

هرمنوتیک و مطالعات اسلامی

سید صادق حقیقت^۱

هرمنوتیک دانشی است که به چگونگی فهم و تفسیر می پردازد. در مطالعات اسلامی - همانند دیگر مطالعات دینی - نیز با فهم متون مقدس سر و کار داریم. روش تاویل ریشه در باور به "تقدس متن" دارد؛ گونه ای محدود کردن دو جهان بیرونی و درونی است به متن. ناصر خسرو در جامع الحکمتین در سال ۱۷۲۳ یوهانس رامباخ کتابی با عنوان *نهادهای هرمنوتیک قدسی نگاشت*. سپس یوهان مارتین کلادنیوس در سال ۱۷۴۲ در کتاب *درآمدی به تفسیر صحیح از سخن ها و کتاب های خردمندانه* اساس هرمنوتیک کلاسیک را "نیت مؤلف" خواند. این سخن با علم اصول در این جهت هم خوانی دارد که با قواعدی خاص از الفاظ متون مقدس استظهار می شود.^۲ نوشته است: "... و تاویل باز بردن سخن باشد به اول او، و اول همه موجودات ابداع است، کو بعقل متحدست و مؤید همه رسولان عقلست". در حدیث مشهور دیگری آمده است: "ان للقران ظهراً و بطناً و لبطنه بطن الی سبعة ابطن" به بیان مولانا در مثنوی: "همچو قرآن که به معنی هفت توست، خاص را و عام را مطعم در اوست."^۳ با توجه به وجود نحله های مختلف هرمنوتیکی - بالاخص هرمنوتیک مدرن - این سؤال به وجود می آید که بین فهم و تفسیر در مطالعات اسلامی و هرمنوتیک چه نسبتی برقرار است. اکثر متونی که به سؤال فوق پاسخ داده اند، بین انواع هرمنوتیک تفاوت قائل نشده اند؛ و به عکس، اصولی عام برای هرمنوتیک در نظر گرفته و به مقایسه با مطالعات دینی یا اسلامی پرداخته اند. این مقاله سعی دارد ابتدا پیشینه و اصول هرمنوتیک را واکاود، و سپس با تمایز قائل شدن بین نحله های هرمنوتیک، آن ها را با مطالعات اسلامی نسبت سنجی نماید.

کسب معرفت به سه طریق ممکن است: معرفت مبتنی بر تفکر نظری (فلسفه و کلام)، معرفت طبیعی، و معرفت تاریخی. ماهیت این سه نوع معرفت بترتیب «شناخت»^۴، «تبیین»^۵، و «تفهم»^۶ است. هیچ یک از این سه طریق بر دیگری برتری نداشته، بلکه هر کدام واقعیت را از دیدگاه متفاوت ارائه می دهد.^۷ روش هرمنوتیکی در مقابل روش تبیین علی و آماری قرار دارد؛ چرا که هدف در آن فهم است، نه تبیین. چون هدف هرمنوتیک تبیین نیست، قطعیتی هم در آن وجود ندارد. انقلابی که کانت در هرمنوتیک ایجاد کرد مبتنی بر سه مسئله بود: اول این که معرفت مطلق نیست، دوم آن که معرفت شکل آفاقی ندارد، و آخر آن که ما تنها به درک پدیده قادر هستیم.

میدان علم هرمنوتیک به طوری که در عصر جدید به ظهور رسیده است دست کم به شش نحو نسبتاً متمایز تعریف می شود. این کلمه از همان ابتدا بر علم تاویل دلالت داشته است، به ویژه اصول تفسیر متن، اما میدان علم هرمنوتیک (تقریباً به ترتیب زمانی) بدین گونه معنی شده است: (۱) نظریه تفسیر کتاب مقدس؛ (۲) روش شناسی عام لغوی؛ (۳) علم هر گونه فهم زبانی؛ (۴) مبنای روش شناختی [علوم انسانی]؛ (۵) پدیدارشناسی وجود و پدیدارشناسی فهم وجودی؛ و (۶) نظام های تاویل، هم متذکرانه و هم بت شکنانه، که برای رسیدن به معنای نهفته در زیر اسطوره ها و نمادها، مورد استفاده انسان قرار می گیرند.^۹ هرمنوتیک را می توان به لحاظ های مختلف - و گاه متداخل - تقسیم کرد. طبقه بندی دیگر در این ارتباط چنین است:

- هرمنوتیک فلسفی (هستی شناسانه): هایدگر و گادامر،
- هرمنوتیک روشی: که می تواند مؤلف محور (بتی، هرش، اسکینر) یا متن محور (بارت، ریکور، امبرتو اکو) و یا متن - مفسر محور (گادامر) باشد،
- هرمنوتیک هنجاری: هابرماس و آرت،
- هرمنوتیک انتقادی: هابرماس و کارل اتو اپل،
- هرمنوتیک تردیدی: نیچه و مارکس و فروید،

^۱ . محقق حوزوی و استادیار علوم سیاسی در دانشگاه مفید.

^۲ . مهدی هادوی تهرانی، *مبانی کلامی اجتهاد*، قم، خانه خرد، ۱۳۷۷، صص ۱۲۲-۱۲۳.

^۳ . پایک احمدی، *ساختار و تاویل متن*، ج ۲، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۰، صص ۴۹۶-۵۰۵.

^۴ . Erkennen

^۵ . Erklaren

^۶ . Verstehen

^۷ . ریخته گران، *منطق و مبحث علم هرمنوتیک*، تهران، کنگره، ۱۳۷۸، ص ۸۴

^۸ . Geisteswissenschaften

^۹ . ریچارد ا. پالمر، *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس، ۱۳۷۷، ص ۴۱.

- هرمنوتیک اخلاقی: گادامر و ریکور،

- هرمنوتیک رهایی بخش: شریعتی.^۱

برای گادامر فاعل شناسا مهم است. هرمنوتیک اولیه متدولوژیک، و هرمنوتیک های دیگر و گادامر وجود شناسانه بود. در هرمنوتیک وجود شناسانه طبیعت انسان به شکلی مطرح است که به جز با تفهم و تصویر امکان ظهور ندارد. هرمنوتیک شلایر مآخر نیز به شناخت تاریخی معطوف بود. هرمنوتیک به گفته دیلتای منطق یا روش خاص نیست، بلکه گستره شناخت شناسی جدیدی است. شلایر مآخر و امیلیو بتی مؤلف - محورند، اسکینر به نیت مؤلف و زمینه توجه دارد، در حالی که گادامر متن - محورمی باشد. همه صور مختلف هرمنوتیک را می توان به اعتباری به دو صورت بازگرداند: در یکی مدار همه مباحث بر روش شناسی و مناط اعتبار عینی علم حاصل از تفسیر است. تفکر شلایر مآخر و دیلتای در ذیل این صورت هرمنوتیک قرار می گیرد. صورت دیگری هرمنوتیک متوجه به تفهم و تبیین حقیقت آن است. هایدر و گادامر در این طریق هستند و تقابل میان این دو طریق تفسیری، در تقابل میان «حقیقت» و «روش» متمثل شده است. هرمنوتیک را می توان به لحاظ دیگری نیز تقسیم بندی نمود: هرمنوتیک روش شناسانه و هستی شناسانه، هرمنوتیک بازیابانه و بدگمان و بیانی، هرمنوتیک قوی، هرمنوتیک ضعیف، هرمنوتیک عمیق.

در مقابل اصرار کاتولیک ها مبنی بر این که کلیسا و سنت و ودایع فرهنگی در مباحثی چون تفهم و تفسیر نصوص مقدسه مرجعیت دارند - چیزی که خود مجدداً در شورای ترنت در ۱۵۴۶ به تصویب رسید - اصلاح طلبان پروتستان اظهار داشتند که اولاً عبارات کتاب مقدس به افهام مردمان نزدیک است و ثانیاً برای فهم آن کتاب به چیز دیگری جز خود آن حاجت نیست. بدین ترتیب، اصلاح طلبان برای تأیید این دو اصل مهم می بایست وسایلی فراهم می کردند تا به مدد آن نشان دهند که ماهیت نصوص مقدس اساساً قابل فهم و فاقد تناقض است. همان گونه که قبلاً توضیح داده شد، دیلتای و گادامر به آن ها سه اشکال وارد کردند. علاوه بر هرمنوتیک مقدس اصلاح طلبان پروتستان، سه جریان فکری دیگر سبب شد تا هرمنوتیک جدید سر برکند. این سه جریان عبارتند از فقه اللغه کلاسیک، حقوق^۲ و فلسفه.

آگوستین هرمنوتیک را علم تأویل کتاب مقدس معرفی کرد. در نام های خاص و اعداد کتاب مقدس معنای رمزی نهفته است که نیاز به تأویل دارد، همانند خلقت جهان در شش روز. کاربرد جدید اصطلاح هرمنوتیک از قرن هفدهم است. اما خود عمل تفسیر متون و پرداختن نظریات تفسیری، به عهد باستان برمی گردد.^۳ یوجین نایدا در کتابش در باب علم ترجمه مثال عبارت مشهور پولس رسول را ذکر می کند که: "و یکدیگر را به بوسه ی مقدسانه سلام نمایند" [رساله ی پولس رسول به رومیان، باب ۱۶، آیه ی ۱۶]. اما بوسیدن شیوه ی مرسوم سلام گفتن در روزگار عهد جدید بود و امروز چنین نیست. پس آیا ترجمه ی قرن بیستمی آن چنین خواهد بود که "یکدیگر را با فشردن صمیمانه ی دست سلام گویند"؟^۴

توجه به تطبیق متن با مقتضیات زمان، مسأله معروف «اسطوره زدائی»^۵ ردولف بولتمان^۶ را به ذهن تداعی می کند. بولتمان از معروفترین علمای الهیات پروتستان قرن بیستم است. اگر چه نام او بیشتر با مسأله بحث انگیز اسطوره زدائی همراه بوده، اما پیش از طرح این مسأله نیز همواره به عنوان یک عالم بزرگ عهد جدید مورد توجه متکلمین و فلاسفه بوده است. او همواره درصد آن بوده تا نشان دهد که عهد جدید را چطور باید برای انسان قرن بیستمی تفسیر کرد.^۷

در عالم اسلام، هرچند اخوان الصفا، اسماعیلیان، فاطمی ها، حروفیه، و اهل تصوف^۸ نیز به نوعی قائل به تأویل هستند، اما هرمنوتیک با روش جدید خود از تأویل قدیم متمایز می شود.^۱ به نظر می رسد

۱. عباس منوچهری، هرمنوتیک رهایی و عرفان مدنی، مترجم حسین خندق آبادی، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۳.

۲. jurisprudence

۳. ریخته گران، ص ۴۶.

۴. پالم، ص ۳۶.

۵. demythologizing

۶. Rudolf Bultmann

۷. ریخته گران، صص ۵۲ و ۱۶۶ و ۱۸۵.

۸. به طور مثال رجوع کنید به جرال د. برونس، «قرآن خانه من است: هرمنوتیک صوفیانه غزالی»، ترجمه اسماعیل یزدانپور، در: محمد رضا تاجیک، گفتمان و تحلیل گفتمانی، تهران، فرهنگ گفتمان، ۱۳۷۸.

این صورت هرمنوتیک که همانا مبانی و اصول و مباحث تفسیری آن چیزی است که در زبان آمده، اعم از آنچه که نصوص دینی باشد یا کتب دیگر، متناظری در عالم اسلام نداشته باشد. یعنی در معارف اسلامی، در علم تفسیر مطالب پراکنده‌ای است که نمی‌توان مستقلاً عنوان یک مبحث خاص بر آن نهاد؛ علاوه بر آن که ادعای ارائه قواعد کلی فهم را ندارد.^۲

تعریف هرمنوتیک

در سومین ویرایش فرهنگ بین‌المللی جدید و بستر، واژه hermeneutics چنین معرفی شده است: "مطالعه‌ی اصول روش شناختی تأویل و تبیین؛ به ویژه: مطالعه اصول کلی تأویل کتاب مقدس." علم هرمنوتیک می‌کوشد دو حیطه‌ی نظریه‌ی فهم را در کنار هم نگه دارد: پرسش از آن چه در رویداد فهم متن به وقوع می‌پیوندد و پرسش از آن چه خود فهم است، در بنیادی‌ترین و "وجودی‌ترین" معنای آن.^۳ لفظ «هرمنوتیک» Hermeneutics در اصل یونانی است. این لفظ از فعل «هرمنوتین» Hermeneuein به معنی تفسیر کردن یعنی to interpret، و اسم «هرمنیا» Hermeneia به معنی «تفسیر» یعنی interpretation اخذ شده است. این لفظ ریشه در هرمس خدای ابناء در اساطیر یونانی دارد. در نظر یونانیان شأن هرمس این بود که آنچه را که فی‌نفسه و رأی فهم انسانی است تغییر صورت دهد، و با توضیح و تشریح خود آن را به وجهی بیان کند که عقل انسانی بتواند آن را درک کند. شأن پیام آوری هرمس در زبان ظهور می‌کند و به بیانی زبان واسطه‌ی این ظهور است. در منابع اسلامی هرمس در زمره انبیاء تشریحی نیست، بلکه صرفاً برای تمشیت امور مردمانی که تازه شهرنشینی آغاز کرده بودند فرستاده شده است.^۴

همان‌گونه که نیکفر می‌نویسد، هرمنوتیک نه به معنای تفسیر، بلکه به معنای تفسیرشناسی است. هرمنوتیک عبارت است از آگاهی و آگاهی‌جویی در زمینه‌ی قاعده‌های تفسیر.^۵ به نظر بابک احمدی کاربرد «تأویل» بهتر از «تفسیر» است چون هرمنوتیک راهیابی به معنای باطنی را نیز در بر دارد. مفسر (Interpreter) کسی بود که میان دو مکان آمد و شد داشت. دریدا نیز تأویل را سرگردانی میان دو یا چند متن می‌داند. به اعتقاد او خرد هرمنوتیک بیشتر در بیکر دو سخن فلسفی و هنری شکل می‌گیرد. خرد هرمنوتیک خرد تجربی نیست چون حقیقت هر تأویل نمی‌تواند موضوع هر آزمون قرارگیرد.^۶

پیش فرض‌ها و مفاهیم هرمنوتیک

آیا می‌توان برای هرمنوتیک پیش فرض‌ها و مفاهیم مشترکی در نظر گرفت؟ هرچند ارائه پیش فرض برای نحله‌های مختلف هرمنوتیک سخت به نظر می‌رسد، اما شاید بتوان از آن‌ها قدر اشتراکی به صورت زیر گرفت:

۱. علوم طبیعی و انسانی به دلایل زیر از لحاظ روش‌شناسی متمایزاند: ارادی بودن جهان انسانی، موجبیت علوم طبیعی، تجانس محقق موضوع - تحقیق در علوم انسانی، آگاهی انسان.
۲. پدیده‌های اجتماعی دارای ابعاد ذهنی خاصی هستند و با دنیای خاص ارزش‌ها پیوند دارند و بدون اطلاع از این ارزش‌ها قابل فهم نمی‌باشند.
۳. ادراک مشکلاتی دارد؛ از جمله این که مربوط به دنیای خاص ضمیر فرد است و گزینشی^۷ و انسانی - ارزشی است.

۴. شناخت واقعیت حیات انسانی بدون در نظر گرفتن متن یا مجموعه امکان‌پذیر نیست.^۸

^۱ رسول موسوی، "تأملی در مفهوم هرمنوتیک"، مجله کلمه، شماره ۶.

^۲ ریخته گران، ص ۲۵۳.

^۳ پالمر، ص ۱۰ و ۱۶.

^۴ ریخته گران، صص ۱۷-۲۱.

^۵ محمد رضا نیکفر، فهم و پیش فهم‌های هرمنوتیک، مجله نگاه نو، شماره ۱۱ (بهمن ۱۳۸۱).

^۶ بابک احمدی، "خرد هرمنوتیک"، مجله کلک، شماره ۳۹.

از آن جا که در هر نحله هرمنوتیکی مفاهیم خاصی برجسته شده اند، می توان به برخی از مهم ترین مفاهیم آن اشاره نمود:

۱. تجربه زنده^۲: عمل انسانی مبین تجربه زیست است و تحلیلی خاص را می طلبد.
۲. منظومه های نهان^۳: که همان مفروضات و بدیهیات در فهم است.
۳. فهم^۴: ما طبیعت را تبیین می کنیم، ولی انسان را به شکل پیوسته و سیال فهم می نماییم. ما خود در حال تفسیر هستیم؛ و چون علوم اجتماعی انسان را مطالعه می کند تفسیر مضاعف نام می گیرد چون تفسیری است از موجودی تفسیرگر.
۴. شاخص یا نماد^۵: هر فعل یا عملی، بعدی شاخص - نمادی دارد.
۵. واقع بودگی یا وجود انسان در جهان: بر اساس هایدگر، چیزی به نام انسان یا سوز که در جهان وجود داشته باشد نیست. دازاین یعنی وجود انسان در دایره هستی نه اینکه انسان وجودی در هستی داشته باشد. پس وجود انسان تابع عالم است. دکارت می گفت من فکر می کنم پس هستم بر اساس هرمنوتیک من چون وجود دارم فکر می کنم.
۶. شرح^۶: عمل ذهنی بر اساس رجوع به خطوط اصلی و فهم رفتارها حاصل می شود.
۷. کلی نگری^۷: تام بودن و کلی نگری که بر اساس مسائل زیر صورت می گیرد: دور هرمنوتیکی یا حلقه تأویل^۸، بعد تاریخی و دیدن پدیده در امتداد تاریخی، روح عینی (در سیاست و هنر روح و علوم انسانی دخیلند)، معنای اسنادی (فهم هر چیز در چارچوب جامعه انجام می شود)، و انتقال ذهنی^۹. در دور هرمنوتیکی، مراد دور به معنای دور باطل نیست. بلکه فهم جزء بر کل مقدم است و فهم کل وابسته به جزء می باشد. از طرف دیگر پیش فهمها مقدم بر فهم متن است و خود فهم متن پیش فهمها را تصحیح می کند. در این جا رابطه پلکانی بین جزء و کل یا پیش فهمها و متن وجود دارد.

