

کاربرد روش تحلیل هرمنوتیک در مطالعات اسلامی

جلال درخشه*

محمدصادق نصرت پناه**

چکیده

هرمنوتیک به عنوان یک روش مستقل، جایگاه ویژه‌ای در حوزه تفکر بشری پیدا کرده است. این روش، به‌ویژه در قرن بیستم، توانسته است دستاوردهای خود را به دیگر حوزه‌های دانش چون فلسفه، الهیات، علوم اجتماعی، فلسفه علم، و ... ارائه کند و بحث‌های جدیدی را در آن عرصه‌ها پی افکند.

هرمنوتیک به دو بخش هرمنوتیک فلسفی و هرمنوتیک روشی تقسیم شده است که عمدتاً اولی با گرایش مفسر محور و دومی با گرایش مؤلف محور شناسایی می‌شود. در حوزه موضوع این مقاله مهم‌ترین مسائلی که وجود دارند عبارت‌اند از: کدام نحله از هرمنوتیک قابل استفاده در مطالعات اسلامی است؟ و آیا می‌توان بین روش رایج فهم متن در مطالعات اسلامی و هرمنوتیک رابطه‌ای برقرار کرد؟

نویسندگان این مقاله با مطرح کردن امکان برقراری رابطه میان متون دینی و هرمنوتیک قصد دارند نشان دهند چون به‌کارگیری هرمنوتیک فلسفی منجر به قرائت‌های مختلف از دین و اعتقاد به تأثیر پیش فرض‌ها و در نهایت نسبی‌گرایی می‌شود، برای مطالعات اسلامی مناسب نیست، ولی هرمنوتیک روشی و شیوه مؤلف محوری و متن محوری مستتر در آن با رعایت قواعد و مبانی مقبول هرمنوتیک روشی، صحیح‌ترین راه تفسیر متون دینی در مطالعات اسلامی است.

کلیدواژه‌ها: مطالعات اسلامی، هرمنوتیک، تأویل، متن، تفسیر.

* استاد علوم سیاسی، دانشگاه امام صادق (ع) j.dorakhshah@yahoo.com

** دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه امام صادق (ع) (نویسنده مسئول). Nosratpanah@isu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۷/۲۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۹/۲

۱. مقدمه

هرمنوتیک به معنای تفسیر متن دو مرحله‌ی روش‌شناختی و فلسفی را سپری کرده است. هرمنوتیک نوع اول در ابتدا برای متون مقدس و سپس برای کلیه‌ی متون به کار رفت. هرمنوتیک فلسفی نیز، که شمول آن از هرمنوتیک روش‌شناختی گسترده‌تر است، تمام معارف بشری، متون نوشتاری، گفتاری، و در مجموع تمام پدیده‌ها را شامل می‌شود و بحث چالش‌برانگیز اختلاف قرائت‌ها را پیش روی می‌نهد. با توجه به نحله‌های مختلف هرمنوتیکی که به بحث درباره‌ی پیش‌فرض‌ها و علایق و باورها در تفسیر متون می‌پردازند، این سؤالات پیش می‌آید که چه نسبتی میان هرمنوتیک و مطالعات اسلامی وجود دارد؟ کدام نحله از هرمنوتیک قابل استفاده در مطالعات اسلامی است؟ آیا می‌توان بین روش رایج فهم متن در مطالعات اسلامی و هرمنوتیک رابطه‌ای برقرار کرد؟

بسیاری از متون در زمینه‌ی به‌کارگیری هرمنوتیک در مطالعات اسلامی، تمایزی میان نحله‌های گوناگون هرمنوتیک قائل نشده‌اند و عمدتاً تلاش کرده‌اند تا با در نظر گرفتن اصولی ثابت و عام برای تمامی نحله‌های هرمنوتیکی به مقایسه‌ی نسبت میان هرمنوتیک با مطالعات اسلامی بپردازند. نویسندگان این مقاله درصددند تا با استفاده از تحلیل داده‌ها در روش هرمنوتیک روش‌شناختی (که در همین مقاله توضیح آن خواهد آمد)، به واکاوی در پیشینه و قلمرو و اهداف هرمنوتیک بپردازند و ضمن تمایز قائل شدن میان نحله‌های متفاوت هرمنوتیک، آن‌ها را با روش رایج فهم متن در مطالعات اسلامی بسنجند و در نهایت نظریه‌ای مبتنی بر هرمنوتیک روش‌شناختی برای مطالعات اسلامی پیشنهاد کنند.

۲. تعریف هرمنوتیک

واژه هرمنوتیک ابتدا در یونان باستان رواج داشت. ارسطو از این لفظ برای نام رساله خود در باب منطق قضایا در کتاب *ارغنون* استفاده کرد و آن را پاری ارمنیاس (Peri Hermeneias) به معنای «در باب تأویل» نام نهاد (احمدی، ۱۳۷۵: ۴۹۶). کلمه هرمنوتیک مأخوذ از فعل یونانی «hermeneuin» به معنای «تفسیر کردن» است و معنای اسمی آن «hermeneia» به معنای تفسیر است. اشکال مختلف این کلمه، متضمن به فهم درآوردن چیز یا موقعیتی مبهم است (پالمر، ۱۳۷۷: ۲۰). برخی از نویسندگان نیز معتقدند که هر تفسیر و شرحی مشتمل بر سه ضلع است: متن که نیازمند فهم و تفسیر است؛ واسطه حصول فهم (مفسر یا هرمنس)؛

رساندن پیام متن به مخاطبان. این ساختار مشتمل بر اصلی‌ترین مباحث هرمنوتیک است (Eliade, 1995: 179).

تعریف‌های متنوعی از هرمنوتیک ارائه شده است که هر یک از آن‌ها به نوبه خود نشان‌دهنده دیدگاهی خاص در باب اهداف و وظایف این روش کسب معرفت است. مثلاً به نظر ویلهلم دیلتای، هرمنوتیک دانشی در خدمت فهم متون نیست، بلکه علمی از سنخ روش‌شناسی و معرفت‌شناسی است که به طور عام در خدمت علوم انسانی قرار می‌گیرد. از طرف دیگر هرمنوتیک فلسفی، که با هایدگر شروع می‌شود، در دیدگاهی کاملاً متفاوت، شأن هرمنوتیک را ارائه روش ندانسته و رسالت آن را تأمل فلسفی در باب بنیان‌های هستی‌شناسی فهم و تبیین شرایط وجودی حصول آن می‌داند و آن را از سطح روش‌شناسی به سطح فلسفه و هستی‌شناسی ارتقا می‌دهد (واعظی، ۱۳۸۰: ۲۹-۳۰).

با این اوصاف و با در نظر گرفتن این نکته که در هر دو مکتب فوق‌الذکر هرمنوتیک به تفسیر و تأویل متن مربوط است، می‌توان تبیین اجمالی پل ریکور (Paul Ricoeur) را از هرمنوتیک پذیرفت که بیش‌تر بر اساس کارکرد هرمنوتیک است: «هرمنوتیک عمل فهم است در جریان روابطش با تفسیر متون» (کوزنزهوی، ۱۳۷۸: ۹).

۳. گونه‌شناسی هرمنوتیک

هرمنوتیک در سیری طولانی چهار مرحله اساسی را پشت سر گذاشته است. نخست، هرمنوتیک کلاسیک که درصدد ارائه روش تفسیر متون مقدس و مطلق متون بود و در اندیشه افرادی مانند سنت اگوستین (Saint Augustinus) دیده می‌شد؛ دوم، هرمنوتیک رمانتیک که درصدد ارائه روش جلوگیری از بدفهمی و سوء فهم بود و در اندیشه افرادی مانند هاور (Donn Hauer)، کلادنیوس (Johann Martin Chladenius)، ولف (August Wolf) و شلایرماخر (Friedrich Schleiermacher) دیده می‌شد؛ سوم، هرمنوتیک روشی که در عرصه علوم انسانی تعمیم یافت و قوام آن بیش از همه مرهون دیلتای (Wilhelm Dilthey) است؛ و چهارم، هرمنوتیک فلسفی که با هایدگر (Martin Heidegger) آغاز شد و توسط گادامر (Hans-Georg Gadamer)، ریکور و دریدا (Jacques Derrida) استمرار یافت و درصدد تبیین حقیقت فهم بود.^۱ از حیث تقسیم‌بندی انواع نیز گونه‌شناسی‌های مختلفی برای هرمنوتیک ارائه شده است (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۲۶-۱۷۰؛ فروند، ۱۳۷۲: ۵-۴۵). در یک گونه‌شناسی منطبق با سیر تکوین هرمنوتیک و هم‌چنین بر اساس ماهیت و کارکرد علم

هرمنوتیک، می‌توان سه نوع «هرمنوتیک روشی»، «هرمنوتیک فلسفی» و «هرمنوتیک انتقادی» را از هم تمیز داد (بلاشر، ۱۳۸۰: ۳۰).

