

ملاحظات هرمنوتیکی در ترجمه متون فلسفی و دینی

حمید رضا آیت اللهی

گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی

چکیده: با گسترش توجه و علاقه ایرانیان به شناخت اندیشه های فلسفی و دینی پس از انقلاب و ظهور ترجمه های بسیار از کتاب های مهم غربی که در این زمینه به رشته تحریر در آمده است، این ترجمه ها و مفاد آنها با چالش های جدی روبرو هستند که اگر به این چالش ها توجه نشود ما را هم با بدفهمی اندیشه غربی و هم با آثار فرهنگی نامتناسب آن مواجه می سازد. در این مقاله در نظر است تا برخی آسیب شناسی های ترجمه متون فلسفی و دینی نموده شود و ضرورت توجه به مبانی هرمنوتیکی این ترجمه ها مورد توجه قرار گیرد تا بتوان تفسیری مناسب از دیدگاههای ترجمه شده داشت.

کلید واژگان: هرمنوتیک، ترجمه، فهم، متون فلسفی، متون دینی

مقدمه: بیان تاریخچه نظریات هرمنوتیکی در اینجا سخن را به درازا می برد ولی برای آنکه منظور از مبانی هرمنوتیکی ترجمه و تفسیر متون در این مقاله دانسته شود اجمالاً به تعاریفی عام از آن اکتفا می کنیم. جان مارتین کلادینوس را اولین کسی می دانند که در دوران جدید به این مساله التفات کرده است. او علوم انسانی را مبتنی بر هنر تفسیر می دانست و هرمنوتیک را نام دیگر آن قلمداد می کرد. در نظر او، هرمنوتیک هنر دستیابی به فهم کامل و تام عبارات گفتاری و نوشتاری است. این هنر بر مجموعه ای از قواعد مشتمل است، یعنی چیزی شبیه به منطق که به رفع ابهامات متن یاری می رساند. (Volmer, 1986, p.5) اشلایرماخر به هرمنوتیک به مثابه «هنر فهمیدن» می نگریست. او به مساله بدفهمی توجه کرد و بر آن بود که تفسیر متن دائماً در معرض خطر ابتلا به سوء فهم قرار دارد، از این رو هرمنوتیک باید به منزله مجموعه قواعدی روشمند برای رفع این خطر به استخدام در آید. بدون چنین هنری، راهی برای حصول فهم وجود نخواهد داشت. (Grondin, 1995, p.6) تفاوت این تعریف با تعریف اول آن است که کلادینوس نیاز به هرمنوتیک را تنها در مواضعی می دانست که ابهامی در راه فهم متن رخ می نماید، اما اشلایرماخر مفسر را همواره و در هر فهمی از متن نیازمند هرمنوتیک می داند.

ویلهلم ديلتای هرمنوتیک را دانشی می داند که عهده دار ارائه روش شناسی علوم انسانی است. از نظر وی، سر اطمینان آوری قضایای علوم تجربی در روشنی روش شناسی آن نهفته است. از این رو، برای اینکه علوم انسانی هم علم باشند، باید روش شناسی آن تنقیح گردد و اصول و بنیادهای مشترک و استوار آن که پایه تمام تصدیقات و قضایای علوم انسانی است روشن و آشکار شود (Grondin, 1994, pp. 86-89). این جریان فکری با هرمنوتیک فلسفی هیدگر و گادامر متفاوت است. هرمنوتیک فلسفی بر خلاف هرمنوتیک های گذشته نه به مقوله فهم متن منحصر می شود و نه خود را در چارچوب فهم علوم انسانی محدود می

کند، بلکه به مطلق فهم نظر دارد و در صدد تحلیل واقعه فهم و تبیین شرایط وجودی حصول آن است. (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۲۹) در حالی که دیلتای هرمنوتیک را دانشی در خدمت فهم متون نمی داند، بلکه آن را از سنخ روش شناسی و معرفت شناسی می داند و آن را به طور عام در خدمت علوم انسانی می خواهد، هرمنوتیک فلسفی که با هیدگر شروع می شود، در نظر گاهی کاملاً متفاوت، شان هرمنوتیک را ارائه روش ندانسته، رسالت آن را به جای روش شناسی، تامل فلسفی در باب بنیان های هستی شناسی فهم و تبیین شرایط وجودی حصول آن می داند، و آن را از سطح روش شناسی و معرفت شناسی به سطح فلسفه و هستی شناسی ارتقاء می دهد. (Heidegger, 1988, Pp.182-203)

