۵-۱۵۷۵) متکلم پروتستان و از شاگردان لوتر بود که پس از مرگ لوتر مجدانه به دفاع از آراء او پرداخت و به مقابله با ملانکتون شتافت. فلاکیوس به خاطر باورهای دینی خود چندین بار ناچار به جلائی وطن شد. - مترجم.

<sup>۲</sup>. Zeietisch منسوب به Zetetik نوعی از شکاکیت می‌باشد که در جستجوی حقیقت باشد. - مترجم.

Geldseteer صورت گرفته است.<sup>۱</sup> تاریخ علم تفسیر در پرتو این تمایز میان یک تفسیر مقید به اصول جزمی و تثبیت شده به وسیله نهادها و حجیت و اعتبار آنان که غایتش دفاع مستدل از اصول و معیارهای جزمی است و یک تفسیر غیر جزمی از متون که باز، جستجوگر و در شرایطی حتی منتهی شونده به «نمی دانم» non liquet<sup>۲</sup>، شکلی را به خود می‌گیرد که متأثر بودن این تفسیر از فهم پیشین ما درباره فلسفه علم جدید را نشان می‌دهد. از این زاویه دید است که علم تفسیر جدید، به جهت آنکه تیکه‌گاهی برای علائق کلامی جزمی واقع می‌شود به نحو قابل تأملی به یک علم تفسیر حقوقی نزدیک می‌شود که به طور کاملاً جزمی خود را تحقق یک نظام حقوقی تثبیت شده به وسیله قانون می‌داند. اما بحث دقیقاً بر سر همین است که اگر ما در تلاش برای یافتن حق، جنبه جستجوگرانه و حقیقت‌طلبانه را در تفسیر قانون نادیده گرفته و ماهیت تفسیر حقوقی را تنها در اندراج مورد جزئی پیش رویمان تحت یک قانون کلی از پیش داده شده بدانیم آیا خود تفسیر حقوقی را به درستی شناخته‌ایم یا نه؟

در اینجا می‌توان گفت که ممکن است درک جدید ما درباره رابطه دیالکتیکی موجود میان قانون و موارد جزئی - که هگل در پیدایش این درک نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا کرده است - فهم پیشین‌مان از علم تفسیر حقوقی را دگرگون کرده باشد. در قضاء از دیرباز مدل اندراجی دامنه محدودی داشته است. این مدل در حقیقت به کار تفسیر درست قانون می‌آید (و نه کاربرد درست آن). همین امر به طریق اولی درباره تفسیر کتاب مقدس که خود را از همه اغراض عملی سبکبار ساخته باشد و همچنین طابق النعل بالنعل (mutatis mutandis) درباره آثار کلاسیک ادبی صدق می‌کند. همان‌طور که در مورد کتاب مقدس «قیاس دینی»<sup>۳</sup> برای تفسیر کتاب، امر جزمی ثابت از پیش تعیین‌شده‌ای نیست، در مورد زبان که کلید فهم یک متن کلاسیک برای خواننده است هم اگر بخواهیم برای جهت‌یابی به مفهوم معرفت‌شناختی «عینیت» متوسل شویم و ویژگی خاص الگو و معیار بودن این متن را تضییقی جزمی بر سر راه فهمیدن آن بدانیم، آن را به درستی درک نکرده‌ایم. تمایز میان علم تفسیر جزمی و علم تفسیر جستجوگر حقیقت به نظر من خودش یک تمایز جزمی است و باید مورد تحلیلی تفسیری قرار بگیرد. اخیراً در مقاله بسیار عالمانه‌ای درباره تاریخ اولیه علم تفسیر، نوع سوم جالب دیگری از فهم پیشین توسط هاسویگر Hasso Jaeger مطرح شده است که در پرتو آن

۱. ر. ک. به مقدمه‌های بسیار خواندنی گلد زتسر بر چاپ‌های جدید تیوت Thibaut و فلاکیوس.

۲. به زبان لاتینی به معنای (روشن نیست) می‌باشد و حاکی از خودداری گوینده از حکم است نفیاً و اثباتاً. - مترجم.

۳. Analogic des Glaubens

تاریخ علم تفسیر رنگ کاملاً متفاوتی به خود گرفته است.<sup>۱</sup>

یگر در این مقاله، دانهاور Dannhauer<sup>۲</sup>، که لفظ هرمنوتیک Hermeneutik و ایده توسعه دامنه منطق ارسطویی به وسیله منطق تفسیر برای نخستین بار نزد او مشاهده می‌گردد، را محور بحث خود قرار داده است. او در چهره دانهاور آخرین نماینده جامعه ادیبان *res publica liHeraria* دوره اومانیزم را می‌بیند قبل از آنکه مکتب اصالت عقل آن را به جمود کشانده و عقل ناگرایی و اصالت ذهنیت جدید از شلایر ماخر و دیلتای گرفته تا هوسرل و هایدگر (و افرادی بدتر از اینها) میوه‌های مسموم خود را نشان داده باشند. جای شگفتی است که این نویسنده نه رابطه میان نهضت اومانیزم با اصالت کتاب و نص در جنبش اصلاح دینی را مورد توجه قرار می‌دهد و نه به نقش تعیین‌کننده‌ای می‌پردازد که فن خطابه در مجموع بحث تفسیر ایفا می‌کند. حال، همانگونه که دیلتای نیز به خوبی آگاه بود، در این تردیدی نیست که روی آوردن به کتاب و نص در جنبش اصلاح دینی و همچنین دفاع نظری از این جنبش به موازات یک چرخش عامی در اومانیزم صورت می‌گرفت که از سبک تعلیم مدرسی و استادش به مراجع کلیسایی فاصله گرفته و خواستار آن بود که خود متون اصلی مورد مطالعه و تحقیق قرار بگیرند. بنابراین تر اصالت نص جزئی از مجموعه جریان اومانیزمی بزرگ کشف مجدد نویسندگان کلاسیک بود که به طور اخص آثار کلاسیک نویسنده لاتینی نظیر سیسرو را مدنظر داشت. اما این کشف تنها محدود به مقام نظر نبود بلکه در عین حال تابع قانون تقلید *Imitatio* به معنای احیای مجدد فن خطابه و سبک هنری دوره کلاسیک نیز بود. بنابراین فن خطابه در همه این موارد حضوری تام و تمام دارد. این نوزایی، نوزایی خطابی عجیبی بود. فن خطابه کلاسیک چگونه می‌توانست بدون فضای کلاسیک یعنی دولت شهر یونان *Polis* یا جمهوری رم *res publica* دوباره احیا گردد؟ فن خطابه از زمان انقراض جمهوری رم جایگاه محوری سیاسی خود را از دست داده و در قرون وسطی جزئی از فرهنگ مدرسی بود که از جانب کلیسا پرورده می‌شد. به همین دلیل این فن نمی‌توانست مجدداً آنگونه که اومانیزم در نظر داشت احیا شود بدون آنکه تحولی کلی در نقش آن به وجود آید. کشف مجدد دوره کلاسیک باستان با دو پدیده همراه بود که تبعاتی گسترده داشت: یکی اختراع فن چاپ و دیگری رواج عظیم خواندن و نوشتن

<sup>۱</sup>. آرشو تاریخ مفاهیم ۱۸ (۱۹۷۴)، ص ۳۵ تا ۸۴

<sup>۲</sup>. یوهان کنراد دانهاور (۱۶۰۳-۱۶۶۶) متکلم پروتستان آلمانی بود که موضعی در حد فاصل میان سنت لوتری و آیین پییسم داشت. - مترجم.