مراد از «هرمنوتیک روشی» به کار بردن هرمنوتیک به عنوان روشی برای رسیدن به موضوع علوم انسانی و فهم آن است. در این نوع هرمنوتیک بحث از معنا و معناداری مطرح می‌شود و هرمنوتیک به مثابه وسیله‌ای برای فهم معنا به کار می‌رود. شلاپرماخر، ديلتای، بتی (Emilio Betti) و هیرش (Eric Donald Hirsch) از جمله نظریه‌پردازان برجسته‌ای هستند که، به رغم تفاوت‌های فکری‌شان با یک‌دیگر، در باب این نوع هرمنوتیک نظریه‌پردازی کرده‌اند (همان: ۳۲).

در مقابل، «هرمنوتیک فلسفی» به دنبال چیستی خودفهم و تأویل «دازاین» (Dasein) است. در این نوع هرمنوتیک به جای این پرسش که «چگونه شناخت حاصل می‌شود؟» پرسش اصلی این است که «چگونه فهم ممکن می‌شود؟» یا این‌که «وجه وجودی آن موجودی که فقط به واسطه فهم وجود دارد چیست؟». «هرمنوتیک فلسفی» فرض بنیادین «هرمنوتیک روشی» را مبنی بر این‌که هرمنوتیک نوعی روش برای رسیدن به فهم است، زیر سؤال می‌برد و به دنبال توضیح پدیدارشناختی وجود داشتن خود انسان و نمایان ساختن زمینه هستی‌شناختی فهم است (نیچه و دیگران، ۱۳۸۶: ۱۱۳؛ کوزنزهوی، ۱۳۷۱: ۲۶).

سومین نوع هرمنوتیک «هرمنوتیک انتقادی» است که یورگن هابرماس (Jürgen Habermas) نماینده اصلی آن به حساب می‌آید. «هرمنوتیک انتقادی» نه صرفاً به معرفت‌شناسی و روش‌شناسی می‌پردازد و نه به هستی‌شناسی و پدیدارشناسی، بلکه بیش‌تر به آزادی انسان‌های تحت سلطه می‌اندیشد و بر ایجاد ارتباط و تفاهم در میان افراد و جامعه تأکید می‌ورزد. فرض «هرمنوتیک انتقادی» این است که توان ارتباطی انسان‌ها باعث تداوم زندگی اجتماعی توأم با تفاهم می‌شود، ولی این توان معمولاً با عواملی (نظیر قدرت و ثروت) مخدوش و سرکوب می‌گردد و همین امر مانع برقراری ارتباط و تفاهم در جامعه می‌شود. مخدوش شدن ارتباط و فقدان کنش تفاهمی در جامعه به نوبه خود به سلب آزادی انسان‌ها می‌انجامد. این‌جاست که از «هرمنوتیک انتقادی» به مثابه روشی برای رهایی افراد و ایجاد تفاهم میان آن‌ها استفاده می‌شود (منوچهری، ۱۳۸۱: ۴۰-۴۴).

از مقایسه این سه نوع هرمنوتیک می‌توان دریافت که شباهت و نزدیکی بیش‌تری میان «هرمنوتیک روشی» و «هرمنوتیک انتقادی» وجود دارد. بدین معنا که در هر دوی این‌ها هرمنوتیک به مثابه یک روش در نظر گرفته شده است که در یکی جهت رسیدن به شناخت

و فهم، و در دیگری جهت نیل به آزادی و رهایی استفاده می‌شود. به همین دلیل و با توجه به نزدیکی محتوایی و هدفی «هرمنوتیک روشی» و «هرمنوتیک انتقادی» به لحاظ توجه به روش، و نیز جدیدالتأسیس بودن «هرمنوتیک انتقادی» و عدم اتقان کامل مبانی نظری خاص آن، در این مقاله موضوع را از نظر «هرمنوتیک انتقادی» بررسی نمی‌کنیم و فقط با روش‌های «هرمنوتیک روشی» و «هرمنوتیک فلسفی»، به لحاظ به‌کارگیری در مطالعات اسلامی به سوی هدف می‌رویم.

۱.۳ هرمنوتیک روشی (methodological hermeneutics)

منظور از هرمنوتیک روشی آن است که هرمنوتیک به عنوان نوعی روش تفسیر یا روش شناسی علوم انسانی در نظر گرفته شود. بر این اساس، هدف اصلی هرمنوتیک کشف معنای مورد نظر مؤلف از طریق شناخت قواعد زبانی حاکم بر اثر است (Floistand, 1982: 52).

در ابتدا، هرمنوتیک به عنوان روش آغاز شد و برای فهم متون کلاسیک یونانی و لاتینی و نیز برای فهم و تفسیر متون مقدس مسیحی به کار می‌رفت. ضرورت پیدایش این روش از آنجا بود که برخی متون کهن به دلیل قدمت تاریخی دارای کلمات ناخوانا یا افتادگی و عبارات مبهم یا پیچیده‌ای بودند که سبب القای شبهه می‌شد و هر خواننده یا مفسری به گونه‌ای خاص و متفاوت از دیگران آن‌ها را قرائت یا تفسیر می‌کرد. لذا، مفسران درصدد چاره‌جویی و حل مشکل برآمدند و با به‌کارگیری فقه‌اللغة و با مراجعه به متون دیگر سعی کردند جاهای خالی را پر کنند و معانی کلمات و عبارات مبهم را روشن سازند و در واقع متن را بازسازی و قابل فهم کنند. به دنبال ظهور پروتستانیزم و جریان اصلاح دینی، ضرورت علم هرمنوتیک لغوی به عنوان روشی برای آشکار کردن پیام متن و رسیدن به «متن اصیل» دو چندان شد. مجادلات جنبش اصلاح‌طلبی بر سر این حکم کلیسای کاتولیک که تنها این کلیسا صلاحیت تأویل کتاب مقدس را دارد، با پافشاری پروتستان‌ها بر خودبسندگی متن مقدس و عزم جزم آن‌ها بر نشان دادن روشنی و وضوح بنیادین کتاب مقدس، هرمنوتیک را به عنوان روش فهم کتاب مقدس وارد مرحله‌ای جدید کرد (نیچه و دیگران، ۱۳۸۶: ۹).

هرمنوتیک در زمره روش‌های غیر تجربی و غیر پوزیتیویستی (همانند پدیدارشناسی و زبان‌شناسی) قرار دارد که جوهره اصلی آن را «معنا»، «ارتباط» و «فهم» تشکیل می‌دهد. حال

آن‌که جوهره روش‌های تجربی و پوزیتیویستی «علت»، «مشاهده» و «تبیین» است. پیش‌فرض این روش قائل بودن به امکان فهم عینی و ثابت و فراتاریخی متن، امکان دست‌یابی به مراد مؤلف، استقلال معنای متن از مفسر، و تفکیک معنای متن از افق معنایی و شرایط و اوضاع مفسر است. این تلقی از هرمنوتیک با ظهور شلایرماخر و دیلتای به طور منقح و سازمان‌یافته تبیین شد، اما تا پیش از آن نیز در آرای محققان مختلف وجود داشت (احمدی، ۱۳۷۵: ۱۶۸).

تمایز میان «معنا» و «علت» یا تمایز میان «فهم» و «تبیین» از جمله مباحث بنیادین فلسفه علم محسوب می‌شود که هرچند منشأ آن را می‌توان در افکار ابن‌خلدون (با طرح مقوله عصبيت و علم اجتماع) و ویکو (Jyambatysta Vico) (با تمایز میان شناخت مقولات تاریخ و فرهنگ از یک‌سو و طبیعیات از سوی دیگر) و وبر (Max Weber) (با طرح روش تفهیمی در علوم انسانی و رفتن به پس‌اعمال و کنش‌های اجتماعی) یافت، ولی قدیمی‌ترین رویکرد روش‌شناسانه به هرمنوتیک را می‌توان در اندیشه‌های دان‌هاور ردیابی کرد که در آن هرمنوتیک به مثابه علم اصول تأویل کتاب مقدس در نظر گرفته شده و از آن برای اشاره به مباحث مربوط به روش تفسیر متن استفاده می‌شود.

از قرن هجدهم به بعد تلقی از هرمنوتیک به منزله امری دقیقاً مربوط به کتاب مقدس رفته‌رفته از بین رفت (پالمر، ۱۳۷۷: ۴۹). در این دوره نیز مانند دوره قبل دست‌یابی به معنای متن و مراد مؤلف ممکن شمرده می‌شود و هرمنوتیک به مثابه روشی برای وصول به این هدف به کار می‌رود. با این حال، این شلایرماخر و دیلتای بودند که برای نخستین بار و به صورتی منسجم هرمنوتیک روش‌شناختی را تبیین و تنقیح کردند (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۶۲؛ Floistand, 1982: 461).

