

## نگاهی به هرمنوتیک، کتاب و سنت

سید صادق حقیقت

فصلنامه علمی - پژوهشی علوم سیاسی، ش ۱، تابستان ۱۳۷۷

### الف - معرفی اجمالی کتاب

کتاب ((هرمنوتیک، کتاب و سنت)) توسط حجه الاسلام والمسلمین محمد مجتهد شبستری در سال ۱۳۷۵ به رشته تحریر در آمده است. ناشر آن طرح نو می باشد و در همان سال به چاپ دوم رسید. کتاب از دو بخش و دو پیوست تشکیل شده است. بخش اول کتاب، ((پیش فهم ها، علائق، انتظارات مفسران وحی)) نام دارد و بخش دوم به ((نقد، اصلاح و بازسازی اندیشه دینی)) می پردازد. البته عمده مضامین و مطالب آن، قبلا تحت عناوین مختلف در مجلات به چاپ رسیده بود. در پیشگفتار می خوانیم:

((موضوع کتاب این است که مفسران وحی اسلامی همیشه بر اساس پیش فهم ها، علائق و انتظارات خود از کتاب و سنت به تفسیر آن پرداخته اند)).

پشت جلد کتاب نیز موضوع آن را چنین معرفی کرده است:

((موضوع کتاب این است که مفسران وحی اسلامی همیشه بر اساس پیش فهم ها، علائق و انتظارات خود از کتاب و سنت به تفسیر آن پرداخته اند. بدین جهت کتاب حاضر، هرمنوتیک، کتاب و سنت نامیده شده است)).

نویسنده تلاش می کند تا نشان دهد که تفسیر و اجتهاد عالمان دین اسلام نیز مشمول اصل کلی دانش هرمنوتیک یعنی استناد تفسیر و فهم متون بر پیش فهم ها و علائق و انتظارات مفسر بوده است و استثنایی در کار نیست. در عین حال در مقام تجویز، این کتاب عالمان دین را بدین نکته دعوت می کند که تنقیح تمام عیار پیش فهم ها در هر عصر شرط اساسی و اصلی هرگونه تفسیر و افتا صحیح دینی است و تکامل دانش دین بدون این بازنگری میسر نیست. برون شدن جهان اسلام از مشکلات نظری و عملی که تمدن پیچیده امروز برای آن بوجود آورده، تنها با این بصیرت و توجه ممکن می شود)).

### ب - نقاط قوت کتاب

مهمترین نقطه قوت کتاب این است که طراحی نو نسبت به کاربرد هرمنوتیک در علوم اسلامی در می اندازد. هرمنوتیک یا علم تفسیر متن سابقه ای طولانی دارد، ولی از آنجا که تحولات علمی و تکنولوژیک همیشه چندین دهه آن هم به شکل ناقص به کشور ما می رسد؛ این مبحث نیز بسیار دیرتر از آنچه شایسته بود وارد حوزه اندیشه اسلامی شد. حتی می توان گفت جهان عرب در اخذ پیشرفتهای مربوط به علوم انسانی از ما جلوتر بوده اند. به هر حال موضوع این کتاب و استفاده از هرمنوتیک در متون اسلامی را باید به فال نیک گرفت. چاپ این کتاب برای جمعی از محققین، انگیزه کوششی دو چندان را در این زمینه بوجود آورد.

کوشش اصلی نویسنده کتاب نشان دادن ارتباط تفسیر از متن با پیش فهم ها و انتظارات است و در این زمینه با تکثیر امثله توانسته است ادعای خود را اثبات نماید. در این راستا وی از این رشد و غزالی تا علامه طباطبایی شاهد می آورد. خواننده با توجه به این نکات، فاصله موجود بین متن و تفسیر متن را درمی یابد. آنچه علمای اسلامی از متون دینی می فهمند، فهم ایشان بر اساس پیش فهم ها و انتظاراتشان است، و به هیچ وجه کاملا منطبق بر متون دینی نیستند. وجود اختلاف برداشتها نشانه و دلیل فاصله میان متن و تفسیر آن می باشد. اندیشه دینی قابل نقد است، در حالی که متون مقدس اسلامی از دیدگاه ما قابل نقد نمی باشند. نقد اندیشه دینی گاه از بیرون است و گاه از درون.

### ملاحظات روشی

هدف نویسنده در این کتاب نشان دادن تاثیر هرمنوتیک در فهم کتاب و سنت است، ولی ظاهرا روش خاصی دنبال نمی شود. سزاوار آن بود که شقوق مختلف و مراحل تاریخی هرمنوتیک تبیین و سپس فرضیه روشنی در این باب ارائه می شد. تا پایان کتاب مشخص نمی شود که سخن از کدام هرمنوتیک است و به چه میزانی روش هرمنوتیکی در فهم از متون مقدس تاثیر دارند. در آغاز پیشگفتار می خوانیم:

((در این کتاب با این مسأله کاری نیست که کدام مفسر و کدام فقیه درست تفسیر کرده، فتوای صواب داده و کدامیک راه خطا پیموده است. داوری در باره درستی و نادرستی محتوای تفسیرها و فتواها موضوع دیگری است و به علم تفسیر و علم فقه مربوط می شود. مقصود ما در این کتاب تنها بررسی چگونگیها و ساز و کار عمل تفسیر و اجتهاد فقهی است که منطقا مقدم بر داوری در باره محتواها است)).