که در پی پیدایش جنبش اصلاح دینی و نظریهٔ تعمیم روحانیت به فرد فرد مسیحیان صورت گرفت. بدین ترتیب جریانی آغاز شد که سرانجام با فاصله‌ای چندصدساله نه تنها موجب الغای بیسوادی شد بلکه در عین حال فرهنگ «کتابخوانی صامت» را پرورد که سخن شفاهی و ملفوظ و قرائت به جهر را در مرتبه‌ای ثانوی قرار داد. این سرآغاز یک جریان بزرگ درون‌گرایی بود که تازه با گشوده شدن مجدد باب سخن گفتن شفاهی به وسیله رسانه‌های گروهی اهمیت و معنای آن برای ما معلوم شده است.

بدین ترتیب احیای مجدد فن خطابه که بیش از ارسطو بر سیسرو<sup>۱</sup> و کوینتیلیان<sup>۲</sup> تکیه داشت به زودی از خاستگاه‌های اولیه خود جدا شده و به میدان‌های جدیدی از نیرو و کشش وارد شد که شکل و آثار آن را دگرگون ساخت. هرچند صورت نظری این فن موجب می‌شد که بتوان آن را یک منطق ظنی دانست و به همین جهت اتحادی ناگسستنی با جدل یافته و در نتیجه موجب رهایی از قید مکتب اصالت صورت منطقی و کلام جزمی متکی بر اعتبار و حجیت اشخاص شد اما این منطق ظنی بیش از آن تابع معیارهای منطقی بود که بتواند علی‌الدوام تهدیدی برای جایگاه برتر منطق قطع به شمار بیاید که آنالوطیقای ارسطو آن را عرضه می‌داشت.

بنابراین در دورهٔ رنسانس بار دیگر تعارض چهره می‌نمود که نظیرش در دورهٔ کلاسیک باستان میان خطابه و فلسفه پیش آمده بود. اما این بار نه فلسفه بلکه علم جدید و منطق متناسب با آن یعنی منطق تصدیقات و برهان بود که حق و اعتبار فن خطابه را مورد انکار قرار می‌داد و به مرور زمان بر آن فائق می‌آمد. سخنرانی گیام بانیستا ویکو<sup>۳</sup> در آغاز قرن هیجدهم در شهر سنت پرور ناپل (ایتالیا) که در دفاع از غیرقابل صرف نظر بودن فن خطابه ناچار به ایراد آن گردید، خود حاکی از این غلبه یافتن بیش از حد علوم جدید است.<sup>۴</sup> با وجود این، موضوعی که ویکو با استدلال در صدد دفاع از آن بود، یعنی نقش‌پرورشی فن

۱. مارکوس تولیوس سیسرو (۱۰۶-۴۳ ق.م) فیلسوف و خطیب مشهور رمی که خطابه‌هایش الگوی ادب لاتینی دورهٔ امپراطوری رم به شمار می‌روند و بر رنسانس و اومانیزم سخت مؤثر واقع شده‌اند. - مترجم.

۲. مارکوس نابیوس کوانتیلیان (۳۰-۹۶ میلادی) خطیب مشهور رومی و از مؤلفان مهم عهد باستان دربارهٔ فن خطابه. - مترجم.

۳. گیام بانیستا ویکو (۱۶۶۸-۱۷۴۴) مؤسس فلسفهٔ تاریخ و روان‌شناسی ملت‌ها. فیلسوف ایتالیایی که آرای بی‌شمارش در مقابل آراء دکارت دربارهٔ پیروی فلسفه از روش ریاضی عرضه داشته و به اهمیت نگاه تاریخی به فرهنگ و اندیشهٔ ملت‌ها توجه کرده است. - مترجم.

۴. گ. ویکو، دربارهٔ عقل تحصیل [ر.ک به مجموعه آثار، ج ۱، ص ۲۴ به بعد].

خطابه، همواره موضوعی زنده بوده و تا به امروز، هرچند نه در قالب کاربرد واقعی فن خطابه و تفکر پاسدارنده این فن، بلکه در قالب ترغیب سنت خطابی به خواندن متون کلاسیک، زنده مانده است.

بدین ترتیب با آنکه در وهله نخست چنین به نظر می‌رسید که صرفاً کاربرد تعالیم فن خطابه کهن دوباره سر برآورده باشند اما سرانجام یک چیز نویی پدید آمد یعنی همان علم تفسیر جدید که توجیه‌کننده کار تفسیر متون می‌باشد. حال، فن خطابه و تفسیر در یک مسأله با هم قرابت دیرینه‌ای دارند. قدرت بیان و قدرت فهم توانایی‌هایی طبیعی برای انسان هستند که اگر با استعداد طبیعی و پرورش و ممارست صحیحی در این زمینه همراه شوند، بدون آنکه نیاز به کاربرد قواعدی فنی وجود داشته باشد می‌توانند به رشدی کامل برسند.

بر این اساس می‌توان گفت که پرداختن سنت خطابه دوره کلاسیک به صرف افعال فنی آگاهانه، آنچنان که در سبک‌های فنی خطابه‌های مکتوب دیده می‌شود و همچنین تقسیم فن خطابه به انواع خطابه محکمه‌ای، سیاسی و مدّاحی *epideiktisch*<sup>۱</sup> به طور اصولی تزیینی برای دایره موضوع این فن محسوب می‌شود. ضمناً این نکته بسیار قابل توجه است که ملانکتون - که ملقب به معلم آلمان *praeceptor germaniae* است - در اینجا نوع جدیدی از خطابه، یعنی نوع تعلیمی *genus didaskalion*، را نیز بر انواع پیشین خطابه می‌افزاید.<sup>۲</sup> اما از این جالب‌تر این است که ملانکتون غایت اصلی فن خطابه کلاسیک یعنی فن خوب سخن گفتن *ars benediscendi* را در این می‌بیند که این فن از آن جهت که فن خوب مطالعه کردن *ars bene legendi* یعنی توانایی دریافت و داوری درباره گفتارها، مباحثه‌های طولانی و بخصوص کتاب‌ها و متن‌هاست، فنی ضروری و ناگزیر برای جوانان است.<sup>۳</sup> هرچند در بادی امر به نظر می‌رسد که این مسأله از نظر او تنها انگیزه‌ای افزون‌تر برای یادگیری و پرورش فن

۱. در بحث صناعات خمس منطق سنتی ما نیز خطابه بر سه نوع است:

۱ - مشاجرات یا حضامیات که مقصود از خطابه محکمه‌ای احتمالاً همین باشد هرچند در این صورت تنها قسمی از مشاجرات یعنی اعتذاریات را در برمی‌گیرد و اقسام دیگر آن یعنی شکر، شکایت، ندامت و استغفار از این دایره بیرون می‌ماند.

۲ - مشاورات که به دو قسم بزرگ تقسیم می‌شود: یکی امور عظام شامل امور مالیه عامه، جنگ و صلح، شهرداری و امور اجتماعی عامه و دیگری امور جزئی که اقسام آن نامحدود است. با توجه به اقسام ذکر شده شاید مقصود از خطابه سیاسی همین نوع باشد.

۳ - منافرات که تثبیت‌کننده مدح یا ذمی برای شخص یا شیئی است. - مترجم.