۲.۳ هرمنوتیک فلسفی (philosophical hermeneutics)

چرخشی که هرمنوتیک فلسفی در آغاز قرن بیستم ایجاد کرد، فاصله میان هرمنوتیک قرن بیستم را با هرمنوتیک پیش از آن بسیار عمیق کرد. به گونه‌ای که یافتن اغراض مشترک میان هرمنوتیک فلسفی و هرمنوتیک روشی عملاً امکان‌پذیر نیست. هرمنوتیک فلسفی با هایدگر و کتاب معروف او، هستی و زمان، آغاز شد و چرخشی رادیکال و تمام‌عیار در تلقی روشی از هرمنوتیک، به عنوان نوعی معرفت‌شناسی و روش‌شناسی که به وسیله آن اصول، مبانی، و

روش عام فهم در علوم انسانی و تاریخ تنقیح می‌شود، به وجود آمد.

هایدگر در مقدمه هستی و زمان به این نکته اشاره می‌کند که فلاسفه از زمان ارسطو تا به حال به جای تلاش برای درک هستی به فهم «هست‌ها» روی آورده‌اند. فیلسوفان پس از افلاطون پیش‌داوری‌های خاصی از هستی داشتند و آن را «عام‌ترین مفهوم» و «غیر قابل تعریف» و «بدیهی» می‌شمردند. بر اساس این سه خصلت، دیگر به هستی به عنوان یک مسئله فلسفی نمی‌نگریستند. هایدگر بر آن است که غیر قابل تعریف بودن و عمومیت این مفهوم، مانع جست‌وجوی درک حقیقت نیست. وی هدف فلسفه را پاسخ به پرسش از معنای هستی می‌داند. از نظر او مستقلاً نمی‌توان با هستی مواجه شده و آن را شناخت، بلکه هستی خصیصه دیگر وجودهای امکانی است و می‌بایست از طریق پرسش و تحلیل آشکار شود (هایدگر، ۱۳۸۶: ۶۹-۷۰). به نظر هایدگر یگانه راه به سوی شناخت هستی، تحلیل ساختار وجودی دازاین یا وجود انسانی است؛ چرا که بیش‌ترین پرسش را از معنای هستی درون خود دارد (۱۳۸۶: ۷۳-۷۶). هایدگر پدیدارشناسی دازاین را به غرض وصول به درک معنای هستی، رسالت اصلی فلسفه می‌داند و این پدیدارشناسی را هرمنوتیک می‌نامد (همان: ۳۲۰-۳۲۱). وی برخلاف متفکران هرمنوتیک پیش از خود، به دنبال روش‌شناسی و ارائه روشی نوین برای فهم متن یا علوم انسانی نیست. او هرمنوتیک را از سطح معرفت‌شناسی و روش‌شناسی به سطح فلسفه ارتقا می‌دهد و آن را نوعی پدیدارشناسی و فلسفه می‌داند (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۴۴). این چرخش رادیکال در هرمنوتیک، که آن را از روش‌شناسی به هستی‌شناسی ارتقا می‌دهد، از طرف برخی شاگردان و پیروان هایدگر مانند گادامر و ریکور ادامه پیدا کرد.

گادامر به هرمنوتیک فلسفی خویش بنیانی هستی‌شناختی می‌دهد و از این جهت با هایدگر هم‌راستاست؛ لیکن، هدف این دو با هم متفاوت است. هایدگر به سوی ترسیم یک هستی‌شناسی نوین گام برمی‌دارد و به دنبال درک معنای هستی است، اما هستی‌شناسی مورد نظر گادامر، هستی‌شناسی فهم است و از آن‌جا که فهم را دائماً تفسیری و تأویلی (interpretative) می‌داند، به جای ارائه روش تفسیر، در خود تفسیر و شرایط وجودی حصول آن اندیشه می‌کند. از سویی، تأمل در ماهیت فهم و تأویلی بودن آن برای هایدگر هدفی متوسط است که در ضمن تحلیل ساختار دازاین، و به غرض رسیدن به هدفی دیگر، یعنی پاسخ به پرسش از معنای هستی مورد توجه قرار می‌گیرد. حال آن‌که برای گادامر باز کردن حقیقت فهم و بنیان‌های وجودی آن هدف اصلی است و ورای آن هدف دیگری را

دنبال نمی‌کند (Gadamer, 2000: 41-50). از سویی دیگر، هایدگر به مشکل اصلی علوم انسانی یعنی مسئله عینیت فهم (objectivity) توجهی نشان نمی‌دهد، اما در هرمنوتیک گادامر این امر یک مسئله اصلی است. یعنی گادامر از هستی‌شناسی فهم به معرفت‌شناسی می‌رسد و با تحلیل خویش از ماهیت فهم و تأویل و شرایط وجودی آن در زمینه علوم انسانی نشان می‌دهد که برخلاف دیلتای نمی‌توان با اهتمام به روش و سعی در پالایش و تنقیح متن به حقیقت رسید و اساساً حقیقت را باید به گونه‌ای دیگر و متفاوت با آنچه در سنت فلسفی و علمی تصور شده است، در نظر گرفت (Gadamer, 2000: 171-179؛ رهبری، ۱۳۸۵: ۸۵-۸۶).

ریکور نیز متأثر از هایدگر است، اما هرمنوتیک را به گونه‌ای متفاوت از هایدگر با پدیدارشناسی هوسرلی پیوند می‌زند. ریکور هستی‌شناسی خود را به طور مستقیم و از طریق تحلیل وجودی دازاین پی نمی‌گیرد؛ چرا که به هستی‌شناسی مستقل، آن‌گونه که هایدگر در وجودشناسی دازاین به آن می‌اندیشید، اعتقاد ندارد و نیز همه هستی‌شناسی‌ها را تأویلی و آکنده از نماد می‌داند. وی معتقد است از آن‌جا که فهم هستی‌شناسانه در زبان به بیان درمی‌آید، همه اقسام پدیدارشناسی برای فهم هستی ناگزیر از معناشناسی هستند. بنابراین، قلمرو هرمنوتیک به معناشناسی ارجاع داده می‌شود و از طریق معناشناسی است که می‌توان به مسئله وجود رسید (احمدی، ۱۳۸۶: ۱۱۴-۱۱۶). افزون بر این، ریکور مانند گادامر به دنبال هستی‌شناسی هم نیست. هرمنوتیک ریکور از سازوکارهای تأویل و زبان آغاز می‌کند و از این طریق نگاهی اجمالی به هستی‌شناسی فهم دارد (واعظی، ۱۳۸۰: ۴۴).

۴. هرمنوتیک و مطالعات اسلامی

با توجه به گونه‌شناسی مورد اشاره، اکنون سؤال اصلی مقاله جای طرح پیدا می‌کند: کدام نحله از هرمنوتیک قابل استفاده در مطالعات اسلامی است؟ و آیا می‌توان بین روش رایج فهم متن در مطالعات اسلامی و هرمنوتیک رابطه‌ای برقرار کرد؟ به نظر می‌رسد پاسخ این سؤالات را می‌توان با اشاره به پیشینه کاربرد هرمنوتیک در علوم اسلامی و نیز معرفی روش رایج فهم متن در مطالعات اسلامی یافت؛ تا با کمک گرفتن از این مباحث بتوان مبنایی برای پاسخ دادن به نسبت «هرمنوتیک فلسفی» و «هرمنوتیک روشی» با مطالعات اسلامی یافت.

۱.۴ پیشینه کاربرد هرمنوتیک در علوم اسلامی

واژه هرمنوتیک در شاخه‌های مختلف معارف اسلامی رد پایی ندارد و عالمان اسلامی اعم از متکلمین، فلاسفه، اصولیون، و مفسران به طور رسمی و با این عنوان بحثی را ارائه نکرده‌اند. لیکن، ساز و کارهای مشابه هرمنوتیک در فهم و استنباط متون اسلامی در علومی مانند اصول فقه و تفسیر، در طول تاریخ از سوی علمای اسلامی به کار گرفته شده است.

علوم اسلامی در شاخه‌های فقه، اصول فقه، کلام، و تفسیر ارتباط وسیعی با فهم و تفسیر متون دینی دارد. عالمان اسلامی در مراجعه خورش به متون دینی از نظریه تفسیری خاصی پیروی می‌کنند که در میان آنان مقبول و رایج است. لذا، به طور سنتی مباحث مشابه هرمنوتیک پیش‌تر در دو جا مطرح می‌شود.