ظاهر این سخن، ارائه بحثی روش شناختی و درجه دوم از هرمنوتیک است. اگر چنین تصویری صحیح باشد، انتظار این بود که مولف موضوع بحث خود را روش هرمنوتیک قرار دهد و علاوه بر ابضاح اقسام مختلف آن، به نقادی جهات مثبت و منفی و به طور کلی کارایی آن بپردازد. بحث متدلوژیک و درجه دوم اقتضا می کند دیدگاهی برون نسبت به هرمنوتیک داشته باشیم و کیفیت کاربرد آن در متون اسلامی

را به بوته نقد بگذاریم. در واقع نویسنده محترم کتاب به جای این کار، در ابتدای کتاب توضیحی مختصر راجع به هرمنوتیک داده، سپس مطالبی راجع به پیش فرضهای علمای اسلامی به عنوان نمونه ارائه کرده است. به شکل دقیق می توان گفت عنوان (( فرآیند فهم متون )) (از ص ۱۲ تا ۲۲) از هرمنوتیکی کلی (که در عالم خارج وجود ندارد) سخن گفته و عنوانهای بعد، پیش فرضهای فقیهان و متکلمین و عرفا را مثال زده است. پس نه مشخص است از کدام هرمنوتیک سخن می گوئیم و نه به طور دقیق مشخص است که هرمنوتیک چه تأثیری در فهم متون اسلامی دارد. مولف در این زمینه عمدتاً به بحث (( پیش فهم ها)) اکتفا کرده است. مقداری از اشکالات روش شناختی بحث به این مسأله برمی گردد که کتاب، مجموعه مقالاتی بوده که در فواصل زمانی ارائه شده است.

### ملاحظات محتوایی

مهمترین ملاحظات محتوایی که مقصود نویسنده از کاربرد هرمنوتیک در کتاب و سنت را با مشکل و ابهام روبرو می سازد عبارتند از:

۱ - هرمنوتیک کلی وجود ندارد: در این کتاب از هرمنوتیک مبهمی سخن گفته شده است. شبستری از صفحه ۱۲ تا ۲۲ سعی می کند تعریفی از هرمنوتیک به دست دهد. به طور مثال در صفحه ۱۴ می گوید:

((این بررسیها موجب توجه کامل و مستقل به مسأله تفسیر و فهمیدن متون به عنوان گونه ای از شناخت گردید. فهمیدن متعلق يك شناسایی مستقل قرار گرفت و معرفت شناسی آن بوجود آمد. در این بررسیها تئوری و روشهای فهمیدن شکل گرفت و هرمنوتیک آن گونه که امروز هست، به تدریج بوجود آمد)).

باتوجه به ادوار مختلف هرمنوتیک و گرایشهای خاص در این زمینه نمی توان از اصول هرمنوتیک به شکل کلی سخن گفت. جهت ایضاح این نکته به گذشته هرمنوتیک نظری می افکنیم.

((هرمنوتیک)) از هرمینا و آن از هرمس گرفته شده است. وی پیام آور خدایان یونان بود که چون پیامهای همواره دارای ایجاز و ابهام بود، هر گروهی از مردم به نحوی سخنان او را تفسیر می کردند. آگوستین هرمنوتیک را (( علم تاویل کتاب مقدس )) معرفی کرده است. (۱) هرمنوتیک ابتدا و قرنها به تفسیر کتب مقدس یهود و نصاری اطلاق می شد، ولی شلاپرماخر (۱۸۳۴ - ۱۷۶۸ م.) تأمل تازه ای در آن کرد و توسعه بیشتری به آن داد. سپس دیلتای کوشید که آن را مبنای تدوین و مطالعه علوم فرهنگی کند و از آن نوعی روش شناسی بسازد. هرمنوتیک رفته رفته به نوعی نظریه معرفت و شناخت شناسی تبدیل شد و در پژوهشهای علوم انسانی و اجتماعی، علی الخصوص در فلسفه، زبانشناسی، نقد ادبی و هنری رواج یافت. (۲)

فرهنگ کمبریج می گوید:

(( هرمنوتیک هم هنر یا نظریه تفسیر است، و هم شکل خاص فلسفه که با مسأله تفسیر درگیر می باشد. هرمنوتیک ابتدا در ارتباط با تفسیر متون مقدس به کار می رفت، ولی اینک توسعه یافته است. شلاپرماخر برای اولین بار دور هرمنوتیکی را مطرح ساخت. دیلتای علم تفسیر را به عنوان روش تاریخ و علوم انسانی به کار می برد، در حالی که هایدگر آن را به عنوان مسأله ای هستی شناسانه تلقی می کرد. به اعتقاد او رابطه متقابل بین مفسر و متن وجود دارد)). (۳)

به اعتقاد وان هاروی نخله های جدیدی که در این باب پدید آمده اند عبارتند از:

الف - نظریات نو در باره رفتار آدمی در روانشناسی و علوم اجتماعی که در آنها تعبیرات فرهنگی آدمی به عنوان تجلیات ناآگاهانه و تمایلات غریزی یا بازتابهای منافع طبقاتی تلقی می شود.