۲. ملانکتون، آثار، ج ۸، ص ۴۲۳ به بعد.

۳. همان، ص ۴۱۷.

سخنوری باشد اما در مسیر اندیشه ملانکتون به تدریج خود مطالعه کردن و نقل و کسب حقایق دینی از طریق متون مرتبه‌ای بالاتر از ایدئال تقلید در تفکر اومانیسیم را پیدا می‌کند. لذا تعالیم ملانکتون درباره فن خطابه تأثیر تعیین‌کننده‌ای بر شکل‌گیری عالم تعلیم و تربیت آیین جدید پروتستان برجای گذارد. بدین ترتیب محور بحث از خطابه به تفسیر منتقل گردید بدون آنکه درک درستی از این جابه‌جایی وجود داشته باشد و بخصوص بدون آنکه نام جدید هرمنوتیک Hermenentik بر آن نهاده شده باشد. اما در عین حال آثار میراث بزرگ فن خطابه در مورد رشته جدیدی چون تفسیر متون در نقاط مهم و تعیین‌کننده‌ای همچنان باقی بود.

همان‌طور که خطابه و نطق حقیقی برای شاگردان مکتب افلاطون قابل انفکاک از علم به حقایق *rerum cognition*<sup>۱</sup> نبود بدون آنکه از میان برود، پیش‌فرض بدیهی درباره تفسیر متون نیز این است که مقصود متون مورد تفسیر حقیقتاً بیان چیزی درباره موضوعات است. این نکته می‌بایست حتی در قدیمی‌ترین شکل احیای مجدد فن خطابه در عصر اومانیسیم که کاملاً در پرتو ایدئال تقلید *Imitatio* قرار داشت نیز مسأله‌ای بی‌چون و چرا بوده باشد و بخصوص در مقام علم تفسیر که موضوع مورد بحث ماست مسلماً صدق می‌کند زیرا هم نزد ملانکتون و هم نزد فلاکیوس ایلیریکوس که بنیانگذار علم تفسیر پروتستان است محور اصلی بحث همان نزاع کلامی بر سر قابل فهم بودن یا نبودن بی‌واسطه کتاب مقدس است و تنها در چنین بستری است که این بحث می‌تواند زمینه پیدا کند که آیا وظیفه فن فهم و تفسیر این هست که معنای واقعی و حقیقی یک جمله غلط را هم کشف کند یا نه. این مسأله با رشد فهم متودیک در قرن هفدهم صورت دیگری به خود می‌گیرد - به نظر می‌رسد در این مسیر زابارلا<sup>۲</sup> *Zabarella* اثر بالایی داشته است - و از این طریق نوع اتکای علم تفسیر بر معرفت‌شناسی نیز دچار تحول می‌گردد. ما این جریان را نزد دانهاور نیز مشاهده خواهیم کرد که چگونه برای فن خطابه نقش درجه دومی قائل می‌شود و تلاش می‌کند علم تفسیر نوین را با اتکای بر منطق ارسطویی اثبات نماید. با این حال معنای این سخن آن نیست که او هم به لحاظ محتوا تابع سنت خطابه، که الگوی تفسیر و فهم متون قلمداد می‌شد، نبوده باشد.

۱. همان، *rerum cognition ad docendum nessecaria*؛ افلاطون، فدروس ۲۶۲ ج.

۲. یاکوپو زابارلا (۱۵۳۳-۱۵۸۹) متولد شهر پادوا در ایتالیا که تحصیلات عالی خود را در رشته منطق و فلسفه طبیعت در این شهر به پایان رسانده و در دانشگاه پادوا به تدریس مشغول بوده است. زابارلا مهمترین نماینده نحلّه اسکندرانی مکتب ارسطویی در پادواست. - مترجم.



اگر ما نخست ملانکتون را مورد ملاحظه قرار دهیم درمی‌یابیم که نزد او اصالت نصّ موجود در علم کلام لوتری پیش‌فرضی بدیهی تلقی شده و در او مؤثر واقع شده است. اما این اصل به پای برهان - که در اینجا کاملاً معنای مشائیش مورد نظر است - نمی‌رسد. همان‌گونه که گفتیم ملانکتون تلاش می‌کند معنا و ارزش فن خطابه را به طور کلی با توجه به مطالعه کردن اثبات نماید. «زیرا هیچ‌کس را یارای آن نیست که مباحث پیچیده و گفتارهای پر اطناب را درک کند مگر آنکه از نوعی فن مدد بجوید که ترتیب درست اجزا و اعضا و همچنین مقاصد گوینده و روشی برای حصول اینها را به دست بدهد تا بتواند امور مبهم را تجزیه، تحلیل و تبیین کند.»<sup>۱</sup>

هرچند ملانکتون در اینجا یقیناً نزاع‌های کلامی را هم مدنظر دارد اما با ربط دادن کامل خطابه و جدل و در نظر نگرفتن قلمرویی اختصاصی برای آنها، بلکه با تأکید بر مفید بودن عام آنها کاملاً تابع ارسطو و سنت قرون وسطی و اومانیسم است. «نخستین چیزی که قوام خطابه به آن است غایت اصلی و وجهه نظر محوری یا بنابر اصطلاح ما منظور Scopus خطابه است.»<sup>۲</sup> در اینجا ملانکتون مفهومی را برای علم تفسیر پس از فلاکیوس مهیا می‌سازد که از مقدمه متودیک علم اخلاق ارسطویی به عاریت گرفته است. اگر ملانکتون در اینجا می‌گوید که یونانیان در آغاز کتاب‌های خود (اینچنین!) می‌پرسند به نظر می‌رسد که دیگر صرفاً خطابه را مدنظر ندارد. درک منظور اصلی متن برای فهم مطابق با واقع ما از آن، امری ضروری است. این نکته به لحاظ مهمترین نظریه ملانکتون در این باره «یعنی نظریه او دربارهٔ مواضع مشترک Locicomunes<sup>۳</sup> نکته‌ای مهم و اساسی است. او این مطلب را به عنوان جزئی از روش ابداع invention مطرح می‌کند و بدین ترتیب از سنت باستانی جدل (طوبیقا) Topik پیروی می‌کند، اما با وجود این نسبت به معضل غامض تفسیر که در همین نکته نهفته است وقوفی کامل دارد. او تأکید می‌کند که اینها مهمترین فصولی هستند که «سرچشمه‌ها و لبّ لباب تمامی این فن را در بردارند»<sup>۴</sup> و صرفاً انبانی از نقطه‌نظرها نیستند که داشتن تعدادی هرچه بیشتر از آنها برای متعلم یا معلم سودمند باشد چرا که اگر کسی

۱. ملانکتون، آثار ج ۸، ص ۴۱۷ و ۴۱۸.

۲. همان، ص ۴۴۲ و ۴۴۳.

۳. مقصود از مواضع در فن جدل قواعد کلی است که از آن قضایای مشهوره متفرع می‌شود و در خطابه به هر مقدمه‌ای که شأنیت قرار گرفتن به عنوان جزئی از تثبیت را داشته باشد موضع نامیده می‌شود. - مترجم.

۴. همان، ص ۴۷۰.