از آنجا که در این مقاله مسائل ترجمه متون از یک زبان به زبان دیگر مد نظر است لذا بیشتر به ملاحظاتی ناظر است که در این ترجمه ها باید به آن ها توجه گردد. در نتیجه قواعد و روش هایی که در این فرآیند فهم باید بکار گرفته شود تا امکان فهم فراهم گردد محور توجه خواهد بود. در این زمینه دیدگاه امیلیو بتی (۱۹۶۸-۱۸۹۰) و قواعد چهارگانه وی مبنای تحقیق خواهد بود. تلقی بتی از ماهیت فهم و تفسیر با هرمنوتیک اشالیرماخر و دیلتای شباهت دارد.

از نظر بتی، تفسیر فعالیت است که هدف از آن رسیدن به فهم است. فهم نیز عبارت از درک ذهنیت و روان فرد دیگر است. پس تفسیر به امید رسیدن به ذهنیت و دنیای روانی فرد بیگانه صورت می پذیرد. بتی در این باره می گوید: (Betti, 1962, pp.42-43)

«ما زمانی فعالیت تفسیری خویش را آغاز می کنیم که با اشکال و صور قابل درکی مواجه می شویم. اشکالی که از طریق آن ها ذهنیتی که خود را در آن ها متبلور کرده است، فهم ما را مخاطب قرار می دهند. هدف از تفسیر، درک معنای این اشکال و یافتن پیامی است که آن ها می خواهند به ما منتقل سازند.»
در نظر بتی فرآیند تفسیر دائماً سه ضلعی است. زیرا افزون بر مفسر، قالب های معنا دار و ذهنیتی که در این قالب ها و اظهارات معنادار متجسد شده اند دو عنصر دیگر این فرآیند را تشکیل می دهند. درک و ذهنیت فرد دیگر از طریق تفسیر اظهارات معنادار آن ذهنیت و روان بیگانه صورت می پذیرد. (Bleicher, 1980, p.30)

بتی فرآیند هرمنوتیکی تفسیر را پیمودن مسیر آفرینش اثر می داند، با این تفاوت که در این جا عکس مسیر پیدایی اثر پیموده می شود. در آفرینش اثر، ذهنیت و مقاصد صاحب اثر نقطه آغازین فرآیند خلق اثر است، اما در فرآیند هرمنوتیکی تفسیر، نقطه پایانی، وصول به آن ذهنیت و مقاصد است، زیرا مفسر برآن است که از تفسیر اثر به فهم ذهنیتی برسد که سبب خلق آن شده است و دنیای معنایی متبلور در سیمای اثر را باز آفرینی کند. این بازتولید و بازآفرینی در ذهن مفسر انجام می پذیرد، یعنی ذهنیت بیگانه صاحب اثر را که در موضوع تفسیر متجسد شده است، در ذهن خویش ترجمه می کند و در درون خویش به باز اندیشی و باز آفرینی آن می پردازد.

گامی که در فرآیند تفسیر به سوی باز آفرینی و انتقال ذهنی پیموده می شود، با یک مشکل جدی رو به رو است. منشا این مشکل این است که فرآیند تفسیر باید دو خواسته به ظاهر متقابل و ناسازگار را تامین کند. از طرفی انتظار این است که تفسیر عینی باشد. بدین صورت که معنای بازسازی شده توسط مفسر باید تا حد امکان بر معنای واقعی آنها منطبق باشد. از طرف دیگر، نمی توان این واقعیت را نادیده گرفت که این بازسازی در ذهن مفسر صورت می پذیرد و قابلیت های ذهنی او در نحوه انجام دادن آن سهیم است (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۴۴۴).

