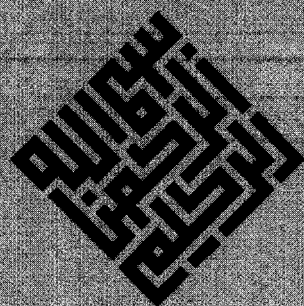
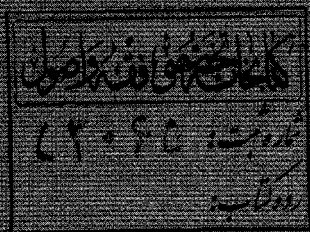


31



- سرشناسه : اعرافي، عليرضا، ۱۳۳۸ -
عنوان و نام پديدآور : هرمنوتيك / عليرضا اعرافي؛ تحقيق و نگارش علي بخشي.
مشخصات نشر : قم: موسسه فرهنگي هنري اشراق و عرفان، ۱۳۹۵.
مشخصات ظاهري : ۴۲۰ ص.: جدول.
شابك : ۲۰۰۰۰ ريال ۷-۳-۹۵۶۹۱-۶۰۰-۹۷۸ :
وضعيت فهرست نويسي : فيپا
يادداشت : كتابنامه: ص. ۳۸۶.
يادداشت : نمايه.
موضوع : هرمنوتيك
شناسه افزوده : بخشي، علي، ۱۳۵۶ -، گردآورنده
رده بندي كنگره : ۴۱۳۹۵ هـ/الف/۲۴۱ BD
رده بندي ديويي : ۱۲۱/۶۸
شماره كتابشناسي ملي : ۴۲۳۷۰۳۳

علیرضا اعرافی



گروه نوین و قیام

از سری بحث‌های فلسفه فقه

محقق و نگارش: علی بخشی



نشر اشراق و عرفان



هرمنوتیک

علیرضا اعرافی

تحقیق و نگارش علی بخشی
ناشر انتشارات موسسه اشراق و عرفان
ویراستار حامد عبداللہی
امور هنری حمید بہرامی
نوبت و تاریخ چاپ اول / بہار ۱۳۹۵
لیتوگرافی، چاپ و صحافی سازمان چاپ اسراء
شمارگان ۱۵۰۰ نسخه
قیمت ۲۰۰۰۰ تومان

کلیہ حقوق برای موسسہ اشراق و عرفان محفوظ است

ISBN : 978-600-95691-3-7

www.eshragh-erfan.com

تلفن: ۰۲۵-۳۷۷۴۸۵۴۰

info@eshragh-erfan.com

نمابر: ۰۲۵-۳۷۷۴۸۵۴۱

آدرس: ایران، قم، خیابان معلم، کوچه ۸، کوچه شہید محقق، پلاک ۵۹

کانال تلگرام: @EshraghErfan

فهرست مطالب

سخن موسسه	۱۵
پیشگفتار	۱۷

فصل اول: کلیات پژوهش

۱. مفهوم‌شناسی هرمنوتیک	۱۹
۱-۱. ریشه و معنای لغوی	۱۹
۱-۲. تعریف	۲۱
۲. پرسش‌های پژوهش	۲۵
۱-۲. سؤال اصلی	۲۵
۲-۲. سؤال‌های فرعی	۲۵
۳. محدودیت‌ها و امتیازات پژوهش	۲۶
۴. پیشینه هرمنوتیک	۲۷
۵. اهمیت هرمنوتیک	۳۱
۶. گستره و گرایش‌های هرمنوتیک	۳۴
۱-۶. گستره هرمنوتیک	۳۵
۲-۶. گرایش‌های هرمنوتیک	۳۶

۳۷.....	۱-۲-۶. هرمنوتیک خاص
۳۸.....	۲-۲-۶. هرمنوتیک عام
۴۰.....	۳-۲-۶. هرمنوتیک فلسفی
۴۱.....	۷. ارکان سه‌گانه فهم
۴۱.....	۱-۷. متن‌مدار
۴۳.....	۲-۷. مفسرمدار
۴۶.....	۳-۷. مؤلف‌مدار
۴۸.....	۸. نحله‌های هرمنوتیک
۴۸.....	۱-۸. عینی‌گرا
۵۰.....	۲-۸. نسبی‌گرا
۵۳.....	چکیده

فصل دوم: هرمنوتیک کلاسیک و رمانتیک

۵۷.....	درآمد
۵۸.....	۱. هرمنوتیک کلاسیک
۶۰.....	۲. هرمنوتیک رمانتیک
۶۴.....	۱-۲. فردریش دانیل ارنست شلایرماخر
۶۷.....	۱-۲-۱. تأویل دستوری
۶۹.....	۲-۱-۲. تأویل روان‌شناختی یا فنی
۷۲.....	۲-۱-۳. دور هرمنوتیک
۷۵.....	۲-۱-۴. معنای بنیادین متن

۷۷.....	۲-۲. ویلهلم ديلتای
۷۹.....	۱-۲-۲. تاریخ‌گرایی
۸۲.....	۲-۲-۲. عنصرمائل یا جایگزین
۸۳.....	۳-۲-۲. التفات یا قصدیت
۸۴.....	۴-۲-۲. فلسفه حیات
۸۶.....	۵-۲-۲. علوم انسانی و علوم طبیعی
۸۹.....	۶-۲-۲. دور هرمنوتیک
۹۲.....	۷-۲-۲. معنای نهایی متن
۹۴.....	چکیده

فصل سوم: هرمنوتیک فلسفی

۹۹.....	درآمد
۱۰۱.....	۱. حیات و اندیشه مارتین هایدگر
۱۰۴.....	آثار هایدگر
۱۰۶.....	اندیشه هایدگر
۱۰۷.....	۱-۱. فلسفه هایدگر
۱۰۹.....	۲-۱. دازاین
۱۱۳.....	۳-۱. فهم از زاویه دید هایدگر
۱۱۷.....	۴-۱. تقدم فهم بر تفسیر و زبان
۱۱۷.....	۵-۱. پیش ساختار فهم
۱۱۹.....	۶-۱. اثر فهم متن
۱۲۰.....	۷-۱. دور هرمنوتیک

- ۱-۸. انسان تاریخی ۱۲۱
- ۱-۹. زبان در اندیشه هایدگر ۱۲۲
۲. حیات و اندیشه هانس گئورگ گادامر ۱۲۳
- آثار گادامر ۱۲۶
- اندیشه گادامر ۱۲۶
- ۲-۱. دیالوگ و گفت‌وگو ۱۲۶
- ۲-۲. سنت ۱۲۷
- ۲-۳. نگاه هستی‌شناختی ۱۲۹
- ۲-۴. معنای نهایی ۱۳۱
- ۲-۵. ماهیت فهم ۱۳۳
- ۲-۵-۱. امتزاج افق‌ها ۱۳۵
- ۲-۵-۲. فهم به مثابه «واقعۀ»، نه فرآیندی روش‌مند ۱۳۷
- ۲-۵-۳. جنبه کاربردی فهم ۱۳۸
- ۲-۵-۴. تاریخ‌مندی فهم ۱۳۹
- ۲-۵-۵. روش دیالکتیکی ۱۴۱
- ۲-۵-۶. پیش‌داوری ۱۴۲
- ۲-۵-۷. مفهوم بازی ۱۴۵
- ۲-۵-۸. دور هرمنوتیک ۱۴۷
- ۲-۶. زبان ۱۴۹
- ۲-۶-۱. زبان و انکشاف جهان ۱۵۱
- ۲-۶-۲. زبان و هستی ۱۵۳

۱۵۳.....	۲-۶-۳. ماهیت زبان
۱۵۴.....	۲-۶-۴. زبان‌مندی فهم
۱۵۶.....	۲-۷-۷. گادامر و تفسیر متن
۱۵۶.....	۲-۷-۱. فهم متفاوت به جای فهم برتر
۱۵۸.....	۲-۷-۲. تکررگرایی معنایی
۱۵۹.....	۳. تفاوت‌ها، تمایزها و طیف‌بندی دیدگاه‌ها
۱۶۰.....	۳-۱. نقاط تفاوت دیدگاه هرمنوتیکی گادامر از هایدگر
۱۶۱.....	۳-۲. تفاوت‌های هرمنوتیک فلسفی با هرمنوتیک کلاسیک و رمانتیک
۱۶۱.....	۳-۳. وجه تمایز هرمنوتیک فلسفی با دیگر مکاتب در حوزه معنا
۱۶۲.....	۳-۳-۱. معنا دارای ذات و هویت
۱۶۲.....	۳-۳-۲. بر ساخته بودن معنا
۱۶۵.....	چکیده

فصل چهارم: هرمنوتیک انتقادی و نئوکلاسیک

۱۷۳.....	درآمد
۱۷۵.....	۱. یورگن هابرماس
۱۷۷.....	۱-۱. نقاط اشتراک اندیشه هابرماس و گادامر
۱۷۷.....	۱-۱-۱. اعاده اصل کاربرد در تفکر تأویلی
۱۷۷.....	۱-۱-۲. مخالفت مشترک با آشکال گوناگون عینیت‌گرایی
۱۷۸.....	۱-۲. نقاط افتراق اندیشه هابرماس با گادامر
۱۷۸.....	۱-۲-۱. سنت