حقیقتاً تمامی این مواضع را گردآوری کرده باشد به تمامیت علم دست می‌یابد. در اینجا به طور ضمنی یک نقد تفسیری بر سطحی بودن جدل خطابه‌ای عنوان شده است.<sup>۱</sup> از طرف دیگر این مواضع به منظور توجیه روش خود ملانکتون مطرح شده‌اند زیرا او نخستین کسی است که کلام جزمی پروتستان قدیم را برگزیده‌ای سودمند از کتاب مقدس پایه‌گذاری کرده است که در سال ۱۵۱۹ برای نخستین بار تحت عنوان مواضع برگزیده Loci praecipui منتشر گردید. نقد بعدی کاتولیک‌ها بر اصالت نصّ پروتستان‌ها در آنجا که با توجه به اینگونه گردآوری احکام جزمی، اصالت نصّ جنبش اصلاح دینی را به عدم متابعت از منطق متهم می‌کنند چندان بجا نیست. درست است که هر گزینشی خودبه‌خود متضمن یک تفسیر است و در نتیجه در باطن خود نتایجی جزمی نهفته دارد. اما ادعای تفسیری علم کلام اولیه پروتستان درست همین است که انتزاعات جزمی‌شان از خود کتاب برخاسته و مشروعیت‌شان را از ناحیه مقاصد خود کتاب کسب کرده‌اند. اینکه متکلمین پروتستان حقیقتاً تا چه اندازه به این اصل مورد قبول خود پایبند بوده و از آن تبعیت کرده‌اند، مسأله دیگری است.

نکته اصلی در این بیان، دفع تفسیرهای مجازی و استعاری است که البته در مورد عهد عتیق تا حدودی اجتناب‌ناپذیر بوده و امروزه نیز در قالب تفسیر «سیاق‌شناسانه» (typologisch) مورد قبول واقع شده است. استناد خاص به تفسیر لوتر از کتاب پنجم موسی Deuteronomium و کتاب انبیاء می‌تواند پابرجا بودن اعتبار اصالت نصّ را روشن کند. ملانکتون می‌گوید: «در اینجا اینطور نیست که صرفاً تعبیراتی استعاری و معانی مجازی نقل شده باشد بلکه در وهله نخست خود تاریخ بر مواضع مشترک ایمان و عمل حمل شده و سپس از طریق این مواضع است که مجازات و استعارات معلوم می‌گردد. اما آن کس که فاقد

---

<sup>۱</sup>. به نظر می‌رسد که پیروان ملانکتون دیگر همانند او تصور روشنی از این مسأله نداشته‌اند. به همین دلیل من نزد یوهانس شتورم J. Sturm در کتاب *Linguae latinae resolv ratio* چاپ سال ۱۵۸۱ این قطعه را یافتم: «در زمانی نه چندان دور ما به عنوان نوجوان به شدت به گردآوری مواضع مشترک مشغول بودیم. ما مقداری از آنها را از کتاب «درباره فن آموختن» اراسموس گردآوری کردیم. فیلوپس برخی از مواضع مشترک شایان ذکر را نقل کرده و سایرین نیز برخی مواضع دیگر را نقل کرده‌اند. منظور نه تنها مواضع مشترکی است که به درستی یا نادرستی می‌بایست شکل داده شوند بلکه مواضع مشترک تمامی امور است... حال این شما و مواضع مشترک، به جای آنکه بخواهید آنها را به خاطر و حافظه بسپارید.

“Neo tempore valde occupati fuimus adolescents in instituendis locis communibus. Corrogarimus quaedam ex eo libro Erasmi, quem edidit de ratione discendi. Philippus honorificae memoriae etiam tradidit quosdam locos communes et alii alios tradiderunt Ego puto non solum faciendos locos communes virtutum et vitiorum, sed locos communes omnium rerum... Vobis hi loci memoriae seu recordationes.

یک برجستگی علمی ممتازی باشد نمی‌تواند از این روش مدد بجوید.<sup>۱</sup> حتی با اتخاذ موضعی میانه و مصالحه‌جویانه نیز این نقل قول مؤید تفسیر ما در این باره است که اصل نصّ می‌تواند جایگاهی بنیادین داشته باشد.

هرچند باز هم می‌توان عناصری از فن خطابه را به عنوان اصولی که در علم تفسیر بعدی آمده‌اند بازشناسی کرد اما شاید یک تأمل کلی در این باب کافی باشد. بحث بر سر غایت مطالعه کردن است. متن مکتوب و مستنسخ برخلاف کلام ملفوظ از تمامی اعوان و توابعی<sup>۲</sup> که گوینده به منظور فهماندن مقصود خود از آنها مدد می‌جوید عاری شده است. شاید بتوان این اعوان و توابع را تحت عنوان «ادا کردن صحیح» جمع نمود و هر کسی می‌داند که بازگو کردن درست متن و ادای صحیح و شایسته آن چقدر دشوار است. کمال فهم متن داخلی در مصداق ایدئال صحیح ادا کردن است که هرگز به طور کامل متحقق نمی‌شود. دانه‌آور در یک جا به درستی در این باره می‌گوید: «می‌توان گفت که ادبیات جز با بیان یک معلم حیّ و حاضر نمی‌تواند به طرز دیگری قابل فهم گردد. کیست آن کس که بتواند بدون وجود چنین مددکاری نسخ خطی قدیمی راهبان را مطالعه کند؟ نقطه‌گذاری‌ها نیز تنها بر اساس قواعدی که خطیبان درباره فواصل و علامات گفته‌اند قابل شناخت هستند». این سخن تأیید می‌کند که نقطه‌گذاری جدید به عنوان راهنمایی برای مطالعه کردن متکی بر هنر قدیمی تقطیع در فن خطابه است. اما دامنه حقیقی این موضوع در واقع تازه با علم تفسیر پیتیستی آنچنان که به ترتیب توسط آوگوست هرمان فرانکه A. H. Franke، رامباخ Rambach و پیروان او پدید آمد مشخص گردیده است. در اینجا اصل قدیمی فن خطابه کلاسیک یعنی بیدار ساختن عواطف و تأثیر در نفوس به عنوان یک اصل در تفسیر شناخته شده است. جایگاه هر سخنی از نحوه خاص تأثیرش بر نفوس سرچشمه گرفته و این تجربه برای همه ما تجربه شناخته شده‌ای است که: «طرز بیان یک سخن با تأثیر و اداهای مختلف غالباً معانی کاملاً متفاوتی را می‌رساند.» ریشه تفسیر «روانشناختی» که به وسیله شلایر مایر پایه‌گذاری شده است و مقصود نظریه موسوم به همدلی بر قبول نقش عنصر شکل‌دهی عاطفی و تأثیربخشی هر سخن (بخصوص موعظه) استوار است. رامباخ در این باره می‌گوید: «بر مفسر است که چنان

۱. همان، ص ۴۵۲.

۲. اعوان در اصطلاح منطق سنتی ما اقوال، افعال و هیئات خارجی است که به کمک آنها تأثیر لازم در مخاطب حاصل می‌آید و معنای مورد نظر گوینده در ذهن مخاطب جایگزین می‌شود. توابع عبارت است از اموری که خارج از اجزای خطابه بوده و مزین، تابع و متمم آن به شمار می‌رود. - مترجم.

متلبس به ذهن مؤلف شود که به تدریج به صورت من دوم او درآید.»