ب - پیشرفتهایی که در معرفت شناسی و فلسفه زبان پیدا شده است.

ج - مباحث ویتگنشتاین و هایدگر مبنی بر این که کل تجربه بشری اساساً ماهیتی تفسیری دارد و تمامی داورهای او در دورن يك بافت تفسیری که فرهنگ و زبان واسطه اظهار آن هستند و از آن فراتر نمی توان رفت، قرار دارد. (۴)

در واقع دیلتای نشان داد که هرمنوتیک جدید با دوره اصلاح دین و اختلاف پروتستانها و کاتولیکها اوج گرفته است. شلاپرماخر ثابت کرد برای تفسیر کتاب مقدس روش تفسیری خاص نمی خواهیم، چرا که تفسیر ناشی از مبانی دستوری و روانشناختی فهم هر متن و به واسطه زبان و قواعد آن است. دیلتای هرمنوتیک را به عنوان مبنایی برای علوم انسانی (به شکل عام) به کار برد. وی بحث (( نیت مولف )) شلاپرماخر را رد کرد. به اعتقاد او روش علوم طبیعی، تبیین است؛ و روش علوم انسانی، فهمیدن. برای هایدگر هرمنوتیک تأمل برای شرایط هرگونه فهم بود. او از هرمنوتیک تلقی عامی داشت و هستی بشر را بر اساس وضعیت هرمنوتیکی تبیین کرد. گادامر به دیلتای و شلاپرماخر این انتقاد را وارد ساخت که نباید در متن محصور شد. او مسأله پیش فرض و وضعیت هرمنوتیکی گادامر را تلقی به قبول کرد. مقصود گادامر از تقریب افقها (Fusion of Horizons)، نزدیک کردن افق سوژه با متن است، هر چند افق (قبلی) در مواجهه با اشیا دائماً تعدیل می شود و هیچ گونه تفسیر نهایی و عینی متصور نیست. نخله دیگر هرمنوتیک از ویتگنشتاین متأثر می باشد و به دنبال تبیین قواعد تفسیر متن نیست. وی مثل هایدگر وضعیت بشری را هرمنوتیکی می دانست، ولی بر اساس اعتقاد به مسائل زبانی، توجیه نظام هستی شناسی را معتقد نبود. (۵)

به اعتقاد پل ریکور هرمنوتیک خاص مربوط و مخصوص به متون مقدس است و ما باید سعی کنیم کاربردهای ویژه را پشت سر گذاشته، به هرمنوتیک عام برسیم. انقلاب اول در هرمنوتیک، گذار از هرمنوتیک خاص به عام بود. گام دوم و انقلاب کوپرنیکی بعد، گذار از معرفت‌شناسی (دیلتای) به هستی‌شناسی (هایدگر و گادامر) تلقی می‌شود. (۶)

فرهنگ فلسفه و مذهب مراحل تحول هرمنوتیک را چنین توصیف کرده است :

- کشف معنای اصلی متن ( متون مقدس یا ادبیات کلاسیک ).

- سریان هرمنوتیک به تاریخ و علوم انسانی ( ویکو).

- توسعه هرمنوتیک به وسیله روشهای دستور زبانی و روانشناختی (شلایرماخر).

- عمومیت به تفکر تاریخی، چرا که فهم، تاریخی است ( یوهان درویسن ).

- تمیز بین روشهای علوم طبیعی و علوم انسانی و کاربرد هرمنوتیک به عنوان مبنای کلی در علوم انسانی (دیلتای).

- تحلیل هستی‌شناسانه وجود: هر متن از هستی سخن می‌گوید اتحاد هرمنوتیک و هستی‌شناسی (علوم طبیعی و علوم انسانی) به دور هرمنوتیکی گرفتار می‌شود ( هایدگر).

- کاربرد روش هایدگر در تتولوژی ( رودلف بولتمان ).

- جهان شمولی هرمنوتیک : ما به تاریخ تعلق داریم، نه تاریخ به ما. هستی که قابل درک است، زبان می‌باشد (گادامر).

- تأکید بر جنبه های عینی، بر خلاف روش گادامر و هایدگر که به فاعل اهمیت بیشتری می‌دادند (امیلیو بتی).

- ویژگی کنترل تفسیر هرمنوتیک ( پل ریکور). (۷)

البته احتمالاً باید به این لیست، هرمنوتیک پست مدرن را نیز اضافه نمود.