بنابر این ما با تعارض ظاهری میان ذهن گرای و عینی گرای روبه روییم. ذهن گرای که همیشه با تفسیر همراه است، و عینی گرای که هدف فرآیند تفسیر است، غیر قابل جمع به نظر می رسند.

چهار قاعده برای تفسیر

از نظر بتی این تقابل ظاهری، نقطه آغازین نظریه عام تفسیر را می نمایاند. زیرا عمل هرمنوتیکی چیزی جز دیالکتیک میان سوژه و ایژه نیست، و این دیالکتیک، امکان صورت بندی روش شناسی ای را فراهم می آورد که به کمک آن صحت نتایج تفسیری تضمین می شود. روش شناسی تفسیر، فراهم آمده از قوانینی است که بتی آن ها را قوانین هرمنوتیکی می نامد. از نظر وی چهار قانون هرمنوتیکی وجود دارد که دوتا درباره موضوع (ایژه) و دوتای دیگر درباره مفسر (سوژه) است:

قانون اول: بر اساس قانون اول اثر را باید برحسب ارتباطش با ذهنیتی که در آن متبلور شده است تفسیر کرد. این قانون را می توان اصل «استقلال^۱ هرمنوتیکی موضوع» یا قانون ماندگاری معیارهای هرمنوتیکی نامید. (Betti, 1962, pp.57,58)

قانون دوم: بتی قانون دوم را «اصل تمامیت» یا قانون «سازگاری معنا^۲» نامیده است. مفاد قانون دوم تاکید بر ارتباط جزء و کل و لزوم توجه به نقش و تاثیر متقابل کل و جزء در فرآیند تفسیر است. معنای جزء باید سازگار با تمامیت اثر باشد و هر جزء از موضوع فقط با توجه به کلیت و تمامیت معنایی آن فهم می شود. نظام فرهنگی را نیز می توان تمامیت و کل تلقی کرد. در نتیجه، اثر و قالب معنادار، جزئی از نظام فرهنگی است که فهم کامل آن به فهم آن نظام وابسته است، همچنان که فهم نظام فرهنگی در سایه فهم اجزا میسر است. (P.59)

قانون سوم: مفاد قوانین سوم و چهارم درباره مفسر است. مفاد قانون سوم آن است که مفسر مجبور به ردیابی مجدد فرآیند ذهنی منتهی به خلق اثر در ذهن خویش است. مفسر باید به بازسازی درونی ذهن بیگانه بپردازد و ذهنیت خالق اثر را به ذهن و درون خویش ترجمه کند. بتی نام آن را قانون «فعلیت فهم^۳» می نامد. زیرا این قانون بر دخالت فعلیت دنیای ذهنی مفسر در عمل فهم تاکید می کند.

قانون چهارم: بتی قانون چهارم را «تناسب معنایی در فهم» یا قانون «مطابقت^۴ هرمنوتیکی معنا» و یا «هماهنگ سازی^۵» می نامد. طبق این قانون، مفسر موظف است فعلیت ذهنی خویش را با آنچه از موضوع دریافت میکند در بیشترین سازگاری و تجانس و هماهنگی قرار دهد. (P.85)

بتی در پایان کتاب خود تصریح می کند که زمینه ذهنی مفسر و خبرویت او در دانش مربوط به موضوع اثر نقشی بسیار مثبت در فهم عمیق آن ایفا می کند. زیرا روشن است که مفسر آشنای با مباحث الهیات به خوبی درک می کند که متن الهیاتی به چه مباحثی پرداخته و چه پرسش های آشکار و پنهانی را پاسخ گفته است.