- ۱۸۱..... ۲-۲-۱. زبان
- ۱۸۲..... ۳-۲-۱. نظریه تأویل
- ۱۸۴..... ۴-۲-۱. نسبی‌گرایی
- ۱۸۵..... ۵-۲-۱. ادعای عمومیت
- ۱۸۶..... ۲. کارل اُتوآپل
- ۱۸۸..... ۱-۲. نقاط افتراق اندیشه آپل و گادامر
- ۱۸۸..... ۱-۱-۲. فقدان معیار عینی
- ۱۸۸..... ۲-۱-۲. جزم‌اندیشی گادامر
- ۱۸۹..... ۳. امیلیویتی
- ۱۹۰..... ۱-۳. اندیشه بتی
- ۱۹۰..... ۱-۱-۳. فهم و تفسیر
- ۱۹۱..... ۲-۱-۳. قوانین چهارگانه تفسیر
- ۱۹۲..... ۳-۱-۳. ویژگی آثار بتی
- ۱۹۳..... ۴-۱-۳. اعتقاد به نظریه عام تفسیری
- ۱۹۴..... ۲-۳. نقاط افتراق اندیشه بتی و گادامر
- ۱۹۴..... ۱-۲-۳. ارائه نکردن معیار بازشناسی در تفسیر
- ۱۹۴..... ۲-۲-۳. دخالت جنبه تطبیق و کاربرد در فرآیند تفسیر
- ۱۹۵..... ۴. اریک دونالد هرش
- ۱۹۶..... ۱-۴. اندیشه هرش
- ۱۹۶..... ۱-۱-۴. باور به تعیین معنای متن
- ۱۹۷..... ۲-۱-۴. تمایز معنای لفظی از «معنا نسبت به»

■ فهرست مطالب ■

۱۹۸	۳-۱-۴. معنای لفظی متن
۱۹۹	۴-۱-۴. منطق اعتبار فهم
۲۰۰	۵-۱-۴. توجه به معیاری برای تفسیر
۲۰۱	۶-۱-۴. فهم، تفسیر، نقد و داوری
۲۰۲	۲-۴. نقاط افتراق اندیشه هرش و گادامر
۲۰۲	۱-۲-۴. پایان ناپذیری فرآیند فهم متن
۲۰۳	۲-۲-۴. تفکیک بین معنای متن و دلالت آن
۲۰۴	۳-۲-۴. تفکیک نکردن بین دو زمان
۲۰۵	۴-۲-۴. امکان پذیری وصول به فهم ثابت
۲۰۷	چکیده و جمع بندی

فصل پنجم: گادامر در بوته نقد

۲۱۵	درآمد
۲۱۵	۱. تناقض درونی
۲۱۸	۲. تقریری دیگر از تناقض
۲۱۹	۳. سفسطه و دسترسی نداشتن به واقع
۲۲۵	۴. نفی ملاک صدق و کذب
۲۲۶	۵. نامتعین بودن معنا
۲۳۰	۶. فهم مبتنی بر پیش فرض های مفسر
۲۳۳	۷. دسترسی نداشتن به هسته ثابت معنایی
۲۳۵	۸. ابتدای فهم بر پیش فرض ها مستلزم دور یا تسلسل

۹. نادیده گرفتن قصد مؤلف	۲۳۷
۱۰. ممکن نبودن فهم مشترک	۲۴۰
۱۱. دخالت پیش فرض ها و پیش داوری ها در فهم	۲۴۳
۱۲. ادعای بدون دلیل	۲۴۵
۱۳. تاریخ مندی و زمان مندی، متوقف بر مادی بودن علم	۲۴۶
۱۴. تفسیر بی نهایت از متن	۲۵۲
۱۵. دسترسی نداشتن ذهن به عالم بیرون	۲۵۴
جمع بندی نقدها	۲۶۳

فصل ششم: هرمنوتیک در ساحت اسلامی

درآمد	۲۶۵
۱. اهمیت هرمنوتیک در ساحت اندیشه اسلامی	۲۶۵
۲. علوم اسلامی مرتبط با هرمنوتیک	۲۷۰
۱-۲. اصول فقه	۲۷۳
۲-۲. علم تفسیر	۲۷۷
۳-۲. عرفان	۲۷۸
۳. اصول و عوامل مؤثر در فهم و مقدمات اجتهاد	۲۸۰
۱-۳. اصول و عوامل درونی	۲۸۰
۱-۱-۳. ادراکی و بینشی	۲۸۱
۲-۱-۳. گرایشی	۳۱۴
۳-۱-۳. کنشی و رفتاری	۳۱۸

۳۲۰	۲-۳. اصول و عوامل بیرونی
۳۲۰	۳-۲-۱. محیط
۳۲۱	۳-۲-۲. وراثت و ژنتیک
۳۲۲	۴. عناصر اصلی دیدگاه عینیت‌گرای اجتهادی
۳۲۳	۴-۱. معناداری
۳۲۶	۴-۲. مؤلف محوری
۳۲۸	۴-۳. چهارچوب بندی پیش فرض ها و تأثیر تام نداشتن آنها
۳۳۰	۴-۴. قاعده‌مندی استنباط از متن
۳۳۰	۵. وجوه افتراق نظریه اجتهادگرا با هرمنوتیک عینیت‌گرایی غربی
۳۳۵	۵-۲. ناممکن بودن فهم فراتراز مؤلف
۳۳۵	۵-۳. تمایز در متن
۳۳۷	۶. وجوه تشابه و تأثیرپذیری روشنفکران از مباحث هرمنوتیکی
۳۳۸	۶-۱. صامت انگاشتن متن دینی
۳۳۹	۶-۲. تحول معارف بشری
۳۴۰	۶-۳. عصری بودن معرفت دینی
۳۴۱	۶-۴. فاصله زمانی متن با خواننده
۳۴۲	۶-۵. دخالت پیش دانسته‌های خواننده و مفسر در تفسیر متن
۳۴۳	۶-۶. فهم‌های متنوع و متکثر از متون دینی
۳۴۵	۶-۷. جدایی دین از معرفت دینی
۳۴۷	۶-۸. قرائت‌های متعدد عالمان اسلامی از شریعت
۳۵۰	چکیده

پیوست‌ها

۳۵۹	پیوست ۱: متعین و نامتعین بودن معنا
۳۵۹	۱-۱. تعین معنا
۳۶۱	۲-۱. عدم تعین معنا
۳۶۳	پیوست ۲: چیستی معنا یا نظریه‌های معنا
۳۶۳	۱-۲. نظریه توصیفی معنا
۳۶۴	۲-۲. نظریه بازی‌های زبانی
۳۶۴	۱-۲-۲. نظریه تصویری معنا
۳۶۴	۲-۲-۲. نظریه کاربردی معنا
۳۶۴	۳-۲. نظریه تحقیق‌پذیری معنا
۳۶۵	۴-۲. نظریه ابطال‌پذیری معنا
۳۶۶	۵-۲. نظریه رفتارگرایانه معنا
۳۶۶	۶-۲. نظریه تمثلی یا ایده‌ای معنا
۳۶۷	پیوست ۳: پدیدارشناسی
۳۶۸	۱-۳. نظریه پدیدارشناسی هوسرل
۳۶۸	۱-۱-۳. تعلیق
۳۶۸	۲-۱-۳. حیث التفاتی
۳۶۹	۲-۳. نظریه پدیدارشناسی هایدگر
۳۷۰	مأخذشناسی اجمالی هرمنوتیک (فارسی)
۳۸۶	کتابنامه
۴۰۳	نمایه‌ها

سخن مؤسسه

پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی، رسالت حوزه‌های علمیه را دو چندان کرده است؛ نظام اسلامی برای تأمین پشتوانه‌ی تئوریک خود به منظور تصمیم‌گیری و اجرا باید مبانی علمی لازم را در اختیار داشته باشد، و این عرصه‌ای است که حوزه‌ی علمیه در کنار دیگر مجامع علمی باید در آن نقش فعال داشته باشد؛ زیرا بدون گسترش مرزهای علوم اسلامی به مباحث نوپدید و تولید علوم انسانی با رویکرد اسلامی، این نیاز پاسخ مناسب نمی‌یابد. ضرورت مجاهدت علمی به منظور پاسخگویی به مطالبات روزافزون و برحق جامعه‌ی دینی، آنگاه به اثبات می‌رسد که در نظر داشت؛ اولاً تحولاتی جدید در مجموعه‌ی دانش بشری، به‌ویژه علوم انسانی رخ داده است، ثانیاً زندگی انسان معاصر به واسطه پیشرفت در علوم و فناوری‌های جدید، دستخوش تطوراتی شگرف شده است، ثالثاً شکل‌گیری نظام اسلامی، فرصت مناسبی را فراروی جامعه‌ی دینی قرار داده است تا به اهداف خود دست یابد؛ از این رو سرعت بخشیدن به فعالیت‌های علمی حوزوی به منظور توانمندسازی نظام اسلامی در این باره ضروری می‌نماید.

«موسسه اشراق و عرفان» که فعالیت خود را از سال ۱۳۸۶ با نظارت علمی و ریاست عالی آیت‌الله اعرافی آغاز کرده است، در عین تأکید بر اصالت‌های حوزوی، سعی در رفع نیازمندی‌های معرفتی انسان معاصر دارد؛ از این رو مأموریت‌های خود را «پژوهش در زمینه‌ی فقه‌های نو و فلسفه‌های مضاف بر مبنای روش اجتهادی در راستای نظام سازی اسلامی»، «پرورش پژوهشگران

صاحب نظر در عرصه‌ی فقه‌های نو و فلسفه‌های مضاف و نظام‌سازی اسلامی» و «اسلامی‌سازی علوم انسانی» قرار داده است تا بتواند به ایفای نقشی مؤثر در این مجال بپردازد.