هایدگر در (( بودن و زمان)) دو نوع هرمنوتیک را معرفی کرده است :

۱ - هرمنوتیک روزمره ای و سطحی: ما برای فهم هر جامعه ای باید پیش فهم‌ها و پیش‌داشتهای مردم در آن جامعه را بفهمیم. هیچ واقعیت دیگری در کار نیست. حقیقت و عقل وابسته به فرهنگها هستند و هسته فرهنگها هم زبان است.

۲ - هرمنوتیک عمیق: زندگی در هر شکل تعبیری است از تعبیر ممکن. در هر عصری مردم طوری حرف می‌زنند که بقیه چیزها را حذف می‌کنند. انسانها آگاهی دارند که زندگی اضطراب است، ولی در عین حال کوشش می‌کنند این مطلب را نشان ندهند.

طبق یک تقسیم بندی دیگر چهار گرایش در این بین وجود دارد :

الف - گرایش محافظه کارانه (سنتی یا رمانتیک): شلایرماخر، دیلتای و هرش در این دسته قرار می‌گیرند. بر این اساس مفسر می‌تواند با اتخاذ روش صحیح به مقاصد مولف دست یابد.

ب - گرایش میانه رو: گادامر و ریکور و بتی گرایشی میانه رو دارند. ایده کلی آنها این است که تفسیر همواره خلاقانه است و همیشه دیالوگی بین مفسر و مولف (یا متن) وجود دارد. به قول گادامر بهترین حالت، (( پیوند افق )) آن دو می‌باشد.

ج - گرایش تندرو: که شامل نیچه، هایدگر، فوکو و دریدا می‌شود. ایده کلی این است که به سبب خلاقیت موجود در تفسیر، معلوم نیست مفسر بتواند با معنای اصلی و اولیه مولف ارتباط برقرار کند. به قول فوکو (( مولف مرده است ))، بر این اساس همه فهم‌ها نسبی می‌باشند.

د - گرایش انتقادی: هابرماس و کارل اتو اپل در این دسته جای می‌گیرند. بر این اساس با تأمل نقاد می‌توان از ارتباط با سنت آگاهتر شد و تا حدی از انحرافهای مربوطه مصون ماند. (۸)

پل ریکور می‌گوید هیچ‌گونه هرمنوتیک کلی یا قاعده و قانون کلی برای شرح و تفسیر وجود ندارد. تنها چیزی که هست، نظریه های پراکنده و مخالف در باره قواعد و قوانین تفسیر می‌باشد. قلمرو هرمنوتیک هماهنگی درونی ندارد. در یک قطب نظریه ای قرار دارد که آن را پیام و ابلاغ به صورت رمزی

الهی (Kerygma) می‌داند، و در قطب دیگر نظریه ای است که هرمنوتیک را راززدایی و کاهش توهم می‌کند. (۹)

((تأویل))، معنای مختلفی دارد و نمی‌توان با کلی گویی از کنار آن گذشت. تأویل از دیدگاه وبر یافتن ارزشگذاری و نیاتی است که جامعه را شکل می‌دهد (بستر ذهنی پشت کنشهای اجتماعی)، ولی در معنای دیگر یافتن معنای اصلی سوزده در متن (مقدس) می‌باشد. معنی قویتر تأویل این است که انسانها دارای پیش فهم‌هایی هستند. معنای بین‌الذهانی و خودفهمی‌های مردم، شکل دهنده واقعیت هستند.

با توجه به مطالب فوق این سوال به وجود می‌آید که :

تلقی مجتهد شبستری از هرمنوتیک چیست؟ هرمنوتیک خاص یا عام؟ هرمنوتیک به عنوان مکتب فلسفی یا یک روش؟ در بعد معرفت‌شناسی یا هستی‌شناسی؟ هرمنوتیک محافظه کارانه یا میانه رو یا تندرو یا انتقادی یا پست مدرن؟ آیا در بین این آرای مختلف و در این بازار آشفته می‌توان از اصول هرمنوتیک به شکل کلی سخن گفت؟

در صفحه ۱۶ کتاب می‌خوانیم :

((دانشمندان هرمنوتیک با بررسیهای خود در باره تفسیر و فهم متون، به پنج مسأله اصلی که مقدمات و مقومات تفسیر و فهم متون را تشکیل می‌دهند، توجه کرده اند.

- این پنج مسأله عبارت است از :
- ۱ - پیش فهم یا پیش دانسته مفسر (دور هرمنوتیکی)،
  - ۲ - علایق و انتظارات هدایت کننده مفسر،
  - ۳ - پرسشهای وی از تاریخ،
  - ۴ - تشخیص مرکز معنای متن و تفسیر متن به عنوان يك ((واحد)) بر محور آن مرکز،
  - ۵ - ترجمه متن در افق تاریخی مفسر(().