اما با این سخن ما بیش از حد جلو افتادیم زیرا نخستین تأمل و بازنگری علم تفسیر درباره ماهیت و کار خودش در دوره جنبش اصلاح دینی به وسیله فلاکیوس صورت گرفت. فلاکیوس نیز در ابتدا چیزی بیش از یک زبان‌شناس و اومانست طرفدار جنبش لوتر نبود. خدمت شایان و بی‌چون و چرای او این است که با پایه‌گذاران علم تفسیرش به دفاع از اصالت نصّ لوتری در مقابل متکلمان منسوب به اجلاسیهٔ ترنیت برخاست. دفاعیات او از کتاب مقدس می‌بایست همزمان در دو جبهه صورت بگیرد. از یکسو در مقابل مقایسه‌های کتاب مقدس با سبک ادبی ایدئال اومانسیم یعنی مکتب ادبی سیسرو که انجیل با آن مطابقت نمی‌کرد و از سوی دیگر در مقابل تهاجم حرکت ضد اصلاح دینی که معتقد بود رمز نصّ کتاب جز به کمک کلیدهای سنت تعلیمی جزمی کلیسایی گشودنی نبوده و قابل فهم نمی‌باشد. هدف اصلی فلاکیوس از تألیف کتاب «کلید کتاب مقدس» «Clavis scripturae sacrae» این بود که نشان بدهد متن کتاب مقدس بدون وجود چنین کلیدهای جزمی قابل فهم می‌باشد. در این کتاب فلاکیوس به شیوه‌ای بنیادین به بررسی علل دشواری کتاب مقدس پرداخته و به واسطه دقت نظر و اطلاعات گسترده‌اش از آثار آباء کلیسا به طنز مورد ستایش کاتولیکی چون ریشارد سیمون R. Simon قرار گرفته است. حال، مطابق نظر فلاکیوس مهمترین و با در نظر گرفتن اصالت نصّ کتاب، اساسی‌ترین مشکل کلامی کتاب مقدس دشواری‌های عمومی نیست که هر متن تألیف یافته به زبان بیگانه‌ای با این دشواری‌ها روبه‌روست. این جنبهٔ قضیه بیش از همه مورد بررسی قرار گرفته است و فلاکیوس به عنوان عالمی خیره در زبان عبری و یونانی می‌توانست خود را در مواجهه با این مشکل توانا و صاحب‌نظر بداند. دشواری مهمتر در حقیقت، یک مسأله دینی بود. «با در نظر گرفتن تعلیم دینی رستگاری بشر، همهٔ انسان‌ها نه تنها طبیعتاً کند و نادان هستند بلکه گویی با شتابی تمام به سوی غایتی مخالف خلقت خود در حرکتند. ما نه تنها نمی‌توانیم آنها را دوست داشته باشیم، با آنها همدلی کنیم و همانند آنان شویم بلکه باید انسان‌ها را ابله و ناپرهیزکار بدانیم و با وحشت از آنها فاصله بگیریم.»

در اینجا به نظر می‌رسد که اندیشهٔ محوری هرگونه تفسیری، یعنی غلبهٔ بر بیگانگی و خودی ساختن آنچه بیگانه است صورتی خاص و بی‌همانند می‌یابد که گویی سایر بیگانگی‌های متون یعنی بیگانگی زبان، طرز تلقی از زمانه، طرز بیان و امثال آن در مقام

قیاس مرتبه‌ای نازل‌تر از آن دارند. در اینجا ما با اندیشه اولیه‌ای از آیین پروتستان یعنی تفاوت میان حکم الهی و عقوبت یا عفو عمل روبه‌رو هستیم. اگر ما بخواهیم با داوری کردن از روی این پیوند جزمی، علم تفسیری که بر این اساس بنیاد نهاده می‌شود را نیز جزمی بنامیم کارمان را بیش از حد ساده کرده‌ایم. درست است که این‌چنین تفسیری در خدمت دریافت مسیحیت درباره خود قرار گرفته و منوط به پذیرفتن انجیل به عنوان کتابی آسمانی است اما با وجود این کماکان یک تلاش تفسیری اصیل است. این صورت کامل‌شده‌تر و توجیه‌یافته‌تری از همان اصالت نص در آیین پروتستان است که به کارگرفتن این اصل تأییدی بر وجود پیش‌فرض دینی «مشروعیت کتاب مقدس به واسطه ایمان» است.

اگر ما غایت تفسیر متون را تابعی از پیشداوری معرفت‌شناختی قرار بدهیم و آن را با معیار علمی بودن بسنجیم حقیقتاً زاویه دید تنگی را برای آن در نظر گرفته‌ایم. وظیفه مفسر هرگز صرفاً یک کوشش منطقی فنی برای به‌دست آوردن معنای یک سخن دلخواه، که در آن از حقیقت این سخن چشم‌پوشی شده باشد، نیست. هر کوششی برای فهم یک متن لیبکی است به معارض‌طلبی آن متن. ادعای حقیقت داشتن، حتی در صورتی که نتیجه کار ما شناخت بهتری جهت نقدکردن معنا و نشان‌دهنده غلط بودن جمله فهمیده شده باشد باز هم پیش‌فرض لازمی برای تمامی این تلاش است. این مسأله باید در مورد شیوه پایه‌گذاری علم تفسیر نزد فلاکیوس مورد توجه قرار بگیرد. او می‌داند که کتاب مقدس چگونه معارض به میدان می‌طلبد. به همین دلیل اگر او شرایط متعددی را برای فهمیدن درست کتاب مقدس برمی‌شمرد نباید این کار او را زاید تلقی کرده و یا تزیینی جزمی در این باره به شمار آوریم.

بحث بر سر این نیست که فلاکیوس بخواهد در اینجا با ذکر نمونه‌ای صرفاً خواستار صبر و انتظاری پرهیزکارانه و فروتنانه برای شنیدن کلام الهی شده باشد بلکه او در پی یافتن شرایط لازم برای ذهن فارغ‌البال است که حضورش آشکارا در همه میدان‌ها و در تمامی اشتغالات دشوار حضوری هنروری است (ص ۸۸). نمونه‌ای دیگر این توصیه اوست بر اینکه هرچه را انسان درست نفهمیده باشد به حافظه بسپارد «بدان امید که خداوند روزی آن را بر ما آشکار گرداند.» در کنار این توصیه، توصیه دیگری آمده که حقیقتاً توصیه‌ای عمومی برای مطالعه هر متنی می‌تواند باشد و آن این است که در وهله نخست باید به دنبال شناختن منظور، غایت و مقصود کلیت متن باشیم.

اینگونه توصیه‌های کلی به هیچ وجه موجب نادیده گرفته شدن ویژگی‌های خاص تفسیر

کتاب مقدس نمی‌شود بلکه به کارگرفتن این توصیه‌ها دقیقاً موجب آشکار شدن تفاوت معضلات آن با سایر متون می‌گردد. «باید توجه داشت که این کتاب برخلاف غالب کتاب‌های دیگر تنها یک نوع تعلیم را در بر ندارد بلکه متضمن دو نوع تعلیم است: یکی حکم و دیگری بشارت. این دو هرچند ماهیتاً مغایر یکدیگرند اما از این جهت با هم سازگارند که حکم، مشخص‌کننده معصیت‌کاری ماست و وسیله‌ای برای ظن بر رحمت و مغفرت (از طریق نجات‌دهنده بشریت) می‌باشد.» حتی خود این مسأله هم می‌تواند موضوع یک تحقیق تفسیری قرار بگیرد. معنای این سخن آن است که کتاب مقدس نوع خاصی از دریافت را در پی دارد و آن دریافت بشارت از جانب انسان مؤمن است. این همان منظوری است که باید کتاب مقدس تحت آن مورد مطالعه قرار گیرد ولو آنکه ما به عنوان یک تاریخدان صرف و یا به عنوان یک ملحد مثلاً بر اساس مبانی مارکسیستی که کل دنیا را «غلط» می‌انگارد با این کتاب روبه‌رو شویم. این نوع متن باید - همانند هر متن دیگری - از روی منظور و مقصودش درک شود.