اهمیت ملاحظات هرمنوتیکی در ترجمه

با در نظر گرفتن ملاحظات هرمنوتیکی که در فهم و تفسیر متون وجود دارد ساده انگاری ترجمه و تفسیر متون فلسفی و الهیاتی، فهم یک دیدگاه فلسفی را در شرایط فرهنگی دیگر گرفتار بدفهمی های اساسی می کند که در برخی متون ترجمه شده شاهد آن هستیم. آن دغدغه هایی که دیلتای داشت تا روش شناسی علوم انسانی را با هرمنوتیک وضوح ببخشد و آن را به روشنی قضایای علوم تجربی برساند به مراتب در متون

فلسفی و الهیاتی که حتی روش شناسی آنها از سایر علوم انسانی نیز کمتر است ضروری تر به نظر می رسد. قواعد چهارگانه بتی به خوبی مسیر پر پیچ و خم ترجمه و تفسیر متون فلسفی را نشان داده است. بدیهی است بی توجهی به این ملاحظات و بی دقتی در پالایش ترجمه و تفسیر متون فلسفی و دینی در گذر از چهار مرحله هرمنوتیکی بتی و اعمال قواعد آن می تواند ترجمه را عقیم ساخته و فهمی نامتناسب و بی ارتباط با متن اصلی بدست دهد. خطر این عدم تناسب در محیط های بسته ای که معمولاً متون در یک منولوگ ارائه می شود به خوبی نمودار است و در دیالوگ بین حوزه های فلسفی عدم تفاهم و سوء برداشت ها به خوبی خود را می نمایاند.

همین بی دقتی ها در سالیان اخیر نه تنها باعث عدم درک درست یک دیدگاه فلسفی گردیده بلکه بر مبنای آن نقد ها و یا جانبداری هایی صورت پذیرفته که از هر دو جانب، مشکلات فکری زیادی در جامعه به وجود آورده است. از آنجا که اغلب ترجمه ها از فضای فکری غرب یا در آن فضا صورت پذیرفته است، و دیدگاههای فلسفی و دینی، مبانی بسیاری فعالیت های فکری دیگر جامعه ما را شکل می دهد، حوزه های فکری جامعه دچار غرب زدگی نامتنجانس یا غرب گریزی بی اساس شده است. بار بسیاری از این بد فهمی ها از بی توجهی در درک طرف مقابل در ترجمه متون فلسفی و الهیاتی صورت پذیرفته است. در چنین شرایطی بسیار اتفاق می افتد که معادل گذاری صرف ما را به فهم مقصود یاری نمی رساند و ضرورت دارد طی توضیحاتی تفصیلی مقصود خود را از آن معادل بیان نماییم.

نمونه های از بی توجهی به شرایط هرمنوتیکی اصطلاحات

ذیلا به چند نمونه از این معادل های نامتناسب در ترجمه ها و سوء برداشت های سپس تر آن اشاره می گردد:

Revelation: این لغت توسط بسیاری از مترجمان «وحی» ترجمه شده است (هیگ، ۱۳۷۲، ص ۱۱۹). در حالی که (revelation) در فضای مسیحی غربی از اساس با وحی در پیشینه اسلامی ما تفاوت مبنایی دارند این ترجمه مشکلات فکری را در سوء برداشت ها به وجود آورده که به آنها اشاره خواهد شد. (revelation) در مسیحیت به معنای کلام الهی ارسال شده توسط خداوند بر پیامبران نیست. تاریخ جمع آوری اناجیل و اعتقاد به کلام الهی در مسیحیت این گونه کلام ها را کلام الهی قلمداد نمی کند. در میان ما مسلمانان این وحی طی ۲۳ سال به شخص پیامبر اکرم (ص) صورت پذیرفته است در صورتی که (revelation) مسیحی طی ۱۵۰۰ سال به قدیسان نازل شده است. (revelation) در مسیحیت کلامی الهی و انسانی است در حالی که در اسلام عین کلام الهی است. این مهم وقتی فهمیده می شود که سالیان دراز در تعامل فکری به درک کامل یک دین از دیگری نایل آئیم.