در اینجا این سوال بوجود می‌آید که آیا این پنج مسأله اصلی بین نحله های مختلف هرمنوتیک اجماعی هستند که ایشان آنها را ((دانشمندان هرمنوتیک)) نسبت می دهد؟ آیا هرمنوتیک پست مدرن و پساهرمنوتیک به تشخیص معنای مرکزی و ((واحد)) برای متن (بند چهارم) قائل است؟

۲ - مقصود از ابتدای تفسیر بر پیش فرضها: همان طور که گفتیم نویسنده کتاب ابتدا به شکل کلی از هرمنوتیک سخن گفته و بعد مثالهایی از تاثیر پیش فرضهای علمای اسلامی در فهم آنها از کتاب و سنت می زند. در بند قبل به این نکته پرداختیم که مقصود از هرمنوتیک در این کتاب مشخص نیست و امکان گرفتن قدر مشترکی از آنها نیز میسر نمی باشد. حال بنابر فرض مشخص بودن مراد از هرمنوتیک این سوال بوجود می‌آید که ابتدای تفسیر بر پیش فرضها چه چیز را ثابت می کند؟

اصل این مطلب که پیش فرضها در فهم متون موثرند، مورد اتفاق اکثر اندیشمندان می باشد. آنچه نویسنده باید به آن می پرداخت، جزئیات تفسیر هرمنوتیکی و سریان آن به فهم از متون دینی بود. نویسنده کتاب از صفحه ۹۵ به بعد وارد بحث پیش فهم ها شده است. در این که نوعی از معلومات برای فهم لازم است، شکی وجود ندارد. نکته مهم، کشف نوع این معلومات و شکل تاثیر آنها بر فهم از متن است. متن به شکل مطلق تابع امور ذهنی مفسر نیست و همان طور که متن هم سوژه است و با مولف سخن می گوید، کلیه پیش فهم های مفسر به متن نمی تواند تحمیل شود. آنچه شایسته بود در این فصل مطرح شود، میزان تاثیر پیش فرضها در فهم از متن و اعلام موضع در مقابل اصالت متن یا مفسر(با مفروض گرفتن تاثیر اجمالی پیش فرضها در فهم) می باشد.

۳ - اصالت مفسر یا متن: اختلاف گرایشهای چهارگانه در این است که اصل با مفسر است یا متن. مابعد ساختارگرایانی مثل فوکو معتقدند ما در تفسیر هر متنی (حتی متن هستی) دچار نسبیت مطلق می شویم. او در حقیقت اصالت را به مفسر می دهد. (۱۰) در مقابل، گرایش اول اصالت را به متن می دهد. گادامر هرچند از پیوند یا تقریب افقها سخن می گوید، ولی باز به شکل نسبی سهم مفسر را بیشتر از متن می داند. به اعتقاد وی رابطه مفسر و متن، رابطه ذهن - عین نیست، بلکه هر دو در درون تاریخ به هم پیوسته اند. (۱۱) فهم از افقهای مفسر و مولف فراتر می رود. هابرماس نیز بر این نکته تاکید دارد که معنای متن فراتر از مقصود مورد نظر مولف می باشد. متن فقط ابژه نیست، بلکه سوژه هم هست و با مولف سخن می گوید.

به هر حال وقتی از ارتباط هرمنوتیک با کتاب و سنت سخن می گوئیم باید مشخص کنیم که اصالت را به متن می دهیم یا مفسر یا حالتی بینابینی. گرایش به هر قول تبعات خاصی خواهد داشت. نویسنده کتاب از آنجا که وارد شقوق و ادوار هرمنوتیک نشده، به این موضوع مهم نیز نپرداخته است. (( کشف مرکز معنای متن )) که در صفحه ۲۶ به آن پرداخته شده، مورد اتفاق کلیه اندیشمندان دانش هرمنوتیک نیست. قبل از مشخص کردن گرایشهای مختلف در هرمنوتیک نمی توان از (( کشف مرکز معنای متن )) یا (( ترجمه معنای متن در افق تاریخی مفسر )) (ص ۲۸) سخن گفت.

۴ - نسبیت در فهم: بزرگترین ابهامی که خواننده این کتاب ممکن است با آن روبرو شود این است که آیا استفاده از هرمنوتیک در فهم کتاب و سنت به نسبیت مطلق فهم می انجامد یا خیر. اگر جواب منفی است چه عاملی و چه مکانیزمی ما را از نسبیت می رهاوند؟ و اگر مثبت است چه ملاکی مافوق این برداشتها وجود دارد که بتوان فهمید (( دین )) چیست؟ آیا می توان نسبیت مطلق در تفسیر را پذیرفت؟

پاسخ نویسنده محترم این است که تفاسیر متعددی از متن واقع صورت می گیرد، ولی این سخن به معنای نقد ناپذیر بودن آنها نیست. (۱۲) درعین حال باز این سوال وجود دارد که ملاک نقد ما چیست؟ علاوه بر آن نویسنده در صفحه ۳۵ کتاب عمومیت دینی را صرف استنطاق انسان از معارف الهی می داند. وی در کتابی دیگر می گوید اگر من در مراجعه به قرآن به اصول ثابتی دست یافتم، این دستاورد نیز بر تجربه و شناخت شخص من مبتنی است، نه بر تعلیمات و فهم ها و نقل های دیگران. (۱۳)