اصول هرمنوتیک

از آن جا که هرمنوتیک کلی وجود ندارد و به ناچار باید از نحله های هرمنوتیکی سخن گفت، نمی توان اصول عامی برای آن به دست داد. به طور مثال هرمنوتیک عینی گرای بتی قوانینی به دست می دهد که به طور کلی با هرمنوتیک فلسفی گادامر که اصالت را به مؤلف نمی دهد ناسازگاری دارد. از دیدگاه امیلیو بتی، قانون اول آن است که اثر را باید بر حسب ارتباطش با ذهنیتی که در آن متبلور شده است تفسیر کرد. دومین قانون بنیادین درباره موضوع تفسیر را می توان اصل تمامیت^{۱۰} یا قانون سازگاری معنا^{۱۱} نامید. قانون سوم و چهارم هرمنوتیکی درباره مفسر است. مفاد قانون سوم آن است که مفسر مجبور به ردیابی مجدد فرایند 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 مایل است که نام آن را "قانون فعلیت فهم"^{۱۲} بنامد؛ قانون چهارم هرمنوتیکی نیز درباره مفسر (سوژه) است، و به این دلیل، با قانون سوم پیوند دارد. بتی آن را "تناسب معنایی در فهم" یا "قانون مطابقت"^{۱۳} هرمنوتیکی معنا^{۱۴} و یا "هماهنگ سازی"^{۱۴} می نامد. طبق این قانون، مفسر موظف است فعلیت ذهنی خویش را با آنچه از موضوع دریافت می کند، در پیش ترین سازگاری و تجانس و هماهنگی قرار دهد.^{۱۵} همان گونه که ریکور معتقد است هیچ گونه هرمنوتیک کلی یا قاعده و قانون عام برای شرح و تفسیر وجود ندارد، مگر نظریه های پراکنده و مخالف با هم درباره قواعد و قوانین تفسیر. قلمرو هرمنوتیک که

^۱ آیت قنبری، "یادداشتی درباره هرمنوتیک و انواع آن"، مجله علوم سیاسی، شماره ۲.

^۲ lived experience

^۳ latent constellations

^۴ verstehen

^۵ Indexical

^۶ glossing

^۷ holism

^۸ hermenutic cycle

^۹ mental transfer

^{۱۰} totality.

^{۱۱} coherence of meaning.

^{۱۲} actuality of understanding.

^{۱۳} correspondence.

^{۱۴} harmonization.

خطوط کلی آن را او ترسیم می‌کند هماهنگی درونی ندارند. در یک قطب نظریه‌ای قرار دارد که آن را پیام و ابلاغ به صورت رمزی الهی می‌داند و در قطب دیگر نظریه‌ای وجود دارد که هرمنوتیک را راززدایی و کاهش توهم تلقی می‌کند.^۱

هرمنوتیک شلایر ماخر و مطالعات اسلامی

در تاریخ مباحث تفسیری غرب، نخستین بار شلایر ماخر هرمنوتیک را «علم»^۲ و یا «فن»^۳ تفهم دانسته است. تلقی او از هرمنوتیک متضمن انتقاد شدید از دیدگاه فقه اللغوی هرمنوتیک و طلب فراتر رفتن از آن است. شلایر ماخر بر آن بوده تا از مجموعه قوانین و اصول گذر کرده، و هرمنوتیک را به دانش منسجمی که مبنای تفهم را در همه دیالوگ‌ها روشن می‌کند، مبدل سازد. بدین ترتیب، برای اولین بار هرمنوتیک با او صورت یک نظام فکری منسجم پیدا می‌کند و آن مرحله از هرمنوتیک که مشتمل بر بکار بستن یک سلسله قواعد و اصول خاص و رسیدن به تفسیر یک متن خاص بود، به پایان می‌رسد و مرحله هرمنوتیک عام شروع می‌شود.^۴

شلایر ماخر با متابعت از فیخته کوشید تا هرمنوتیک را بر مبنای «تفهم»^۵ استوار سازد. در دیدگاه او، تفهم دیگر صرف رمز گشایی و پرده برگیری از معنایی مفروض و و یا گشودنی راه دستیابی به فهم کامل از طریق رفع موانع و دشواری‌ها نبود، بلکه بیش از هر چیز شرایطی را که امکان تفهم و رسیدن به تفسیر در گروه آن بود، روشن می‌کرد. در نظر او دانستن دستور زبان، عین دانستن زبان بود. انسان‌ها اهلیت و شایستگی زبان شناختی خود را در اعمال گفتاری^۶ نشان می‌دهند، و همین امر است که به تفوه و تلفظ کلام^۷ مؤدی می‌شود. لذا باید بگوئیم که اعمال مربوط به گفتار و اعمال مربوط به تفهم با یکدیگر در وفاق و تلائم کامل هستند. به اعتقاد شلایر ماخر، تفهم صرفاً وقتی پدید می‌آید که این دو لحظه با هم متحد شوند:

۱ _ عمل سخن گفتن نمی‌تواند به عنوان لحظه‌ای از استکمال و شکل‌گیری ذهن شخص مفهوم شود، مگر این که نسبت آن با زبان نیز مفهوم واقع شود.

۲ _ همین طور سخن گفتن نمی‌تواند به عنوان تغییر و تصرفی در زبان مفهوم واقع شود، مگر این که آن عمل به عنوان مرحله‌ای از استکمال و شکل‌گیری ذهن شخص نیز مفهوم واقع شود. عدم امکان کنار گذاردن پیش‌داوری‌ها از مطالب مهمی است که شلایر ماخر طرح کرد. شلایر ماخر بین دو دیدگاه ساختاری^۸ و پدیدار شناختی^۹ جمع نمود. علیرغم برخی از نظریه پردازان دوره جدید که زبان را همچون زندانی گرفته‌اند، شلایر ماخر هرگز انسان را محکوم به زندانخانه زبان نمی‌کند. او معتقد است که نفس زبان هنگامی که قالب صوری خود را بر تفکر تحمیل می‌کند، به نوبه خود تأثیر تفکر و نفوذ آن را بر خود می‌پذیرد. ماخر معتقد بود که تفهم اولاً و بالذات در زبان و در طبیعت زبانمند آدمی ریشه دارد.^{۱۰}

از دیدگاه شلایر ماخر، متن معنای نهایی دارد و هدف واقعی هرمنوتیک تفسیر فنی^{۱۱} است، نه تفسیر دستوری^{۱۲}؛ چون مقصود اصلی تفسیر جدای از زبان و توجه به معانی عمومی سخن، رسیدن به ذهنیت خاص نویسنده می باشد. مهم، در نظر گرفتن جنبه های عمومی زبان - که سخن نویسنده در آن فضا شکل گرفته - و ویژگی های فدی و روانشناختی مؤلف است. به قول ریکور، اضافه شدن

^۱ پل ریکور، "هرمنوتیک: احیای معنا یا کاهش توهم"، ترجمه هاله لاجوردی، مجله ارغنون، شماره ۳، پاییز ۱۳۷۳.

^۲ science

^۳ art

^۴ ریخته گران، ص ۲۵۳.

^۵ understanding

^۶ Speech act

^۷ utterance

^۸ structural

^۹ phenomenological

^{۱۰} همان، صص ۹-۹۳.

^{۱۱} technical

^{۱۲} grammatical

شهود و مقایسه به واژگان شلایر مآخر بر ابهام نظریاتش افزود. اثر هنری نوعی شهود برای صاحب اثر تلقی می‌شود. فهم شخصیت هر فرد تنها با مقایسه نسبت با دیگران میسر می‌شود.^۱ با شلایر مآخر، مسأله مؤلف به عنوان مبدع اثر، و اثر هنری به عنوان تجلی نفس خلاقه او، در حوزه تعلقات هرمنوتیک قرار گرفت. به نظر او، برای تفسیر کتاب مقدس روش تفسیری خاصی نمی‌خواهیم، بلکه تفسیر ناشی از مبانی دستوری و روانشناختی فهم هر متن و به واسطه زبان و قواعد آن است. از دیدگاه وی دو محور در این راستا مورد نیاز است: فهم دستوری انواع عبارات و صورت‌های زبانی فرهنگی مؤلف و فهم فنی یا روانشناختی ذهنیت مؤلف. حل مسئله نیت مؤلف او اثر کمتری از نظرش راجع به دین داشت. سعی مفسر برای یافتن تفسیری که متن با آنها يك كل منسجم را می‌سازد، میسر می‌شود. این سعی چون با نیت مؤلف محقق می‌شود، با تفسیر و فهم اسلامی سازگار؛ و با هرمنوتیک گادامر - که اصالت را به مفسر و متن می‌دهد - ناسازگار است. اگر به شکل مشخص بخواهیم از کاربرد هرمنوتیک مآخر سخن گوئیم، می‌توانیم به چند دستور العمل برای فهم توجه نمود: اصالت دادن به نیت مؤلف و روانشناسی ذهنیت وی، و شناخت قوانین و مبانی دستوری و زبانی حاکم بر متن. اوگوست بوتک - از دیدگاه فقه اللغه - به متابعت از شلایر مآخر درصدد رسیدن به علم تفسیری بود که افاده عموم کند؛ علمی که به جای آن که بر صرف اصول و قواعد عملی اشتهال داشته باشد، بیشتر نظریه‌ای جامع در باب تفهم بدست دهد.

هرمنوتیک دیلتای و مطالعات اسلامی

با دیلتای، احکام روش‌های تفسیری کتاب مقدس و اصول و مبانی آن به کتب دیگر نیز تسری پیدا می‌کند و در نتیجه، روش شناسی عمومی مراد می‌شود که می‌توان در همه علوم که در رتبه زبان و عبارت آمده، به کار بسته شود. او هرمنوتیک را متکفل تأسیس مبانی برای روش شناسی علوم انسانی و اجتماعی تلقی کند. وی میان دو سنخ از اشیاء فرق می‌گذارد: یکی آن‌ها که تجربه درونی انسان را متمثل می‌کنند (مثل يك اثر هنری و یا يك نظام اجتماعی)؛ و دیگر اشیایی که نشانی از تجربه درونی انسان ندارند مثل يك تکه سنگ. علوم انسانی با متعلقاتی از سنخ اول سر و کار دارد، و از همین رو شخص می‌تواند با منتقل شدن^۲ به تجربه درونی خود، به تفهیم آن‌ها نائل آید. به گفته دیلتای، تفهم و تفسیر روشی است که در تمامی علوم انسانی به کار می‌رود. این روش همه وظایف این علوم را به وحدت می‌آورد و متضمن کلیه حقایقی است که در این علوم مطرح است. دیلتای معتقد بود که علوم انسانی «تمامیتی» از نوع خود دارد که از علوم طبیعی مستقل است و به همین جهت، اصحاب علوم انسانی نباید روش‌های متداول در علوم طبیعی را وام گرفته و بر مبانی فلسفه اصالت تحصیل رایج عمل کنند. در نظر او حقیقت تاریخ را نیز به تجربه درونی^۳ آدمیان می‌باید مؤول داشت. از این دیدگاه اساس تاریخ، خود تاریخی نیست و مندرج در ذیل روان شناسی که مشمول سیوررت و استمرار قرار گرفته، می‌باشد.

بدین ترتیب با دیلتای توجه به حیث تاریخمندی^۴ آدمی و عنایت به اهمیت آن در مباحث تفسیری آغاز می‌شود. دیلتای در هرمنوتیک - به عنوان نظام فکری که متوجه به تفسیر و مباحث تفسیری و به خصوص متوجه به تفسیر آنچه که همواره تاریخی است یعنی يك متن بخصوص - مبانی انسانی‌تر و تاریخی‌تری یافت که می‌توانست روش شناسی مناسبی برای کلیه علوم انسانی فراهم آورد. تحلیل دیلتای از «حیات آدمی» و مفهومی که او از «شأن تاریخی»^۵ به دست داده بود، از مهمترین عطایانی بود که تفکر او به متفکر بزرگ قرن بیستم مارتین هیدگر تقدیم داشته بود.^۶

^۱. هادوی تهرانی، صص ۱۲۸-۱۳۴.

^۲. transposition
^۳. inner experience
^۴. historicity
^۵. historicity

^۶ ریخته‌گران، صص ۷۰-۹۳.

مقصود دیلتای از "فرایند عینی شدن" تجلی روح بشری در آثار مکتوب است. از دیدگاه وی، نیت مؤلف در متن عینی می شود و باید مورد شناسایی قرار گیرد؛ چرا که خواننده در این امر دخیل نیست و بنابراین به نسبت نمی انجامد. بدیهی است عینی گرای دیلتای در مقابل عینی گرای پوزیتیویسم قرار می گیرد.

هرمنوتیک دیلتای نه به دنبال شناخت متن است، و نه به دنبال شناخت معنای متن. دغدغه او ارائه روش شناسی علوم انسانی در مقابل علوم طبیعی بود. وی کار خود را نقد عقل تاریخی می دانست؛ یعنی ابداع یا کشف مبانی نظری برای فهم پدیده های تاریخی که جلوه های حیات انسانی هستند و چون همه انسان ها در انسان بودن مشترکند، پس می توان حالت درونی پدید آورندگان حوادث و متن های عام تاریخی را در خود بازسازی کرد. از دیدگاه دیلتای روانشناسی - البته نه به معنای اثبات گرایانه اش - علم محوری تاریخ و علوم انسانی قلمداد می شود. وقتی دیلتای از در مقام ظهور قرار گرفتن روح سخن می گوید، همان معنای هگلی اش را قصد می کند؛ هرچند رویکرد هگل متافیزیکی و رویکرد دیلتای تجربی است. به رغم آن که هگل و دیلتای هر دو تاریخ گرا و معنقد به عقل تاریخی هستند، اما در مورد تفسیر متن به دو نتیجه متفاوت می رسند. در هگل، متن ها تابع عصر و معیار های زمانی خود بوده و در نتیجه برای مفسرین ناهمزمان با متن غیر قابل دستیابی و غیر قابل فهم خواهد بود؛ در حالی که دیلتای بازسازی ذهن مؤلف را در مفسر امکان پذیر می دانست. به دیگر بیان، هگل انسدادی و دیلتای انفتاحی بود.^۱ دیلتای به این دلیل انفتاحی است که از امکان فهم ما از پیشینیان سخن می گوید، در حالی که هگل این ارتباط را قطع می کند. به همین دلیل می توان گفت هرمنوتیک دیلتای به مسائل مطرح شده در علم اصول نزدیک تر است، چون در آن جا هم از اشتراک ما با مخاطبان وحی و امکان فهم ما از ایشان بحث می کنیم.

ارزیابی کامیابی دیلتای در ارائه روش شناسی عام برای دست یابی به علوم انسانی عینی، در گرو داوری در باب موفقیت او در غلبه بر "تاریخ گروی" است؛ زیرا تاریخ گروی، سرسختانه از نسبی بودن و تاریخت علوم انسانی دفاع می کرد و دیلتای می کوشید میان تاریخت انسان و عینیت علوم انسانی، آشتی برقرار کند.^۲

دیلتای مفهوم التفات یا قصدیت را از هوسرل وام گرفت. او در اواخر عمر از طریق تعالیم هوسرل متوجه شد که استدلال‌هایی که بنای آن بر اصل گرفتن نفسانیات است، درست نمی باشد. همچنین او اهمیت نظریه هوسرل را در باب بداهت و طریقه روش شناختی دقیق آن را در تحلیل‌های مربوط به شناخت مورد عنایت قرار داد. دیلتای تنها متفکری نبود که از طریق جدید تفکر یعنی پدیدارشناسی بهره‌مند می‌شد.^۳ دوران دیلتای مصادف است با طرد کامل فلسفه هگلی و دفاع از دانش تجربی وی، مشخصه بارز فهم را در روانشناسی جستجو کرد. به اعتقاد او معرفت نفس از دیگر تفاسیر ساده‌تر نیست و تمامی معرفت به نفس‌ها به میانجی نشانه‌ها و آثار حاصل می‌شود. دیلتای با استدلال کانتی می‌گفت: شناخت اشیاء به چیزی ناشناخته (شیء فی نفسه) می‌انجامد و چون مورد زندگی نفسانی «چیز در خود» وجود ندارد، با شناخت طبیعت تفاوت پیدا می‌کند.^۴ دیلتای نشان داد که هرمنوتیک جدید با دوره اصلاح دین و اختلاف پروتستانها و کاتولیک ها اوج گرفت. در واقع به دلیل پرداختن به مسائلی مثل ماهیت مفهوم سازی بشری، عینیت، فهم، و تبیین است که به اعتقاد برخی هرمنوتیک اهمیت سابق معرفت شناسی خود را پیدا خواهد کرد. پروتستانها گوهر ایمان دینی را تجربه دینی دانستند، نه آموزه یا عقیده تاریخی. شلایر ماخر پروتستانتیست آزاد اندیش بود.^۵

^۱ حمید رضا حسنی، "هرمنوتیک علوم انسانی: در آمدی بر هرمنوتیک ویلم دیلتای"، فصلنامه انجمن معارف اسلامی، ش ۱ (زمستان ۱۳۸۳).