«هرمنوتیک» قلمروی مطالعاتی است که در فضای اندیشه و فرهنگ غربی شکل گرفته و در سالهای اخیر، توجه اندیشمندانی از مجامع علمی دانشگاهی و حوزوی جهان اسلام را نیز به خود معطوف نموده است. فارغ از اینکه توجه به این موضوع در مسیحیت، با انگیزه خدمت به معرفت دینی و یا با غرض تقابل با آن بوده، به هر حال، پرداختن به این بحث در اسلام، به دلیل تفاوت جایگاه متن دینی و نیز نحوه مرجعیت دینی، کارکردی کاملاً متفاوت از مسیحیت دارد؛ همین امر باعث تلقی متفاوت در «تهدید» یا «فرصت» دانستن این یافته علمی در عرصه اندیشه اسلامی شده است، اثر حاضر تلاش دارد، با تبیین اندیشه هرمنوتیک فلسفی و پاسخ به شبهات مطرح شده در مورد تفسیر متون اسلامی، با عرضه سوالات مبتنی بر هرمنوتیک در زمینه منطق فهم و استنباط متن دینی در اسلام، بر غنا و استحکام عملیات اجتهاد و تفسیر متون اسلامی بیفزاید.

مؤسسه بر خود لازم می‌داند از حضرت آیت الله اعرافی که به دنبال ارائه این بحث در ضمن دروس «مبانی اجتهاد»، عنایت خاص برای به ثمر نشستن این اثر داشتند، تشکر نماید؛ قبول زحمت حجت الاسلام والمسلمین حمید پارسائیان را در ارزیابی این پژوهش ارج نهاده، نیز از تلاش‌های پژوهشگر محترم علی بخشی که کوشش فراوانی در تحقیق و تقریر این مباحث مبذول داشتند، تقدیر نموده و از حجت الاسلام سید رضا روحانی‌راد در نظارت بر انجام این پروژه پژوهشی تشکر می‌نماید.

امید است صاحب نظران و اندیشوران حوزه و دانشگاه، مؤسسه اشراق و عرفان را به منظور بهبود تولیدات علمی آینده، از نظرات و پیشنهادات سازنده خود محروم نسازند.

پیشگفتار

امروزه هرمنوتیک با به کار گرفتن شیوه‌ای نو در تفسیر و تأویل متون و تبیین چارچوب فهم انسانی، اندیشه‌ها و رشته‌های علمی بسیاری را با خود همراه کرده یا آنها را به چالش کشیده است. هرمنوتیک از روش‌شناسی تا کندوکاو فهم و روان آدمی، از آثار مکتوب تا کنکاش زبان و گفت‌وگوی‌های بشری، همه را درنور دیده است. این دانش در لباس میناگرایی و عینی‌گرایی تا عربانی نسبی‌گرایی، فرهنگ‌ها و اندیشه‌ها را به چالش می‌کشد. آیا ساده‌اندیشانه نیست که هرمنوتیک را دانشی خنثی بدانیم؟ اگر مباحث هرمنوتیک را به دیده فرصت‌بنگریم؛ می‌توانیم سامانه منطق فهم دین را با حفظ مبانی عینی‌گرایی، کشف و استخراج کنیم.

متأسفانه از دهه هفتاد شمسی، برخی روشنفکران در ایران بدون تعمق و تحلیل صحیح مبانی برای آنکه ساحت تفکر اسلامی - به‌ویژه در ایران - مبرا از تجربه‌های مسیحیت کلیسا در حوزه‌های گوناگون است، با بهره‌گیری از اندیشه‌های هرمنوتیک و نسبی‌گرایی غربی، شبهات بسیاری را در حوزه معارف اسلامی القا و ترویج کردند. ورود متفکران اسلامی به این عرصه حساس، می‌تواند سدی برابر التقاط، ذبح منابع اسلامی و اباحه‌گری در فضای اندیشه دینی باشد. اندیشه‌ورزی متفکران حوزه علمیه در مباحث هرمنوتیک جدید و آرای مختلف اندیشمندان غربی و نقد و مقایسه تطبیقی آنها با علوم حوزوی مانند اصول فقه، تفسیر، عرفان و... زمینه را برای پاسخگویی به شبهات گوناگون هموار کرده و به بالندگی و طرح مسائل و موضوعات جدید در علوم اسلامی کمک می‌کند.

از میان نظریه‌پردازان هرمنوتیک، مارتین هایدگر و هانس گئورگ گادامر جایگاهی ویژه‌ای دارند که به دلیل پایه‌گذاری هرمنوتیک فلسفی، طرح مبانی کاملاً متفاوت در تاریخ این اندیشه و ایجاد تحولی عظیم در روند آن حائز اهمیت است. آنان با طرح مفاهیم جدیدی چون ماهیت زبان و فهم، پیش‌داوری و تاریخ‌مندی فهم و متمرکز کردن هرمنوتیک بر هستی‌شناسی، فصلی نو در این علم گشودند. اگرچه برخی از این مفاهیم در هرمنوتیک پیش فلسفی نیز مطرح بودند، اما به دلیل گسستگی و ساختاری نامنسجم، کاربرد و استحکامی چنین نداشتند.

همچنین برای درک و ارزیابی دیدگاه‌های آنان ناگزیر به فهم آرای اصحاب هرمنوتیک عینیت‌گرا هستیم که متأسفانه در کشور ما به این دسته کمتر توجه شده است؛ پس یکی از رسالت‌های این پژوهش، نقد و بررسی کاستی‌های دیدگاه پرچم‌دار هرمنوتیک فلسفی، یعنی گادامر است.

در پایان بر خود لازم می‌دانم از حکیم فرزانه، حضرت استاد علیرضا اعرافی (دامت برکاته) صمیمانه تشکر کنم که با عنایت خاص خود، توفیق به انجام رسیدن این تحقیق را که در سلسله بحث‌های «مبانی اجتهاد» طرح کرده بودند، بر اینجانب هموار کردند. از استاد ارجمند، جناب حجت الاسلام والمسلمین دکتر حمید پارسانیا برای بیان نکات دقیق و ظریف و ارزیابی کتاب حاضر تشکروافرا دارم. همچنین از همه دست‌اندرکاران مؤسسه اشراق و عرفان که زمینه چاپ و نشر این اثر را فراهم کردند کمال تشکر و قدردانی را دارم؛ به ویژه از زحمات حجت الاسلام سیدرضا روحانی‌راد برای ارزیابی کتاب سپاسگزارم. امیدوارم خوانندگان محترم با یادآوری ضعف‌ها و کاستی‌های این کتاب، راه تکمیل و تصحیح آن را هموار کنند.

علی بخشی

فصل اول: کلیات پژوهش

۱. مفهوم‌شناسی هرمنوتیک

دربارهٔ ریشهٔ لغوی و تعریف هرمنوتیک، اندیشمندان نظرات مختلفی دارند که در ذیل به آنها اشاره می‌کنیم:

۱-۱. ریشه و معنای لغوی^۱

ریشهٔ واژهٔ «هرمنوتیک» Hermeneutics است که از فعل یونانی Hermeneuein از معنای «تأویل کردن»، «به زبان خود ترجمه کردن»، «روشن و قابل فهم کردن» و «شرح دادن» مشتق شده است. صورت اسمی این واژه، Hermeneia نیز به معنای «تأویل و تفسیر» است و اغلب با تفسیر پیام مقدس که به نام خدای پیام‌آور یعنی هرمس پیوند دارد. در اساطیر یونان، هرمس پیام‌های اغلب رمزیِ خدایان را برای دیگران تأویل می‌کند. پس وظیفهٔ هرمس، قابل فهم کردن هر چیزی است که ورای فهم بشر است؛ بنابراین اشکال مختلف این کلمه، متضمن مفهوم کردن چیزی یا موقعیتی نامفهوم است. یونانیان کشف زبان و خط را به هرمس نسبت می‌دهند؛ یعنی دو وسیله‌ای که فهم انسان برای

۱. رک: ریچارد پالم، علم هرمنوتیک، ص ۱۹-۲۱.

درک معنا و انتقال آن به دیگران به کار می‌برد.

دو واژه «Hermeneuein» و «Hermeneia» به صورت‌های مختلف، در متون برجای مانده از یونان قدیم، بسیار به چشم می‌خورند. ارسطو این موضوع را چنان ارزشمند می‌دانست که رساله‌ای نسبتاً طولانی را در بخش دوم کتاب ارغنون خود به آن اختصاص داد. ارسطو در رساله باری ارمیناس^۱ (در کتاب العبارات) هرمنوتیک یا نظریه عام را درباره معنا تبیین می‌کند.

این کلمه به صورت اسم در تراژدی ادیپوس در کولونوس و چندین بار نیز در آثار افلاطون - که شاعران را Hermenes (مفسران خدایان) می‌نامید - به کار رفته است. همچنین این واژه در آثار بسیاری از نویسندگان مشهور یونان باستان مثل گزنفون، پلوتارک، اوریبیدس، ایپیکوروس، لوکرسیوس و لونگینوس دیده می‌شود. از نظر برخی محققان سه وجه اصلی «هرمینوین و هرمنیا» عبارت‌اند از:

۱. بیان کلمات با صدای بلند؛ یعنی «گفتن»؛

۲. توضیح دادن، مانند تبیین موقعیتی؛

۳. ترجمه کردن، مثل ترجمه از زبانی بیگانه.

بنابراین هر سه معنا را می‌توان با فعل انگلیسی to interpret (تفسیر کردن) به کار برد. گروهی نیز ارتباط هرمنوتیک با هرمس را انعکاس سه‌گانه فعل «تفسیر» دانسته‌اند، به این صورت که هر نشانه، پیام یا متن به وساطت یا تفسیر هرمس نیاز دارد تا آن پیام یا متن را تفسیر کرده و به مخاطبان ابلاغ کند. از آنجا که هرمنوتیک یا دانش تأویل، عمدتاً با نشانه، متن و پیام سروکار دارد با حوزه‌های مختلفی مثل الهیات، فلسفه، هنر، زیبایی‌شناسی، نقد ادبی، نقادی متون، تفسیر متون مقدس و... نیز مرتبط می‌شود.