استفاده از دانش هرمنوتیک (که از ماتریالیسم ذهن مشروب می شود)، در متون مقدس (کتاب و سنت) لوازم خاصی دارد که باید در جای خود به آنها پرداخت. یکی از این لوازم، تاریخی شدن وحی است. نویسنده محترم کتاب یا باید همچون دکتر نصر حامد ابوزید یکسره به این لوازم تن در دهد، یا لااقل راهی میانه و مشخص به شکل خودآگاه انتخاب کند.

در اینجا تذکر چند نکته لازم است :

الف - تمامی گرایشهای چهارگانه در هرمنوتیک به نسبیت مطلق فهم از متن نمی انجامد. گرایش پست مدرنیستی در هرمنوتیک بر تارك نسبیت نشسته است. از آن دیدگاه است که هیچ واقعیت ثابتی در متن پذیرفته نیست. به تعبیر نیچه تاویل مرز ندارد و متن در زیر تفسیر گم شده است. در گرایشی دیگر، متن را باید در افق تازه معنا کرد. افق، سپهری گشوده به سوی بی نهایت نیست بلکه

محدوده ای است که تاویل های گوناگون در آن جای می گیرد. (۱۴) جالب آن است که گرایش مولف کتاب حاضر به برداشت سنتی و رمانتیک از هرمنوتیک می باشد، در حالی که در باب نتیجه چنین القا می شود که معرفت دینی صرف استنتاج انسان از معارف الهی می باشد.

ادعای هرمنوتیک این نیست که در هرگونه متنی، نسبییت مطلق وجود دارد. اگر مولف به طور مثال تصریح کند که مجازاً سخن نمی گویم و بعد ادامه دهد که این کتاب را مثلاً به انگیزه فقر مادی نوشتم، هرگونه برداشتی از این متن جایز نیست.

ج - بر اساس نکته فوق، علم هرمنوتیک به يك نحوه در کلیه برداشتهای دینی سریان نمی یابد. این امر بدان علت است که متون دینی بر يك سیاق نیستند. محکم و متشابه، نص و ظاهر و اظهر و مانند آن به يك نحو از سرچشمه هرمنوتیک سیراب نمی شوند. دین محکمت و امور ثابتی دارد که عرب بیابانگرد و روشنفکر قرن بیستم برداشتی ((تقریباً)) یکنواخت از آن دارند. شاید خاتمیت دین اسلام و جاودانگی آن نسبت به اعصار و امکانه مختلف، شاهدهی بر این مدعا باشد. حلال شارع مقدس تا روز قیامت حلال، و حرام او حرام خواهد ماند و داشتن هرگونه تفسیری از دین مجاز نمی باشد: ((حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرام محمد حرام الی یوم القیامه)).

د - قائل شدن به نسبییت در برداشت از دین تالیهای فاسد زیادی دارد که هیچ متدینی به آن ملتزم نمی شود. اگر معیار و شاخصی مافوق تفاسیر مختلف وجود ندارد از کجا معلوم است که تفسیر شما از دین صحیحتر از تفسیر گروه طالبان در افغانستان می باشد؟ آیا نمی توان گفت امام علی (ع) و خوارج تفاسیر متعدد (و صادقانه ای!) از دین داشتند؟ چه ضمانتی وجود دارد که دین در طول زمان صبغه خود را حفظ کند و به غیر خود یا ضد خود تبدیل نگردد؟ و بالاخره آیا نسبییت مطلق در فهم از کتاب و سنت با خود کتاب و سنت و تعالیم آنها سازگار است؟ ملاک نقد پذیری که احتمالاً ما را از نسبییت مطلق نجات می دهد چیست؟

۵ - باب معاملات و عبادات: به دنبال بحث فوق این سوال بوجود می آید که آیا فهم از باب معاملات و عبادات به يك نحو از هرمنوتیک مستفید می شود؟ مثلاً آیا در باب عبادات (مثل دو رکعتی بودن نماز صبح و شکل خاص آن) می توان به آنجا رسید که غرض اصلی شارع تقرب است و شکل خاص نماز، مخصوص به صدر اسلام بوده است؛ و مثلاً عرفان هندی امروزه دستاوردهای نوینی در اختیار ما می گذارد؟! آیا بر این اساس هیچ سنگی بر سنگ دیگر بنا می شود؟ بالاخره مولف محترم اصالت را به متن می دهد یا مفسر؟