^۲ واعظی، ص ۱۱۶.

^۳ ریخته‌گران، صص ۵۱ و ۱۰.

^۴ پل ریکور، "رسالت هرمنوتیک"، ترجمه مراد فرهاد پور و ابازری، مجله فرهنگ.

^۵ رضا داوری، "هرمنوتیک و فلسفه معاصر"، مجله نامه فرهنگ، شماره ۱۸.

علاوه بر اشتراك علم اصول و هرمنوتيك ديلتاي در انفتاحي بودن، توجه به اين نکته لازم است كه ديلتاي روش فهم و تفسير متن را ارائه نمي كند؛ بلكه روشي عام براي علوم انساني ارائه مي كند كه در مقابل روش هاي اثبات گرايانه قرار مي گيرد. پيش فرض هاي اين نحله هرمنوتيك با پيش فرض هاي اسلامي - همانند رد نسبيت و در نظر گرفتن نيت مؤلف - مشابهت زيادي دارد. از نظر روش شناختي، مطالعات اسلامي به همان اندازه كه با اثبات گرايي فاصله مي گيرد، مي تواند به هرمنوتيك ديلتاي نزديك باشد. ديلتاي نشان داد كه نه تنها بايد نيت مؤلف را تفهم كرد، بلكه به قرار گرفتن وي در بستر تاريخ نيز بايد توجه نمود.

هرمنوتيك وجود شناسانه و مطالعات اسلامي

هرمنوتيك عام شلاير ماخر و هرمنوتيك راه گشاينده علوم انساني ديلتاي، هر دو هرمنوتيك روش محور و مدعي تاسيس روشي متمايز از روش غالب علوم طبيعي اند. اما نمي توان قائل شد كه حقيقتاً توانسته اند از سلطه تفكر مابعد الطبيعى حمايت كننده علوم طبيعي خارج شوند. شعبه هرمنوتيك فلسفي در صدد برداشتن اين گام به طور كامل است، كه اين كار را با پديدارشناسي فهم و توصيف آن چه فهم هست به جاي آنچه بايد باشد و حذر از پذيرش مسلمات مابعدالطبيعي انجام مي دهد.^۱ قبل از اين، شلاير ماخر درصدد برآمده بود تا مبنايي براي همه انواع ممكن ديالوگ پيدا كند، و ديلتاي نيز خواسته بود تا بر روش شناسي عام علوم انساني دست يابد؛ اما از آن جا كه او به مبنايي وجودي تفهم توجه نكرده و ديلتاي نيز علوم طبيعي را از علوم انساني تفكيك كرده بود، مباحث تفسيروي آن ها از كليت و عموميت برخوردار نبود. هايديگر قدم آخر را برمي دارد و حقيقت هرمنوتيك را قوه ظهور وجود در تفهم و تفسير مي داند. چيزي كه به واسطه آن حقايق اشياء و در مال، قواي وجودي خود دازاين ظاهر مي شود.

مارتين هايديگر و به تبع او گادامر توجه خود را از معرفت شناسي برداشته و به هستي شناسي روي آورده اند. همين طور وجهه روش شناختي اسلاف را ترك كرده و به حقيقت و نحوه خاص ظهور و خفاء آن در يك عصر تاريخي توجه كرده اند. هرمنوتيك در اين معني ديگر، مجموعه قواعد به كار بستني براي رسيدن به تفسير متون و يا روش شناسي علوم انساني نيست، بلكه تبيني مبتني بر پديدارشناسي از نحوه وجود آدمي است. هايديگر با مربوط ساختن هرمنوتيك با ديده گاه خاص فلسفي خود، معنای جديدی به این اصطلاح داده است. او شأن تفکر فلسفي خود را شأن تفسيروي دانسته و بدین وسيله جهت فلسفه را از پرداختن به مسائل ما بعد الطبيعه، اخلاق، معرفت شناسي و زيبايي شناسي گردانيده و ماهيت فلسفه را دگرگون ساخته است.

در كتاب وجود و زمان، كوشش هايديگر همواره معطوف به روشن ساختن دو وجهه يا دو جهت است؛ يكي تحقيق در حقيقت وجود و ديگري تحقيق در حقيقت ظهور و انكشاف حجب. آن سنخ از پديدارشناسي كه او در اين كتاب مطرح كرده، گاه پديدارشناسي هرمنوتيك، يعني «پديدار شناسي مبتني بر تفسير»، ناميده مي شود. وي در كتاب فوق به اين قول متمايل مي شود كه اگر به وجوه حقيقي روش پديدار شناسي پاييند باشيم، مي بينيم كه اين روش يك روش تفسيروي است و بر مبنايي «تفسير دازاين»^۲ قرار مي گيرد، حقيقت ظهور و انكشاف حجب از جمله مسائلي هستند كه علاقمندان به عرفان اسلامي را به مبنايي هرمنوتيكی هايديگر متوجه كرده اند. هانری كرين با تكيه بر هرمنوتيك گادامري دين را امري باطني می ديد. معروف ترين متفكر ايراني كه هرمنوتيك هايديگر را با علوم و اندیشه اسلامی تطبیق داده است، احمد فرديد می باشد. او بين هرمنوتيك هايديگر و برداشت فلسفي و عرفاني از اسلام پل می زند و اعلام می كند: "راه و رسم من هرمنوتيك است. فلسفه من گذشت نظري از اگزيستانسياليسم است. من موضع منفي نسبت به كانت يا هگل راست دارم و هايديگر را با اسلام تفسير می كنم. يگانه متفكري كه در جهت جمهوري اسلامي است، هايديگر است."^۳ به طور كلي، جريان راست روشنفكري ايران - به خصوص دكتر رضا داوري - بين هرمنوتيك هايديگر و پديدارشناسي پل می زند.

^۱ ژوزف بلايشر، گزيده هرمنوتيك معاصر، ترجمه سعيد جهانگيري، آبادان، پرسش، ۱۳۸۱، پيشگفتار مترجم، ص ۲۶.

^۲ hermeneutics of Dasein

^۳ احمد فرديد، ديدار فرهي و فتوحات آخر الزمان، تهران، نظر، ۱۳۸۱، ص ۱۱.

هایدگر معتقد است که این «متجلی شدن» یا «به ظهور آمدن» چیزی «آنچنان که هست» را نباید یک حیثیت ثانوی یا عارضی دانست. خود اشیاء اند که اولاً و بالذات به ظهور می‌آیند، لذا حیثیت ظهور آنها را نباید مؤول به چیز دیگری کرد. بر اساس هرمنوتیک هایدگر، وجود نه تنها یک پدیدار نیست، بلکه چیزی است که حیث احاطی^۱ داشته و محیط بر همه چیز و همه کس است، و به بیانی عنقائی است که شکار کس نشود. او حضور در عالم را عین حقیقت وجود انسان می‌داند. نحوه وجود آدمی بودن - در جهان^۲ است. دازاین از حیث نحوه خاص وجود مقیده^۳ خود سه جزء ساختاری دارد که عبارتند از: حال حضور و وضع ذهنی^۴، تفهم^۵ و گفتار^۶، بدین تفصیل که آدمی همواره خود را نزد خود حاضر و احوال خود معاینه می‌بیند. او از هر چیز ممکن است، غایب باشد اما غیاب از خود ندارد.

هرمنوتیک آن طور که هایدگر از این اصطلاح مراد کرده، صرف تفسیر به معنای رسیدن به مفاهیم مطابق با واقع یا اصابه به مقصود مؤلف نیست. به نظر او هرمنوتیک آن طور که معنای عمیق و قدیمی آن می‌رساند، همواره به ظهور آوردن معنای نهفته است. نا مستور ساختن و به روشنایی آوردن آن ناگفته و ناشناخته هر متن، کشف حجاب و الهام است.

در نظر هایدگر، وجود شأن نطق و زبانمندی دارد. از این رو می‌گوید: «زبان» خانه وجود است. انسان در خانه‌اش سکنی می‌گزیند. عالم» چیزی نیست که بر یک فاعل شناسائی عرضه شده باشد، بلکه آدمی خود به عالم تعلق دارد و این تعلق از طریق فرآیند «تفهم»^۷ به ظهور می‌آید. این تفهم، چیزی در عداد چیزهای دیگر که مملوک انسان قرار می‌گیرد، نیست؛ بلکه در تفهم و از طریق تفهم است که شخص در مقام انسان وجود پیدا می‌کند. تفسیر این تفهم در نظر هایدگر، بر مبنای ظهور و خفاء حقیقت وجود استوار است.^۸

هانس گئورگ گادامر نیز به تأسی از هایدگر، حقیقت هرمنوتیک را نفس روشن ساختن ماهیت تفهم آدمی دانسته، و با توجه به تحقیقات شلایرماخر و دیلتای به هرمنوتیک صورتی فلسفی داده است. در نظر او، همین که شخص به ظهور حقیقت در تفهم آدمی توجه کند، دیگر نمی‌تواند هرمنوتیک را صرفاً مبنای روش شناسی علوم انسانی و اجتماعی در مقابل علوم طبیعی بداند؛ بلکه به کلیت آن، که مؤسس بر کلیت تفهم آدمی است، التفات پیدا می‌کند. هرمنوتیک مشخص کننده سر اساسی اگزیستانس آدمی است. گادامر نتایج تفکرات هایدگر در باب هرمنوتیک و تفسیر را در حوزه های هنر و زیبایی شناسی و مطالعات تاریخی و نیز تحقیقات مربوط به زبان و زبان شناسی به کار می‌گیرد و صورتی کاملاً فلسفی از هرمنوتیک بدست می‌دهد.^۹

همان گونه که عنوان کتاب هایدگر (هستی و زمان) به وجود پیوند و ارتباط میان هستی و زمان اشعار دارد، در وهله نخست گمان می‌رود که عنوان گادامر هم در کتاب حقیقت و روش در پی کشف رابطه میان "روش" و "وصول به حقیقت" است، حال آن که این عنوان طعنه آمیز است و حرف عطف (واو) در این جا بر جدایی و عدم پیوند میان "حقیقت" و "روش" دلالت دارد؛ زیرا در ابتدای این بحث اشاره شد که هرمنوتیک فلسفی از دیدگاه معرفت شناسانه با گذشته خود فاصله می‌گیرد و آن را از قالب علمی برای بحث از روش شناسی و نظریه شناخت بیرون می‌آورد. بنابراین، دیگر به دنبال ارائه روش نیست.^{۱۰} در این جاست که گادامر و دیلتای در مقابل روش شناسی اثبات گرایانه قرار می‌گیرند و بنابراین اتحاد روش های علوم طبیعی و علوم انسانی را زیر سؤال می‌برند. همین جهت است که می‌تواند با روش شناسی اسلامی نیز پیوند بخورد.

گادامر با طرح دور هرمنوتیک سر آن داشت تا مذهب اثباتی را که اصحاب آن عینیت و خارجیت اشیاء و امور را اصل می‌گرفتند و آن را جزء ذاتی علوم انسانی مبتنی بر تاریخ و هرمنوتیک تلقی می‌کردند (یعنی علوم انسانی به معنای دیلتای لفظ)، رد کند و از آنجا که در نظر او نه ابواب دل و جان مفسر بر

^۱. encompassing

^۲. being – in – the – world

^۳. existence

^۴. befindlichkeit, disposition

^۵. verstehen, understanding

^۶. sprach, speech

^۷. understanding

^۸ ریخته‌گران، صص ۱۲۶-۲۶۸.

^۹ همان، صص ۵۱ و ۲۵۳.

^{۱۰} واعظی، ص ۲۱۹.

آزمون ساحات جدید بسته است و نه خود متن در به روی تفاسیر جدیدی می‌بندد؛ بلکه هر يك از این دو همواره نسبت بدان چه که جدید است به تجدد زمانی، مفتوح می‌مانند و باز از آن جا که این ساحات و افق‌های جدید به هیچ وجه محدود نبوده بلکه همواره توانمند هستند و از خود فراتر می‌روند و در قبال تغییراتی که از تغییر وضع و نسبت مفسر ناشی می‌شود باز و گشاده هستند، رابطه میان مفسر و آنچه که تفسیر می‌شود بیشتر دیالکتیکی است، تا دوری. مسأله قدیمی رابطه اجزا با کل آنها، یکی در نسبت میان موضوع يك علم و اجزاء مقوم آن و دیگر، در مواجهه مفسر با آنچه قرار است تفسیر شود، تشخیص پیدا می‌کند و در هر دو مورد، نسبت میان اجزاء با کل آنها بیش از آنچه که دوری باشد دیالکتیکی است.^۱

گادامر در کتاب حقیقت و روش قبل از آن که مباحث هرمنوتیکی خود راجع به متن را توضیح دهد، به مسأله چگونگی فهم در آثار هنری می‌پردازد. از دیدگاه او، تفهم ما از اثر، از طریق تفهم ما از نفس خود است. اگر اثری را به خودی خود نگرستیم هستی را می‌یابیم، و هستی همان است که در اثر متجلی شده است. پس تفهم ما از خودمان واسطه تفهم اثر می‌شود. بنابراین می‌توانیم بگویم که هنرمند آن کسی است که قدرتی دارد تا تجربه خود از وجود را در تصویر آورد. اثر هنری چیزی نیست که صرفاً شخص را به لذت زیبایی شناختی برساند؛ بلکه نحوی به نمایش آوردن است. به نمایش آوردن چیزی است که در صورتی متمثل شده است. به نمایش درآوردن حقیقت وجود است.^۲

لوتر و پروتستان‌ها چیزهایی همچون کشتی نوح در کتاب مقدس را استعاره از کلیسا و مانند آن می‌گرفتند. ديلتای به آن‌ها اشکال می‌کرد که: اولاً کل کتاب مقدس همانند کشکولی است و چندین نوع کتاب در آن وجود دارد؛ ثانیاً ایشان پیش فرض‌های خود را به کتاب مقدس تحمیل کرده اند؛ ثالثاً در طول زمان سوء برداشت‌های آن‌ها با تدقیقات تاریخی روشن شده است. گادامر انتقادهای ديلتای بر پروتستان‌ها را می‌پذیرد، و در نقد خود ديلتای می‌گوید تاریخ هم یک کشکول است و شما پیش فرض‌های خود را به آن تحمیل کرده اید. تاریخ یک کل نیست و امری است ناتمام. ديلتای به راحتی نمی‌تواند از زندگی فردی و فهم فردی به فهم اجتماعی و تاریخی برسد. ما نمی‌توانیم با تاریخ و جامعه متحد شویم، چرا که هر انسانس جزئیات خود را دارد. گادامر ديلتای را فرزند عصر روشنگری می‌خواند.^۳ در حالی که هایدگر در رساله نامه‌ای در باب مذهب اصالت انسان^۴ گفته که این وجود است که ما در آن زندگی می‌کنیم؛ گادامر سنت را به جای وجود گذاشته و می‌گوید ما در سنت و فرهنگ خود زندگی می‌کنیم و هستی ما مرهون آن است. اما این اختلاف در ظاهر است و جمع بین این دو ناممکن نیست؛ زیرا ودایع فرهنگی در زبان ظهور کرده و زبان خانه وجود است و ما در زبان و به وساطت زبان زندگی می‌کنیم. در نظر هایدگر و گادامر زبان، تاریخ و وجود، نه تنها پیوند متقابل با یکدیگر دارند، بلکه طوری در یکدیگر ادغام شده‌اند که شأن نطق و حیث زبانمندی وجود، در عین حال هستی‌شناسی وجود، یعنی «ظهور آن در صورت موجودات» و نیز واسطه تاریخمندی آن است. در وجود آمدن يك چیز رخدادی است در تاریخ و نیز عین تحقق تاریخ است و مقهور توانمندی حیث تاریخی است و در عین حال يك واقعه زبانی است. پس امر مستحدثی است که حادث به حدوث زبانی است.

اگر بخواهیم بر وفق اصول و مباحث هرمنوتیک سخن بگوئیم، باید بپذیریم که تفسیر بدون وجود پیش‌فرض‌هایی^۵ چند، ممکن نیست. تفسیر همواره مسبق به دریافتی قبلی^۶ است. ما به پیش فرض‌های خود از طریق مشارکت در ودایع فرهنگی و سنتی که بدان تعلق داریم، دست می‌یابیم. باید در خدمت متن در آئیم و مملوک مطلب واقع شویم و بگذاریم تا جاذبه مطلب در ما اثر کند و مسخر آن شویم. خطابی که در يك متن هست بایستی این امکان را پیدا کند که خود را آن طور که هست نشان بدهد و

^۱ ریخته گران، صص ۲۱۴ - ۲۱۵.

^۲ Gadamer, H.G, *Truth and Method*, Translated by Joel Weinsheimer (and Donald G. Marshal), New York, Continuum, ۱۹۹۸, pp ۳۵-۴۰.

^۳ Ibid, pp ۱۷۴-۱۸۴, ۲۱۸.