1. Peri Hermeneias.

۱-۲. تعریف

بی‌شک به‌مرور زمان، پیشرفت و تکاپوی فکری بشر موجب تحولات ژرفی در رشته‌های علمی می‌شود؛ ولی این تحولات معمولاً به‌گونه‌ای نیستند که موضوع، مسائل و هدف آن علم را تغییر دهند؛ اما در این میان هرمنوتیک حکایت دیگری دارد. هرمنوتیک از ابتدای پیدایش تا به امروز، مسیرهای هموار و ناهموار بسیاری را در عرصه‌های فکری و نظری پشت سر گذاشته و چشم‌اندازهای متنوعی را پیش چشم خود دیده است.

تعاریف ذیل تنها بخشی از تعاریف‌های قابل ارائه است که برای نشان دادن گستره مباحث هرمنوتیک و تنوع تلقی‌ها از آن، کفایت می‌کند. این تعاریف به‌روشنی نشان می‌دهند که چگونه قلمرو مباحث هرمنوتیک همگام با روند تاریخی، تنوع و وسعت بیشتری یافته و از حد «سازوکاری برای تفسیر متون دینی و حقوقی» تا «سپهری برای تأمل فلسفی در باب ماهیت فهم و شرایط پیچیده آن»، ارتقا یافته است. وسعت قلمرو بحث گویاست که ارائه تعریفی جامع از همه تکاپوی نظری اندیشمندان هرمنوتیک و مورد اتفاق نظر متفکران این علم، امری دشوار است؛ چراکه انتظارات، رویکردها و نگرش‌های بسیار متفاوت و متعددی درباره اهداف و عملکرد هرمنوتیک مطرح شده است که اغلب کاملاً متباین و غیرقابل جمع‌اند؛ مثلاً ویلهلم دیلتای، هرمنوتیک را از منظر متدلوژی و معرفت‌شناسی نگریسته و آن را در خدمت علوم انسانی به نحو عام می‌پسندد و از سویی دیگر هرمنوتیک فلسفی که با هایدگرم تولد و ریشه دوانده، در چرخشی کاملاً متفاوت، هرمنوتیک را از سطح متدلوژی و معرفت‌شناسی به درجه فلسفی و هستی‌شناختی رسانده و همچنان این علم، شاهد دگرگونی و تحولات خواهد بود. برخی تعاریف‌های هرمنوتیک عبارت‌اند از:

۱. جان مارتین کلادنیوس^۱

کلادنیوس (۱۷۱۰-۱۷۵۹ م) علوم انسانی را مبتنی بر «هنر تفسیر» و هرمنوتیک را نام دیگر آن می‌دانست. او معتقد بود در فهم عبارات گفتاری و نوشتاری، ابهاماتی رخ می‌دهد که درک کامل آنها را دشوار می‌کند. هرمنوتیک، هنردستیایی به فهم تمام و کمال عبارات گفتاری و نوشتاری است. این هنربر مجموعه‌ای از قواعد مشتمل است؛ یعنی چیزی شبیه منطق که به رفع ابهامات متن یاری می‌رساند.^۲

۲. فردریش اوگوست ولف^۳

فردریش اوگوست ولف (۱۷۵۸-۱۸۲۴ م) در کتاب خود با عنوان گفتاری دربارهٔ دانشنامهٔ علم باستان، هرمنوتیک را چنین تعریف می‌کند: «هرمنوتیک علم به قواعدی است که به وسیلهٔ آنها معنای نشانه‌ها بازشناخته می‌شود.» به نظر اوگوست ولف، هدف هرمنوتیک، درک افکار مکتوب یا ملفوظی است که مؤلف در پی بیانش بود. این تلقی از کارکرد هرمنوتیک، عمل فهم را نه تنها نیازمند درک زبان متن، بلکه محتاج دانش تاریخی نیز می‌داند. مراد از دانش تاریخی، شناخت زندگی مؤلف و شرایط تاریخی و جغرافیایی سرزمین او است.^۴

۳. فردریش ارنست دانیل شلایرماخر^۵

از نظر شلایرماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴ م) هرمنوتیک «تأویل هر متن فراشدی است که مدام ما را از بدفهمی به سوی شناخت درست پیش می‌برد».^۶ وی به

1. Joahnn Martin chladenius.

۲. احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۲۷.

3. Friedrich August Wolf.

۴. ریچارد پالم، علم هرمنوتیک، ص ۹۱-۹۳.

5. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

۶. بابک احمدی، ساختار تأویل متن، ص ۵۲۳.

هرمنوتیک به مثابه «هنر فهمیدن» می‌نگریست. شلایرماخر معتقد بود که تفسیر متن همواره در خطر بدفهمی است؛ از این رو هرمنوتیک را باید در قالب مجموعه قواعدی روشمند و روش‌آموز، برای رفع این خطر به‌کار گرفت؛ در غیر این صورت فهمی حاصل نخواهد شد. تفاوت این تعریف با تعریف اول آن است که کلادنیوس کارکرد هرمنوتیک را فقط زمانی می‌دانست که ابهامی در فهم متن رخ دهد؛ اما شلایرماخر در هر فهمی از متن، مفسر را همواره نیازمند هرمنوتیک می‌داند؛ زیرا هرمنوتیک مورد نظر او برای رفع ابهام نیست؛ بلکه دانشی است که مانع سوء فهم می‌شود و امکان بدفهمی همواره وجود دارد. به تعبیر دیگر، در نظر کلادنیوس، اصل بر صحیح بودن فهم و تفسیر است؛ مگر آنکه ابهام و مشکلی پیش آید و هرمنوتیک دانشی کمکی^۱ برای رفع ابهام و پیچیدگی است. حال آنکه در تلقی شلایرماخر، اصل بر سوء فهم است؛ مگر آنکه به کمک قواعد هرمنوتیک از بدفهمی پرهیز شود. پس گرچه هر دو هرمنوتیک را هنری مشتمل بر مجموعه‌ای از قواعد می‌دانستند، اما محتوای این قواعد و غرض از تنظیم آنها با یکدیگر متفاوت است.^۲

۴. ویلهلم دیلتای^۳

هرمنوتیک به نظر دیلتای (۱۸۳۳-۱۹۱۱ م) در حکم «روش کشف معنا و دلالت معنایی» است. از این رو هر تأویل پیش از هر چیز وابسته به تأویل‌کننده است؛ یعنی انس و آشنایی دیرینه تأویل‌کننده با موضوع تأویل، شرط نخست رسیدن به نتیجه درست است. نکته مهم در هرمنوتیک دیلتای، استقلال علوم انسانی است. هرمنوتیک او ارتقای اعتبار و ارزش علوم انسانی و هم‌تراز کردن آن با علوم تجربی است و هدف اصلی هرمنوتیک، درک کامل‌تری از مؤلف

1. Auxiliary Science.

۲. رک: احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۲۷-۲۸.

3. Wilhelm Dilthey.

است؛ به گونه‌ای که مؤلف خود را چنین درک نکرده است.^۱

۵. آنتونی کربای

هرمنوتیک از دیدگاه او «علم یا نظریه تأویل است».^۲

۶. اریک دونالد هرش^۳

دونالد هرش (۱۹۲۸ م) معتقد است که هرمنوتیک، «کوشش لغوی، به معنای شایسته و متداول قدیم، برای دریافت مقصود مؤلف است». هرش بازتعریفی از هرمنوتیک می‌کند که منطق اعتباربخشی است؛ نه نظریه فهم. با این تعریف می‌توان درباره برداشت از متن گفت، «این همان چیزی است که مؤلف قصد گفتنش را داشت؛ نه چیز دیگر».^۴

۷. پل ریکور^۵

پل ریکور (۱۹۱۳-۲۰۰۵ م) هرمنوتیک را چنین می‌داند: «هرمنوتیک نظریه عمل فهم است در جریان روابطش با تفسیرمتون».^۶

۸. اندرو بووی^۷

اندرو بووی (۱۹۵۲ م) نیز هرمنوتیک را «هنر یا فن تأویل» می‌داند.^۸

ریچارد پالمر^۹ (۱۹۳۳ م) دسته‌بندی جدیدی از تعاریف هرمنوتیک ارائه

می‌دهد:

۱. بابک احمدی، ساختار تأویل متن، ص ۵۳۲-۵۳۴.

۲. فردریش نیچه و دیگران، هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها، ص ۹.

3. E.D.Hirsch.

۴. ریچارد پالمر، علم هرمنوتیک، ص ۷۲ و ۷۵.

5. Paul Ricoeur.

۶. دیوید کوزنزی هوی، حلقه انتقادی، ص ۹.

7. Andrew Bowie.

۸. فردریش نیچه و دیگران، هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها، ص ۱۸.