اول: علم اصول. علم اصول به عنوان علمی مقدماتی نسبت به فقه، عهده‌دار تبیین اصولی است که در استنباط حکم شرعی از کتاب و سنت به کار گرفته می‌شود. بخش وسیعی از علم اصول به مباحث مربوط به فهم متن و قواعد حاکم بر فهم متون دینی اختصاص دارد که بخشی از آن به «مباحث الفاظ» موسوم است و نوعاً از سه جهت مورد بررسی قرار می‌گیرد: بررسی ضوابط کلی نحوه دلالت متن و ظهور آن؛ بررسی وسایل اثبات صدور متن و دلیل شرعی؛ و بررسی اعتبار مدلول متن و مدرکیت و حجیت ظهور؛ که تمام این مباحث نوعی بحث هرمنوتیکی روشی است که از ابتدای تکوین علم اصول تا به امروز در آن جاری بوده است (کاظمی خراسانی، ۱۴۰۶: ۳/ ۱۴۰-۱۴۱؛ مظفر، ۱۴۲۲: ۱ و ۲/ ۶۴-۶۹؛ ۳ و ۴/ ۱۵۱-۱۵۲).

از دیدگاه علم اصول، مسیر رسیدن به معنای متعین با بازسازی ذهنیت و زندگی مؤلف نزد مفسر میسر می‌شود. این امر با توجه به سیره مستقر بین انسان‌ها که ظاهر کلام یک‌دیگر را وافی به مقصود قلمداد می‌کنند و در صورت عدم قرینه‌حالیه یا مقالیه یا عقلیه به احتمالات خلاف آن ترتیب اثر نمی‌دهند، امکان‌پذیر می‌شود. از دیدگاه اصولیون، رابطه بین لفظ و معنا و ملاک معناداری لفظ، در فرایند «وضع» تعیین می‌شود و معنای الفاظ، تابع وضع واضع و عرف عقلاست. از این رو، اگر مؤلف یا متکلم بخواهد از قید این تبعیت خارج شود و از لفظ، معنایی غیر از موضوع له آن را اراده کند، ناگزیر است از «قید» (حالیه یا مقالیه یا عقلیه) بهره گیرد (لاریجانی، ۱۳۷۲: ۱۵۸). از این رو، گرچه متن به صورت بالقوه اقتضای معانی متکثری دارد، اما اگر خواننده به این نتیجه رسید که معنای متن مراد جدی مؤلف است؛ در این صورت، متن دارای ظهور تصدیقی خواهد بود. روشن است که

اصولاً امکان خطای در کشف مراد مؤلف و احتمال عدم تطابق بین تفسیر معتبر و مراد مؤلف را از طریق متن می‌پذیرند، اما نیل به این معنای متعین را با توجه به سیره عملی مستقر بین انسان‌ها مبنی بر حجیت این معنای ظنی، یعنی ظهور متن، امکان‌پذیر می‌دانند؛ زیرا عرف، ظاهر متن را وافی به مقصود مؤلف قلمداد کرده و به احتمالات خلاف آن ترتیب اثر نمی‌دهد (هادوی تهرانی، ۱۳۷۷: ۳۱).

دوم: تفسیر. در این علم نیز مفسران به پاره‌ای مباحث مربوط به کیفیت فهم و تفسیر قرآن مجید می‌پردازند که این مباحث نیز هرمنوتیکی است. برای نمونه می‌توان به شیوه تفسیری مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر المیزان اشاره کرد. ایشان با طرح شیوه تفسیری قرآن به قرآن، ایده تفسیری متفاوتی را ارائه کردند (این نظریه تفسیری در مقابل ایده اخباریونی مطرح می‌شود که آیات قرآنی را در دلالت بر مراد، مستقل نمی‌دانند و قرآن را بر خلاف محاورات عرفی می‌دانند و معتقدند که غرض خداوند تفهیم مقصود خویش به نفس آیات قرآنی نبوده است، بلکه تفسیر واقعی از آیات را باید به کمک روایت معصومین علیهم‌السلام شناخت). این‌گونه نظریه‌پردازی تفسیری، که اساس تنوع شیوه‌های تفسیر قرآن را پی‌ریزی می‌کند، نوعی بحث هرمنوتیکی است. تمایل برخی عارفان به تفسیر انفسی قرآن و عدم اکتفا به ظواهر لفظی آیات قرآنی نیز نوعی گرایش هرمنوتیکی است که در میان برخی عالمان مسیحی نیز سابقه دارد.

۵. روش رایج فهم متن در مطالعات اسلامی

با توجه به پیشینه کاربرد هرمنوتیک در علوم اسلامی و با تمرکز بر روش‌شناسی عالمان مسلمان در مواجهه با متن، روش رایج فهم متن در مطالعات اسلامی را می‌توان بر آموزه‌های زیر استوار دانست:

اول: مفسر در پی کشف معنای متن است؛

دوم: هر متن دارای معنایی مشخص و نهایی است که مراد جدی صاحب متن است؛ سوم: معنای هر متن چیزی است که مقصود مؤلف است و برای افاده آن کلمات را به استخدام درمی‌آورد و امری عینی است که مفسر درصدد دریافت آن است (لاریجانی، ۱۳۷۲: ۱۳۱)؛

چهارم: معنایی که مفسر در پی درک آن است، امری عینی، ثابت، و تغییرناپذیر است و ذهنیت مفسر نقشی در آن ندارد؛ به این معنا که، گاهی مفسر در اثر اشتباه به آن دست

نمی‌یابد و گاه نیز به‌واقع می‌رسد. در هر دو صورت آن معنا امری ثابت و تغییرناپذیر است و ذهنیت مفسر نقشی در آن ندارد. بر اساس این تلقی، متون دینی مشتمل بر پیام‌های الهی به بشر هستند و هدف مفسر این متون درک منظور واقعی شارع است (واعظی، ۱۳۸۰: ۵۶)؛ پنجم: متون دینی مشتمل بر پیام‌های الهی به بشرند و هدف مفسر این متون درک پیام‌هایی است که مراد صاحب سخن هستند.

ششم: رسیدن به هدف مذکور از طریق پیمودن روش متعارف فهم، که عبارت است از ظهور لفظی متن برای رسیدن به معنا، به دست می‌آید؛ زیرا مؤلف متن مقصود خویش را از طریق الفاظ بیان کرده است. دلالت الفاظ بر معانی تابع وضع لغوی و اصول و قواعد عرفی و عقلایی محاوره است و در هر زبانی توسط مؤلف و مخاطب رعایت می‌شود. تخطی از این ضوابط عقلایی تفهیم و تفاهم، که قابل شناسایی و تدوین هستند، عمل فهم متن گفتار را دچار اختلال می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲۷۱-۲۷۲)؛

هفتم: حالت ایده‌آل برای مفسر آن است که به فهمی یقینی، اطمینان‌آور، و مطابق با واقع از مقصود جدی متکلم دست یابد، اما این چنین فهمی در همه موارد حاصل نمی‌شود، بلکه در مواردی که دلالت متن بر مفهوم روشن است حاصل می‌شود که به چنین متن‌هایی «نص» می‌گویند. در غیر نصوص که به آن «ظواهر» گفته می‌شود، گرچه مفسر به این یقین (قطع) نمی‌رسد که معنای درک‌شده همان معنای نهایی متن است، اما این به معنی از دست رفتن اعتبار تفسیر و نبود معیاری برای سنجش تفسیر معتبر از نامعتبر نیست. در مقوله تفسیر متن و به‌ویژه تفسیر متون دینی، مفسر به دنبال دستیابی به فهم «معتبر» و تفسیری دارای حجیت و قابل اعتناست که روش‌مند باشد و با حفظ اصول عقلایی حاکم بر محاوره حاصل شده باشد. پس تفسیری معتبر است که در عرف رایج عالمان بر آن صحه گذاشته شود (واعظی، ۱۳۸۰: ۵۷)؛

هشتم: در فهم ظواهر و غیر نصوص، در پاره‌ای موارد اختلاف فهم رخ می‌دهد. در مواردی که متن دچار اختلاف در تفسیر می‌شود، تفسیر هم‌چنان «مؤلف‌محور» و «متن‌محور» است و مجالی برای «مفسر‌محوری» نمی‌ماند (لاریجانی، ۱۳۷۲: ۱۳۲)؛

نهم: فاصله زمانی میان زمانه مفسر متن، با زمان تکوین متن دینی مانع امکان دستیابی مفسر به معنای متون دینی نیست و فهم عینی متن به رغم این فاصله زمانی امکان‌پذیر است؛ زیرا دگرگونی‌های زبان در گذر زمان به گونه‌ای نیست که امر فهم متن را با مشکل جدی مواجه کند و ظهور لفظی کلام را با معنای مورد نظر متکلم در تقابل قرار دهد؛

دهم: همت مفسر باید مصروف درک پیام متن باشد. فهم متن عملی «مؤلف‌محور» و «متن‌محور» است. مفسر به دنبال درک مقصود مؤلف از طریق دلالت متن است. از این رو، هرگونه دخالت دادن ذهنیت مفسر در تعیین محتوای پیام ناموجه است و منجر به «تفسیر به رأی» می‌شود. هرگونه نظریه‌پردازی در امر تفسیر که منتهی به «مفسر‌محوری» شود و دخالت ذهنیت مفسر را در عمل فهم موجه جلوه دهد، با شیوهٔ مقبول تفسیر متن در تقابل است. بر اساس روش سنتی فهم متن، مفسر نقش گیرندهٔ پیام را ایفا می‌کند و نقشی در شکل‌دهی به پیام متن ندارد (خسروپناه، ۱۳۸۰: ۱۹)؛

یازدهم: قرائت سنتی از متن، با «نسبی‌گرایی تفسیری» مخالف است. نسبی‌گرایی تفسیری آن است که معیاری برای تمییز فهم صواب از ناصواب وجود نداشته باشد و فهم مطابق با واقع از فهم نادرست قابل تشخیص نباشد. به طوری که هر فهمی از متن مقبول باشد (واعظی، ۱۳۸۰: ۵۸).