هرگونه بحث و تفسیری درباره کتاب مقدس و بخصوص موعظه‌ای که به دنبال احیای کتاب مقدس باشد تا بازگوکننده بشارت رحمت و مغفرت گردد تابع غایت بشارت بودن انجیل است. تفکر تفسیری باید این مسأله را مدنظر داشته باشد و صرف عنوان کردن این مدعا موجب نمی‌شود که نظریه فلاکیوس می‌بایست لزوماً جزمی نامیده بشود. این نظریه چیزی نیست جز پایه‌گذاری نظری شایسته‌ای برای اصالت نص مطرح شده از جانب لوتر. اگر نظریه فلاکیوس یک متن دینی را به عنوان پیامی دینی می‌فهمد، از اصول تفسیری صحیحی که از جانب اومانیسیم و علم زبان‌شناسی مطرح شده‌اند عدول نکرده است. او در هیچ جا خواستار قبول پیش‌فرض‌هایی محتوایی و جزمی که قابل اثبات به وسیله خود متن انجیل نبوده و حاکی از حجیت نظر مقامی جز نص کتاب باشد، نشده است. تمامی علم تفسیر او تابع یک اصل است که تنها این اصل می‌تواند حقیقتاً معین‌کننده رابطه میان تک‌الفاظ، قطعات متن و غیره باشد: «که معنای هرجایی از روی منظور و غایت نوشته یا متن و از روی کل بستر و سیاق کلام جستجو شود.» «*ut sensus locorum tum en scopo* scripti aut textus, cum ex toto contentu petatur» در اینجا جبهه‌گیری دفاعی او در برابر تمامی سنت تعلیمی خارج از دایره نص کتاب به خوبی پیداست و با هشدار در قبال توسل به استعارات و معانی مجازی در تفسیر که فلاکیوس به تبعیت از ملانکتون و لوتر ابراز می‌دارد

سازگار است. نظریه فلاکیوس در باب «منظور کلیت متن» *scopus totius scripti* می‌خواهد دقیقاً از پیدایش چنین وسوسه‌ای جلوگیری نماید.

اگر با دقت بیشتری بنگریم می‌بینیم که در اینجا اصطلاحات فن خطابه کلاسیک در مقابل تسلیم نصّ در قبال حجیت تعلیمی کلیسا مطرح شده‌اند. منظور به سر یا صورت متن تمثیل شده که اغلب حتی از خود عنوان متن هم مشخص می‌شود و بخصوص از خطوط اصلی سیر فکری متن برمی‌آید. در اینجا دیدگاه قدیمی فن خطابه درباره‌ی هیأت کلام disposition برگرفته و پرورش داده شده است. باید به دقت توجه کرد که سر، سینه، دست‌ها و پاها کجا هستند و اعضاء و اجزاء چگونه به عنوان یک کلّ با هم عمل می‌کنند. فلاکیوس گویی از «تشریح» Anatomie یک متن سخن می‌گوید. این اندیشه، یک اندیشه ناب افلاطونی است. هر سخنی به جای آنکه صرفاً ترادفی از الفاظ و جملات باشد باید همانند یک موجود زنده ساماندار *organisiert* باشد، پیکری خاص خود داشته باشد، نه بی‌سر باشد و نه بی‌پا بلکه درون و برونش نسبتی هماهنگ با خود و با کل بدن را نشان بدهد. این گفته «فدروس» است (Z. ۲۶۴) ارسوط نیز هنگامی که در کتاب شعر ساختمان یک تراژدی را توصیف می‌کند و آن را *hospes zoon hen holon* (همانند یک جاندار کامل)<sup>۱</sup> می‌نامد از همین نظر تبعیت می‌کند. اصطلاح آلمانی «این حرف دست و پا دارد»<sup>۲</sup> هم پیرو همین سنت است.

اینکه ماهیت خطابه صرفاً به یک سلسله قواعد فنی فرمول‌وار ختم نمی‌شود هم اندیشه افلاطونی نابی است (که ارسطو نیز به بیان و اثبات آن پرداخته است). آنچه مدرسان فن خطابه بدان اشتغال دارند - و افلاطون در فدروس به باد انتقاد می‌گیرد «پیش» از خطابه اصلی است چرا که فن خطابه حقیقی قابل تفکیک از علم به حقیقت و علم به «نفس» نیست. مقصود از علم به نفس علم به حالت و وضعیت شنونده است که خطابه می‌بایست برانگیزنده عواطف و امیال در او باشد. بنابراین «فدروس» و کل فن خطابه ما بعد آن تا به امروز اصل «استدلال فراخور عقل انسان‌ها»<sup>۳</sup> حتی در مرتبه کاربرد روزانه آن در رابطه با سایرین را به ما می‌آموزند.

<sup>۱</sup>. کتاب شعر، ۲۳، ۱۴۵۹ الف ۲۰.

<sup>۲</sup>. معادل فارسی این تعبیر، «سروته دارد» است و در مقابلش می‌گوییم حرف‌های فلان کس «بی‌سروته» است. مترجم.

<sup>۳</sup>. Argvmentum ad hominem

حال، این مسأله نیز درست است که در عصر علوم جدید و اندیشه اصالت عقل که در قرن ۱۷ و ۱۸ رواج پیدا می‌کند پیوند میان خطابه و تفسیر سست می‌شود. اخیراً ه. یگر<sup>۱</sup> به نقشی اشاره کرده است که دانهاور در این زمینه با مطرح کردن «تصور مفسر خوب» idea boni interpretis ایفا نموده است. به نظر می‌رسد او نخستین کسی باشد که کلمه هرمنوتیک Hermeneutik را در معنای مصطلحش به کار برده، آن هم آشکارا با تکیه بر کتابی از ارغنون (منطق) ارسطو که در این باره نگاشته شده است. ادعای دانهاور این است که او کار ارسطو در کتاب العبارة<sup>۲</sup> را ادامه داده و تکمیل کرده است و چنان که خود می‌گوید «قلمرو مرزهای ارغنون ارسطو را با افزودن شهری جدید گسترش داده است.» بنابراین جهت‌گیری او به سوی منطق است و می‌خواهد تفسیر را به عنوان جزیی دیگر، یعنی علم فلسفی دیگری در کنار آن بنشانند، آن هم با چنان صورت کلی که این علم مقدم بر تفسیر کلامی یا تفسیر حقوقی باشد همان‌گونه که منطق و دستور زبان مقدم بر هرگونه صورت خاصی از علومی است که از این دو مدد می‌جوید. دانهاور در اینجا آنچه تفسیر خطابی نامیده می‌شود یعنی کاربرد و فایده‌ای که ما با یک متن دنبال می‌کنیم و به طور کلی مستفاد متن می‌نامیم را کنار می‌گذارد و با علم تفسیرش در پی رسیدن به فهمی عام و کلی از متون است که از لحاظ خطاناپذیر بودن منطقی و انسانی هم‌تراز از علم منطق باشد. این گرایش به سوی نوع خاصی از منطق است که موجب می‌شود او به سوی حرکتی به موازات منطق تحلیلی و متفاوت با آن رانده شود. هر دو بخش منطق، یعنی تحلیل و تفسیر، سروکارشان با حقیقت است و هر دو می‌آموزند که چگونه باید از خطا اجتناب کرد. اما تفاوت این دو از نظر او در این است که تفسیر (Hermeneutik) به ما می‌آموزد که چگونه معنای حقیقی یک قضیه کاذبه را نیز دریابیم در حالی که تحلیلی (Analytik) تنها استنتاج‌کننده صدق نتیجه از مبادی صادقه می‌باشد. بنابراین تفسیر با «معنا»ی قضایا کار دارد نه با صادق بودن ماده آنها.