^۴ *Letter on Humanism*

^۵ presuppositions

^۶ preconception

در تفاعل و امتزاج افقها^۱ - افقی که در متن به ظهور رسیده و افق مفسر آن در عصر حاضر - است که مفسر پیامی را که در متن آمده می‌شنود و به سؤالاتی که متن را به وجود آورده‌اند، گوش فرا می‌دهد. گادامر به درستی اظهار داشته که در تفهم ما همواره حیث تطبیق بر مقتضیات فعلی در کار است و خلو از آن برای ما ممکن نیست.^۲

به بیان خود گادامر، «آگاهی مبتنی بر هرمنوتیک از طریق یقین شخصی مؤسس بر روش حاصل نمی‌شود، بلکه از طریق تهیو و آمادگی و گشایشی به دست می‌آید که شخص آزموده و مجرب و کار دیده را از شخص جزم اندیش و بی‌تجربه ممتاز می‌کند. تجربه هرمنوتیکی صرفاً در مواجهه میان میراثی که ما از گذشته داشته‌ایم (میراثی که به صورت متون و نوشتارها به ما رسیده است)، با افق شخص مفسر (افقی که به استناد آن مفسر به تفسیر می‌پردازد)، صورت می‌بندد. در این مواجهه است که آفاق گذشته و حال بر مبنای ظهورشان در رتبه نطق و زبان ملاقی می‌شود و هر کس از این ملاقات تجربه وی افتی مخصوص به خود پیدا می‌کند. اما آنچه که موجب می‌شود تا این رویارویی صورت گیرد، شأن منطق و زبانمندی آدمی است. زبان واسطه‌ای است که ودایع فرهنگی و مآثر گذشته خود را در آن مخفی می‌سازد و به ما منتقل می‌شود.

انتقاد گادامر به دیلتای و شلایر مآخر آن بود که آنها در تفسیر متون محدود بودند. به نظر او هیچ گونه تفسیر نهایی و عینی وجود ندارد. هرمنوتیک برای دیلتای روش علوم انسانی بود ولی برای گادامر تکلیف بشر را روشن می‌کند. گادامر دیواری بین علوم تجربی و علوم انسانی قرار نداده است. به گادامر اشکال شده است که اگر ما زندانی سنت هستیم، چرا فهم‌های متفاوتی داریم و همین مسئله نشان می‌دهد که ما زندانی سنت نبوده‌ایم؛ علاوه بر آن ضعف تحلیل گادامر آن است که ملاکی برای دلخواهانه نبوده تفسیرها ارائه نمی‌کند. تنها در صورتی می‌توانیم در پیش داورهایی که از سنت به ارث برده‌ایم تجدید نظر کنیم که اعتبار دیگر پیش‌داوری‌های نهفته در سنت را فرض بگیریم. ضعف دیگر او آن است که سنت را به جای قصد فاعل شناسا نشانده است.^۳

برخی از منتقدان گادامر تأکید کرده اند که او به معنای واحدی از "حقیقت" وفادار نیست، بلکه در کلمات او ابهام معنایی وجود دارد و گاه "حقیقت" را وصف خود اشیا و وجودات می‌داند. مثلاً در بخش اول حقیقت و روش "حقیقت" را وصف خود آثار هنری می‌داند و در برخی جاها آن را وصف تفسیر و فهم و پرسش و پیش‌داوری قرار می‌دهد. به شکل کلی ابهامات اندیشه گادامر عبارتند از:

ا. گادامر فهم و تجربه هرمنوتیکی را محور تأملات خویش قرار می‌دهد و تبیین ماهیت آن و برشمردن شرایط وجودی تحقق واقعه فهم را هدف اصلی هرمنوتیک فلسفی خویش می‌انگارد، ولی تعریفی دقیق از تجربه هرمنوتیکی ارائه نمی‌دهد.

ب. گادامر تأکید می‌کند که برای او مسأله هرمنوتیک فراتر از محدوده‌های روش است، و او به دنبال ارائه روشی جدید برای مطلق فهم یا علوم انسانی نیست؛ و سوق دادن بحث‌های او به سمت روش، مقصود اصلی مباحث وی را به بوته فراموشی می‌سپارد. با این حال، تصریح می‌کند که منکر ضرورت به کار بردن روش در علوم انسانی نیست. وی نه تنها درباره روش بحث می‌کند، بلکه محور بسیاری از مباحث او بعد روش شناختی دارد؛

ج. از مباحث مهم گادامر دخالت دادن "سویه کاربردی" در فرایند فهم است. این اندیشه از جهات مختلفی قابل بحث است و آنچه در این جا مطرح نظر است، ابهام جدی در نوع دخالت مسأله کاربرد و تطبیق در فرایند فهم است.

د. از نظر گادامر کارکرد ویژه زبان آن است که موجب آمیختگی افق مفسر و اثر می‌شود؛ یعنی آمیختگی در زبان واقع می‌شود؛ اما برخی نظیر کورت مولر، می‌گویند زبان چگونه این کارکرد هرمنوتیکی را انجام می‌دهد؟ از نظر وی، گادامر هیچ تحلیل زبانی و پدیدار شناختی از این عمل زبانی مهم را عرضه نمی‌دارد.^۴

توجه به این نکته لازم است که گادامر هیچ‌گاه روش بودن هرمنوتیک را انکار نکرده است، و اگر از نفی روش واحد و قطع ارتباطش با حقیقت سخن می‌گوید (و "واو" در کتاب حقیقت و روش به معنای انفصال می‌گیرد)، در واقع از نقد روش‌های اثباتی بحث می‌کند. لذا این نقد به گادامر وارد نیست که یک جا از روش، و جای دیگر از نفی روش سخن گفته است. فرد دالمایر با روش گادامری به تحلیل گفتگوی تمدن‌ها و مباحثی مانند آن می‌پردازد، اما روش برای او همانند روش برای اثبات‌گرایان نیست.

^۱ fusion of horizons

^۲ ریخته گران، ص ۱۸۹.

^۳ علی‌رضا قائمی‌نیا، "تفسیر معنا و زمینه‌های معناخیز"، مجله پگاه، شماره ۸۵ و ۸۶.

^۴ واعظی، صص ۳۱۱-۳۲۷.

خدشه هرمنوتیک فلسفی بر روش رایج فهم متن، در قالب ارائه طریقی بدیل و جانشین نیست. هرمنوتیک فلسفی مدعی نیست که شیوه نویی برای فهم متون، و از آن جمله متن های دینی، عرضه کرده؛ بلکه در پس فراهم آوردن تحلیلی از ماهیت فهم متن، شرایط حصول آن و اهداف تفسیر است و در تقابل جدی با تحلیل قرائت سنتی از متن قرار دارد.^۱ هرمنوتیک فلسفی با ارائه تحلیلی نو در ساز و کار فهم متن و چگونگی ارتباط آن با وجود انسان، طرحی نو درمی اندازد؛ اما به هیچ وجه در صدد ارائه روشی خاص در فهم متن - آن گونه که در هرمنوتیک اسکینر خواهیم دید - نمی باشد.

به اعتقاد هادوی، درست است که اطلاعات بیرونی ما در فهمان از یک متن مؤثر است، اما سخن در این است که در متون دینی با واقعیت های ثابتی روبرویم که می توانیم به آن ها برسیم؛ هرچند ممکن است در این راه خطا کنیم. ثانیاً چنین نیست که همه فهم ها در موقعیت خاص خود درست باشند. مهم ترین لغزشگاه هرمنوتیک هستی شناسانه، خلط زبان طبیعی و هنر از یک سو، و خلط معنای واقعی متن - یعنی رسیدن به مقصود آفریننده آن - و برداشت شخصی از متن، از سوی دیگر است.^۲ در این ارتباط شایان ذکر است که اولاً باید بین اسلام یک و اسلام دو تفاوت قائل شد. قرائت ما از متون دینی الزاماً با اسلام یک منطبق نیست و بنابراین واقعیت های ثابت به اسلام یک مربوط می شود. ثانیاً لازمه هرمنوتیک گادامر تصویب نیست.

برخی معتقدند بین هرمنوتیک گادامر و نظریه قبض و بسط دکتر سروش قرابت هایی وجود دارد؛ چرا که طبق نظریه قبض و بسط هر گزاره ای بر گزاره دیگر تأثیر می گذارد و بنابراین فهم دینی همواره از دانش های برون دینی متأثر می شود. از طرف دیگر، بر اساس هرمنوتیک گادامر، فهم متن از پیش فهم ها تأثیر می پذیرد و در دوری هرمنوتیکی همواره ما با سؤالات و پیش فرض ها سراغ متن می رویم و از آن جواب می خواهیم. این پاسخ ها به نوبه خود پیش فرض ها را تصحیح می کند و این عمل همواره ادامه می یابد. قرابت و شباهت فوق انکار ناپذیر به نظر می رسد، اما می بایست توجه داشت که پیش فرض ها در هرمنوتیک گادامر، هستی شناسانه اند و در دیدگاه سروش معرفت شناسانه. علاوه بر این که گادامر اصالت را به مفسر نمی دهد، در حالی که مباحث روشنفکرانی همچون سروش، سوژه محورانه می باشد. اساساً سروش نظریه قبض و بسط را بدون در نظر گرفتن هرمنوتیک ارائه نمود. سنتی که سروش بر آن تکیه می زند، سنت پوپری و فلسفه تحلیلی است که در مقابل فلسفه قاره ای قرار می گیرد.

در مجموع می توان گفت هرمنوتیک هستی شناسانه با عرفان اسلامی مرزهای مشترکی دارد، و از نظر روش شناسانه در کنار دیلتای و روش شناسی های اسلامی و در مقابل روش شناسی پوزیتیویستی قرار می گیرد. هرمنوتیک هستی شناسانه، هرمنوتیک فهم متن با قواعد خاص نیست؛ بلکه از نحوه وجود انسان در مقابل متن - با توجه به نقش محوری زبان و سنت - سخن می گوید.

هرمنوتیک عینی گرا و مطالعات اسلامی

دو متفکر هرمنوتیکی عینی گرا که به اجمال دیدگاه هایش بررسی می شود و مستقیماً هرمنوتیک نسبی گرا، به ویژه آرای گادامر، را نقد کرده اند، بتی و هرش می باشند. بتی در سنت هرمنوتیکی دیلتای است و در صدد فراهم کردن نظریه ای عام است درباره ی این که چگونه می توان "عینیت یافتگی های" تجربه ی انسان را تأویل کرد؛ او قویاً برای خود مختاری موضوع تأویل و امکان "عینیت" تاریخی در معتبر ساختن تأویلات استدلال می کند. بتی در جزوه ای که در سال ۱۹۶۲ منتشر کرده، با عنوان هرمنوتیک به منزله ی روش عام علوم انسانی، به بولتمان و ابلینگ و گادامر به عنوان دشمنان عینیت تاریخی حمله کرده است و اد. هرش هم متعاقباً در مقاله اش درباره ی نظریه ی تأویل گادامر همین اعتراض را منعکس و تا حدی تقویت کرده است. ایرادات بتی به اثر گادامر، به زبان ساده، از این قرار است: این اثر به عنوان روش شناسی یا معین به روش شناسی فایده ای به حال علوم انسانی ندارد، دوم، و اثر مشروعیت استناد کردن به شأن علمی موضوعات تأویل را به مخاطره می اندازد و لذا عینیت خود تأویل را هم در مظان تردید قرار می دهد.^۳

قبلاً از اصول هرمنوتیک بتی سخن گفتیم. آثار هرمنوتیکی بتی را می توان جدلی^۴ یا حتی عکس عملی دانست؛ زیرا به منظور واکنش مستقیم در برابر ذهن گرای و نسبی گرای هرمنوتیک وجودی

^۱. همان، صص ۵۹-۶۰.

^۲. هادوی، ص ۲۳۶.

^۳. پالمر، صص ۵۵-۶۴.

^۴. polemical.

هایدگر و بولتمان و گادامر نگارش یافته است. وی در مقابل هرمنوتیک فلسفی از هرمنوتیکی دفاع می کند که مطیع معیارهای علمی ای است که می تواند عینیت^۱ تفسیر و فهم در علوم انسانی را تضمین کند. از نظر بتی، همه اشکال تفسیر (آن گونه که در فقه اللغه، تاریخ، الاهیات و حقوق کاربرد دارد) ساختار مشترکی دارند. از این رو، هرمنوتیک به عنوان روش شناسی پایه علوم انسانی، دست یافتنی است. رسالت هرمنوتیک آشکار کردن معیار های عینیت این علوم است. تلقی بتی از ماهیت فهم و تفسیر با هرمنوتیک شلاپر مایر و دیلتای شباهت دارد. هرمنوتیک بتی هرگز دغدغه ابضاح بعد وجودی فهم را ندارد، بلکه تنها دو هدف اصلی را تعقیب می کند: هدف نخست آن که می خواهد مسأله فهم را با تبیین تفصیلی فرایند تفسیر و قواعد حاکم بر آن روشنی بخشد. هدف دوم وی صورت بندی و طراحی روش شناسی ای است که با آن از دخالت های ناروای ذهنی در فرایند وصول به تفسیر عینی ممانعت شود. بتی با هرمنوتیک فلسفی گادامر سر ناسازگاری دارد؛ زیرا این هرمنوتیک فهم عینی را برنمی تابد. آن چه بتی در مقام اعتراض بر آن پای می فشارد، چهار نکته است: نخست آن که از نظر منطقی هر گونه تطبیق و کاربرد متأخر از فهم اثر و پدیده تاریخی است؛ دوم آن که دخالت دادن سوبیه کاربردی در عمل فهم موجب تغییر در رسالت اصلی مفسر می شود؛ سوم آن که گادامر سوبیه کاربردی را جزء جدا ناپذیر هر گونه فهم و تجربه هرمنوتیکی می داند، حال آن که کاربرد و تطبیق فقط در برخی جا ها زمینه دارد؛ چهارم آن که حتی در جاهایی که تطبیق و کاربرد زمینه دارد، باید میان دو گونه مفسر تمایز قائل شد. برای نمونه، حقوق دان با مورخ حقوق تفاوت دارد.^۲

بتی چهار مرحله یا لحظه نظری^۳ را در تفسیر مطرح می سازد:

۱- لحظه فقه اللغوی^۴: در این مرحله مفسر به تحقیق درباره نمادها و نشانه های ثابت متن می پردازد،

۲- لحظه انتقادی^۵: در این مرحله رویکرد پرسش گرانه مطرح است،

۳- لحظه روان شناختی^۶: در این مرحله مفسر خود را به جای مؤلف قرار می دهد تا وضعیت ذهنی مؤلف را بازشناسی کند،

۴- لحظه فنی- شکل شناختی^۷: این مرحله بیشتر به تفسیر پدیده های اجتماعی اختصاص دارد.^۸ بتی کتاب حقیقت و روش گادامر را سرشار از ایرامات و مغالطات مفهومی می داند. از نظر وی، گادامر بعد روش شناختی عمل فهم را نادیده گرفته و قواعد حاکم بر فرایند تفسیر را انکار کرده است. گادامر در کنار هستی شناسی فهم به انکار روش شناسی رایج در تفسیر متون و دیگر آثار تاریخی و هنری پرداخته است و با طرح روش دیالکتیکی و تأکید بر این که فهم هرمنوتیکی از سنخ گفت و گو و تحت تأثیر منطق پرسش و پاسخ است، در عمل روشی نو را برای تجربه و فهم هرمنوتیکی ارائه می دهد.^۹ هرمنوتیک حقوق از این جهت برای بتی مهم است که او مؤلف - محور است؛ و در علم حقوق نیت قانونگذار اهمیت دارد. این وجه می تواند جنبه اشتراک مطالعات اسلامی - بالاحص فقه - با هرمنوتیک بتی باشد.

اریک دونالد هرش، متفکر آمریکایی، متولد ۱۹۲۸ و از مدافعان سرسخت عینی گرایی در تفسیر متون است. تأکید وی بر امکان ارائه فهم عینی از متن و لزوم دست یابی به فهم معتبر و وجود معیار هایی برای تشخیص تفسیر معتبر از نا معتبر، او را در مقابل تمایلات نسبی گرایانه و شکاکیت تفسیری قرار می دهد. هرش با دفاع از تعیین معنایی متن، لزوم توجه به قصد مؤلف و امکان طرح بحث اعتبار در تفسیر خود را در موضع انتقادی نسبت به گرایش های غالب قرن بیستم در حوزه هرمنوتیک و نقد ادبی قرار داد. به همین دلیل، در آثار وی هرمنوتیک فلسفی هایدگر و گادامر، نقد ادبی نوین آمریکایی، تاریخ گروهی رادیکال، و همه گرایش هایی که از شکاکیت و نسبی گرایی فهم دفاع می کنند، نقد و بررسی شده اند.

او نخستین رساله ی تمام عیار به انگلیسی نوشته در علم هرمنوتیک عام را در ۱۹۶۷ با عنوان *اعتبار در تاویل منتشر کرد*. وی مدعی شد که نیت مؤلف باید معیاری باشد که به وسیله ی آن اعتبار یا صحت هر "تاویل" (توضیح معنای لفظی عبارتی) سنجیده شود. علم هرمنوتیک در نزد هرش دیگر نظریه ی فهم نیست؛ منطق اعتبار بخشی است. و این نظریه ای است که به وسیله ی آن می توان گفت، "این همان چیزی است که مؤلف از گفتن آن مقصود داشته، و نه آن." او می گوید که برای معین

^۱. objectivity

^۲. واعظی، صص ۴۵۴ - ۴۵۵.

^۳. theoretical moment

^۴. philological moment

^۵. critical moment

^۶. psychological moment

^۷. technical - morphological

^۸. عبد الله نصری، راز متن هرمنوتیک، قرائت پذیری متن و منطق فهم دین، تهران، آفتاب توسعه، ۱۳۸۱، صص ۱۰۰ - ۱۰۱.

^۹. واعظی، ص ۴۵۷.