پس روش متعارف در فهم متن، به هر تفسیری اجازهٔ بروز نمی‌دهد. نصوص دینی تنها یک تفسیر و فهم را افاده می‌کنند و ظواهر دینی گرچه دارای قابلیت احتمالات تفسیری هستند، اما این احتمالات دایرهٔ بسیار محدودی دارد. در فهم ظواهر و متونی که نص نیستند، به طور محدود در پاره‌ای موارد، اختلاف فهم رخ می‌دهد. این اختلاف فهم قلمرو محدودی دارد و محدودهٔ این اختلاف را متن تعیین می‌کند نه ذهنیت مفسر. به تعبیر دیگر در مواردی که متن دچار اختلاف در تفسیر می‌شود، تفسیر هم‌چنان «مؤلف‌محور» و «متن‌محور» است نه «مفسر‌محور».

۶. هرمنوتیک فلسفی و مطالعات اسلامی

هرمنوتیک فلسفی زمینه‌ای فراهم آورد که روش رایج فهم متن دچار چالش‌های جدی شود و در نتیجه معرفت دینی رایج مورد تردید واقع شد. تأثیر هرمنوتیک فلسفی در حوزهٔ تفکر دینی و اسلامی نه مستقیم است و نه در قالب ارائهٔ روشی نوین در باب فهم متن. هرمنوتیک فلسفی یک رویکرد دینی با آموزه‌های خاص نیست و تأثیری که در قلمرو تفکر دینی به جا می‌گذارد از طریق چالش‌هایی است که بر روش رایج فهم متن وارد می‌آورد. هرمنوتیک فلسفی تحلیلی از ماهیت فهم متن و شرایط حصول آن و اهداف تفسیر عرضه می‌کند که با روش رایج فهم متن در مطالعات اسلامی در تقابل جدی است و این روش را با هجوها و نقدهای جدیدی روبه‌رو می‌کند:

آیا با توجه به مباحث هرمنوتیک فلسفی، که خصوصاً در قرن بیستم دامن گسترده است، می‌توان تفسیر معینی از یک متن را تنها تفسیر ممکن و درست و معتبر اعلام کرد؟ آیا با توجه به این مباحث، دیگر معنایی برای نص در مقابل ظاهر (آن طور که گذشتگان تصور می‌کردند) باقی مانده است؟ هیچ متنی تفسیر منحصر به فردی ندارد. از همه متون، تفسیرها و قرائت‌های متفاوتی می‌توان داد. هیچ متنی به این معنا نص نیست (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۱۱۴).

۷. تعارضات هرمنوتیک فلسفی با روشن رایج فهم متن در مطالعات اسلامی

۱.۷ نسبت‌گرایی معرفتی

هرمنوتیک فلسفی معنای ثابت و معینی را بر نمی‌تابد و حامل نسبی‌گرایی معرفتی است (نیچه و دیگران، ۱۳۷۹: ۲۴۰).

این نگاه در معرفت‌شناسی اسلامی امری پذیرفتنی نیست. عدم تعین معنا در تفسیر متون دینی، تفسیر را به بی‌راهه و عدم وصول به معنای صادق می‌رساند. نسبت‌گرایی در هرمنوتیک فلسفی، با مطرح کردن تأثیرگذاری افق معنایی مفسر و پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌های او بر فرایند فهم، ضمن ترویج نسبی‌گرایی، اولین آسیب را بر خود نظریه وارد می‌سازد؛ زیرا معیاری را برای اثبات مدعای خود باقی نمی‌گذارد. وقتی هر فهمی سیال و نسبی شد، اصول و آموزه‌های هرمنوتیک فلسفی نیز نمی‌تواند به عنوان قضایایی مطلق و غیرنسبی قلمداد شود. در حقیقت از شمول نسبت‌گرایی هرمنوتیکی به خودش، عدم شمولش لازم، و از تصدیق آن صدق نقیضش به دست می‌آید (علیخانی و همکاران، ۱۳۸۶: ۶۲۳).

نسبت‌گرایی با جامعیت و خاتمیت دین اسلام نیز در تعارض است و الزام به انجام اوامر الهی و ترک نواهی آن را بی‌اثر می‌سازد. افزون بر این، نسبت‌گرایی هرمنوتیکی نمی‌تواند به گونه‌ای یکسان در کلیه برداشت‌های دینی جاری باشد؛ چراکه متون دینی همگی از یک سیاق نیستند. محکم و متشابه، باطن و ظاهر، و مانند آن به یک نحو نمی‌توانند از سرچشمه هرمنوتیکی بهره‌مند شوند. دین محکمت و امور ثابتی دارد که عرب بیابان‌گرد و روشن‌فکر قرن بیست و یکم تقریباً برداشت یکسانی از آن دارند. شاهد این مدعا حدیثی از پیامبر اکرم (ص) است که حلال و حرام شارع را تا روز قیامت حلال و حرام دانسته است (صفار، ۱۴۰۴: ۱۴۸).

در بعد سیاسی و اجتماعی نیز نسبت‌گرایی هرمنوتیک فلسفی تالی‌های فاسد زیادی به

همراه خواهد داشت. برای مثال، اگر معیاری برای تفسیر صحیح از ناصحیح وجود نداشته باشد، نمی‌توان میان تفاسیر امام علی (ع) و معاویه و خوارج از حکومت تفاوتی قائل شد! یا این‌که تضمینی برای حفظ حقانیت دین در طول تاریخ وجود نخواهد داشت؛ و بدتر آن‌که با قبول نسبت‌گرایی هرمنوتیکی امکان تبدیل صبغه حقانی دین به صبغه ضد آن کاملاً ممکن خواهد بود!

اشکال دیگری که پذیرش نسبت‌گرایی هرمنوتیکی ایجاد می‌کند لغو بودن ارسال رسل، انزال کتب، و هدایت الهی است. چرا که ضرورت‌های دینی نفی می‌گردد و در اعتقادات و احکام ضروری دیانت تشکیک وارد می‌شود (سبحانی، ۱۳۸۵: ۱۱).

۲.۷ مفسر محوری

هرمنوتیک فلسفی فهم متن را محصول ترکیب افق معنایی مفسر با افق معنایی متن می‌داند. بنابراین، دخالت ذهنیت مفسر در عمل فهم نه یک امر مذموم، بلکه شرط وجودی حصول فهم است و باید به عنوان یک واقعیت اجتناب‌ناپذیر آن را پذیرفت. هرمنوتیک فلسفی بر بی‌پایان بودن فهم، امکان‌پذیر نبودن فهم عینی متن به معنای امکان دست‌یابی به فهم مطابق با واقع و در نتیجه آن موجه دانستن تمامی فهم‌ها تأکید دارد (احمدی، ۱۳۷۵: ۵۵۷)؛ زیرا ذهنیت و پیش‌داوری مفسر شرط حصول فهم است و در هر فهمی لاجرم پیش‌دانسته‌های مفسر دخالت می‌کند. راه‌کار هرمنوتیک فلسفی برای تفسیر متن، مفید دانستن کلیه پیش‌دانسته‌ها و توصیه به استفاده کردن مفسر از آن‌هاست، چراکه هیچ مفسری نمی‌تواند به گونه‌ای خالی‌الذهن با افق مؤلف هم‌راستا شود و در این صورت هیچ‌گاه افق‌ها در ترکیب یکسانی قرار نمی‌گیرند (بلاشیر، ۱۳۸۰: ۱۵).

پس هرمنوتیک فلسفی «مفسر محور» است و به دنبال درک مراد مؤلف نیست. از این رو، در آن فهم نهایی ممکن نیست. در نتیجه امکان تعدد قرائت‌های مختلف از متن دینی، نادیده گرفتن مقصود مؤلف، و مسدود انگاشتن راه هرگونه نقد و ارزیابی فهم در حیطه مطالعات دینی پدیدار می‌شود (احمدی، ۱۳۷۵: ۵۵۵-۵۶۳). فهم ناشی از امتزاج افق‌هاست و این امتزاج، امکان‌های بی‌پایانی را فراهم می‌سازد. این نسبی‌گرایی بدون مرز که تمام فهم‌ها را موجه دانسته و عمل فهم را بی‌انتها معرفی می‌کند، معیار و ضابطه‌ای برای ارزیابی عمل فهم در اختیار نمی‌گذارد، در نتیجه ارزش آن را تنزل می‌دهد و هر فهمی از جانب هرکسی را موجه جلوه می‌دهد.