دانهاور کاملاً بر این اشکال واقف است که لزومی ندارد معنای موردنظر مؤلف روشن و بی‌ابهام باشد. به نظر او این از ضعف انسان‌هاست که حتی یک سخن آنها هم ممکن است چند معنا داشته باشد اما ادعای او این است که این چند معنا بودن‌ها را می‌توان به کمک تفسیر حل کرد. میزان اصالت عقلی اندیشیدن او در این باره از همین جا نیز مشخص می‌شود

۱. [ه. یگر، مطالعاتی دربارهٔ بدایت علم هرمنوتیک، آرشیو تاریخ مفاهیم ۱۸ (۱۹۷۴)، ص ۳۵-۸۴، ص ۴۱ به بعد.]

۲. Peri Hermeneias



که او ایدئال علم تفسیر را این قرار می‌دهد که سخنانی را که منطقی هم نیستند به سخنانی منطقی و روان مبدل سازد. مقصود این است که به اینگونه سخنان - مانند شعر - چنان جایگاه جدیدی ببخشیم که در پرتو نور خود بدرخشند و نتوانند کسی را به خطا افکنند. این جایگاه حقیقی همان جایگاه سخن منطقی، قول محض، قضیه حملیه و خلاصه طرز سخن گفتن درست و حقیقی است.

به نظر من ستایش از جهت‌گیری منطقی در علم تفسیر به عنوان صحیح‌ترین تحقق این علم - آنچنان که ه. یگر قلمداد کرده است - کار نادرستی است. دانه‌اور که متکلمی اهل استراسبورگ در اوایل قرن ۱۷ می‌باشد خود را شاگرد ارغنون ارسطو می‌داند و این شاگردی را مایه‌رهائیش از ابهامات جدلی زمان خود می‌داند. اما او - صرف‌نظر از جایگاه معرفت‌شناختی علم تفسیر پروتستان - مضمون و محتوای آن را قبول دارد و اگر از روی رابطه میان تفسیر و خطابه می‌گذرد مستقیماً مستند به فلاکیوس است که به حد کافی به این جنبه مسأله پرداخته است. او فی‌الواقع به عنوان متکلمی پروتستان به صراحت اهمیت فن خطابه را به رسمیت می‌شناسد. دانه‌اور در کتاب «تفسیر کتاب مقدس» Hermeneutica sacrae scriptura چندین صفحه از آثار آوگوستین را عیناً نقل می‌کند تا اثبات کند که در کتاب مقدس - برخلاف آنچه ممکن است از دیدگاه ایدئال سیسروبی در فن خطابه پنداشته شود - عدم فصاحت و بلاغتی دیده نمی‌شود بلکه اتفاقاً این طرز خاصی از سخن گفتن است که در شأن مردانی با بالاترین حجیت‌ها و اعتبارها یعنی مردان خداست. می‌بینیم که حتی در قرن هفدهم هم هنوز سبک خطابه اومانستی الگو و معیار بوده و معتبر شمرده می‌شده است به طوری که یک متکلم مسیحی تنها از این طریق می‌توانسته است به دفاع از کتاب مقدس برخیزد که هم‌رأی با آوگوستین از مرتبت کتاب مقدس به لحاظ فن خطابه دفاع کند. به لحاظ محتوایی دستاورد تازه‌ای که جهت‌گیری اصالت عقلی او در مورد روش‌شناسی تفسیر به همراه دارد و هیچ‌گاه به خود ماهیت عمل تفسیر - آنچنان که در بحث اصالت نص در جنبش اصلاح دینی مشاهده کردیم - مربوط نمی‌شود.

دانه‌اور نیز مدام به مسائل اختلافی کلامی می‌پردازد و همانند سایر پیروان لوتر دقیقاً بر این نکته پافشاری دارد که ممکن بودن تفسیر و در نتیجه ممکن بودن فهم کتاب مقدس امری مشترک میان تمامی آدمیان است. از نظر دانه‌اور نیز فراگیری علم تفسیر به منزله

تدافعی است در برابر پیروان پاپ.<sup>۱</sup>

با وجود این، اگر هم کسی روش‌شناسی خود را با در نظر گرفتن جهت‌گیری منطقی یا خطابی یا جدلی شکل بدهد، در هر حال «فن» تفسیر دارای کلیتی است فراگیر که فراتر از اشکال خاص کاربردیش در زمینه کتاب مقدس، آثار ادبی کلاسیک و یا متون حقوقی می‌باشد. این مسأله در هر دو جهت‌گیری دیده می‌شود و ریشه در خود مفهوم «فن» دارد و از شکل‌گیری این مفهوم نزد ارسطو سرچشمه گرفته است. به نظر می‌رسد که خطابه و همچنین تفسیر در مقابل مصادیق «محض» فن یا صناعت *techne* ویژگی‌های خاص داشته باشند. هر دوی اینها با کلیت کلام سروکار دارند و نه با قلمروهای محدودی از صفت. دلیل اینکه هر دوی اینها در سیری یکسان از توانایی کلی انسان برای سخن گفتن یا فهمیدن به جانب کاربرد آگاهانه قواعد فنی سخنوری و فهمیدن پیش‌رفته‌اند نیز همین است. اما این مسأله جنبه دیگری هم دارد که از دریچه معرفت‌شناسی علم نیز همانند برداشت باستانی از این فنون به درستی قابل مشاهده نیست. در هر دو مورد جدا شدن «فن محض» از شرایط طبیعی و اجتماعی کاربرد روزمره آنها تنها به طور محدودی ممکن است. معنای این سخن در مورد فن خطابه این است که تنها دانستن قواعد و یاد گرفتن آنها جدای از استعداد و ممارست طبیعی کمکی به فرد نمی‌کند و در عوض، داشتن صرف هنر سخنوری، اگر محتوای شایسته‌ای در سخن موجود نباشد جز سافسطایی‌گری میان‌تهی چیزی بیش نیست.

اگر ما همین مسأله را درباره هنر خوب تفسیرکردن در نظر بگیریم در اینجا یقیناً با حالتی بینابین روبه‌رو می‌شویم یعنی سروکار ما با سخنی است که در خط یا چاپ ثبت و ضبط شده است. این خصوصیت، حتی اگر شرایط زبانی و دستوری کاملاً مراعات شده باشند هم موجب پدید آمدن دشواری‌هایی برای فهمیدن می‌شود زیرا در این حال می‌بایست لفظ مرده دوباره به نطق زنده احیا گردد. از طرف دیگر این ثبت و ضبط تسهیلی نیز به شمار می‌رود زیرا آنچه ثبت و ضبط شده باشد همواره برای کوشش‌های مکرر بعدی که به منظور فهمیدن سخن انجام می‌گیرد بی‌هیچ تغییر و تبدلی در اختیار قرار می‌گیرد. در اینجا ما نمی‌خواهیم به محاسبه‌ای خشک درباره نقاط مثبت و منفی که با این ثبوت برای ما حاصل می‌شود بپردازیم. از آنجا که در علم تفسیر بحث بر سر تبیین متون است و متون سخنانی هستند که یا

<sup>۱</sup>. مقصود *sturm* در اینجا به هیچ وجه استناد به اعتبار و حجیت ارسطو نیست. او حتی یسوعیان را در این می‌داند که «به جای متکلم بودن می‌بایست معلمانی ارسطویی شده باشند» «*ut magis sin Aristotelici quam theologie*».