ساختن معنا قاعده یا معیار همواره باید نیت مؤلف باشد. دوم آن که، برای عینی ساختن این معنا، باید تکرارپذیر و بی تغییر باشد.^۱

هرش درباره هرمنوتیک دو کتاب نگاشته است. مشهورترین و مهم ترین اثر وی اعتبار در تفسیر است که در سال ۱۹۶۷ به چاپ رسید. به شهادت ریچارد پالمر، این نخستین تألیف تمام عیار درباره هرمنوتیک عام به زبان انگلیسی است. ظاهراً آن چه بیش از این کتاب به چاپ رسیده، بیش تر مقالات متفرقه یا ترجمه از آلمانی بوده است. دیگر کتاب هرش، *اهداف تفسیر*^۲ نام دارد که در سال ۱۹۷۶ منتشر شد. هرش مباحثی نو و ظریف را درباره هرمنوتیک کتن مطرح می کند که مهم ترین آنها عبارتند از: "معنای لفظی" و تعیین آن؛ بیگانگی و تمایز "معنای لفظی" از روان شناسی گروهی و فرایند روانی ذهن مؤلف؛ تمایز نهادن میان "معنای لفظی" با "معنا نسبت به"^۳؛ فرق گذاشتن میان فهم متن با تفسیر و نقد و داوری درباره آن؛ تحلیل اعتبار تفسیر بر حسب بیش ترین احتمال؛ تأیید پذیری تفسیر معتبر با شواهد؛ ثبات و عدم تغییر "معنای لفظی"؛ تغییرپذیری تفسیر و نقد و داوری درباره معنای متن. در نظریه هرمنوتیکی هرش، قصد مؤلف نقشی اساسی دارد؛ زیرا وی معنای متن و ثبات و تعیین آن و امکان دست یابی به تفسیر عینی متن را با نیت و قصد مؤلف گره می زند. هرش فهم را ساختن و تعبیر "معنای لفظی" متن می داند. از نظر وی، فهم متن با "معنا نسبت به" ارتباط ندارد. در نتیجه، "تفسیر"^۴ چیزی جز "تبیین"^۵ "معنای لفظی" نیست.

هرش معنای الفاظ را وابسته به قصد مؤلف و هدف تفسیر را نیز جستجوی این قصد را می داند. مفسر باید به بازآفرینی متن بپردازد تا قصد مؤلف را دریابد. از نظر وی زمینه متن در فهم معنای آن نقشی ندارد، بلکه در تفسیر آن دخالت دارد. در راستای جستجوی قصد مؤلف، این امر مهم نیست که آیا مؤلف علاوه بر دلالت مطابقی لفظ بر معنا به دلالت های التزامی آن ها نیز توجه دارد یا نه. هرش میان فهم و تفسیر فوق قابل است. او فهم را در مورد مهارت فهمی و تفسیر را در مورد مهارت تشریحی به کار می برد.^۶

هرش فهم را از تفسیر جدا می کند. فهم یعنی سراغ متن رفتن با اصطلاحات خاص خود و با در نظر گرفتن نیت و روانشناسی مؤلف. در مقابل، تفسیر عبارت است از تشریح فهم برای مخاطبان با روش های لازم. علاوه بر آن که این تفکیک با علوم اسلامی سازگاری دارد، اضافه شدن قضاوت و نقد به آن دو اصطلاح نیز می تواند در علوم و متون اسلامی کاربرد داشته باشد. به طور مثال، آیه شریفه "ید الله فوق ایدیهم"^۷ با توجه به "قضاوت" بیرون از متن باید به قدرت الهی تفسیر شود. مشکل آن است که هرش راهی برای کشف نیت مؤلف به دست نمی دهد. علاوه بر آن، هرش معنای کلام را همان نیت مؤلف می داند، در حالی که گاهی بین معنای کلام و مقصود مؤلف اختلاف به وجود می آید. در علم اصول بین مدلول تصویری و مراد جدی، و مدلول استعمالی و مدلول تفهیمی تفکیک شده است. در فهم مراد نویسنده، لازم است بین نص و ظاهر، و مجمل و مبین، و انواع دلالت ها - مطابقی، تضمینی و التزامی - تفاوت قائل شویم.^۸

مشخص است که هرمنوتیک قصد گرا از هرمنوتیک هستی شناسانه فاصله می گیرد. از نتایج اصلی هرمنوتیک گادامر، اعتقاد به تاریخ مدنی فهم است. فهم متن امری تاریخی و متأثر از موقعیت هرمنوتیکی مفسر است، و چون این موقعیت در هر زمانه تغییر می کند، معنایی ثابت برای متن متصور نیست، بلکه سیال و تاریخی خواهد بود. هرش منکر تاریخ مدنی به معنای وجود تفاوت میان فرهنگ گذشته و حال نیست. آنچه او انکار می کند، ادعای گادامر مبنی بر محال بودن امکان وصول به فهم یکسان و ثابت از متن است. از نظر هرش معنای متن که با آگاهی مؤلف پیوند دارد، امری ثابت و غیر تاریخی است و ممکن است مفسران در اعصار مختلف به فهم یکسان و معتبر از آن واصل شوند.^۹ این سخن با عقیده مشهور متفکران اسلامی سازگاری دارد؛ چرا که ایشان در علم اصول از اشتراک ما و گذشتگان در خطابات شارع مقدس بحث می کنند. به طور کلی هرمنوتیک قصد گرا به دلیل کوشش در راستای کشف قصد مؤلف، به مراتب از هرمنوتیک هستی شناسانه که نیت مؤلف را شرط فهم نمی داند، به تفسیر و تأویل دینی نزدیک تر به نظر می رسد.

هرمنوتیک انتقادی و مطالعات اسلامی

بر اساس نظریه نقدی^{۱۰} اگر نقد را متوجه عالم خارج کنیم، نتایج زیر حاصل می شود: نیاز به روش جدید غیر از منطق تأیید، نفی دو شاخگی دانش و ارزش، تعهد عالم به علم، دیالکتیک علم و عمل، نسبت

^۱. پالمر، صص ۷۰ و ۷۵.

^۲. *The Aims of Interpretation*.

^۳. significance.

^۴. Interpretation.

^۵. explanation

^۶. نصری، صص ۹۸-۹۹.

^۷. فتح: ۱۰.

^۸. هادوی تهرانی، صص ۲۴۲-۲۴۶.

^۹. واعظی، صص ۴۵۷-۴۸۷.

^{۱۰}. critical theory

در نظریه نقد بیرونی، علم ایدئولوژیک، برخورد با نظام سیاسی، نفی اثبات گرایی و علم گرایی و فقدان کارایی منطق صوری. مکتب نقدی گاه از پدیدار شناسی استفاده کرد و در این راه با مشکلاتی هم مواجه شد. مکتب فرانکفورت بالاخص هابرماس مرز دانش و ارزش را قبول ندارد. او از سه لایه معرفت سخن می گوید: مهار و پیش بینی، تعلق ما به فهم، رهایی^۱ با روش نقدی و دیالکتیکی. اگر ارزش به فهم داده شود، روش تفسیری (هرمنوتیکی) خواهد بود؛ اگر به مهار و پیش بینی داده شود، روش های تجربی- تحلیلی (آنالیتیک) خواهند بود؛ و اگر ارزش به رهایی داده شود، نظریه نقدی یا دیالکتیکی خواهد بود. به قول هابرماس، ابزار انگاری یعنی عدم تبعیت از جهان بیرون. او می گوید علوم تجربی- تحلیلی به تصورات حساس نیستند، به تصدیقات حساسند. هابرماس بر آن است که در هر دسته از علوم می بایست به علاقه راهبر در آن علم توجه کرد، و نیز هیچ يك از این علائق را نباید نادیده گرفت و آن را به دیگری احاله کرد. در نظر او، رسیدن به آزادی محتاج آن است که در زندان ودایع فرهنگی و الزامات آن نمائیم و با استمداد از يك نظریه کلي مبتنی بر صلاح عملي^۲ در حوزه عمل، به وفاق و اجماع در عقاید و آراء برسیم و منشاء و ریشه علائق و مناسبات اجتماعی آدمی را، در خود زبان جستجو کنیم.

از دیدگاه روش شناسانه، هابرماس - به عنوان آخرین بازمانده مکتب فرانکفورت - به مفهوم کلا غیر قابل اطمینان "تطابق نظریه با موضوع" اشاره می کند. گاه ممکن است چنین فرض کنیم که یک نظریه با موضوعی که آن را فهم و دریافت می کند تطابق و هم شکلی دارد، اما در حقیقت ما شناخت چندانی درباره تطابق و تناظر هستی شناختی مقولات نظری و واقعیت نداریم. از نظر هابرماس نظریات چیزی بیش از "چارچوب های نظام بخش" قابل کاربرد نیستند. علوم طبیعی می توانند نظریاتی به کار ببرند که مولد نوعی شناخت است که به سلطه ابزاری بر طبیعت می انجامد. انسان ها با به کارگیری شناخت منتج از آزمایش های تجربی شیوه مداخله و سلطه بر طبیعت را آموخته اند. اما وقتی همین روش در حوزه اجتماعی مورد استفاده قرار می گیرد، نتیجه آن مخدوش ساختن موضوع است. برداشت های سیستمی از پژوهش در علوم اجتماعی با نادیده گرفتن این واقعیت که پژوهشگران خود جزئی از فرایند کلی هستند و با امتناع از تأمل درباره پیش فرض های روش شناسانه، خواه ناخواه از فهم و دریافت جامعه عاجز می مانند. از نظر هابرماس مفهوم اصلی، اجماع و وفاق و وابستگی روند پژوهش علمی به توافق بین الازدهانی است. زیرا این وفاق و اجماع تنها می تواند مبتنی بر هنجارهای برگرفته شده از جهان زیست باشد، یعنی همان حوزه فرا علمی که پوپر می گوشت از عرصه علم ناب حذف کند.^۳

هابرماس در مباحثه خود با گادامر، تفکر او را نوعی از مذهب ایدئالیسم مبتنی بر پدیدارشناسی می داند و در برابر آن قائل به علائق و منافع می شود که بنیان شناخت آدمی بر آن استوار است؛ و در این کار سهم مهمی به علوم تحلیلی مبتنی بر تجربه اختصاص می دهد. او همچنین معتقد است که هرمنوتیک گادامر راه به مذهب نسبت می برد و ناظر به جهت عینی و وجهه خارجی اشیاء و امور نبوده و می بایست با استمداد از علوم انتقادی و شأن آزاد کنندگی آن بر نقائص علوم تاریخی - هرمنوتیکی فائق آمد و بالاخره، بر این قول می رود که کلیت مطلق که گادامر به زبان و به هرمنوتیک منسوب کرده بی وجه است و می بایست حوزه اطلاق و کلیت آن محدود شود.

او در صدد آن است تا مبنایی به دست دهد تا به استناد آن بتوان از دور هرمنوتیک خارج شد و به نقادی ودایع و موارث فرهنگی پرداخت. به بیان دیگر، او در پی آن است تا هرمنوتیک را به رهایی و نقد ایدئولوژی مبدل سازد. کوشش او به پیدایش و بسط شعبه از هرمنوتیک مؤدی شده که معمولاً با اصطلاح «هرمنوتیک انتقادی» از آن تعبیر می کنند. اصحاب هرمنوتیک انتقادی معتقدند ما به شکل عینی با حقایق نیم بند، فریب، تبلیغات، دستکاری، ستمکاری فکری، سانسور و غیره روبرو هستیم و اینها خود می تواند باب مناقشه و حتی تخطئه آن حقایق مطلق را باز کند. اصحاب این شعبه معتقدند که بشر امروز در حیات اجتماعی خود آنچنان تحت ستم و واقعیات دروغین قرار دارد که اصلاً آزادی خود را از دست داده و آن چه که از آن با عنوان «وجدان» یا «آگاهی» تعبیر می کند، در حقیقت وجدان و آگاهی کاذب است. یقین او نیز یقین کاذب است و تفهم او از دیگران و ارتباط او با آنها از پای بست ویران است. در نظر او وقتی انتقاد به میان آید می توان بر هرمنوتیک غلبه کرد و از دور مربوط به آن رهایی یافت.

ناگفته گادامر این است که در زبان لوگوس است که ما را به سمع قبول و گوش رغبت فرا می خواند؛ اما هابرماس تأثیر زبان را بر جان خود رد می کند و آن را فریب زبان و فریب ایدئولوژی مسیطر می داند و

^۱. emancipation

^۲. universal pragmatics

^۳. رابرت هولاب، یورگن هابرماس: نقد در حوزه عمومی، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۵، صص ۵۷ و ۶۳.

به عقل و رأی خود می‌گردد. او از حقیقت زبان دور می‌شود و به زبانی که حقیقتاً ابزار سلطه و فریب است، زبان مهندسی اجتماعی، روی می‌آورد و می‌گوید ما بنا بر قابلیت‌هایی که در تبادل افکار و آراء^۱ داریم زبان را پدید می‌آوریم و خود ما نیز می‌توانیم تغییرش دهیم.^۲

هابرماس در حوزه‌های مختلفی به تأمل پرداخته است. جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، انسان معاصر و نقد مدرنیسم، محورهای اصلی تأملات او هستند. هابرماس در چند جا با گادامر اشتراک نظر دارد و این هم رأی بودن از نخستین مواجهه خلاق و مولد هابرماس با هرمنوتیک در کتاب درباره منطق علوم اجتماعی^۳ آشکار است. هابرماس در این کتاب از نگرش عصر روشنفکری به رابطه روش و حقیقت انتقاد می‌کند و سلطه روش بر حقیقت را نمی‌پذیرد و بینش "اثبات‌گرایانه" در علوم اجتماعی و و سرایت دادن روش تجربی به حیطه علوم اجتماعی را نقد می‌کند. این امر دقیقاً در کتاب حقیقت و روش گادامر نیز دنبال می‌شود.^۴

یک نقد به هابرماس این است که معنی ابزارگرایی عدم تطابق با خارج نیست، چون ممکن است استلزام با خارج داشته باشد. سخن دوم این است که اصل این داور که علم ابزارگر است تا اندازه‌ای گزاف می‌باشد. همه فیلسوفان علم این چنین رأیی ندارند. نقد سوم: فرانکفورتی‌ها می‌گویند روش ما دیالکتیک - هرمنوتیک است ولی توضیح‌چندانی نمی‌دهد.^۵ شاید هابرماس بتواند برای مطالعات اسلامی دو گونه دستاورد داشته باشد: در بعد روش شناختی می‌تواند به ما در نقد اثبات‌گرایی و یگانگی روش‌های علوم طبیعی و انسانی کمک کند؛ و در ابعاد جامعه‌شناختی با کلید واژگانی همچون جهان زیست، گفتگو و رهایی بتواند مفید واقع شود.

هرمنوتیک ریکور و مطالعات اسلامی

اندیشه فلسفی ریکور متأثر از چند نحله است: فلسفه تأملی که از ایدالیسم فیخته تأثیر پذیرفته، پدیدارشناسی، هرمنوتیک وجودشناسانه و فلسفه تحلیلی و سیاسی انگلوساکسون. البته برخی اندیشمندان همانند ژان گروندین هرمنوتیک ریکور را ادامه هرمنوتیک فلسفی هایدگر و گادامر دانسته‌اند.^۶ مهم‌ترین کتاب‌های او عبارتند از: *فلسفه اراده، تاریخ و حقیقت، زمان گزارش، زندگی در دنیای متن و خویشتن چون دیگری*. وی مخالف رئالیسم سیاسی و جدا کردن اخلاق از سیاست است. به نظر او از ژرف‌ترین تعقل‌های سیاسی عمیق‌ترین شرهای سیاسی سرچشمه می‌گیرد. ولی شر سیاسی الزاماً به مفهوم سیاست نیست، بلکه حاصل قدرت سیاسی است. شر سیاسی کار دولت است که با قدرت، سرنوشت اجتماع را در تاریخ تغییر می‌دهد. هستی‌شناسی کثرت‌گرای ریکور میان فلسفه کنش و هرمنوتیک تاریخ پل می‌زند. فلسفه سیاست ما را به اندیشه تاریخ و زمان تاریخی سوق می‌دهد و از تاریخ به مسئله فهمیدن تاریخ و شیوه روایت تاریخی می‌رسیم. فهمیدن خود، ما را به هرمنوتیک سوژه می‌رساند که دارای نقشی ارتباطی میان نظریه کنش و نظریه اخلاق است. با بحث پیرامون هویت روایی از قلمرو فلسفه عملی وارد حوزه فلسفه اخلاق می‌شویم. اخلاق یعنی محترم شمردن دیگری و فضیلت یعنی کرامت نفس. ریکور به مذهب پروتستان معتقد است. به اعتقاد او شاید سرمایه‌داری بهترین راه تولید ثروت باشد، اما بهترین طریق ایجاد نابرابری نیز هست. او می‌گوید من با پست مدرن‌ها موافق نیستم.^۷

ویژگی‌های ریکور در چند مسئله است:

۱. نوع آوری در حکمت عملی: در ارسطو حکمت عملی اولاً فردی بود، ثانیاً به اخلاق و سیاست محدود می‌شد، و ثالثاً روایی نبود. ویژگی اول در اندیشه ریکور و مکینتایر شکل جمعی پیدا کرد. به عبارت دیگر این فرد نیست که به شناخت سیاسی می‌رسد. ویژگی دوم هم به همه حوزه‌ها تعمیم داده شد و سپس به وسیله زبان و سنت شکل روایی پیدا کرد.

^۱. communicative competence

^۲ ریخته گران، صص ۲۲۰-۲۳۶.

^۳. *On the Logic of Social Sciences*

^۴. واعظی، صص ۳۳۳ و ۳۴۰.

^۵. عبد‌الکریم سروش، *درسهایی در فلسفه علم الاجتماع*، (روش تفسیر در علوم اجتماعی)، تهران، نشر نی، ۱۳۷۴، صص ۱۴۷-۲۹۱.