در هرمنوتیک فلسفی هدف از تفسیر متن درک «مراد مؤلف» نیست. مؤلف یکی از خوانندگان متن است و با دیگر مفسرین و خوانندگان متن تفاوتی ندارد. مفسر خود را به جای مؤلف قرار داده و مؤلف را هم‌پای یکی از خوانندگان متن فرض می‌کند که برداشت آن هیچ برتری‌ای بر باقی برداشت‌ها ندارد. در نتیجه قصد و نیت و منظور مؤلف بی‌ارزش است (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۹). در این صورت فهم صحیح و معتبر وجود ندارد و در اثر حذف مقصود مؤلف از سیر خوانش و برداشت از متن، معیاری برای قضاوت پیرامون فهم صحیح، برتر، و معتبر وجود نخواهد داشت؛ چراکه اصلاً خود این واژگان مهمل خواهند بود.

دربارۀ متون دینی و برای مثال در باب عبادات و نیز به طور کلی تمام احکام دینی، امکان ارائه قرائت جدید همواره باز است. می‌توان قرائت جدیدی از معنای نصوص مربوط به تعداد رکعات نماز ارائه داد که بر مبنای آن نماز صبح در چهار رکعت خوانده شود! چراکه مبنایی برای داوری فهم وجود ندارد. خود شارع هم حق قضاوت ندارد، چرا که حداکثر مفسری است در کنار سایر مفسرین متن.

از همه مهم‌تر میان فهم پیامبر اکرم (ص) و امثال ابوجهل و ابوسفیان از راه هدایت الهی برای انسان و نیز برداشت از وجود انسانی و مبادی و غایات آن هیچ ترجیحی وجود ندارد و لذا باب رستگاری و هدایت بشر برای همیشه مسدود می‌شود؛ چراکه در این صورت، صحبت کردن از اموری نظیر غیب، فرجام، هدف، و هدایت بی‌معناست.

امام علی (ع) در خطبۀ ۱۳۳ نهج‌البلاغه می‌فرماید:

قرآن ناطق و گویاست و می‌تواند با شما سخن گوید. با قرآن می‌توان راه حق را یافت و حق را شنید. برخی از آیات قرآن بعضی دیگر را تفسیر می‌کنند (و چنین نیست که تمامی پیش‌فرض‌ها از خارج متن، بر متن تحمیل شود). همه آیه‌های کتاب این قدرت را دارند که خدا را یک‌سان بشناسانند و عامل به آن را از خطرات محفوظ دارند.^۱

در روش رایج فهم متن در مطالعات اسلامی گرچه وجود برخی پیش‌دانسته‌ها برای فهم متن ضروری فرض شده است،^۲ ولی مخل فرایند فهم دانسته نمی‌شود. معلومات ظنی و غیر یقینی هستند که منجر به تفسیر به رأی و نادیده‌انگاری قصد مؤلف در القای مطلب می‌گردند و می‌بایست از فرایند فهم حذف شوند. با پذیرش دخالت دادن پیش‌فرض‌ها و ذهنیت‌ها در فهم مفسر نیز هیچ ملاک و ضابطه‌ای برای قضاوت درباره اعتبار فهم از متن وجود نخواهد داشت (خسروپناه، ۱۳۸۱: ۱۱۷).

در مطالعات اسلامی نمی‌توان شاهدی مبنی بر پذیرش عمل بی‌پایانی فهم و در نتیجه آن معتبر بودن تمامی فهم‌ها یافت، بلکه آیات و روایات بر ظهور فهم برتر و روش دستیابی به آن تأکید دارد.

۳.۷ عدم حجیت ظهور الفاظ

در هرمنوتیک فلسفی هیچ‌گونه فهم ثابت، نهایی، و غیر قابل تغییری از متن ممکن نیست (واعظی، ۱۳۸۰: ۵۹). در حالی که، در روش رایج فهم متن در مطالعات اسلامی و به‌خصوص در علم اصول، اصل، ظهورات الفاظ است و مفسر نمی‌تواند آیه یا روایت را بدون داشتن قرینه‌ای معین بر خلاف ظاهر آن حمل کند.

در مرحله بعد نیز مهم ظهور الفاظ در زمان شارع و برای مخاطبان آن مقطع زمانی است. بر همین مبناست که در تفسیر آیات قرآن نگرش به شأن نزول آیات در فهم آیات الهی از جایگاه رفیعی برخوردار است. مثلاً، اگر شارع دستور می‌دهد «فتیمموا صعباً طیباً» باید ظهور لفظ «صعباً» در صدر اسلام و برای آن مخاطبان، با قرائن و شواهد به دست آید، نه مطابق با معنای آن در قرن بیستم (حقیقت، ۱۳۷۷: ۴۶).

۴.۷ تسلسل در فهم

در هرمنوتیک فلسفی، فهم دارای ساختاری دوری است که در زمینه تفسیر و مطابق با دیدگاه خاص مفسر و شیوه خاص فهم او پدید می‌آید. بر طبق این نظریه، پیش‌داوری‌ها اجتناب‌ناپذیر و نازدودنی است. در نتیجه تسلسل در فهم پیش می‌آید، چرا که چشم مفسر همواره ثابت است و نمی‌تواند از معنای فعلی مکشوف شده برای وی جلوتر برود (بلاشیر، ۱۳۸۰: ۱۷-۱۸).

این ویژگی نیز در روش رایج فهم متن در مطالعات اسلامی قابل پذیرش نیست، چرا که در اسلام فهم بسیاری از مفاهیم الهی منوط به دارا بودن تقوا، ایمان، و اخلاص دانسته شده است و هر قدر که این امور در فرد مفسر بیش تر هویدا شود، فهم نیز متکامل‌تر و به حقیقت نزدیک‌تر خواهد بود.

برای مثال، می‌توان به آیاتی نظیر: «اگر تقوا پیشه کنید، خداوند برای شما فرقان (تمیزدهنده حق از باطل) قرار می‌دهد»^۲ (انفال: ۲۹) رجوع کرد؛ یا حدیثی از رسول

اکرم (ص) که می‌فرماید: هر کسی چهل روز برای خدا خود را خالص گرداند، خداوند چشمه‌های حکمت را از قلبش به زبانش جاری می‌سازد^۳ (پاینده، ۱۳۸۲: ۷۳۸).
با توجه به امثال این آیات و روایات می‌توان نتیجه گرفت تسلسل در فهم مورد تأکید هرمنوتیک فلسفی در دین اسلام جایی ندارد و کشف معنای معارف اسلام تا حد زیادی به تقوا، اخلاص، و ایمان وابسته است.

۸. هرمنوتیک روشی در مطالعات اسلامی

اکنون و با در نظر گرفتن مردود بودن پذیرش هرمنوتیک فلسفی از منظر روش رایج فهم متن در مطالعات اسلامی، به این موضوع می‌پردازیم که آیا می‌توان هرمنوتیک روشی را سازگار با روش رایج فهم متن در مطالعات اسلامی دانست؟
به نظر می‌رسد هرمنوتیک روشی، به رغم گشودن افق‌های جدید در زمینه تفسیر متن، چالش‌های هرمنوتیک فلسفی را در پی ندارد و مشکل جدی‌ای در حوزه مطالعات دینی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا به روش‌های مرسوم تفسیر فهم متن وفادار است. لذا، می‌توان با در نظر گرفتن روش رایج فهم در مطالعات اسلامی و با مددگیری از هرمنوتیک روشی به عنوان روشی برای فهم متن، هرمنوتیک روشی مقبول در مطالعات اسلامی را دارای مؤلفه‌های زیر دانست:

۱۸ لزوم تمایزگذاری میان انحای مختلف تعامل با متن

درک معنای متن و آنچه متن درصدد بیان آن است، اصلی‌ترین هدف مراجعه به متن است. خواننده مطالب متعددی از متن درمی‌یابد و ارائه می‌دهد که همگی «بیان مراد متن» نیست، بلکه «درباره معنای متن» است. این مرزبندی بایستی محفوظ بماند. تفسیر به معنای اخص کلمه ایضاح آن چیزی است که مقصود مؤلف از چینش الفاظ متن و القای کلام را شکل می‌دهد (سبحانی، ۱۳۸۵: ۱۳-۱۵).

۲۸ لزوم محوریت قصد مؤلف در تمامی انتسابات معنا به متن

برخی از انحای تعامل با متن، نظیر نقد و داوری و مقایسه، منتهی به انتساب معنا به متن نمی‌شود، بلکه درباره محتوای معنای متن پس از درک معناست. در این قسم از تعاملات

محوریت قصد مؤلف به عنوان اساس این تعاملات معنایی نخواهد داشت. ولی از آن جا که بنا بر روش رایج فهم متن در مطالعات اسلامی «متن معنای معینی دارد» و «این معنا فارغ از فرایند قرائت متن محقق است» و «عامل تعیین کننده معنا در قصد مؤلف مستتر است»، انحای مختلف تعامل با متن بایستی معطوف به کشف معنای مقصود مؤلف باشد.