9. Richard E. Palmer

■ فصل اول: کلیات پژوهش ■

- الف. نظریه تفسیر کتاب مقدس (کهن‌ترین نظریه)؛
ب. روش‌شناسی عام لغوی (عصر روشنگری)؛
ج. علم هرگونه فهم زبانی (شلایرماخر)؛
د. مبنای روش شناختی برای علوم انسانی (دیلتای)؛
ه. پدیدارشناسی وجود و پدیدارشناسی فهم وجودی (هایدگرو گادامر)؛
و. نظام‌های تأویل (پل ریکور)؛
هرموتیک را رصد کرد.^۱
۲. پرسش‌های پژوهش

سؤال‌های فراوانی دربارهٔ هرموتیک قابل طرح است و خواننده فهیم هم می‌داند که پاسخگویی به همه پرسش‌ها از ظرفیت و امکان این نوشتار خارج است. پرسش‌های اصلی و فرعی پژوهش حاضر که در فصول مختلف کتاب به آنها پاسخ داده شده است عبارت‌اند از:

۱-۲. سؤال اصلی

تحقیق حاضر در پی پاسخگویی به این پرسش است: آیا نظریهٔ اجتهادگرایی در ساحت اسلامی با مبانی و پیش‌فرض‌های هرموتیک فلسفی در حوزهٔ فهم، تفاوت دارد؟

۲-۲. سؤال‌های فرعی

سؤال‌های فرعی عبارت‌اند از:

۱. اندیشمندان غربی و اسلامی چه نقدهایی را بر هرموتیک فلسفی

۱: پالمر، علم هرموتیک، ص ۴۱-۴۲

- به ویژه بر آراء و دیدگاه‌های گادامر- وارد کرده‌اند؟
۲. آیا هرمنوتیک کلاسیک و رمانتیک با هرمنوتیک فلسفی نسبت یا تفاوتی دارد؟

۳. مهم‌ترین شخصیت‌ها و مکاتب تأثیرگذار هرمنوتیک کدام‌اند؟
۴. چه دانش‌هایی از علوم اسلامی با هرمنوتیک در ارتباط‌اند؟

۵. اصول و عوامل مؤثر در فهم نظریهٔ اجتهادگرا شامل چه مواردی است؟

۳. محدودیت‌ها و امتیازات پژوهش
در هر پژوهشی معمولاً مشکلات و موانعی فرا روی پژوهشگر قرار دارد. در این پژوهش نیز چند بُعدی بودن موضوع و وابستگی آن به مباحث زبان‌شناسی، نشانه‌شناسی، اصول فقه، تفسیر و... دشواری‌ها و محدودیت‌های آن را دوچندان می‌کرد. لازمهٔ تحقیق در هر مسئله و تطبیق و مقایسهٔ آن با مبانی و علوم اسلامی، مراجعه به همهٔ علوم اسلامی است. پرواضح است که وسعت این موضوع مشکلاتی را برای محقق پدید می‌آورد. علاوه بر این، مباحث خود علم هرمنوتیک نیز هنوز از نظم منطقی و فصل‌بندی منظمی برخوردار نشده است و برای یافتن یک مسئله به ناچار باید همهٔ مباحث مطرح‌شده را مطالعه کرد.

از امتیازهای این پژوهش اینکه در حدّ مقدور با رویکرد مقایسه‌ای و تبیینی به مباحث علوم اسلامی و نظریهٔ اجتهادگرایی اهتمام نموده و خلأ اکثر آثار و مقالاتی را که در این زمینه از عنصر نقد رنج می‌بزند، پوشش می‌دهد. از طرفی در پژوهش‌های مسئله‌محور تنها بخش کوچکی از مباحث هرمنوتیک انتخاب مورد تحلیل و تبیین قرار می‌گیرد و خواننده به سبب پیچیدگی و عمق مطالب کامل و درستی از مباحث به دست نمی‌آورد اما در تحقیق حاضر

شده در حدّ توان به این مهم، پاسخ داده شود.

۴. پیشینهٔ هرمنوتیک

دربارهٔ پیشینهٔ اصطلاح هرمنوتیک می‌توان گفت که هرمنوتیک از لحاظ لغت‌شناسی در آغاز، تفسیر تمثیلی آثار هومر-که از قرن ششم پیش از میلاد آغاز شد- و تفسیرهای خاخامی بر تورات است. معمولاً آغاز هرمنوتیک مسیحی را که هم از سنت هومری و هم از سنت یهودی تأثیر پذیرفته است، از زمان فیلون اسکندرانی تعیین می‌کنند؛ بنابراین، هرمنوتیک با تأویل نصوص معتبر و شرعی- از جمله حماسه‌های هومری- آغاز شد و حتی در روزگار ما این هدف را که انگیزه‌ساز همهٔ تأویل‌های کتاب مقدس است، از نظر دور نداشته است.^۱ اولین کسی که هرمنوتیک را به صورت دانشی مدوّن مطرح کرد، دان هایر^۲ بود. او در سال ۱۶۵۴م با تألیف کتاب هرمنوتیک قدسی یا روش تأویل متون مقدس^۳، واژهٔ هرمنوتیک را وارد مباحث متن‌شناسی کرد و این چنین، بحث «هرمنوتیک» قدم به عرصهٔ دانش نهاد؛ بنابراین، مفهوم «هرمنوتیک» در قالب شاخه‌ای از دانش، محصول دوران مدرنیته و نوانگاری‌های قرن هفدهم میلادی است؛ البته تلاش‌های مارتین لوترکینگ در کنار زدن مرجعیت کلیسا در تفسیر متن مقدس، مهم‌ترین منشأ برای ظهور چنین نظریه‌هایی بود.^۴ چنانکه پس از دست کشیدن کشیشان پروتستان از توسّل به حجیت کلیسای کاتولیک و فقدان مرجعی برای تفسیر کتاب مقدس، به هرمنوتیک روی آوردند و درصدد دستیابی به معیارهای مستقل و عملی برای تفسیر کتاب مقدس بودند.^۵

۱. جوئل واینسهایمر، هرمنوتیک فلسفی و نظریهٔ ادبی، ص ۱۵ و ۱۶.

2. Donn Hauer.

3. Hermeneutica sacra sire methodus exponendarum sacrom litterarum.

۴. محمدرضا ریخته‌گران، منطق و مبحث علم هرمنوتیک، ص ۵۶

۵. رک: ریچارد پالم، علم هرمنوتیک، ص ۴۲-۴۳.

در سال ۱۷۲۳ میلادی یوهانس یاکوب رامباخ (۱۶۹۳-۱۷۳۵ م) کتابی با عنوان نهادهای هرمنوتیک قدسی نوشت. مهم‌ترین نکته‌ای که او شاکله تفسیر می‌دانست، «اصل انطباق» بود؛ به این معنا که هر چه تفسیر، خود را به متن نزدیک‌تر کرده و انطباق بیشتری با متن پیدا کند، دقت بیشتری خواهد داشت.^۱ کتاب رامباخ در واقع نقطه آغاز هرمنوتیک معاصر است. یوهان مارتین کلادینوس (۱۷۱۰-۱۷۵۹ م) در سال ۱۷۴۲ با نگارش کتاب درآمدی به تفسیر صحیح از سخن‌ها و کتاب‌های خردمندانه، بنیان‌تئیر اصل هرمنوتیک کلاسیک یعنی «نیت مؤلف» را بنا نهاد.^۲

پل ریکور نقشه موقعیت هرمنوتیکی مسیحیت را به شیوه‌ای نظام‌مند و تاریخی ترسیم می‌کند و معتقد است که مسئله هرمنوتیک در مرحله اول از پرسشی برخاسته است که اذهان مسیحیان اولیه را مشغول کرده بود و حتی در عصر جنبش اصلاحات، در صدر مباحث قرار داشت. پرسش مذکور این بود که «چه رابطه‌ای میان عهد عتیق و عهد جدید برقرار است؟» کتاب مقدس از دو عهد عتیق و جدید تشکیل یافته است و ارتباط این دو، بحثی هرمنوتیکی را می‌طلبید. اگر از منظر تاریخی به این مسئله بنگریم؛ در حقیقت دو متن مقدس در کار نبوده، بلکه یک متن مقدس و یک واقعه بود. عهد عتیق متنی است که در تاریخ حیات آن، واقعه مسیحیت رخ داده و وقوع همین واقعه، متن مقدس یهودیان را عتیق و باستانی کرده است. عهد جدید جایگزین عهد عتیق نمی‌شود، بلکه رابطه مبهمی با آن دارد که به تفسیر نیازمند است.^۳

از سویی اختلاف دیدگاه‌های کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها درباره اصلت اناجیل

۱. بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ص ۵۹۹ و ۶۰۰.

۲. همان، ص ۵۲۳.

۳. رک: علی‌رضا قائمی‌نیا، فصلنامه قسبات، «راز زدایی از پیام متن، هرمنوتیک بولتمان و گستره راز زدایی در تفسیر متون دینی»، ش ۱۷، ص ۳۳-۳۴.

چهارگانه (یوحنا، مرقس، متی و لوقا) و بروز شبهات فراوان دربارهٔ ساختگی بودن بسیاری از آثار و نیز پایبند نبودن به تفسیر و قرائت خاصِ کلیسای کاتولیک و تقدس‌زدایی از تعالیم آن، سبب طرح بحث‌های جدی و اساسی شد و این اختلافات را به دیگر حوزه‌های دانش از جمله به مباحث حقوقی، تاریخی و فلسفی هم کشاند. از سویی دیگر، فهم پیام و کشف رمز متون و نیز درک مراد مؤلف و متکلم، موضوعی است که ذهن بشر را در طول تاریخ درگیر خود کرده است. دفتر تاریخ روایتگر کوشش انسان برای ابهام‌زدایی از آثار مکتوب و گفتارها، به ویژه گشودن اسرار پیچیده و نهان در مسیر دانستن، کشف و فهم «حقیقت» است. در آیین مسیحیت برخی متون به سبب قدمت تاریخی، کلمات ناخوانا، افتاده و عبارات ابهام‌آمیز و ناقص داشتند که مربوط به قبل از صنعت چاپ بود که سبب سوء تعبیر می‌شد. رسالت هرمنوتیک در مقطع اولیه، محدود به واضح کردن متن و کارکرد فیلولوژی^۱ بود. چنانچه نسخه‌نویس، در استنساخ اشتباه کرده و نسخه اصلی نیز از بین رفته بود؛ با کار فیلولوژیکی، عبارات و جاهای خالی و ناصحیح، بازسازی و اصلاح می‌شد تا متن خوانا و قابل فهم باشد. از این رو پژوهش‌های فیلولوژی را می‌توان پیشینهٔ تاریخی هرمنوتیک دانست. پس مسئلهٔ هرمنوتیک نخست در محدودهٔ تفسیر مطرح شد؛ یعنی در چارچوب رشته‌ای که هدفش رسیدن به فهم متن بر مبنای چیزی است که متن در پی بیاننش است؛ به عبارت دیگر فهم متن بر پایهٔ نیت نهفته در متن.^۲

۱. واژهٔ فیلولوژی در زبان فارسی معادل ندارد. مترجمان معمولاً آن را به «فقه اللغة»، «متن‌شناسی»، «لغت‌شناسی»، «تحقیقات ادبی»، «زبان‌شناسی تاریخی» و عباراتی از این دست ترجمه می‌کنند که هریک بخشی از معنای این واژه را در برمی‌گیرد. فیلولوژی در زبان یونانی به معنای عشق به سخن و دانش است. در زبان‌های امروزی اروپایی، غرض از فیلولوژی به معنای عام، پژوهش‌های فرهنگی و ادبی است که شامل صرف و نحو، نقد ادبی و تاریخ ادبیات و زبان و به معنای خاص، زبان‌شناسی تاریخی و تطبیقی است.