^۶. Jean Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, London, Yale University Press, ۱۹۹۴, p ۲.

^۷ رامین جهاننگلو، "اندیشه امروز جهان در نشستی با پل ریکور"، *مجله کیان*، شماره ۱۸.

۲. هرمنوتیک ابتدا روش بود. برای شلایر ماخر روش فهم متن و برای دیلتای روش در علوم انسانی. برای اسکینر هم روش فهم اندیشه است. همگی آنها مؤلف محور بودند و می‌خواستند به نیت مؤلف پی ببرند. بقی هم مؤلف محور بود. هرمنوتیک هایدیگر و گادامر هستی‌شناسانه است و خود انسان به عنوان موجودی هرمنوتیکی مورد نظر قرار گرفت. به همین دلیل است که علوم اجتماعی را «هرمنوتیک مضاعف» می‌خوانند چون انسان می‌فهمد و علوم اجتماعی سپس او را فهم می‌کند. کار ریکور آن بود که بین هر دو نحله در هرمنوتیک جمع کرد.

۳. جمع بین تبیین و تفهم: در قرن نوزدهم تبیین حاکم بود. ویر تفهم را اضافه کرد. هایدگر و گادامر به تفهم اولویت دادند. ریکور معتقد است: بین هر دو می‌توان جمع کرد.

پل ریکور از نظریه دیلتای مبنی بر اینکه کلام مکتوب از حیث تفسیری نسبت به صور دیگر کلام تقدم رتبی دارد، تقریر دیگری به دست داده است. در نظر او کلام مکتوب که متون مختلف را تشکیل می‌دهد، چیزی است که تأویل می‌شود؛ زیرا به روی تعداد نامحدودی از قرائت‌ها گشوده است؛ قرائت‌هایی که هر یک می‌توانند نوشتار را به گفتار زنده تبدیل کنند. خواندن کنشی انسانی است با اهمیتی فراوان، و دارای قاعده‌هایی است یکسر متفاوت از شنیدن یک مکالمه. در یک کلام، خواندن یک متن کاری است متفاوت از گوش سپردن به سخن گفتن؛ و درست به همین دلیل که متن صامت است و پاسخ نمی‌دهد و باید بدان زندگی بخشید. مختصر این که، اسلوبی در باز زنده کردن گفتار در متن نهفته و انباشت شده است. بدین ترتیب ریکور نمونه‌ای از تفسیر متن را که می‌تواند مبنای هرمنوتیک عام در علوم انسانی و اجتماعی واقع شود، مطرح می‌کند؛ اما در مآل آنچه که او از تفسیر مراد می‌کند با مفهوم دیلتایی تبیین یکی نیست.^۱ بدیهی است زنده کردن متن نزد ریکور با استنتاج از متون مقدس که در اسلام وجود دارد، متفاوت می‌باشد. اگر امام علی (ع) می‌فرماید: ذلک القرآن فاستنطقوه و لن ینطق^۲ (از قرآن طلب نطق کنید، چرا که خود سخن نمی‌گوید)، به قسمت بعد از آن نیز باید توجه کرد که می‌فرماید: و لکن اخبرکم عنه (ولی من از آن خبر می‌دهم). به دیگر بیان، استنتاج از متن وجود دارد، ولی همچون علی (ع) را می‌طلبید که مقصود خداوند را بیان کند. پس همه چیزها به متن و مفسر - آن گونه که در هرمنوتیک هستی‌شناسانه بحث می‌شود - واگذار نشده است.

به اعتقاد ریکور، هرمنوتیک عبارت است از نظریه عمل فهم در جریان روابطش با تفسیر متون. او می‌گوید اصل هادی من فعلیت گفتار نسبت به متن است. هرمنوتیک خاص به متون مقدس اختصاص دارد و ما باید سعی کنیم کاربردهای ویژه را پشت سر گذاشته و به هرمنوتیک عام برسیم. نزدیکترین افق فلسفی به هرمنوتیک فلسفه کانتی است. چرا که روح کلی فلسفه انتقالی واژگون کردن رابطه نظریه معرفت و نظریه وجود است. فقط در حال و هوای کانتی است که با تقدم معرفت بر وجود امکان مرتبط کردن قواعد تفسیر و چندگونگی آن وجود دارد.^۳

گادامر بحث از کاربرد را به عنوان مقدمه‌ای برای بازسازی نمودن برخی از مباحث ارسطو در کتاب *اخلاق نیکوماخوس* مطرح می‌نماید. از آن جا که مسئله هرمنوتیک از نظر گادامر این است که سنت هر بار به گونه‌ای متفاوت فهمیده شود بنابراین منطقیاً لازم می‌آید که بحث نسبت میان امر کلی (جهانشمول) و امر جزئی (انضمامی) مطرح شود. بنابراین فهم، عملی جزئی و انضمامی است مشتمل بر کاربرد یک امر کلی و جهانشمول در شرایطی خاص و انضمامی. از این جهت است که گادامر به بازپرداخت اخلاق ارسطویی در هرمنوتیک می‌پردازد. ریکور مفهوم کاربرد را از حوزه تفسیر متون - و به ویژه براساس بازپرداخت گادامر از آن - اخذ نموده و به حوزه اخلاق، حقوق و سیاست تعمیم می‌دهد. ریکور به دنبال تلاش گادامر می‌کوشد تا با تعمیم بخشیدن مفهوم کاربرد، آن را به تمام حیطه‌های بشری تسری داده و معضل صوری و انتزاعی بودن هنجارها را با آن حل نماید. در تاریخ

^۱ ریخته گران، ص ۸۴.

^۲ نهج البلاغه، خ ۱۵۸.

^۳ پل ریکور، پیشین.

هرمنوتیک این بحث هنگامی به مسئله مرکزی هرمنوتیک بدل می شود که ما در قرن نوزدهم به قول ریکور شاهد انقلابی کپرنیکی هستیم.^۱ در گذشته قاعده‌ای جهانشمول برای تفسیر وجود نداشت و هر متنی براساس قاعده‌ای خاص فهمیده می شد اما با شلایرماخر و دیلتای هرمنوتیک مدعی آرایه قواعدی شد که برای تمام امور بشری قابل تعمیم است. پس از این انقلاب کپرنیکی، معضل اصلی هرمنوتیک تطبیق این قواعد کلی و جهانشمول بر متون خاص بود که گادامر از راه بازسازی حکمت عملی ارسطو و گسترش بخشیدن آن راه حلی برای معضل فوق ارائه داد.

در بحث از حکمت عملی، ریکور دوباره به نقد راولز و هابرماس باز می گردد و با دقت بیشتری نشان می دهد که عدم توجه آنها به مسئله کاربرد موجب پدید آمدن چه مشکلاتی در نظریه آنها می شود. ریکور با اشاره به نقدهای مایکل والزر^۲ بر نظریه عدالت جان راولز نتیجه می گیرد که راولز فرایندی جهانشمول برای عدالت در نظر گرفته است که نسبت به تفاوت های فرهنگی و تاریخی بی اعتناست و به خاطر صوری و شکلی بودن عملاً میان تهی باقی می ماند. وی همچون والزر به «حوزه های عدالت» اعتقاد دارد و معتقد است باید جهانشمول گرایی نظریه عدالت جان راولز را با ارج شناسی نسبت به شرایط تاریخی متفاوت تکمیل نمود^۳ ریکور انتقادات مشابهی هم به اخلاق مباحثه هابرماس وارد می کند. هابرماس جایگاه بحث و گفت و گو را در روابط بشری بیش از حد برجسته می داند و نسبت به پیچیدگی های این روابط بی اعتناست از نظر ریکور کاملاً امکان پذیر است که گفت و گوهایی که به ظاهر خالی از اجبار است به نتیجه ای کاملاً غیر عقلانی منجر شود.

ریکور در این جا تحت تأثیر گادامر مدلی را برای گفت و گو پیشنهاد می کند که از بحث ترجمه (از یک زبان به زبان دیگر) اخذ شده است که در این مقاله مختصر نمی توان بدان پرداخت.^۴ حکمت عملی مورد نظر ریکور مستلزم توجه و به کار بستن فرایند تفسیری دوگانه ای است، نخست تفسیر روایی واقعه خاص (امر جزئی) و دوم تفسیر قاعده کلی. در جریان این تفسیر دوگانه است که تطبیق قاعده کلی بر مورد جزئی ممکن می گردد بنابراین نباید میان جهانشمول گرایی و زمینه گرایی تقابل قایل شویم و انتخاب یکی را موجب طرد دیگری بدانیم بلکه امر جزئی و امر کلی به واسطه تأویل با یکدیگر متحد شده و به دقایق یک فرایند دیالکتیکی بدل می گردند.

در باب تلقی ریکور از حکمت عملی باید به نکته ای مهم توجه داشت و آن تأکید وی بر خصلت جمعی و عمومی آن است. ریکور تأکید دارد که حکمت عملی به هیچ وجه شخصی و فردی نیست. بلکه جمعی و عمومی است. در این جا او به حوزه عمومی نظر دارد که محل مواجهه «خود» و دیگری است. در چنین شرایطی همان گونه که راولز هم اشاره می کند انصاف بر عدالت انتزاعی مقدم است. اما این تأکید بر انصاف از نظر ریکور نباید به صوری شدن اخلاق بیانجامد. ازسوی دیگر باید با تأویل مداوم سنت ها و قوانین در حوزه عمومی به انطباق قواعدکلی بر شرایط جزئی پرداخت.

بنابراین ریکور با بحث از سطوح اخلاق، حکمت عملی را به عنوان بالاترین سطح اخلاق معرفی می نماید و بحث نزاع میان جهانشمول گرایی و زمینه گرایی را در چهارچوب آن مطرح و حل می نماید. ریکور این سه سطح را از یکدیگر جدا نمی کند و آنها را در عرض یکدیگر قرار نمی دهد بلکه آنها را سطوحی از یک مفهوم فرض می نماید.

سطوح اخلاق در نظر ریکور به خوبی نشان می دهند که ریکور اخلاق و سیاست را از یکدیگر جدا نمی کند؛ و حکمت عملی را به عنوان حلقه واسط میان اخلاق و سیاست پیشنهاد می نماید. در بطن هر کنش اخلاقی و سیاسی تعارض میان امر کلی و جزئی مشاهده می شود؛ و از این حیث کنش اخلاقی و کنش سیاسی با یکدیگر پیوند کامل دارند.

در مجموع می توان گفت ریکور در زمره کسانی است که نظام تفسیری را با متن مرتبط می داند؛ منتهی توسع عجیبی که به معنای متن داده و هرمنوتیک را به روانکاوی و روان شناسی پیوند زده و آن

^۱ . Paul Ricoeur, *Du text a' L'action*, Paris, Seuil, ۱۹۸۶. p. ۳۱.

^۲ . Michael Walzer, *Sphere of Justice, A Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Book, ۱۹۸۳.

^۳ . Paul Ricoeur, *Lectures* 1. pp. ۲۶۹- ۲۷۰

^۴ برای بحث گادامر. ر.ک: H.G Gadamer, *Verite' et Me'thode*, p. ۲۳۰.

را فن تشریح و توضیح نمادها، بخصوص نمادهایی که معنای صریح ندارند، مربوط دانسته است. در باب فلسفه سیاسی، پل ریکور نیز مفاهیمی همچون امر عادلانه را به روش هرمنوتیکی بررسی کرده است. وی در نقد عدالت راولز آن را بر وظیفه گرایی کانتی مبتنی دانسته، و همانند جامعه گرایان معتقد است مقوله عدالت می بایست بر اساس غایت گرایی بنیان نهاده شود.

نظریه تفسیری ریکور نیز بر پیش فرض هایی استوار است که از دیدگاه واعظی برخی از آن ها قابل مناقشه و نقد هستند:

ا. ریکور تحت تأثیر هرمنوتیک فلسفی به استقلال معنایی متن اعتقاد دارد. به نظر می رسد ریکور در پذیرش استقلال معنایی متن از مؤلف و "زمینه" ی آن مسأله مهم اهداف تفسیر را نادیده گرفته است. اهداف مراجعه به متن می تواند متکثر و متنوع باشد. در برخی از آن ها توجه به قصد و نیت مؤلف تنها مرجع تأمین کننده هدف تفسیر است؛ همچنان که اگر متن از "زمینه" ی آن جدا انگاشته شود، هدفی که مد نظر است تأمین نمی شود.

ب. پیش فرض مهم دیگری که از ارکان و پایه های نظریه تفسیری ریکور محسوب می شود، تفکیکی است که به پیروی فرگه بین "معنا" و "مفاد" برقرار می کند. قرائت ریکور از فرگه و تفکیک او بین این دو اصطلاح، مغایر با مراد فرگه از این دو واژه است.

ج. نقد دیگر بر ریکور آن است که وی نمی تواند تصویری منطقی از نحوه شکل گیری "معنا" ارائه دهد.^۱

ریکور هرگز به طور رضایت بخش چگونگی وصول موفقیت آمیز مفسر به محکی و مفاد گفتمان را ترسیم نمی کند و نشان نمی دهد که در چه شرایطی این بخش از فرایند تفسیر ناقص یا موفقیت آمیز است. مشکل جدی نظریه تفسیری ریکور آن است که ارتباط حکایی میان الفاظ و نشانه ها با مفاد و دنیایی که از آن حکایت می کنند، حلقه پیوند و اتصال ندارد. وی فهم متن را محصول کنار هم قرار دادن طولی تک تک جملات متن نمی داند؛ چون از نظر وی تفسیر متن فرایندی کل گرایانه است. متن یک کل و مرکبی از اجزا است و در تفسیر و فهم آن باید کل نگری کرد و از طرف دیگر، متن دارای ترکیب واحد و مشخص نیست که بتوان از آن با عنوان "ترکیب نهایی متن" یاد کرد، بلکه این امکان وجود دارد که یک متن در قالب و ترکیب ها و صور مختلفی یک کل و مرکب تلقی شود. مفسر بر اساس انتخاب و حدس خویش می تواند هر متن را در کلیت خویش به انحاء گوناگون تصور کند؛ یعنی انتخاب این که کدام عناصر و اجزا اصلی و کدام فرعی هستند، به حدس و نگرش مفسر بستگی دارد.^۲ این تلقی ریکور به "نسبی گرایی" تفسیری می انجامد و وی را از این نظر در کنار هایدگر و گادامر می نشاند. نسبی گرایی در همه حوزه های از تکثر گرایی^۳ دفاع می کند.^۴ بنابراین اگر نقطه مثبت هرمنوتیک ریکور در ارتباط با بحث حاضر را تأکید بر جمعیتی بودن حکمت عملی، هویت روایی، جمع کردن بین نحله های مختلف فلسفی و توجه به سطوح اخلاق و حوزه عمومی بدانیم، در مسأله در نظر نگرفتن نیت و استقلال معنایی متن به هرمنوتیک هستی شناسانه نزدیک، و از هرمنوتیک عینی گرایانه دور می شود.

هرمنوتیک اسکینر و مطالعات اسلامی

قبل از هر چیز لازم است تذکر دهیم که هرمنوتیک اسکینر به شکل مشخص به چگونگی فهم اندیشه مربوط می شود، تا به چگونگی اندیشیدن. کوئینتن اسکینر از روش هرمنوتیک برای فهم اندیشه سیاسی استفاده می کند، و در عین حال این روش را به زمینه گرایی پیوند می زند. خود اسکینر این روش را در خصوص اندیشه سیاسی ماکیاولی^۵ و هابز^۶ و ارتباط آن با زمینه های اجتماعی و سیاسی ایشان تطبیق نموده است. او در کتاب معنا و زمینه پنج مرحله برای فهم اندیشه سیاسی بیان می کند. جیمز تولی روش شناسی اسکینر در مقاله "قلم، شمشیری پرتوان است"^۷ را چنین توضیح می دهد:

^۱. واعظی، صص ۴۱۲-۴۱۹.

^۲. واعظی به نقل از:

Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, PP ۲۱۱-۲۱۲

^۳. pluralism

^۴. واعظی، صص ۴۲۰-۴۳۱.

^۵. کوئینتن اسکینر، ماکیاولی، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۷۲.

^۶. Quentin Skinner, *Visions of Politics, Vol. ۲, Hobbes and Civil Science*, Cambridge University Press, ۲۰۰۲.

^۷. برای ترجمه این مقاله (نوشته جیمز تولی) با ترجمه غلامرضا بهروزلک به مجله علوم سیاسی، ش ۲۸، (اسفند ۱۳۸۳)، ر.ک.

الف. نویسنده در نوشتن متن نسبت به دیگر متون در دسترس که زمینه ایدئولوژیک را تشکیل می دهند، چه کاری را انجام می دهد یا انجام می داده است؟
ب. نویسنده در نوشتن یک متن نسبت به کنش سیاسی در دسترس و مورد بحث که زمینه عملی را تشکیل می دهد، چه کاری انجام می دهد یا می داده است؟
ج. ایدئولوژی ها چگونه می باید شناسایی شده و تکون، نقد و تحول آنها چگونه می بایست بررسی و تبیین شود؟

د. ارتباط ایدئولوژی سیاسی و کنش سیاسی که اشاعه ایدئولوژی های خاصی را بخوبی توضیح می دهد، چیست و این امر چه تأثیری در رفتار سیاسی دارد؟

ه. کدام اندیشه ها و کنش های سیاسی در ترویج و مرسوم ساختن تحول ایدئولوژیک نقش دارند؟ بهترین نمونه کاربرد این روش، تطبیقی است که خود اسکینر بر دو مورد ماکیاوولی و هابز انجام داده است. در مثال ماکیاوولی یکی از هنجارهای ادبیات "اندرزنامه ها" همواره اندرز به شاه برای عمل فضیلت مندانه بوده است. با قرائت اندرز ماکیاوولی در پرتو این هنجار ما می توانیم بفهمیم آنچه او در طرح آن اندرز می خواهد بگوید، به چالش کشیدن و رد یک امر معمول اخلاقی پذیرفته شده می باشد. بنابر این، در کل این تکنیک مورخ و دانشمند اجتماعی را قادر می سازد تا بفهمد تا چه میزان نویسندگان هنجارها و مفروضات رایج بحث سیاسی را پذیرفته و تأیید می کنند، یا زیر سوال برده و رد می کنند یا شاید حتی به صورت بحث انگیزی آنها را نادیده می گیرند. اسکینر این کار را تصرف^۱ در هنجارهای ایدئولوژی در دسترس می داند.