توماس میشل به عنوان یک کشیش و الهیدان کاتولیک که سالیان درازی را در میان مسلمانان و همراه با آنان زندگی کرده است در تفاوت اسلام و مسیحیت از این جهت می گوید: (میشل، ۱۳۷۷، صص ۴-۲۳) «هرگاه یک مسلمان به کتاب مقدس نظر افکند، مشاهده می کند که این کتاب با قرآن مجید کاملاً تفاوت دارد. قرآن یک کتاب واحد است که ان را یک شخص [پیامبر اسلام]، فقط به یک زبان، ظرف ۲۳ سال به مردم گزارش داده است. در صورتی که کتاب مقدس مجموع ۷۳ (۶۶) کتاب است که به زبان های گوناگون و در طول ۱۵۰۰ سال تالیف و گردآوری شده است و شمار بزرگی از مولفان «الهام یافته» که تاریخ نام بسیاری

از ایشان را فراموش کرده، برای تهیه آن به عملیات پیچیده ای پرداخته اند. از اینجاست که این نوشته ها در روش های تاریخی و شیوه های ادبی خود از تنوع برخوردار است»

یقیناً در ترجمه (revelation) به وحی در فرهنگ اسلامی دچار بدفهمی بسیاری میان مسلمانان از آن خواهیم شد (نراقی، ۱۳۷۸، ص ۵۹).^۶ شاید بهترین ترجمه برای این کلمه «انکشاف الهی» باشد که دقت بیشتری را نسبت به وحی دارد. اما صرف ارائه این ترجمه نیز ما را به فهم کامل این لغت رهنمون نخواهد کرد. چه، درک مراد نویسندگان غربی منوط به دانستن پیشینه مسیحی آن است. همین امر تحقیقات فلسفی و دینی که در درک (revelation) در غرب صورت پذیرفته را در مجرای متفاوت تحولات آن در جامعه اسلامی می کند.

توماس میشل در این خصوص به نحوه تاثیر انسان ها در شرایط مختلف تاریخی و زمانی برای تبیین و اعلام پیام الهی اشاره می کند و می گوید (ص ۲۷):

«مسیحیان برای دست یافتن به پیام الهی که خدا آن را از طریق عامل بشری غیر معصوم برای بشر فرستاده است، با بررسی کتاب مقدس از طریق روش های تاریخی و ادبی گام های بلندی برداشته اند. در مقام تشبیه می توان گفت بررسی های نقادانه کتاب مقدس که بازار پروتستی در دانشگاه ها، موسسات الهیات و مدارس روحانی دارد، تلاش و کوششی است برای بیرون آوردن پیام از «ظرف» و کشف سخن خدا از الفاظ کتاب مقدس.»

با این تفاوت، هرمنوتیک به عنوان کلید فهم (revelation) یا انکشاف الهی در مسیحیت که در تجربه های دینی حاصل می گردد، در تبیین الهیات مسیحی اهمیت بسیاری دارد. نگاه مسیحی به وحی در قالب هرمنوتیکی میسر است و همین زمینه را برای تفسیر های بسیار متنوع متناسب با شرایط فرهنگی عصر فراهم می سازد درحالی که هرمنوتیک فهم قرآن در اندیشه اسلامی محدوده ای کاملاً متمایز از مسیحیت دارد. این امر به نوع تلقی مسیحیت از کتاب و دستورات الهی بر می گردد. مسیحیت انجیل را کاملاً الهی نمی داند در صورتی که ما مسلمانان قرآن را کاملاً الهی می دانیم و حتی در القای کلمات آن توسط جبرئیل بر پیامبر تاکید داریم.

همین امر موجب شده است مفاهیمی همچون «تجربه نبوی» و حتی «تجربه دینی» در تبیین آموزه های دینی نقشی متفاوت در مسیحیت بازی کند در حال که بررسی آموزه های اسلامی در قالب این اصطلاحات تحقیقات نامتناسب و نادرستی را ایجاد می کند که نهایتاً در سایر ابعاد دین پژوهی معاصر ایران اثرات آسیب زائی را گذاشته است (سروش، ۱۳۷۹، ص ۱۰).^۷

این بی دقتی ها همان رعایت نشدن قواعد چهارگانه بتی در فهم اصطلاح و تفسیر معناست.