۲. فدریش نیچه و دیگران، هرمنوتیک مدرن، گزینهٔ جستارها، ص ۱۱۰.

اتفاق تازه‌ای که درگذر زمان رخ داد، برجسته شدن جایگاه مؤلف بود؛ درحالی‌که در زمان پیدایش هرمنوتیک، نقش مؤلف چندان مهم نبود. محور مباحث هرمنوتیک در آغاز محدود به مقیاس زبان بود و بُعد روان‌شناختی در روند کار اندیشمندان هرمنوتیکی چندان مهم نبود؛ در واقع متن از مؤلف، مهم‌تر فرض می‌شد. در سایه رو آوردن به مقوله روان‌شناختی، علم هرمنوتیک برای شناخت صاحب اثر، گامی به جلو برداشت که این حرکت شباهت بسیاری با روحیه طرفداران رمانتیک قرن نوزدهم داشت. نکته ظریف اینجاست که برای شناخت هراثرنری، باید در پی هدف خالق اثر بود. بدون شناخت انگیزه مؤلف، شناخت اثر، دشوار یا ناممکن است. لازمه شناخت هدف مؤلف، نفوذ به دنیای هنرمند است؛ تا با تحلیل و تفسیر روحیات، علایق و دغدغه‌های زمانه او، افق فکری صاحب اثر کشف شود.

طرح مباحث روان‌شناختی در هرمنوتیک سبب شد که قلمرو آن گسترش پیدا کرده و از حدود بحث‌های فیلولوژی و سنتی فراتر رود. با اضافه کردن عنصر تاریخ از سوی دیلتای و تعمیم هرمنوتیک از حوزه متن به علوم انسانی، تحولات شگرفی در این علم رخ داد. تولد و رشد هرمنوتیک فلسفی در آغاز قرن بیستم، همراه با موجی خروشان و چرخش گفتمانی از مسیر پیشین خود بود؛ به گونه‌ای که شکاف میان هرمنوتیک قرن بیستم با هرمنوتیک پیش از آن بسیار عمیق‌تر شد. هرمنوتیک فلسفی وامدار فیلسوف آلمانی مارتین هایدگر و شاگردش هانس گئورگ گادامر و دو فیلسوف فرانسوی متأثر از هایدگر، پل ریکور و ژاک دریدا است. تأمل در اندیشه و جهت‌گیری هرمنوتیکی این چهار شخصیت - که همه از نحلّه هرمنوتیک فلسفی‌اند - حکایت از اختلاف‌های ریشه‌ای در رویکردهای هرمنوتیکی آنها دارد. هایدگر ریل هرمنوتیک از حوزه معرفت‌شناسی به هستی‌شناسی تغییر داد و با این کار انقلابی در این دانش رخ

داد که موج‌های آن همچنان سواحل اندیشه متفکران را ناآرام و متلاطم نگه خواهد داشت.

۵. اهمیت هرمنوتیک

جایگاه مهم علم هرمنوتیک را نمی‌توان انکار کرد؛ چراکه با گذشت زمان، ابعاد و میزان تأثیرگذاری آن بر دیگر علوم روشن‌تر خواهد شد. هرمنوتیک اغلب افکار و رشته‌های علمی را با پرسش‌های فراوان و ابهام‌های جدی مواجه کرده است. شکی نیست که نوع سؤال‌ها، تردیدها و تجربه‌ها در دو ساحت غربی و اسلامی به سبب تمایزهای بسیار آنها از همدیگر، تفاوت بسیاری دارند که در کتاب حاضر به این مسئله توجه شده است.

هرمنوتیک در ساحت غرب به دلیل توجه ویژه به مقوله زبان و تفسیر، به کانون اصلی تفکر معاصر تبدیل شده است؛ زیرا دانش‌هایی نظیر نقد ادبی، نشانه‌شناسی، فلسفه زبان، فلسفه تحلیلی و الهیات، ارتباطی گسترده‌ای با مقوله زبان یا فهم متن دارند و هرمنوتیک، -به‌ویژه هرمنوتیک فلسفی- به علت طرح دیدگاه‌های رادیکال، چالش‌هایی را در این حوزه‌ها ایجاد کرده است. این گسترش قلمرو، نظیر هستی‌شناسی فهم گادامر، به دلیل عمومیت و شمول، هرمنوتیک را با مباحث و علوم متعددی مرتبط می‌کند. این ارتباط بر اهمیت و جایگاه هرمنوتیک می‌افزاید؛ زیرا دانش‌های مختلف نیازمند آگاهی از دستاوردهای هرمنوتیکی هستند و باید در مقابل آموزه‌های آن موضع‌گیری نظری کنند.^۱

از سویی هرمنوتیک وارد جدالی علمی با علوم طبیعی می‌شود؛ چراکه هرمنوتیک درصدد است از روش دیگری غیر از روش علوم طبیعی پیش رفته و

۱. احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۴۵-۴۶.

به نتایج درخشانی برسد. در مقابل روش هرمنوتیک، روش پوزیتیویست‌هاست. آنها معتقدند اگر با روش علوم طبیعی به بررسی امور بپردازند، می‌توانند مشکلات پیش روی بشر را حل کنند؛ به این صورت که بین دو یا چند متغیر، رابطه ثابتی ایجاد کرده و از طریق مشاهده، آزمایش، فرضیه و... به چگونگی و چرایی‌ها پاسخ دهند. امروزه پوزیتیویست‌ها بر این باورند که قانون قطعی‌ای وجود ندارد. طبق این عقیده، آنها با مشکلی مواجه‌اند که در علوم اجتماعی بیش از علوم طبیعی پررنگ‌تر است و آن درجه احتمال بسیار پایین در این علوم است. هرمنوتیک در اینجا وارد صحنه شده و با علوم طبیعی به چالش برخاسته و روش تأویل و تفسیر را به کار می‌گیرد. همه روش‌هایی که از قرن هجدهم و از توماس هابز به بعد -که توضیح مکانیکی جامعه را ممکن می‌دانست- و روش‌های پوزیتیویستی‌ای که کانت پایه‌گذاری کرد و دنباله آن را بعدها در آمریکا در روش رفتارگرایی^۱ و فرارفتارگرایی پی گرفتند،^۲ متکی به روش طبیعی بودند؛ به خلاف هرمنوتیک که بر مدل فهم و تفسیر استوار است.

اگر در پی دستیابی به اهداف و تعاریف مشترک و اجماعی در هرمنوتیک باشیم، ره به خطا برده‌ایم. رویکردها و نظریه‌های جدید هرمنوتیکی، جهت‌گیری آن را به اهداف مختلفی هدایت کرده است. همچنین نوع انتظار و زاویه دید هرمنوتیست‌ها به رسالت و محور بحث‌های آن، اهداف کاملاً متفاوت و

۱. رفتارگرایی (Behaviorism)، مکتبی در روان‌شناسی است که به وسیله جان بی. واتسون، روان‌شناس آمریکایی، در اوایل دهه ۱۹۰۰ بنیان‌گذاری شد. بر پایه دیدگاه رفتارگرایان، روان‌شناسی فقط مربوط به رفتار است و روان‌شناسان باید مطالعه هوشیاری را کاملاً کنار گذاشته و صرفاً بر رفتارهایی تمرکز کنند که بتوانند مستقیماً آنها را مشاهده کنند. رفتارگرایی، طبیعت‌گرا است؛ یعنی بر این باور است که جهان مادی «حقیقت محض» است و هر چیزی را می‌توان با استفاده از قوانین طبیعی توضیح داد. مکتب فکری دیگری در آلمان به نام روان‌شناسی گشتالت به مخالفت با واتسون برخاست. (رک: روان‌شناسی عمومی، وین ویتن، صص ۸ و ۹).

۲. آیت قنبری، فصلنامه علوم سیاسی، «هرمنوتیک»، ش ۱۷، ص ۲۷۷-۲۷۸.