برای مطالعه به جهر و یا خواندن صامت در نظر گرفته شده‌اند به هر حال فن نگارش با غرض علم تفسیر و فهم قرابتی پیدا می‌کند. به همین جهت در اوایل دوره فرهنگ روخوانی برای تنظیم درست متنی که می‌بایست خوانده شود نوع خاصی از نوشتن لازم بوده است. این یک دیدگاه سبک‌شناسانه مهمی است که در عصر کلاسیک یونان و رُم نقش معینی را ایفا کرده است. با رواج عمومی مطالعه صامت و سرانجام با پیدایش فن چاپ، ابزارهایی برای کمک به مطالعه، نقطه و علامت‌گذاری و ترکیب و تقطیع جملات ضرورت خاصی پیدا می‌کنند. طبیعی است که بدین ترتیب توقع و انتظاری که از فن نوشتن می‌رود نیز متحول می‌شود. در اینجا می‌توان تصور یک نتیجه‌گیری متناظری همانند آنچه در «محواره» تاکیتوس Tacitus<sup>1</sup> در مورد علل انحطاط فن سخنوری مطرح شده است، نمود: علل انحطاط ادبیات شفاهی و تحول در فن نگارش را باید در پیدایش فن چاپ جستجو کرد. بنابراین می‌بینیم که هر دو مورد یعنی خطابه و تفسیر تا چه حد با مدل بلد بودن صناعت‌های دستی فرق دارند و رابطه آنها با مفهوم «فن» technē رابطه‌ای متفاوت است.

حتی نزد شلایر مآخر هم مسأله‌ساز بودن تعبیر فن هنگامی که بر خطابه و تفسیر اطلاق می‌شود به وضوح آشکار است. رابطه میان فهم و تفسیر نظیر رابطه میان سخن و خطابه است. در هر دوی اینها نقش قواعد فنی نقشی ثانوی است به طوری که به نظر صحیح‌تر می‌رسد که در مورد خطابه و تفسیر هم همانند منطوق اینها را نوعی وقوف نظری [نسبت به آنچه خودبه‌خود نزد همه انسان‌ها صورت می‌گیرد. مترجم] بدانیم یعنی نوعی پاسخ «فلسفی» به پرسش‌ها و بازخواست‌های عقل در این زمینه که کم یا بیش از نقش عملی آنها قابل انفکاک است.

در اینجا خواه‌ناخواه جایگاه خاص فلسفه عملی نزد ارسطو به ذهن خطور می‌کند. درست است که نام این علم «فلسفه» است و از این جهت بیانگر نوعی حلقه «نظری» است و نه عملی. اما با این حال، همان‌طور که ارسطو در کتاب اخلاق خود مورد تأکید قرار داده است به منظور دانستن صرف بدان پرداخته نمی‌شود بلکه به منظور یک کارآمدی arête یعنی یک وجود عملی و یک فعلی انجام می‌گیرد. با توجه به این نکته به نظر من بسیار قابل تأمل است که ما همین مسأله را می‌توانیم درباره آن چیزی بگوییم که ارسطو در کتاب ششم

<sup>1</sup>. پولیبوس کرنلیوس تاکیتوس (۵۵-۱۱۵ م.). بزرگترین تاریخ‌نویس رومی است. او در یکی از آثار خود تحت عنوان «Dialogus de ora toribus» «محواره‌ای درباره خطابه» علت انحطاط سخنوری را در تحول حکومت از جمهوری به امپراطوری مطلقه می‌داند. - مترجم.

مابعدالطبیعه، فلسفه شعر *poietike philosophia* می‌نامد و ظاهراً هم شامل شعر می‌شود و هم شامل خطابه. این‌طور نیست که هر دوی اینها را بتوانیم به سادگی انواعی از فن به معنای بلد بودن یک صنعت بدانیم چرا که هر دوی اینها متکی بر قوه‌ای کلی در انسان هستند. با وجود این، جایگاه خاص این دو در برابر صناعات و فنون *technai* به اندازه جایگاه فلسفه عملی که از رابطه‌ای جدلی با مثال خیر نزد افلاطون شکل گرفته‌اند، روشن نیست. در این میان به نظر من اینگونه می‌رسد که جایگاه خاص و تحدید و تمایز فلسفه شعری را نیز می‌توان نظیر فلسفه عملی نتیجه سیر تحول اندیشه ارسطو دانست. دست‌کم تاریخ اینگونه نتیجه گرفته است. فنون سه‌گانه که به صرف و نحو، جدل و خطابه تقسیم می‌شد - و در این تقسیم‌بندی خطابه شامل فن شعر نیز می‌گردید - نسبت به سایر انحاء عمل و صنعت جایگاه کلی‌تری داشتند. همین جایگاه ویژه در مورد عمل به طور کلی و در مورد قوه عاقله هدایت‌کننده عمل هم وجود دارد. این اقسام فنون سه‌گانه در حالی که از علم بودن مصطلح بسیار فاصله دارند، فوننی «آزاد» می‌باشند یعنی جزو افعال بنیادین وجود انسانی محسوب می‌شوند. اینها چیزهایی نیستند که انسان انجام بدهد یا یاد بگیرد برای آنکه کسی باشد که این فنون را بلد است بلکه پرورش این استعدادها جزو امکانات بالقوه انسان بماهو انسان است تا موجودی بشود که هست یا می‌تواند باشد.

این همان چیزی است که در نهایت به رابطه میان خطابه و تفسیر - که چگونگی و مراحل تکوینش موضوع بحث ماست - اهمیت خاصی می‌دهد. فن تفسیر و فهم یک مهارت و بلد بودن مخصوص نیست که فردی یاد بگیرد تا همانند شغل مترجمی او هم کسی باشد که فن تفسیر و فهم بلد است بلکه مختص به انسان بماهو انسان است. از این جهت علوم ذهنی یا عقلی<sup>۱</sup> بحق نام علوم انسانی *humanities* یا *Humaniora* را دارند. این مسأله ممکن است با فاصله گرفتن روش و علم که مشخصه اصلی عصر جدید است دچار ابهام شده باشد. اما هر فرهنگی که برای علم و در نتیجه برای تکنولوژی متکی بر آن منزلت راهبری قائل شود نمی‌تواند چارچوب بزرگتری که بشریت را به عنوان عالم انسانی و جامعه احاطه کرده است را هرگز درهم بشکند و از آن فراتر رود. در این چارچوب بزرگتر، خطابه و تفسیر جایگاهی انکارناپذیر و فراگیر دارند.

---

<sup>۱</sup>. تعبیر آلمانی *Geisteswissenschaft* در مورد همان علوم می‌رود که ما در زبان فارسی آنها را علوم انسانی می‌نامیم. *Geist* به معنی روح، عقل، ذهن و نفس می‌باشد. - مترجم.