همین امر در ترجمه لغت (religious experience) که بهترین ترجمه آن تجربه دینی است رخ می دهد (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، صص ۳۵-۶۷). وقتی همچون دین پژوهی غربی بخواهیم مفاهیم دینی اسلامی را در قالب تجربه دینی فهم کنیم بدیهی است بسیاری کج فهمی ها از آن ناشی می شود که نامتناسب بودن آنها در فرهنگ اسلامی خود را می نمایند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۶، ص ۵۷).^۸ نتیجه های سکولاریستی غربی که از مسیحیت گردیده است و بر اساس این نگرش ها بوجود آمده است نمی تواند پیامدهای سکولاریستی را در دین پژوهی اسلامی نتیجه دهد. (سروش، ۱۳۷۴، صص ۱۳-۴) برخی دین پژوهان نا آشنا با این پیشینه ها در صدد یافتن مشابهت هایی در اندیشه اسلامی برآمده اند و معانی همچون لقای الهی یا

سیر و سلوک عرفانی را همتراز این واژه‌ها در فرهنگ مسیحی غربی می‌دانند در حالی که درک مشابهت‌ها مغایرت‌ها بدون طی قواعدی همچون قواعد چهارگانه بتی امکان‌پذیر نیست.

این مساله نه تنها در ترجمه لغات انگلیسی به فارسی می‌تواند مشکل‌ساز باشد که در ترجمه اصطلاحات فرهنگ اسلامی به انگلیسی نیز مشکلاتی را به وجود می‌آورد. دکتر سید حسین نصر کتابی را در سال ۱۳۵۷ به انگلیسی درباره «صدرالدین شیرازی و حکمت متعالیه او» نوشته است که برای معادل کلمه حکمت از لغت (theosophy) استفاده کرده است، چرا که در نظر او حکمت نوعی تفکر فلسفی در الهیات است (Nasr, 1997, P.85). اما در فضای فرهنگی مسیحی این برداشت از این لغت مستفاد نمی‌شود و این لغت از لحاظ تاریخی بار منفی دارد. لغتنامه وبستر دو ترجمه برای این لغت متذکر شده است: ترجمه اول را آموزه‌ای درباره خداوند و جهان مبتنی بر بینشی رازآلود می‌داند و در ترجمه دوم آن را به آموزه‌های نهضتی جدید که از سال ۱۸۷۰ در آمریکا آغاز شده است نسبت می‌دهد که عمدتاً از نظریه‌های بودیستی و برهمنی‌مخصوصاً تکامل همه خداپاورانه و تناسخ تبعیت می‌کرد (Webster, P.1209). این پیشینه فکری غربی یقیناً نمی‌تواند آن معنای والای حکمت را که برترین مراحل اندیشه پخته بشری است برساند. همین امر دیدگاه‌های فیلسوفی همچون ملاصدرا را در کنار علوم همچون جفر و غیره قرار می‌دهد.

شناخت شرایط فرهنگی یک معادل برای رساندن مقصود اهمیت بسیاری دارد. ترجمه کلمه revelation به وحی از ضعف در قواعد سوم و چهارم بتی رنج می‌برد و ترجمه حکمت به theosophy از نارسائی ناشی از عدم توجه به قواعد اول و دوم به بدفهمی دچار شده است.

اصطلاحات فلسفی غربی نیز بدون توجه به پارادایم‌های حاکم بر آن‌ها شناخت نامتناسب فلسفی را در جامعه بوجود آورده است و معادل‌ها و تشابه‌های خیالی را منجر شده است که جامعه ما را هم در فهم اندیشه فلسفی غربی با دشواری روبرو ساخته است و هم تعامل فکری با آن را در مسیری ناکارآمد انداخته است.