۶ - ارتباط بحث با ظهورات الفاظ: بحث مهمی که در علم اصول مطرح می شود، ظهورات الفاظ است. از آنجا که ظهورات الفاظ برای ما حجت هستند، باید سعی کنیم اولاً به ظواهر الفاظ رجوع نمائیم، و ثانياً آنچه که ملاک است، ظهور الفاظ در زمان شارع و برای مخاطبین او می باشد. اگر شارع دستور تیمم با ((صعید طیب)) را می دهد (فتیمموا صعیداً طیباً) باید ظهور لفظ ((صعید)) در صدر اسلام و برای آن مخاطبین را با قرائن و شواهد بیابیم، نه معنای آن را در قرن بیستم. از صفحه ۲۵ کتاب چنین برمآید که زبان، مقوم معرفت دینی است و همراه با تغییرات معنای واژگان، معرفت دینی نیز تغییر می یابد. همچنین در صفحه ۳۲ می گوید استناد به مباحث ساختار و دلالت زبان در جایی که بحث هرمنوتیکی است، غفلت از دانش هرمنوتیک است. به هر حال بحث زبان و بحث ظهورات الفاظ مجال وسیعتری می طلبد.

۷ - ارتباط مباحث با هرمنوتیک: در مجموع مباحثی در کتاب مطرح شده و فرع بر برداشت هرمنوتیکی از کتاب و سنت گذشته که بدون طرح بحث هرمنوتیک نیز می توان آنها را پذیرفت. به طور مثال در صفحه ۴۴ به این مسأله اشاره شده که شکل خاص حکومت (ریاست جمهوری، شورای عالی قضایی و...) در دین (و فقه) وجود ندارد. مسأله تشخیص موضوع (و انظار فقهی راجع به نظام حکومتی مشروطه و جمهوری) بدون اثبات مقدمات و نتایج هرمنوتیک نیز برای هر کس قابل طرح است. با توجه به این که موضوعات، خارج از متن کتاب و سنت می باشند؛ تطبیق موضوعات ربط مستقیمی به فهم از متن و علم هرمنوتیک ندارد. همچنین مثالهایی که در صفحه ۷۰ و ۷۱ به آنها اشاره شده بر يك سیاق نمی باشند. منحصر نبودن حکم احتکار و زکات به موارد خاص، از قرائن و شواهد تاریخی و روایی و غیره استفاده می شود و نتیجه مستقیم پذیرفتن لوازم هرمنوتیک به شکلی که مولف محترم بیان کرده، نیست.

۸ - مقصود از نظام: تعریف ((نظام)) در صفحات ۵۲ تا ۶۲ مشخص نیست. در آغاز این فصل احتمالاً نظر ایشان به ((مجموعه منسجم تئوریک)) است، در حالی که در صفحه ۵۴ از نظامها و تشکیلات سیاسی و اداری و اقتصادی و اجتماعی سخن می گویند. به هر حال ارتباط عدم وجود تصریح به وزارتخانه ها و دیوانها و امثال آن در کتاب و سنت با برداشت هرمنوتیکی مشخص نیست. بسیاری از اندیشمندان به دین حداقل و یا حتی سکولاریزم دینی قائلند، در حالی که مدعای خود را با برداشت هرمنوتیکی از دین اثبات نمی نمایند. عدم وجود نظام به معنای مجموعه منسجم تئوریک و حتی نظامها و تشکیلات دولتی در متن دین از دیدگاه راقم این سطور پذیرفته است (۱۵)، ولی ارتباط آن با هرمنوتیک در کلام مولف کتاب مشخص نیست.

۹ - استنتاج از معارف الهی: مولف محترم در صفحه ۳۵ می گوید معرفت دینی صرف استنتاج انسان از معارف الهی است. به اعتقاد ایشان دانشها و معرفتهای دیگر تأثیری يك سویه بر فهم دینی دارند، در حالی که این تأثیر يك سویه نیست (۱۶). علاوه بر آن ابزار تنفیج پیش دانسته ها نمی تواند علوم و

معارف بشری مقبول هر دوران باشد(۱۷)، چرا که فهم از دین الهی را نمی توان بر دانش ناقص هر زمان بنا کرد. در علوم اجتماعی و انسانی به نتایج صددرصدی همچون علوم تجربی نمی توان رسید و بنابر این تنقیح کامل پیش فهم ها ممکن نمی گردد.

اگر امیرالمومنین علی (ع) در خطبه ۱۵۸ می فرماید:

(( ذلك القرآن فاستنطقوه، و لن ینطق ))،

اشاره به نسبیّت فهم مفسرین و اثبات اصالت مفسر در مقابل متن ندارند، بلکه بر عکس می خواهند جلوی تفاسیر متعدد از قرآن را بگیرند و لذا بلافاصله نقش معصوم در تفسیر قرآن را بیان می فرمایند: (( ولکن اخبیرکم عنه)).

یعنی من قرآن ناطقم و نمی توان هرگونه تفسیری از کتاب به دست داد. از طرف دیگر در خطبه ۱۳۳ می خوانیم:

(( کتاب الله بین اظهرکم ناطق لایعینی لسانه و بیت لاتهدم ارکانه و عز لاتهزم اعوانه... کتاب الله تبصرون به و تنتطقون به و تسمعون به و ینطق بعضه ببعض و شهید بعضه علی بعض. لایختلف فی الله و لایخالف بصاحبه عن الله )).