زمینه عملی بحث ماکیاوولی، فروپاشی جمهوری فلورانس در ۱۵۱۲، اختلاف بین دولت شهرهای شمالی ایتالیا، حضور هجم نسبتاً عظیمی از نیروهای فرانسوی و اسپانیایی، و مع هذا به طور اتفاقی، وجود شهریار مدیچی قدرتمند در فلورانس و هم چنین پاپ قدرتمند مدیچی در رم می باشد. اسکینر با تمسک به نظریه گرامشی اظهار می دارد اساساً هر جامعه ای از طریق تصرف در این مجموعه اصطلاحات است که به ایجاد یا تغییر هویت اخلاقی خود توفیق می یابد. کاربرد این اصطلاحات به شیوه هنجارمند به مشروعیت بخشی به اعمال مرسوم کمک می کند. به هر حال تصرف در هنجارهای ایدئولوژی حاکم مستلزم تغییر در هنجارهای حاکم بر معنا، دلالت یا ظرفیت کنش کلامی برخی از این اصطلاحات تجویزی است. موفقیت لوتریسم نه تنها بر [حمایت] پادشاهان و دهقانان آلمان به عنوان مبنای قدرت، بلکه بر رواج آن در مبارزات مشابه در سراسر قرن شانزدهم اروپا نیز مبتنی بود، و در نتیجه به قوام یافتن ائتلاف های ایدئولوژیک و سیاسی کمک نمود که شکل دهنده همان اصلاح دینی پروتستانیسم می باشد. تبیین تحول و تداوم در اندیشه و عمل سیاسی اروپایی تاحدودی برآیند برد استدلال است، اما عمدتاً تابعی از برخورد نیروهای سیاسی - نیروی نظامی - می باشد.

از آن جا که این نوع هرمنوتیک به چگونگی فهم اندیشه مربوط می شود، به راحتی می تواند در فهم اندیشه سیاسی اندیشمندان اسلامی به کار گرفته شود. کمتر کسی در فهم اندیشه سیاسی متفکران اسلامی به چگونگی تصرف در هنجارهای ایدئولوژیک، مقایسه متن با دیگر متون ایدئولوژیک، ارتباط زمینه ایدئولوژیک و زمینه عملی و چگونگی تحول ایدئولوژی ها توجه نموده است. در این که روش هرمنوتیکی وی در خصوص اسلام دو (تفاسیری که از اندیشمندان نسبت به متون مقدس وجود دارد) کاربرد دارد، شکی به نظر نمی رسد. شاید بتوان گفت در خصوص اسلام یک نیز این روش کارایی دارد؛ چرا که به هر حال متون دینی نیز در شرایطی و زمینه ای خاص ارائه شده اند، و مانند دیگر متون دارای رقاباتی بوده اند و به تصرف در هنجارهای ایدئولوژیک اقدام کرده اند.

هرمنوتیک و مسأله نسبت

شاید مهم ترین دغدغه سلبی برخی دینداران نسبت به هرمنوتیک، نسبت آن باشد. جعفر سبحانی با دیدی کلی و سطحی هرمنوتیک را در سه عنوان ترویج شکاکیت و نسبت، انتحار این نظریه به دست خویش، و این پیش فرض که هر متنی یک معنا بیش ندارد نقد می کند؛ هرچند به درستی یادآور می شود اختلاف احکام بر اساس شرایط زمان و مکان، ارتباطی به تعدد قرائت از دین ندارد؛ زیرا زمان و مکان مصداق موضوع را دگرگون کرده، طبعاً حکم نیز دگرگون خواهد شد.^۲ در این باره باید متذکر شد که اولاً برخی نحله های هرمنوتیکی - عینی گرایان - کمتر نسبی گرا هستند و بنابراین با متون دینی - به دلیل مؤلف محور بودنشان - سازگاری بیشتر دارند. به طور مثال اشاره شد که هرمنوتیک دیلتای نسبی گرایانه نیست و اصالت را به مفسر نمی دهد. البته تذکر دادیم که هرمنوتیک بتی و هرش نظریه اعتبار هستند، نه نظریه فهم. نکته دوم این است که هر چند گادامر

James Tully, "The pen is a mighty sword: Quentin Skinner's analysis of politics", in *Meaning and Context*. New Jersey,

Princeton University Press, ۱۹۸۸, pp ۷-۲۵.

۱. manipulation

۲. جعفر سبحانی، هرمنوتیک، قم، توحید، ۱۳۸۱، صص ۷۳-۷۸.

نسبی گراست و اصالت را از مؤلف و نیت او می گیرد، اما او به تصریح خودش نسبی گرای مطلق نیست^۱ و از این جهت از هرمنوتیک پست مدرن متمایز می شود. به عقیده وی، متن دارای معنایی در دل خود هست، اما ما در دیالوگ با آن و در دوری هرمنوتیکی هر بار لایه ای جدید از آن معنا را فهم می کنیم. از دیدگاه گادامر، فهم متوقف بر گفتگو، و گفتگو متوقف بر زبان است. زبان سیر رشد دارد و با تغییر فرهنگ ها عوض می شود. جامعه ها، جامعه های زبانی هستند. جهان فی نفسه وجود خارجی ندارد.^۲ متن از مؤلف استقلال دارد، اما فهم به شکل مطلق نسبی نیست.^۳

هابرماس در پی آزادی از ودایع فرهنگی و سنت دینی است. به نظر او فریبی در این ها نهفته است که می باید آشکار و تأثیر و نفوذشان موقوف شود؛ طرحی نو در انداخته شود و عالم و آدمی جدیدی ظهور کند که به کلی از معارف و سنت دینی و از مرجعیت هر کس و هر چیز، به جز عقل جزوی بشری، آزاد باشد. گادامر با طرح مسأله اختلاف تفسیرها از آن سنخ مذهب نسبیت که در تقابل با مذهب اصالت عین است گذر می کند و به نسبیّتی روی می آورد که بنای آن بر پایه وضع خاص علوم و معارف هر عصر و سیر و بسط دیالکتیکی موارث فرهنگی و نیز بر مرتبه روحی شخص استوار است و مؤسس بر آگاه مؤثر به تأثیر تاریخ و ایستادن مفسر در جریان این تاریخ تأثیرات است.^۴ به نظر گادامر، در جهان بودگی ما موجب تفسیر و تفهم می شود، ما جز از طریق زبان و سنت نمی توانیم بیندیشیم، متن دائماً از خود تفسیرهای جدید به دست می دهد و در عین اینکه تعدد معنا وجود دارد و همه تفاسیر معتبرند، ولی نسبی گرایی مطلق وجود ندارد. از دیدگاه هایدگر هدف دستیابی به نیت مؤلف نیست، تفسیر خاصیت دیالوگی دارد، فهم مسبوق به پرسش های ماست، و فهم در افق معنایی صورت می پذیرد. فهم به لحاظ تاریخی مشروط و مقید به زبان و سنت است. فهم عینی محض به دلیل فاصله تاریخی ممکن نیست، و نهایتاً بهتر فهمی مطرح نمی باشد.

به طور کلی، آموزه ها و دستاوردهای هرمنوتیک فلسفی در موارد زیر، زمینه های اصلی چالش با شیوه تفسیری رایج در میان پژوهشگران مسلمان را فراهم می آورد:

- ا. فهم متن، محصول ترکیب و امتزاج افق معنایی مفسر با افق معنایی متن است. بنابراین، دخالت ذهنیت مفسر در فهم، نه امری مذموم، بلکه شرط وجودی حصول فهم است و واقعیتی اجتناب ناپذیر است که باید آن را پذیرفت.
- ب. درک عینی متن، به معنا امکان دست یابی به فهم مطابق با واقع، امکان پذیر نیست؛ زیرا عنصر سوژکتیو (یعنی ذهنیت و پیش داوری مفسر) شرط حصول فهم است و در هر دریافتی، لاجرم پیش دانسته های مفسر دخالت می کند.
- ت. فهم متن عملی بی پایان است و امکان قرائت های مختلف از متن، بدون هیچ محدودیتی، وجود دارد؛ زیرا فهم متن، امتزاج افق معنایی مفسر با متن است و به واسطه تغییر مفسر و افق معنایی او، قابلیت نامحدودی از امکان ترکیب فراهم می آید. پس احتمال ترکیب های بی پایان و در نتیجه امکان قرائت ها و تفسیرهای مختلف و بی انتها از متن وجود دارد.
- ث. هیچ گونه فهم ثابت و غیر سیالی وجود ندارد و درک نهایی و غیر قابل تغییری از متن نداریم.
- ج. هدف از تفسیر متن، درک مراد مؤلف نیست. ما با متن مواجه هستیم نه با پدیدآورنده آن.
- ح. معیاری برای سنجش تفسیر معتبر از نامعتبر وجود ندارد و درک نهایی و غیر قابل تغییری از متن نداریم. معیار دیدگاهی که از چنین چیزی سخن به میان می آورد، هدف از آن را درک مواد مؤلف می داند؛ حال آن که هرمنوتیک فلسفی " مفسر محور" است و هرگز به دنبال درک مقصود مؤلف نیست و به علت این که مفسران متن، متنوع و دارای افق معنایی متفاوت خواهند بود، فهم های کاملاً گونه گونی از متن شکل می گیرد که هیچ کدام را نمی توان برتر یا نهایی و یا معتبر نامید.
- خ. هرمنوتیک فلسفی، سازگاری تمام عیاری با نسبیت گرایی تفسیری دارد و میدان وسیعی برای تفسیر افراطی متن می گشاید.^۵

کسانی که از قرائت پذیری دین سخن می گویند با الهام از هرمنوتیک تاریخگرا از اصول و مبانی زیر پیروی می کنند:

- امکان قرائت های متعدد از دین،

^۱. Gadamer, Ibid, p ۳۹۸.

^۲. Ibid, pp ۳۸۱-۴۰۵.

^۳. Ibid, p ۳۹۸.

^۴ ریخته گران، صص ۲۳۶ و ۲۲۹.

^۵ واعظی، صص ۵۹-۶۰.

- دخالت ذهنیت مفسر در تفسیر متن و مشروعیت بخشیدن به آن یا اصالت دادن به خوانش خواننده،
- نقش شرایط تاریخی و فرهنگی در قرائت متون یا تاریخمند بودن فهم آدمی،
- تأثیرپذیری مفسر از پیش داوری ها، دانسته ها و انتظارات خود،
- صامت بودن متن،
- عدم دستیابی به فهم مطابق با واقع و دفاع از نسبی گرایی در فهم،
- عدم داوری در باب فهم یا قرائت های مختلف. به بیان دیگر بی توجهی به مسئله صدق و اعتبار،
- عصری بودن دین با اعتقاد به تأثیر علوم و معارف بشری در قرائت دین،
- در مقابل نظریه قرائت پذیری دین، مخالفان آن از اصول و مبانی زیر پیروی می کنند:
- در قرائت متن باید مؤلف محور بود، نه مفسر محور،
- مخالفت با صامت انگاشتن متن و پذیرش ناطق بودن آن،
- هر چند فهم انسان از پیش داوری ها و دانسته ها و انتظارات مفسر تأثیر می پذیرد، اما می توان به تصحیح آن ها پرداخت،
- در فهم دین می توان به حقیقت دست یافت و باید از نسبی گرایی در متون دین پرهیز کرد،
- برای فهم دین از ملاک هایی برخورداریم که هم مکان فهم درست را میسر می سازد و هم به وسیله آن می توان به داوری در باب فهم های مختلف پرداخت. به بیان دیگر فهم دین دارای منطق خاص است،
- مخالفت با عصری بودن فهم دین.^۱
- با توجه به مطالبی که از طرفداران نظریه قرائت پذیری دین و دیدگاه های مخالفان آن ها مطرح شد، عبدالله نصری به داوری می پردازد و نظریه مورد قبول خود را بیان می کند. نظریه ای که حاصل این پژوهش است به اختصار به صورت زیر جمع بندی می شود:
- ۱- الفاظ دارای معنای معین هستند. نظریه تعیین معنایی مورد پذیرش است،
- ۲- زبان متن قرآنی، زبان عرفی است و آن چه را که عقلا می فهمد ملاک است. قواعد عقلانی مفاهمه را باید همواره در نظر داشت،
- ۳- بسیاری از متن ها بویژه قرآن کریم دارای معنایی مشخص و نهایی است،
- ۴- در تفسیر متن باید به فهم زمان نزول آن توجه داشت. فاصله زمانی میان عصر نزول متن و مفسر موجب عدم امکان دست یابی به معنا و مراد متکلم نمی شود،
- ۵- شارع از ارائه متن قصد خاصی داشته و لذا مراد خود را در قالب الفاظ ریخته است،
- ۶- مفسر باید در جستجوی قصد مؤلف باشد. به بیان دیگر مراد و مقصود شارع، در فهم دین اصل است،
- ۷- فهم متن دین دارای روش خاصی است که با بکارگیری آن می توان به فهم آن نایل شد (منطق فهم دین)،
- ۸- در روش فهم متن باید به تقسیم سه گانه نص، ظاهر و مجمل توجه کرد،
- ۹- دخالت پیش فرض های مفسر در تفسیر متن نفی نمی شود، اما باید به تصحیح آن ها اقدام ورزید،
- ۱۰- در تفسیر متن یک دسته پیش فرض های ثابت و ضروری و یک دسته پیش فرض های متغیر و غیر ضروری داریم. به تصحیح این دو می باید پرداخت،
- ۱۱- متن صامت نیست، بلکه ناطق است و لذا با هر گونه نظریه ای سازگار نیست،
- ۱۲- به کمک متن می توان به تصحیح برخی پیش فرض ها و انتظارات مفسر از متن پرداخت. به بیان دیگر خود متن به نفی برخی از انتظارات مفسر می پردازد و برخی دیگر را تأیید می کند،
- ۱۳- امکان تصحیح پیش فرض ها و انتظارات یک مفسر وجود دارد، و اگر هم خود نتواند این پیش فرض ها را اصلاح کند، دیگران می توانند به داوری درباره پیش داوری های او بپردازند،
- ۱۴- امکان نقد فهم ها و قرائت های مختلف وجود دارد. می توان در مورد تفسیرها به داوری نشست و لذا هر گونه قرائت و تفسیری قابل پذیرش نمی باشد،
- ۱۵- گزاره های متن را باید از یکدیگر تفکیک کرد. ارکان دین شامل، جهان بینی و عقاید، اخلاق و احکام می باشد. در مباحث هستنی شناسی و عقاید، صدق اهمیت بسزایی دارد، اما در احکام حجیت کافی است و صدق ضروری نیست،
- ۱۶- هدف اصلی در فهم متن رسیدن به واقع با معرفت صادق است، اما نمی توان ادعا کرد که در مورد همه گزاره های متن دینی می توان به این مهم دست یافت و در عین حال این مطلب نشانگر آن نیست که افراد نمی توانند معرفت های صادق نسبت به متن دین به دست آورند،
- ۱۷- در مورد همه اجزای متن دینی نمی توان ادعای درک قصد مؤلف را کرد. فهم، آن هم فهم عمیق برخی از اجزای متن نیاز به زمان و گاه بهره گیری از معارف برون دینی دارد،
- ۱۸- باید میان فهم سطحی و فهم عمیق و هم چنین فهم های عرضی و فهم های طولی تمایز قایل شد. برخی از اختلاف فهم ها عرضی و غیر قابل جمع است، اما برخی دیگر از فهم های عالمان، طولی و قابل جمع است،
- ۱۹- اختلاف ظرفیت ادراکی افراد در فهم دین اجتناب ناپذیر است. برخی از اختلاف فهم ها را باید به این نکته مهم باز گرداند،

۲۰- برخی از اختلاف فهم های عالمان نیز به جهت عدم به کارگیری روش صحیح فهم و تفسیر متن می باشد.^۱

مهم ترین مسأله و چالش در استفاده از هرمنوتیک در علوم دینی - همان گونه که اشاره شد - نسبیتی است که متون مقدس آن را بر نمی تابد. در این خصوص همه نحله های هرمنوتیکی یکسان نیستند. به نظر عینی گرایانی همچون هرش فرض جدایی اثر از ذهن مؤلف، دیدگاهی است نسبی گرا و به معنایی کامل ذهن گرا. لئو اشتروس، نظریه ای درباره تاویل ارائه کرده است، که هر چند در جنبه هایی با نظر هرش تفاوت دارد، اما در مورد مهم ترین نکته یعنی باور به معنای نهایی متن با او همداستان است. شلایر ماخر هم به وجود معنای نهایی متن باور داشت. اما پرسش اصلی در هرمنوتیک فلسفی این است که ما چه می کنیم، یا چه می خواهیم بکنیم؛ بل پرسش این است: چه چیزی فراسوی اراده و کنش ما رخ می دهد؟^۲ در این جاست که گادامر اصالت را از مؤلف می گیرد و به مفسر و متن می دهد.