۳۸ پرهیز از قرائت آزاد متن و پای بندی به تفسیر روش مند

اعتقاد به ارتباط زبانی با هدف تفهیم معنای مقصود مؤلف، مجالی برای «مفسر محوری» باقی نمی گذارد و اعتقاد به وجود معنای متعین در متن، مستقل از خواننده و قرائت وی، لزوم رعایت ضوابط روش رایج فهم متن در مطالعات اسلامی را مؤکد می کند. این پیش فرض که زبان وسیله ارتباط و تفهیم و تفاهم عقلا و عرف است، به ضمیمه در نظر گرفتن عدول نکردن مؤلف و گوینده از طریقه عرفی تفهیم و تفاهم و پای بندی وی به ضوابط عقلایی ارتباط زبانی، منتج به این می شود که در فرایند فهم و قرائت متن، مفسر موظف است از چهارچوب ضوابط عقلایی تفهیم و تفاهم عدول ننماید و سلیقه های شخصی و برداشتهای غیر متعارف را در متن اعمال نکند (واعظی، ۱۳۹۰: ۳۳۵-۳۳۶).

۴۸ لزوم ضابطه مندی تفاوت در فهم

معیار و شاخص در فهم متن قصد و نیت مؤلف است و اختلاف در فهم امری بی ضابطه و اختیاری (مطابق با رویکرد هرمنوتیک فلسفی) نیست، بلکه در جایی رخ می دهد که مفسران در جهت وصول به معنای متعین مشترک و واحد حرکت کنند و به دلیل بروز مشکلاتی در فهم معنای عینی اختلاف رخ می دهد. در هرمنوتیک فلسفی اختلاف در تفسیر به خواننده و ذهنیت او بازمی گردد، در حالی که در روش رایج فهم متن در مطالعات اسلامی اختلاف در فهم متن عمدتاً به اموری بیرون از ذهنیت و اراده مفسر مربوط است.

برخی از موارد اختلاف در فهم هنگام تفسیر متون اسلامی را می توان در امور زیر دانست:
اول. حروف در زبان در معانی متعددی به کار می روند که گاه موارد استعمال آنها مشخص نیست.^۴

دوم. ممکن است برخی عبارات و الفاظ مشترک لفظی باشند یا استعمال حقیقی آنها در بیش از یک معنا صحیح باشد.^۵

سوم. گاهی روش‌شناسی تفسیر متن مقدس متفاوت است.^۶ چهارم. ممکن است پیش‌فرض‌های ناموجه کلامی مفسر در فهم متن دخالت کند.^۷ در نتیجه روش رایج فهم متن در مطالعات اسلامی مبتنی بر پیش‌دانسته‌های استخراجی (مانند: ادبیات عرب و قوانین زبان‌شناختی) و استفهامی (پرسش‌های نظری و عملی جدید که فراروی مفسر قرار می‌گیرد و مفسر تلاش می‌کند تا پاسخ آن‌ها را از متون دینی بیابد) صورت می‌پذیرد. مفسر می‌بایست از توانایی‌های شخصی، ایمان، صداقت، آگاهی‌های لازم، و حقیقت‌جویی برخوردار باشد تا دچار تفسیر به رأی نشود (علیخانی و همکاران، ۱۳۸۶: ۶۲۸).

۵۸ ممنوعیت اجتهاد در برابر نص

مفسر و خواننده ملزم به تمسک به معنای نصوص است و نباید بر اساس اجتهاد مقابل نص از معنای صریح نص منحرف شود.

۶۸ لزوم ترجیح اظهر بر ظاهر

مفسر موظف است در «ظواهر» به دنبال قوی‌ترین احتمال معنایی برود، زیرا درجه کشف و حکایت آن از مقصود مؤلف بیش از دیگر معانی محتمل است. دلیل این امر نیز سیره عقلی در تفهیم و تفاهم است که هرگز از معنای قوی‌تر به نفع معنای ضعیف‌تر روی برنمی‌گردانند، چرا که اساس اعتنای به ظواهر معنایی، قدرت کشف و حکایت‌گری آن‌ها از مراد مؤلف است (ساجدی، ۱۳۸۳: ۳۵۱).

۷۸ لزوم متابعت از قرائت معتبر

تفکیک تفسیر معتبر از تفسیر نامعتبر متن امری موجه است و چنین نیست که فهم‌های متفاوت از یک متن همگی معتبر باشند، یا اساساً با کنار گذاشتن مقوله «اعتبار» (مانند رویکرد هرمنوتیک تفسیری) ریشه این تفکیک انکار و تفاوت فهم، امری اجتناب‌ناپذیر تلقی شود. البته باید توجه داشت که تفسیر نامعتبر منحصر به «تفسیر به رأی» نمی‌شود، بلکه چه بسا فهمی از متن نه از باب تحمیل معنا به متن، که از باب قصور در فهم مقصود مؤلف یا عدم دقت در قرائن دال بر معنای مقصود، نامعتبر باشد.

ملاک‌های اعتبار فهم مبتنی بر روش رایج فهم متن در مطالعات اسلامی مقدمات زیر را دربر می‌گیرد:

اول: از آن‌جا که ظهور متن از معنا و مقصود مؤلف پرده برمی‌دارد، عقلاً به ظهورات اهتمام می‌ورزند و آن را معتبر می‌دانند. پس ظهور کلام جنبه‌طریقی دارد برای درک مراد واقعی مؤلف. دوم: ظهور نوعی از فهم کلام مؤلف حجت است، نه ظهور شخصی. یعنی عرف و اهل کلام بایستی معنا را بفهمند نه این‌که دغدغه‌ها و دلایل شخصی مؤید معنا باشد.

سوم: احتمال عدم تطابق ظهور نوعی و عرفی متن با مراد مؤلف منتفی است؛ زیرا اسباب این عدم انطباق احتمالی، به واسطه اصول عقلایی حاکم بر زبان، منتفی است. برای مثال، عقلاً و عرف احتمال اهمال و در مقام بیان نبودن مؤلفی را که اقدام به نگارش متن کرده است غیر قابل اعتنا و ناموجه می‌دانند.

چهارم: ظهور نوعی در بیش‌تر موارد ظنی است و فقط در موارد محدودی که نص نامیده می‌شود در معنای مراد است. بنابراین، اگر ظهور نوعی محور فهم معتبر باشد، این معیار جنبه‌ظنی و غیر قطعی دارد (واعظی، ۱۳۹۰: ۳۳۳-۳۳۵).

از مجموع این مقدمات آشکار می‌شود که احراز این‌که فهم و تفسیری از متن منطبق بر ظهور نوعی است، به‌تنهایی یگانه معیار تفکیک تفسیر معتبر از نامعتبر است. ظهور نوعی نیز به این معناست که در نزد عرف و عقلاً تلاش مفسر برای استظهار از متن به شرط آن‌که روش‌مند و مضبوط و دقیق در جمع‌آوری شواهد باشد، ارج نهاده و فهم او کاشف از معنا شمرده می‌شود. در صورت تعارض این استظهار با فهم و تفسیر دیگر مفسران از آن متن، مفسر را تخطئه نمی‌کنند، بلکه معتقدند که گرچه در واقع مراد جدی مؤلف تعیین داشته و متکثر نیست، ولی در طریق وصول به آن شاخصی قطعی و یقینی برای تشخیص این‌که کدام فهم دقیقاً مطابق با واقع است وجود ندارد. در این صورت می‌توان فهم و تفسیر روش‌مند مفسران متعدد را در حق خودشان و در حق کسانی که ادله او را مکفی می‌دانند معتبر شمرد (هاشمی شاهرودی، ۱۴۰۵: ۴ / ۲۸۱-۲۹۰).

۸۸ پرهیز از باطنی‌گری و تمثیل‌گرایی متن

معنای ظاهری کلام (ظهور نوعی) حجت و معتبر است و حمل کلام به تمثیل و رمزی بودن نیازمند قرینه یا شاهدی است که مبتنی بر آن نتوان ظاهر را حفظ کرد (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۲۶۶-۲۷۳).

۹۸ لزوم تمسک به محکّمات و حمل معنای متشابّهات با توجه به محکّمات

این مؤلفه مختص برداشت از قرآن کریم است. در علم اصول نص و ظاهر قرآن را جزء محکّمات می‌دانند و متشابّهات را به آیاتی مختص می‌کنند که به لحاظ معنایی مجمل و دارای ابهام هستند و معانی متعددی را برمی‌تابند و معنای روشنی ندارند. در این موارد بایستی منطبق با قواعد اصولی و روش رایج فهم متن در مطالعات اسلامی موارد متشابّه را با استناد به محکّمات فهم کرد (هاشمی شاهرودی، ۱۴۰۵: ۴ / ۲۸۱).