یعنی قرآن، ناطق و گویاست و می تواند با شما سخن گوید. با قرآن می توان راه حق را یافت و حق را شنید. برخی از آیات قرآن بعضی دیگر را تفسیر می کنند ( و چنین نیست که تمامی پیش فرضها از خارج بر متن تحمیل گردد). همه آیه های کتاب این قدرت را دارند که خدا را یکسان شناسانند و عامل به آن را از خطرات محفوظ دارند.

فهم قرآن همان گونه که با پیش فرضهای فلسفی و عرفانی و غیره صورت می پذیرد، به پیش فرضهایی که از خود دین گرفته می شود و حتی دیگر آیات قرآنی نیز نیاز دارد. مهمترین ویژگی تفسیر (( المیزان )) آن است که حتی المقدور قرآن را به وسیله قرآن فهم کرده است.

۱۰ - دین حداکثر و دین اخلاقی : در صفحه ۲۲۸ به دو احتمال کلامی اشاره کرده اند. دین حداکثر و دین اخلاقی.

نظر ایشان، احتمال دوم است :

(( ولی اگر نقش انبیا را در طول تاریخ تعیین تکلیف برای بایدها و نبایدهای اصلی اخلاقی بدانند، در این صورت خواهد توانست بسیاری از امرها و نهی های صادر شده مرتبط به قلمرو معاملات، سیاست و اقتصاد را ارشادی بینگارد که نظر به راه و رسم عقلایی عصر معینی داشته، و لذا به خود اجازه دهد مثلا در این عصر راه دیگری برود )).

توجه به این نکته ضروری است که در علم کلام چنان دلیل عقلانی و مستحکمی وجود ندارد که ما را از کلیه اوامر و نواهی شرعی در باب معاملات بی نیاز کند. کسی که قصد دارد (( در این عصر به راه دیگری برود ))، چگونه می خواهد فرامین الهی را در سیاست، اقتصاد و اجتماع یکسره کنار گذارد؟

سخن پایانی : در مجموع می توان گفت کتاب حاضر توانسته است افقی جدید در فهم از کتاب و سنت بگشاید. فتح باب در مواردی که اذهان عمومی را بدان توجهی نیست، ارزشمند می باشد. این کتاب هر چند نتوانسته مقدار تاثیر هرمنوتیک در فهم از کلام شارع را به دست دهد، و هر چند در مویذات خود از موارد غیرمربوطی بهره جسته و بین هرمنوتیک قدیم و جدید و لوازم آنها تفاوت قائل نشده، ولی به هر حال کوششی قابل تقدیر در این ارتباط تلقی می شود.

در نهایت امید است نقد حاضر نوعی تنقیض بر این کوشش محسوب نگردد.

#### پی نوشتها

۱. ر.ک : رسول موسوی. (( تأملی در مفهوم هرمنوتیک ))، مجله کلمه، ش ۶،

۲. میرچا الیاده. دین پژوهی، ج ۱. ترجمه بهالدین خرمشاهی ( تهران : پژوهشگاه علوم

انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵ ) ص ۱۸.

۳. The Cambridge Dictionary Of Philosophy , P ۲۲۲

۴. وان ا. هاروی. (( هرمنوتیک ))، ترجمه همایون همتی.

۵. همان.

۶. ر.ک : پل ریکور. (( رسالت هرمنوتیک ))، ترجمه مراد فرهادپور و یوسف ابادری. مجله

فرهنگ.

۷. Dictionary Of Philosophy and Religion , P ۲۹۷

۸. ر.ک : خسرو باقری. (( نقد هرمنوتیک، کتاب و سنت ))، روزنامه ایران ( ۲۳ و ۲۴ فروردین

۷۶ ) .

۹. پل ریکور. (( هرمنوتیک : احیای معنا یا کاهش توهم ))، ترجمه هاله لاجوردی. مجله

ارغنون، ش ۲ ( پائیز ۷۳ ) .

۱۰. See: M. Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics .

۱۱. حمید بزرگی. (( هرمنوتیک فلسفی : متن در جستجوی معنا ))، همشهری ( ۵ و ۷ و ۸

بهمن ۷۴ ) .

۱۲. محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت . ص ۱۷۸.

۱۳. محمد مجتهد شبستری. ایمان و آزادی ( تهران : طرح نو، ۱۳۷۶ ) ص ۱۳۸.

۱۴. بابك احمدی. ((خرد هرمنوتيك)) مجله كلك, ش ۳۹.
۱۵. سيد صادق حقيقت. ((درآمدی بر اقتصاد دولت اسلامی)). كيهان انديشه, ش ۵۶ ( مهر و آبان ۷۳).
۱۶. خسرو باقری. همان.
۱۷. آن گونه كه در صفحه ۳۶ و ۸۶ كتاب آمده است.