جمع بندی

هرمنوتیک را می توان "آیینی" با سابقه و بسیار کهن دانست. سه شاخه خاص از علوم اسلامی؛ یعنی کلام، فقه و تفسیر، باید در پالایش و تفتیح این آموزه تفسیری در باب فهم متون دینی بکوشند و می بایست در مقدمات این علوم، مباحثی را به آن اختصاص دهند؛ اما به طور سنتی این دست مباحث در دو جا مطرح می شود: نخست و بیش از همه در علم اصول. این علم، عهده دار تنقیح اصول و قواعدی است که به کار استنباط حکم شرعی می آید و تمام مباحث آن، به ترسیم قواعد فهم متن اختصاص ندارند؛ زیرا ادله فقهی و منابع استنباط حکم شرعی، به دلیل نقلی و کتاب و سنت محدود نمی شوند. با وجود این بخشی از علم اصول به مسائل مربوط به فهم متن و قواعد حاکم بر فهم متون دینی اختصاص دارد که به "مباحث الفاظ" موسوم است. افزون بر علم اصول، در مقدمات تفسیر نیز به صورت پراکنده، مفسران به پاره ای مباحث مربوط به کیفیت فهم و تفسیر قرآن مجید می پردازند که این مطالب نیز به نوبه خود هرمنوتیکی است.^۳

هرمنوتیک معاصر از دو جهت تفکر دینی را تحت تأثیر قرار می دهد و مسائل و پرسش های جدیدی را پیش روی آن می نهد:

یک، پاره ای از مباحث هرمنوتیک، معطوف به تفکر فلسفی درباره فهم به طور مطلق و صرف نظر از فهم در زمینه خاص است. در این گونه تأملات، در باب ماهیت فهم و شرایط وجودی حصول آن و ویژگی های اصلی اش، قضاوت ها و احکام عامی درباره مطلق فهم صادر می شود که دامنه آن، معرفت دینی و فهم و تفسیر متون دینی را نیز در بر گیرد و در نتیجه میان مباحث هرمنوتیک و معرفت دینی پیوند ایجاد می کند.

دو، ادیان ابراهیمی (اسلام، مسیحیت، و یهودیت) مبتنی بر وحی و کلام الهی اند و این امر سبب آن است که این ادیان در ابعاد مختلف از متون دینی و تفسیر و فهم آن ها، تأثیرپذیرند. درک رایج و متعارف از متون دینی که در ادبیات روشنفکری معاصر قرائت سنتی از دین نامیده می شود، بر آموزه های زیر استوار است:

یک، مفسر در جست و جوی معنای متن است،

دو، رسیدن به هدف مذکور، از طریق پیمودن روش متعارف و عقلایی فهم متن میسر است، سه، حالت ایده آل برای مفسر، آن است که به فهمی یقینی و اطمینان آور از مراد جدی متکلم دست یابد،

چهار، فاصله زمانی میان عصر و زمانه مفسر یا خواننده متن با زمان پیدایی و تکوین آن، مانع دست یابی مفسر به معنای مقصود و مراد جدی متون دینی نیست و فهم عینی متن، علی رغم این فاصله زمانی، امکان پذیر است،

پنج، همت مفسر باید برای درک پیام متن صرف شود. فهم، عملی "متن محور" و "مؤلف محور" است، شش، قرائت سنتی و صحیح از متن، با "نسبی گرایی تفسیری" به شدت مخالف است.^۴ برخی معتقدند هرمنوتیک تنها در مباحث مبهم که ممکن است به سوء فهم منجر شود کارایی دارد. به

طور مثال در گفتگو های عادی نیاز به هرمنوتیک نیست. اسپینوزا هم معتقد است فهم کتاب مقدس

نیاز به هرمنوتیک ندارد و تنها مسائلی همچون معجزه است که آن هم با فقه اللغه باید تفسیر شود.

رمانتیک ها می گویند این تعبیر خیلی خشک است، چرا که ما نیاز به شهود داریم، همان گونه که هنر محصول نبوغ است. در شلایر ماخر فهم به طور کلی بر اساس هرمنوتیک است، چون هم مباحث آسان

۱. همان، صص ۳۲۸ - ۳۳۰.

۲. بابک احمدی، ساختار و تاویل متن، ج ۲، صص ۵۲۶-۵۹۶.

۳. واعظی، صص ۵۲-۵۳.

۴. همان، صص ۵۵-۵۸.

و هم مباحث سخت نیاز به تفهم دارند، که آن هم امری هرمنوتیکی است. بر اساس هرمنوتیک عام، در فهم هر بخش از متون دینی نیاز به فهم هرمنوتیکی وجود دارد.

می‌توان تفسیر را شرح ظاهر عبارت و محل ورود آن، و تأویل را رجوع دان به معنایی که از ظاهر آن فهمیده نشود، دانست. آن چه از کلمات معصومین در خصوص نسبت میان تفهم و تفسیر می‌توان استنباط کرد این است که تفسیر فرع بر تفهم است و نه بر عکس. ابتدا فهمیدن است و سپس تفسیر کردن. تفسیر حاصل از فهم است، نه این که از تفسیر فهم لازم آید. درایت و تفقه مقدم است بر تفسیر. ملاصدرا نیز در خصوص طریق الهام در فهم قرآن گوید: چون وحی منقطع و باب رسالت بسته شد، راه الهام گسسته گشت؛ خداوند در وحی را بسته و در الهام را از جهت رحمت بر بندگان خود باز فرموده است. اما مادام که آدمی در بند هوای و هوس و متمکن در مقام حیوانیت است، از این فهم بهره نخواهد داشت و از قرآن، جز لفظ و عبارت، چیزی فهم نخواهد کرد. زیرا به حکم آیه (لایمسه الا المطهرون)، تا آدمی به مقام پاکي و طهارت باطن نرسیده باشد، حقایق قرآنی را بر وفق ادراکات شیطانی و شؤون سبعی و بهیمی خود تفسیر می‌کند. از این رو برای فهم قرآن، شرط تقوی را قائل شده‌اند. مقصود از تفسیر صرفاً اصابه به مقصود نیست؛ زیرا حکم اصابه به مقصود در مورد کلام معمولی که فقط یک مقصود و یک مرتبه دارد، جاری است و شاید به همین جهت بوده است که آنچه در غرب اتفاق افتاده و مبانی نظری تفسیری و مباحث تفسیری هر نوع متن و نوشته و گفتار، اعم از دینی و غیر دینی، در هرمنوتیک آمده، در عالم اسلام اتفاق نیفتاده است. در اسلام همواره این التفات بوده که مفسر باید عارف و حتی در زمره اولیاء الهی باشد. لذا مبانی نظری تفسیر، خود عرفان نظری و عملی است و حاجت به گشوده شدن باب جدیدی نبوده است. تأویل قرآن، عبارت است از ارجاع به همان حقیقت نهایی که قرآن از آنجا تنزل یافته است. در واقع سخن به اینجا برمی‌گردد که اگر کسی بخواهد قرآن را درست بفهمد، باید از باطن به سوی ظاهر حرکت کند، و یا به عبارتی دیگر از عالم معنا به سوی عالم الفاظ سیر کند و این خود معنای تأویل در مقابل تنزیل است.^۱

علاوه بر آن که نحله‌هایی از هرمنوتیک به شکل خاص به متون دینی مربوط می‌شود، در جهان اسلام نیز متفکرانی همانند نصر حامد ابوزید و محمد مجتهد شبستری از این روش استفاده کرده‌اند. ابوزید متن را یک محصولی فرهنگی می‌داند. با توجه به همین دیدگاه، وی قرآن را نیز متنی زبانی و وابسته به فرهنگی خاص، و روش تحلیل زبانی را یگانه روش انسانی ممکن در فهم پیام الهی و نیز فهم اسلام می‌داند؛ و این نظر خود را در مواجهه با نظر کسانی می‌داند که قرآن را متن مقدس تلقی می‌کنند. یعنی به جهت خاستگاه الهی آن، نگاه زبانی و فرهنگی به آن نمی‌کنند.^۲

ابوزید پس از ابتدا توسط حسن حنفی با واژه هرمنوتیک آشنا شد، و سپس مطالعاتی در آمریکا در این زمینه انجام داد.^۳ او به این نکته واقف است که تکیه بر نقش مؤلف این گمان را به وجود می‌آورد که تأویل و تفسیر چیزی نیست جز آوردن متن در افق ذهنی خواننده و مفسر. بنابراین وی به نقد آثار اولیه اش می‌پردازد و معتقد است در متاب های دیگری به متن نیز به همان اندازه اصالت داده است؛ به شکلی که هیچ یک از دیگری برجسته تر نشود.^۴ این سخن نشان می‌دهد وی در چارچوب هرمنوتیک گادامری می‌اندیشد، و بنابراین به هرمنوتیک عینی گرا و مؤلف - محور توجه نمی‌کند. در واقع غیر از مفسر و متن، به نیت مؤلف نیز باید توجه نمود؛ خصوصاً در متون دینی.

از دیدگاه شبستری، فهمیدن متن بر تفسیر آن موقوف است و مقدمات فهم عبارتند از: پیش فهم‌ها، علائق و انتظارات، پرسش‌های وی از تاریخ، تشخیص مرکز معنای متن و ترجمه متن در افق تاریخی مفسر. وی با تکیه بر هرمنوتیک به نقد تفقه رایج می‌پردازد.^۵ در عین حال، شاید بتوان گفت که چون هرمنوتیک گادامر زمینه- متن محور است، نمی‌تواند مبانی خوبی برای شبستری در تفسیر متون تلقی شود. در هرمنوتیک گادامر قصد مؤلف در نظر گرفته نمی‌شود، و بنابراین کمتر می‌تواند با اندیشه اسلامی ربط پیدا کند. برعکس، هرمنوتیک عینی گرا یا هرمنوتیک اسکینر به دلیل اهمیت دادن به قصد

^۱ ریخته گران، صص ۲۶۹-۲۷۳.

^۲ نصر حامد ابوزید، معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰، صص ۶۹-۷۲.

^۳ همان، ص ۵۰۱.

^۴ همان، ص ۴۳.

^۵ محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵.

مؤلف بهتر می تواند مورد استفاده قرار گیرد. خطای دیگر شبستری آن است که از هرمنوتیک کلی سخن می گوید و آن را با اندیشه اسلامی مقایسه می کند. همان گونه که قبلاً اشاره شد، هرمنوتیک کلی وجود ندارد و بنابراین نمی توان پیش فرض ها یا اصول کلی از آن ها استخراج نمود.^۱ علاوه بر آن، نیکفر به درستی اشاره می کند که آن چه شبستری ارائه کرده، چیزی فراتر از فقه پویا نیست. به اعتقاد او، نوشته کسانی مثل شبستری را نمی توان هرمنوتیک مدرن نامید؛ چرا که در هرمنوتیک مدرن، دیالکتیک حقیقت و سنجش خرد ناب مطرح است. شبستری به دنبال دو چیز است: اثبات حرکت در جهان، و یافتن پاسخ های تازه برای آن؛ و این همان فقه پویا است.^۲ تحویل بردن هرمنوتیک به مبحث نقش زمان و مکان - که در چارچوب فقه سنتی نیز جای بحث دارد - ناشی از فهم نادرست هرمنوتیک مدرن است. به طور کلی، اکثر متفکران اسلامی متن را بدون توجه به زمینه آن مورد بررسی قرار می دهند، و این خود می تواند نقدی دیگر به روش فهم ایشان باشد. به طور مثال، شهید اول شرح لمعه برای سربرداران نوشت، هر چند نتوانست از نظر سیاسی به آن ها بپیوندد؛ در حالی که کمتر در فهم این متن به زمینه آن توجه می شود.^۳

"هرمنوتیک" طی چند قرن اخیر توانسته است به صورت شاخه ای مستقل در حوزه تفکر بشری جایگاه ویژه ای احراز کند. امروزه متفکران برجسته و فراوانی درباره هرمنوتیک پژوهش می کنند و هر سال رسائل و مکتوبات متنوعی در این زمینه معرفتی به بازار اندیشه عرضه می شود. افزون بر این که، هرمنوتیک قرن بیستم این بخت و اقبال را داشته که دستاوردهای فکری خویش را به دیگر حوزه های دانش سرایت دهد و عالمان دیگر شاخه های معرفتی را تحت تأثیر قرار دهد و پرسش ها و بحث های تازه ای را در آن عرصه ها پی افکند. از این رو، در حوزه هایی مانند فلسفه، الهیات، نقد ادبی، علوم اجتماعی و فلسفه علم، شاهد کاربرد روز افزون هرمنوتیک و مباحث مربوط بدان هستیم.^۴

برایان فی به درستی معتقد است روش تفهیمی از کارآمدی روش های کمی غافل است، و هرمنوتیک گادامر را باید با قصد گرایی پیوند زد. بر اساس گادامر، معنای رفتار دیگران یا حاصل آن همانی نیست که آنها می اندیشند؛ به عکس، معنای آن چیزی است که ما (یا سایر مفسران) از آنچه دیگران انجام داده اند می فهمیم. تفاوت میان قصد گرایی و هرمنوتیک گادامری خود را در نگرش های مختلف به فاصله زمانی آشکار می سازد. در قصد گرایی فاصله زمانی دشمنی است که باید بر آن فائق آمد. مفسران باید بکوشند خود را دوباره به جهانی بازگردانند که در آن عمل انجام گرفته است، و باید بکوشند جهان فرهنگی و حالت ذهنی عامل را به بهترین نحوی که می توانند بازبایند. اما در هرمنوتیک گادامری زمان خصم نیست، بلکه همدست مفسر است. قصدگرایی می گوید که معنا مسئله ای مربوط به قصد و نیت تجسم یافته و مندرج در یک عمل یا حاصل آن است، حال آن که هرمنوتیک گادامری از چنین قصد ها و نیاتی پرهیز می کند و به جای آن چشم به اهمیت اعمال دارد. قصد گرایی را باید با بصیرت هایی از هرمنوتیک گادامری تکمیل کرد. بنابراین، نه تنها باید قصد گرایی و هرمنوتیک گادامری را نماینده ی تلاش های تفسیری متفاوتی دانست، بلکه باید هر یک از آنها را با بصیرتهایی از دیگری تکمیل کرد تا هر یک بتواند در پروژه ی تفسیری خاص خود گزارش مناسبی از معنا فراهم آورد.^۵ به نظر می رسد این نقد در استفاده و کاربرد هرمنوتیک در علوم دینی نقشی کلیدی دارد.

پساساختارگرایی خود را در مقام انکار هدف متافیزیکی هرمنوتیک برای یافتن معنای اصلی متن می بیند، و به همین دلیل هرمنوتیک پسا مدرن از هرمنوتیک دینی فاصله می گیرد. هرمنوتیک گادامری، از نظر شالوده شکنان این پیش فرض پنهان را در سر می پروراند که متن دارای وحدت درونی معنایی است، و آن معنا یگانه چیزی است که تاویل باید بکوشد تا بازسازی اش کند. شالوده شکنان چنین ایمانی به یکپارچگی و انسجام متن را در حکم بقایای ایمان متافیزیکی - که خود می خواهند شالوده ی آن را بشکنند - می انگارند.^۶

در مجموع می توان گفت متون دینی دارای نص و ظاهر، مجمل و مبین و اقسام دلالت هاست. به طور کلی، علوم دینی با دو نوع هرمنوتیک قابل مقایسه است. متون عرفانی - یا متونی که می توان با دید عرفانی به آن ها نگریست - تناسب زیادی با هرمنوتیک وجود شناسانه دارند؛ چرا که هم سعه وجودی و بزرگ شدن خود در فرایند فهم مورد بحث قرار می گیرد و هم مخاطب محوری و نسبییت فهم در آن معنا پیدا می کند. به طور مثال فهم اشعار عارفانه یا آیات قرآن کریم - اگر با دیدی عرفانی به آن نگریسته شود - سعه وجودی انسان را با فهمیدن بالا می برد، و از طرف دیگر هر کس بر اساس پیش داشت های خود فهمی از آن پیدا می کند و در دوری هرمنوتیکی آن را تکامل می بخشد. اما دیگر متون دینی که چندان دارای بطون مختلف نیستند - همانند فهم برخی روایات یا اندیشه سیاسی مسلمانان - بهتر است با هرمنوتیک شلایر ماخر، اسکینر یا هرمنوتیک عینی گرا تحقیق شوند؛ چرا که نسبی نیستند و مؤلف محورند.

۱. سید صادق حقیقت، "نگاهی به هرمنوتیک، کتاب و سنت"، مجله علوم سیاسی، ش ۱.

۲. محمد رضا نیکفر، هرمنوتیک و اصلاح گرای دینی، مجله نگاه نو، ش ۱۴ (اردیبهشت ۱۳۸۲).

۳. عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی، ج ۸، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۳، ص ۱۳۸.

۴. واعظی، ص ۲۱.

۵. برایان فی، فلسفه امروزی علوم اجتماعی یا نگرش چند فرهنگی، ترجمه خشایار دهبی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱. صص ۲۵۴ - ۲۶۶.

۶. دیوید کوزنز هوی، "هایدگر و چرخش هرمنوتیکی" در: فریدریش نیچه (و دیگران)، هرمنوتیک مدرن: گزیده جستارها، ترجمه بابک احمدی (و دیگران)، تهران، نشر مرکز،