۹. نتیجه‌گیری

همان‌طور که اشاره شد، سازوکارها و شیوه‌های مشابه هرمنوتیک، در فهم و استنباط و تفسیر متون اسلامی و در علمی مانند اصول فقه و تفسیر، در طول تاریخ مورد استفاده علمای مسلمان بوده است. بسیاری از این تلاش‌ها در چهارچوب قواعد فهم، تفسیر، شیوه استنباط احکام، استنباط از متن و به منظور دستیابی به نظر شارع و تفهیم در این موارد انجام شده است. از مجموع مباحث این نکته به دست آمد که میان هرمنوتیک روشی و روش رایج فهم متن در مطالعات اسلامی تلازماتی وجود دارد. معنای این تلازمات آن نیست که عملاً امکان ندارد متن را منهای قصد مؤلف و غیر منطبق بر مراد مؤلف فهم کرد؛ زیرا تفسیر خواننده‌محور، تفسیر به رأی، و بازی آزاد معنایی با متن امری ممکن و متصور است. مراد از تلازم آن است که می‌توان با توجه به روش رایج فهم متن در مطالعات اسلامی، نوعی روش هرمنوتیکی برای فهم متن به دست آورد که «تلاش برای درک معنای متن» (و نه درباره معنای متن)، «محوریت کشف مقصود مؤلف»، «عینی‌گرایی در فهم متن» (و نه مفسر‌محوری و نادیده انگاشتن مؤلف در فرایند فهم)، «ضابطه‌مندی فهم متن با توجه به پیش‌دانسته‌های استخراجی و استفهامی»، «تمسک به نصوص در برابر اجتهاد غیر منصوص»، «مرجح دانستن احتمال معنایی اظهر بر ظاهر»، «متابعت از تفسیر معتبر مبتنی بر ظهور نوعی آن»، «توجه به معنای ظاهری کلام» (پرهیز از باطنی‌گری)، و «تمسک به محکّمات در عین تفسیر متشابّهات با محکّمات» ارکان آن است.

نتیجه استفاده از روش هرمنوتیکی به دست آمده در مطالعات اسلامی نیز منجر به محوریت قصد مؤلف در تفسیر و تأکید بر این نکته است که هر متنی دارای معنای واقعی است؛ یعنی معنایی که با قصد و نیت مؤلف «متعین» می‌شود. این محدوده معنایی تعیین یافته

قلمرو معنای واقعی متن است که باید به عنوان هدف اصلی رویارویی تفسیری با متن به رسمیت شناخته شود؛ زیرا انکار پیوند میان معنای اصلی و واقعی متن با قصد مؤلف، درحقیقت به معنای نبودن چیزی به نام معنای اصلی و واقعی برای متن و میدان دادن به معانی محتمل و ممکن و تفسیر به رأی به جای معنای «متعین» است. پس استفاده از دانش هرمنوتیکی که نسبی نباشد و به اصالت متن معتقد باشد در مطالعات اسلامی منتفی نیست. می‌توان هرمنوتیک به مثابه «روش» را به منزله بانی برای فهم متون دینی و پژوهش در مطالعات اسلامی مورد قبول قرار داد و آن را بر اساس روش‌های تأویل و تفسیر اسلامی بازسازی کرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای مطالعهٔ بیشتر تر ← احمدی، ۱۳۸۶: ۱۱۴-۱۱۶؛ پالمر، ۱۳۷۷: ۱۴۴-۱۴۶؛ ریخته‌گران، ۱۳۷۸: ۴۵ و ۶۸-۷۴ و ۱۰۴-۱۰۵؛ کاپلس‌تون، ۱۳۸۵: ۴۰۰؛ ورنسو، ۱۳۷۲: ۲۲۰-۲۲۱؛ Gordin, G.H.R, 1996: 385; Gadamer, 2000: 46, 91-97; Augustine, 1972: 359-365; Volmer, 1990: 5; 1994: 86-88;
۲. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا.
۳. مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا جَرَى اللَّهُ يَنْابِيعَ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ إِلَى لِسَانِهِ.
۴. مثلاً حرف «باء» در زبان عربی معانی متعددی دارد. در آیه «وامسحوا براءوسکم و أرجلکم إلی الکعبین» می‌تواند به معنای «تبعیض» یا «تأکید» باشد.
۵. مثلاً کلمه «قرء» در زبان عربی هم به معنای «طهر» است و هم به معنای «حیض».
۶. برای نمونه، برخی از مفسران قرآن اصرار دارند که روایات معصومین (ع) بایستی در تفسیر قرآن مورد توجه باشد. برخی دیگر نیز معتقدند که اصل در تفسیر قرآن، روش تفسیر قرآن به قرآن است.
۷. برای مثال، برخی متکلمان معتقد به امکان تجسم خداوند، برخی آیات قرآن را بر این معنا حمل می‌کنند که به‌نوعی تفسیر به رأی است.

منابع

- نهج‌البلاغه (۱۳۸۹). ترجمه و تفسیر محمدتقی جعفری، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری. احمدی، بابک (۱۳۷۵). ساختار و تأویل متن، تهران: مرکز. بلاشیر، ژوزف (۱۳۸۰). گزیده هرمنوتیک معاصر، ترجمه سعید جهانگیری، تهران: پرسش.

- پالمر، ریچارد. ا. (۱۳۷۷). علم هرمنوتیک، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
- پاینده، ابوالقاسم (۱۳۸۲). *نهج‌الفصاحه (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول صلی الله علیه و آله)*، تهران: دنیای دانش.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). *شریعت در آینه معرفت*، قم: اسراء.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۱). *کلام جدید*، قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های حوزه علمی.
- رهبری، مهدی (۱۳۸۵). *هرمنوتیک و سیاست*، تهران: کویر.
- ریخته‌گران، محمدرضا (۱۳۷۸). *منطق و مبحث علم هرمنوتیک*، تهران: کنگره.
- ساجدی، ابوالفضل (۱۳۸۳). *زبان دین و قرآن*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۵). *هرمنوتیک*، قم: توحید.
- سعیدی روشن، محمداقبر (۱۳۸۳). *تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- سلیمی، حسین (۱۳۸۹). *هرمنوتیک و شناخت روابط جهانی*، تهران: رخداد نو.
- صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ ق). *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم*، قم: مکتبه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- علیخانی، علی‌اکبر و همکاران (۱۳۸۶). *روش‌شناسی در مطالعات سیاسی اسلام*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- فروند، ژولین (۱۳۷۲). *نظریه‌های مربوط به علوم انسانی*، ترجمه محمدعلی کاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کاظمی خراسانی، محمدعلی (۱۴۰۶ ق). *فوائد الأصول*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- کوزنزهوی، دیوید (۱۳۷۸). *حلقه انتقادی*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: روشن‌گران و مطالعات زنان.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۵). *تاریخ فلسفه*، ترجمه داریوش آشوری، ج ۷، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، سروش.
- لاریجانی، صادق (۱۳۷۲). *معرفت دینی، نقادی بر نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت*، تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۱). *نقادی بر قرائت رسمی از دین*، تهران: طرح نو.
- مظفر، محمدرضا (۱۴۲۲ ق). *اصول الفقه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- منوچهری، عباس (۱۳۸۱). *هرمنوتیک*، دانش و رهایی، تهران: بقعه.
- نیچه و دیگران (۱۳۸۶). *هرمنوتیک مدرن: گزینیه جستارها*، ترجمه بابک احمدی و دیگران، تهران: مرکز.
- واعظی، احمد (۱۳۸۰). *هرمنوتیک*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- واعظی، احمد (۱۳۹۰). *نظریه تفسیر متن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ورنو، روزه و ژان وال (۱۳۷۲). *پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
- هادوی تهرانی، مهدی (۱۳۷۷). *مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم*، قم: مؤسسه فرهنگی خانه خرد.

هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۰۵ ق). *بحوث فی علم الأصول* (تقریر مبحث شهید صدر)، بی‌جا: مکتب
الأعلام الإسلامی.
هایدگر، مارتین (۱۳۸۶). *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.

Augustine (1972). *City of God, Strand*, London: Penguin Book Ltd.

Edited by: Eliade, Mircha (1995). *The Encyclopedia of Philosophy*, USA: library references,
mcmilian.

Edited by: Floistand, G. (1982). *Contemporary Philosophy*, London: Martinus Nijhoff publishers.

Edited by: G.H.R (1996). *The Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge .

Edited by: Volmer, Kurt Muller (1990). *The Hermeneutics Reader*, London: Basil Black well.

Gadamer, Hans Georg (2000). *Thruuth and Method, English Translation revised by: Joel
Weinsheimer and Donald G. Marshall*. New York: The Continuum Publishing Company.

Grondin, Jean (1994). *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, New Jersi: Yale University.