یکی از مهم‌ترین پارادایم‌های تفکر فلسفی غربی - حتی در میان ملحدین آنها - آموزه‌های مسیحی است. اگر کسی به معنای فرهنگی تثلیث توجه نکند دیگر نمی‌تواند مقصود هگل را از تز و آنتی تز و سنتز دریابد. اگر کسی تصلیب مسیح را در معنای تاریخی به عنوان اساسی‌ترین فراز تاریخ از دیدگاه مسیحیت در نیابد ترجمه عبارت «خدا مرده است» نیچه را با الحاد یکی می‌گیرد و برداشتی نادرست از آن خواهد داشت. در صورتی که همین عبارت در رشد نحله‌های الهیاتی قرن بیستم نقشی اساسی داشته است بگونه‌ای که آلتایزر و برخی اندیشمندان پسامدرن از «الهیات مرگ خدا» سخن گفته و آنرا پرورانده‌اند (Altizer, 1979, p.53). عبارتی که ترجمه آن در فارسی و در فرهنگ اسلامی متناقض نما به نظر می‌رسد. نظریه‌های عمده پسامدرن همه با این پیشینه و در فضایی عمیقاً مسیحی معنا دارند که در تحقیقی دیگر این ویژگی‌ها واکاویده شده است. (آیت‌اللهی، ۱۳۸۴، صص ۳۶-۳۲)

لغت (transcendent) که به متعالی یا استعلا ترجمه شده است در فلسفه غربی در مقابل (immanent) قرار دارد که بدون شناخت عمیق معنای حلول الهی در تجسد (به عنوان یکی از مهم‌ترین آموزه‌های مسیحی) هر دو وافی به مقصود نخواهند بود.

ترجمه لغت (existence) در اگزیزستانسیالیسم به وجود و هستی (تایشمن و وایت، ۱۳۷۹، ص ۱۹۱) و متشابه دانستن آن با وجود در فلسفه وجودی ملاصدرا از ابتدا قیاسی مع الفارق است. چه وجود در

اگزستانسیالیسم به وجود انسانی در یک تفکر اومانیستی ناظر است در حالی که وجود در تفکر صدرایی به مطلق وجود مبتنی بر بصیرت نسبت به وجود مطلق متمرکز است.

ترجمه (modernity) به تجدد که اغلب با نو شدن و دیدگاه نو داشتن تعبیر می شود نیافتن فضای تاریخی معنای آن در غرب است. این لغت به هر نوشدنی ناظر نیست بلکه به یک دوران خاص و تفکر خاص غربی با ابعاد وجودی خاص خویش اشاره دارد بگونه ای که سخن از مدرنیته اسلامی یا ایرانی، تخصیصی نامربوط به حساب می آید. تعبیر پسامدرن در غرب و تحلیل معنایی آن به خوبی حاکی از پارادایم جغرافیایی و تاریخی هر دو لغت دارد. در کشورهای جهان سوم لغت مدرنیته اغلب با مدرنیزاسیون _ که نزدیک تر به مقصود آن جامعه است- خلط می شود.

نظر به اینکه واکاوی کامل بسیاری از این لغات تحقیق تفصیلی را می طلبد و از حوصله این مقال خارج است لذا به ذکر مختصر پاره ای از واژه ها در این موضوع پرداخته شده است.

نتیجه

ترجمه متون فلسفی و دینی از متون غربی به فارسی و همچنین ترجمه انگلیسی برخی از متون فلسفی و الهیات اسلامی از فارسی برای فهم معنای اصلی، از برخی بی دقتی ها رنج می برد که ناشی از بی توجهی به ملاحظات هرمنوتیکی در درک متون است. امیلیو بتی برای فهم کامل تر متون قواعد و راهکارهایی چهارگانه پیشنهاد کرده است که دو قاعده اول آن در خصوص شرایط ابژکتیوی متن اولیه و دو قاعده دیگر درباره شرایط سوژکتیوی ترجمه است. با بررسی ترجمه هایی که از برخی اصطلاحات شده است برخی در کم توجهی به دو قاعده اول و ساده انگاری آن و برخی در بی دقتی در دو قاعده دوم ضعف دارند. این بی دقتی ها نه تنها در فهم مفاهیم فلسفی و دینی در فرهنگ اولیه مشکلاتی ایجاد می کند بلکه خود می تواند در فضای فکری فلسفی و دینی جامعه ما نسبت ها و نظریه هایی را تحمیل کند که برخاسته از تفکر فرهنگی بیگانه و تعمیم نابجای آن در فرهنگ خودی باشد. همین مساله باعث خواهد شد یا از اساس راه گفتگو میان- فرهنگی بسته شده یا این گفتگو ها به علت عدم درک درست خود و دیگری عقیم و بی نتیجه بماند.