ناسازگاری را برای هرمنوتیک به دنبال داشته است؛ مثلاً آیا بین رویکردی که از هرمنوتیک، فقط روش درک صحیح متن و رفع بدفهمی را توقع دارد، با دیدگاهی که رسالت هرمنوتیک را تبیین روش‌شناسی علوم انسانی و تنقیح اصول و مبانی حاکم بر فهم تاریخ و آثار ادبی و هنری، رفتار و روحیات انسان می‌داند، می‌توان هدف مشترک و جامعی ترسیم کرد؟ ویلهلم دیلتای، به دنبال ارائه آموزه‌ای عام و متدلوژی متقن برای علوم انسانی برآمد تا فهم عینی را ممکن جلوه دهد. هایدگرو گادامر که نظریه‌پردازان اصلی هرمنوتیک فلسفی بودند، در باب ماهیت فهم آدمی ایده‌ها و آرای گوناگونی را عرضه کرده‌اند که نه تنها اندیشوران و فیلسوفان، بلکه رویکردهای سنتی و مقبول متکلمین و معرفت‌شناسان و حتی دانشمندان علوم تجربی را به چالش کشیدند.

برای روشن شدن جایگاه هرمنوتیک در ساحت اندیشه غرب، باید دانست که یکی از آثار نسبی‌گرایی، سکولاریزه شدن^۱ دین در جامعه غربی بود. این نظریه به اقتضای نظریه هرمنوتیک فلسفی گادامر، نسبت در فهم و تفسیر را پذیرفته و آن را به فهم و تفسیر دین سرایت می‌دهد. به دلیل پذیرش دخالت پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌ها در فهم دین به مثابه متن، تفسیری که از دین در این نظریه ارائه می‌شود، به نسبی شدن فهم از دین منجر می‌شود.^۲ با قبول این نظریه، هیچ التزام و ضمانتی برای دین و ضروریات آن در جامعه باقی نمی‌ماند. از طرفی دیگر عرفی شدن، فرآیندی است که طی آن، منابع و گزاره‌های دینی، اعتبار خود را از دست می‌دهد؛ به این معنی که دین در عملکرد نظام اجتماعی،

۱. سکولاریزاسیون (Secularization) به معنای عرفی شدن و دنیوی شدن و غیردینی گشتن به کار رفته و معرّف فرآیندی است که طی آن، بشرو جوامع بشری به مرور زمان از تعلقات ماورای طبیعی و باورهای دینی دست شسته و از هرگونه رویکرد غایت‌اندیشانه و فرجام‌نگرانه فاصله گرفته و تنها در مقیاس بشری به آبادانی دنیا می‌پردازند. (رک: میرچا الیاده، فرهنگ و دین، «جدا انگاری دین و دنیا»، ص ۱۲۴).

۲. رک: محمدتقی مصباح یزدی، تعدد قرائت‌ها، ص ۲۷ و ۶۳.

به حاشیه رانده شده و کارکردهای اساسی جامعه با خارج شدن از نظارت عواملی که متعلق به امر ماورای طبیعی اند، عقلانی می‌شوند.^۱ اگر انسان معتقد به ناتوانی از فهم نهایی و واحد متن باشد و اینکه هرکس برداشت مخصوص خود را از متن دارد، هیچ فهم یقین‌آوری از گزاره‌های متون دینی (کتاب و سنت) نخواهد داشت؛ چون هر شخص با رجوع به کتاب و سنت، با پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌هایی که دارد، آن را به دلخواه و پسند خود معنا خواهد کرد. در نتیجه فهم حقیقی دین و شریعت، دور از دسترس و ناممکن خواهد بود.

از منظر برخی روشنفکران، معنای سکولاریزه شدن دین، فهم و تفسیر آن، در محدودهٔ عالم حس (نگاه دنیوی) است و باید همهٔ ابعاد معنوی، متعالی و اخروی آن را یا کنار گذاشت یا به ابعاد مادی، حسی و دنیوی فروکاهید تا داوری با روش حسی و تجربی دربارهٔ آن مقدور باشد؛ بنابراین ملاک اصلی سکولاریسم، حصر قرائت همه چیز از جمله دین در قرائت حسی و تجربی است. یکی دیگر از آثار هرمنوتیک در ساحت اندیشهٔ غرب که اهمیت توجه به مباحث هرمنوتیک را نشان می‌دهد، حداقلی شدن کارکردهای دین بود. با محصور شدن قلمرو دین در حوزهٔ اخلاق، عملاً دین از صحنهٔ اجتماعی کنار رفته و در بخش اخلاق هم به دلیل نسبی شدن ارزش‌های اخلاقی و تحول‌پذیری آنها، بخش عمده‌ای از آموزه‌های دینی حذف یا فراموش شد.

۶. گستره و گرایش‌های هرمنوتیک

علم هرمنوتیک علوم مختلف و قالب‌ها و گرایش‌های گوناگون را تجربه و پشت سر گذاشته و در مسیر پریپیچ و خم خود بردامنهٔ مباحث افزوده است که در ذیل به آنها اشاره می‌شود:

۱. میرچا الیاده، فرهنگ و دین، «جدا انگاری دین و دنیا»، ص ۱۲۹.

۶-۱. گسترهٔ هرمنوتیک

گسترهٔ هرمنوتیک ابتدا از علم لغت آغاز شده و از دایرهٔ محدود فهم متن کتاب مقدس (تورات و اناجیل اربعه) گامی فراتر نهاده و همهٔ عرصه‌های تفکر و آثار را میزبانی می‌کند. هرمنوتیک از دایرهٔ فهم آثار مکتوب به سمت فهم آثار هنری، میراث فرهنگی، خلاقیت‌های معماری و هنری و رفتارهای انسانی توسعه یافت؛ به عبارت دیگر هرآنچه موضوع فهم انسان باشد یا هرآنچه برای انتقال معنا و مقصودی برگزیده شود - از کار طبیعت گرفته تا اثری انسانی نظیر زبان به معنای وسیع کلمه - «متن» نامیده می‌شود. متن، موضوع تفسیر است؛ اما پاسخ به این پرسش که «متن چگونه فهم و تفسیر می‌شود؟» سبب شده دامنهٔ مباحث علم هرمنوتیک چنان فراگیر شود که همهٔ فرایندهای طبیعی و انسانی را در هر شکل و قالبی شامل شود.

پل ریکور مفهوم متن (text) را گسترش داده و همهٔ امور مشتمل بر نماد، حتی رؤیاها و اسطوره‌های دینی را متن می‌خواند. با این تعبیر، قلمرو هرمنوتیک بسیار توسعه می‌دهد؛ زیرا از نظر او هرگونه معناشناسی و تأویل نمادها، نوعی پدیدارشناسی و در نتیجه نوعی هرمنوتیک است.^۱

پرسش‌های هرمنوتیکی از ذات و ماهیت فهم و تفسیر در حوزه‌های مختلف فرهنگی، هنری، سیاسی، اجتماعی، تاریخی، فلسفی و دینی، سبب فربه شدن مباحث آن و نیز شفاف‌سازی و توسعهٔ علم و فهم و تکامل معرفت‌های انسانی می‌شود. هرمنوتیک دربارهٔ فهم امیال، روان، حالات، علایق و احساسات و به‌طور کلی فهم و دسترسی به جهان درونی دیگران، مسافت طولانی را با کمک دیگر دانش‌ها همچون روانکاوی، پیموده است و به‌سان دانشی، روند فهمیدن را هموار می‌سازد و به اعماق فهم انسان رسوخ می‌کند تا برخورد

۱. احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۴۵.

سطحی با امور را گوشزد کند. هرمنوتیک از روش تحقیق در علوم انسانی به مباحث معرفت‌شناختی و سپس هستی‌شناختی کوچ کرده و هنوز قصد استقرار در منزلی واحد را ندارد و درصدد همراه کردن همه آفاق اندیشه و فهم است. امروزه، گستره هرمنوتیک حتی به مباحثی از قبیل فلسفه زبان، نشانه‌شناسی، زبان‌شناسی، روان‌شناسی، معرفت‌شناسی، سیاست، جامعه‌شناسی، نظریه ترجمه و نقد ادبی، هستی‌شناسی و... بسط یافته است؛ بنابراین هرمنوتیک در تمام شاخه‌ها و گرایش‌های علوم و معارف بشری حضور و سریان دارد و با تبیین و تحلیل مجموعه قواعد و اصول معرفتی و تفسیری هر رشته، می‌تواند افق‌های تازه‌ای را به روی آنها بگشاید که قبلاً مغفول یا مسدود بود. تعمیم و گسترش مباحث هرمنوتیک و یژه گروه یا مکتب خاصی مانند هرمنوتیک فلسفی نیست؛ بلکه همه هرمنوتیست‌ها و اندیشوران در بسط قلمرو و مباحث آن سهیم هستند.

گادامر و هایدگر هرمنوتیک را وارد فضای نو کرده و آن را از منطق فهم به فلسفه فهم تبدیل کردند. هرمنوتیک قبل از آنها منطق و روش فهم بود.

خلاصه کلام آنکه مجموعه مباحث هرمنوتیک با توجه به تنوع نحله‌ها و گرایش‌ها، سبب پیوند وسیعی با حوزه‌های فکری بسیاری می‌شود و شاخه‌های متنوع علوم را در تعامل با خود نگه می‌دارد. این تعامل گسترده، مرهون اهتمام هرمنوتیک به دو مقوله زبان و متن است. شاخه‌های مختلف معرفت بشری ناظر به مباحث زبان و تفسیر متن هستند؛ بنابراین هرمنوتیک به دلیل نگاه خاص خود به دو عنصر زبان و متن (تفسیر متن)، به کانون اصلی تفکر معاصر تبدیل شده است.