واضح است حتی معادل های مناسب برای اصطلاحات بدون توجه دادن به پارادایم های اصطلاح اولیه و همچنین پیشینه های فرهنگی اصطلاح ترجمه شده نمی تواند کارایی لازم را داشته باشد. لذا ضرورت دارد در کنار دقت و وسواس در یافتن معادل های دقیق، توضیحی تفصیلی برای رساندن مقصود اولیه از اصطلاح ارائه گردد تا درک درستی از معنای اصلی برای پژوهشگران فراهم آمده و زمینه تفاهم های سپس تر ایجاد گردد.

منابع و مأخذ

- آیت اللهی، حمیدرضا (۱۳۸۵) «ارزیابی نگرش های پسامدرن از منظری فلسفی» در *حکمت و فلسفه*، مجله تخصصی گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی، سال دوم شماره اول، بهار ۱۳۸۵.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۶) *عقل و اعتقاد دینی، درآمدی بر فلسفه دین*. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
- تایشمن، جنی و وایت، گراهام (۱۳۷۹) *فلسفه اروپایی در عصر نو*. ترجمه محمد سعید حنایی کاشانیف تهران: نشر مرکز.
- سروش، عبد الکریم (۱۳۷۴) «معنا و مبنای سکولاریسم» در *کیان*. ش ۲۶، مرداد و شهریور ۱۳۷۴.
- سروش، عبد الکریم (۱۳۷۹) *بسط تجربه نبوی*. تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۶) *ایمان و آزادی*. تهران: طرح نو.
- میشل، توماس. (۱۳۷۷) *کلام مسیحی*. ترجمه حسین توفیقی. قم: انتشارات مرکز ادیان.
- نراقی، احمد (۱۳۷۸) *رساله دین شناخت*. تهران: طرح نو.
- واعظی، احمد. (۱۳۸۰) *درآمدی بر هرمنوتیک*. تهران: مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- هیگ، جان. (۱۳۷۲) *فلسفه دین*. ترجمه بهرام راد. تهران: انتشارات بین المللی الهدی.

- Altizer, Thomas J.J., (1979) *The Descent into Hell: A Study of Radical Reversal of the Christian Consciousness*. New York: Seabury Press.
- Betti, Emilio: (1962) *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*, Translated in Bleicher, Joseph (1980) *Contemporary Hermeneutics*, Routledge and Kegan Paul.
- Bleicher, Josef (1980) *Contemporary Hermeneutics*, Routledge and Kegan Paul.
- Grondin, Jean (1994) *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Yale: Yale University Press.
- Grondin, Jean (1995) *Sources of Hermeneutics*, New York: State University of New York Press.
- Heidegger, Martin (1988) *Being and Time*, Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Oxford: Basil Blackwell.
- Nasr, Seyyed Hossein (1997) *Sadr al-din Shirazi and his Transcendent Theosophy*, Tehran: Institute for Humanity and Cultural Studies.
- Volmer, Kurt Muller (ed.) (1986) *The Hermeneutics Reader*. London, Basil Black Well.
- Webster's New Collegiate Dictionary, Massachusetts: G. & C. Meriam Company.

¹ - autonomy

² - coherence of meaning

³ - actuality of understanding

⁴ - correspondence

⁵ - harmonization

^۶ - او در این منبع می گوید: وحی نوعی تجربه دینی است... مطابق تعالیم ادیان توحیدی، وحی به یک معنا تجربه خداوند است و لذا می توان آن را دست کم مصداقی از تجربه های دینی دانست.

^۷ - او می گوید: پیامبری نوعی تجربه و کشف بود...هم پیامبر انسان است. دین خلاصه و عصاره تجربه های فردی و جمعی اوست. اینک در غیبت پیامبر هم باید تجربه های درونی و بیرونی او بسط یابد.

^۸ - او در این منبع می گوید: وحی گونه ای تجربه دینی است.