۲-۶. گرایش‌های هرمنوتیک

محققان، هرمنوتیک را به سه گرایش متفاوت و متمایز از هم تقسیم کرده‌اند که عبارت‌اند از:

۶-۲-۱. هرمنوتیک خاص^۱

هرمنوتیک خاص به ابتدایی‌ترین ساختارهای شکل‌گیری شاخه‌ای از دانش مربوط است که از آغاز پیدایش خود در قرن هفدهم میلادی، در علم یا هنر تفسیر اهتمام دارد. هرمنوتیک خاص تا اوایل قرن نوزدهم، همچنان به شکل نظریه‌ای که انتظار می‌رفت اصول و قواعد علم تفسیر را بررسی و تحلیل کند، وفادار ماند. در این برهه زمانی، هرمنوتیک خود را به ارائه راهنمایی‌های روش‌شناختی برای دانش‌های تفسیری و آموزش تفسیر متون، در هر یک از رشته‌های علوم مانند علوم ادبی، فقه‌اللغه، فلسفه، حقوق و کتب مقدس با استفاده از مجموعه قواعد و اصول تفسیری مربوط به آن رشته محصور کرده بود تا در حد امکان به تفسیرهای بی‌قاعده و بی‌ضابطه خاتمه دهد؛ برای مثال از هرمنوتیکی که روش تفسیر علوم ادبی را می‌آموخت، در تحلیل و تفسیر متون حقوقی یا فلسفی استفاده نمی‌شد. به بیان دیگر از منظر هرمنوتیست‌ها، هر قاعده‌ای در هر دانشی، فقط مختص آن رشته بود. از طرفی جایگاه هرمنوتیک از ابتدای پیدایش تا مدت‌های طولانی، در حد کمک به دانش‌ها در تفسیر آثار مکتوب محدود بود. در این مقطع، هرمنوتیک قدسی از اصول و اسلوب ویژه برخوردار شد. بهره و کاربرد هر یک از این مکتوبات هرمنوتیکی، کمک برای ابهام‌زدایی و رفع سوء فهم‌ها و فهم بهتر متون در هر یک از این دانش‌ها بود؛ البته برخی اصول و مفاهیم درون این دانش‌ها قابلیت کاربرد عام داشتند؛ اما اندیشمندان هرمنوتیکی با تمام کوشش‌های خود، موفق نشدند هرمنوتیکی عام برای همه شاخه‌های علوم، مبتنی بر تفسیر، طراحی و نظریه‌سازی کنند. هرمنوتیک قدسی فقط برای متون مقدس و هرمنوتیک حقوقی و فلسفی فقط برای متون حقوقی و فلسفی به کار رفت.

1. Regional

۲-۲-۶. هرموتیک عام

در مقابل هرموتیک خاص، گرایش عام در هرموتیک، ادعای عمومیت و شمولیت دارد. در این گرایش از هرموتیک، متون مختلف از روش واحد تفسیری تبعیت می‌کنند؛ به عبارت دیگر، هرموتیک عام درصدد ارائه قواعد و روشی برای فهم و تفسیر عام است و با این تفاوت که منحصر به ناحیه خاصی از دانش نیست، در گرایش‌های گوناگون علوم تفسیری کاربرد می‌یابد. این گرایش نو، در هرموتیک از قرن هجدهم رایج شد و از دیدگاه تاریخ‌نگاران هرموتیک، نخست کسی که تحلیلی منظم و منطقی را از این قسم هرموتیک عرضه کرد، شلایرماخر بود؛ ولی به خلاف تصور برخی، قبل از شلایرماخر، در قرن هفدهم دان‌هایر برای ارائه قواعد و اصول عام تفسیر کوشیده بود.

شلایرماخر بحث تفسیر را از شکل موضوعی و موردی به صورت بحثی کلی و عمومی ارائه کرد. هرموتیک عام به دنبال رهایی از کارکردهای ویژه در حوزه فقه‌اللغه و تفسیر و یافتن کارکرد مشترک آنهاست. حاصل این تلاش، ارتقای کشف و فقه‌اللغه به «صنعت» و «شگردی» است که نباید به جمع‌آوری ساده اعمال ناپیوسته محدود می‌شد.^۱ بیشتر تلاش شلایرماخر مصروف ارائه قواعد و اصول عام در تفسیر متون بود که با استفاده از آن، مفسر از خطر بدفهمی رها شده و فهمی درست و معتبر بیابد. هرموتیک ویلهلم دیلتای از زاویه دیگر هرموتیک عام بود؛ زیرا او به ارائه روش‌شناسی عام برای مطلق علوم انسانی همت کرد تا قادر باشد با این متدلوژی عام، علوم انسانی را هم‌ردیف علوم طبیعی و تجربی قرار دهد و برآیند علوم انسانی را به درجه اعتبار و ارزشی همسان با داده‌های علوم طبیعی برساند. عمومیت هرموتیک تا پایان قرن نوزدهم، چندان فراگیر نبود که همه شاخه‌های معرفتی بشر را شامل شود؛ برای

۱. رک: دیوید کوزنرهای، حلقه انتقادی، ص ۱۲ و ۱۳.

مثال هرمنوتیک غیر از متون دینی در دیگر حوزه‌های دانش هم مطرح بود؛ از جمله در علم حقوق که قاضی از طریق نشانه‌ها، مجرم و چگونگی وقوع جرم را می‌فهمید. همچنین عمومیت یادشده در آثار هرمنوتیست‌هایی مانند کلادنیوس و شلایرماخر منحصراً به تفسیر متن است و به همین دلیل، قواعد و اصول تفسیری آنها، فقط شامل آن دسته معارف بشری می‌شود که با تفسیر متن مرتبط‌اند. عمومیت روش شناختی دیلتای نیز محدود به تبیین، تنظیم و تنقیح صحیح روش‌شناسی حاکم بر علوم انسانی است.

در قرن بیستم در دانش‌های خاصی مانند ادبیات، علوم اجتماعی و الهیات، تلاش‌های بسیاری با نام هرمنوتیک صورت گرفت؛ اما با طرح مباحث هایدگرو و گادامر، هرمنوتیک فلسفی با سرعت بیشتری به سمت عمومیت یافتن حرکت کرد. عمومیت هرمنوتیک فلسفی با عمومیت مکاتب پیشین هرمنوتیکی تفاوت بسیاری دارد و شامل همه معارف بشری می‌شود. منظور از عمومیت هرمنوتیک فلسفی، کشف و تبیین شرایط بنیادینی است که زیربنای «فهمیدن» در همه صورت‌ها است.

گویا آنچه باعث شده که در روزگار ما مدافعین هرمنوتیک فلسفی، آن را فلسفه‌اولی بنامند و برای آن عمومیتی همه‌جانبه ادعا کنند، حضور مطلق و همه‌جایی تفسیر در همه اشکال فهم است. نیچه پیش از هایدگر ادعا کرده بود که همه تجارب و فهم‌های ما جنبه تفسیری دارد. او می‌گفت: «واقعیت وجود ندارد؛ هرچه هست تفاسیر ماست.» بنابراین افق تفسیر، نه تنها بر علوم تفسیری صرف، نظیر تفسیر کتب مقدس، لغت‌شناسی کلاسیک و حقوق، بلکه بر تمام علوم و رویکردهای نظری و فکری شخص را ناظر است. تفسیری بودن مطلق دانش و فهم ما، مشکلی عام و فلسفی است و از آنجا که موضوع هرمنوتیک فلسفی فهم به‌طور مطلق است؛ نه فهم خاص، عمومیت دارد؛ البته ادعای عام

بودن هرمنوتیک فلسفی در قرن بیستم، مانع رشد تفکرات هرمنوتیکی خاص در شاخه‌هایی از معارف بشری نشد و از همین رو است که همچنان بحث‌های هرمنوتیکی در ادبیات، الهیات، علوم اجتماعی و حقوق رواج دارند.^۱ هرمنوتیک عام، بعدها از سوی متفکرانی نظیر امیلیو بئی، اریک هرش، پل ریکور و دریدا پیگیری شد. خلاصه آنکه بنای این گرایش هرمنوتیکی، ارائه قواعد و اصولی عام برای فهم متن است؛ بدون دخالت نوع متن؛ بنابراین نظریه‌پردازان هرمنوتیک، بایستی در تبیین و تنقیح این قواعد عام، تلاش مضاعف کنند.

۶-۲-۳. هرمنوتیک فلسفی

هرمنوتیک فلسفی بیشتر درباره اصل پدیده فهم بحث می‌کند و کم‌تر به اصول و قواعد تفسیر و فهم توجه دارد و به جای روش فهم به ماهیت فهم و عموماً به همه معارف بشری می‌پردازد.^۲ هرمنوتیک فلسفی مدعی است که چندان تمایلی به ارائه روش ندارد؛ بلکه به نقد متدلوزی هم می‌پردازد.

با توجه به سه رویکرد متمایز (خاص، عام و فلسفی) در عرصه هرمنوتیک، محصور کردن قلمرو هرمنوتیک به یکی از این گرایش‌ها، ناموجه و نامعقول است. درباره هریک از سه گرایش، بحث و مطالعات بسیاری انجام شده و می‌شود و سزاوار نیست با تحمیل و تبلیغ گرایش خاصی، ثمرات و تلاش‌های گرایش‌های دیگر را خارج از قلمرو هرمنوتیک بدانیم. تحلیل و تبیین آرای خاص در مقوله فهم شعریا فهم و تفسیر متون دینی یا طرح نظریه تفسیری جدید در باب فهم متون، به همان اندازه هرمنوتیکی است که تأمل فلسفی و همه جانبه در باب ماهیت فهم و تفسیر.

خلاصه سخن آنکه تقسیم قلمرو هرمنوتیک به سه گرایش مختلف، توهم

۱. احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۳۷.

۲. عبدالله نصری، راز متن، ص ۸۳.

اختصاص هرمنوتیک به گرایشی خاص (هرمنوتیک فلسفی) را درهم می‌شکند و این فضا و شرایط را فراهم می‌کند تا فرآیند تفسیر هرمنوتیکی در همه حوزه‌های آن به رشد و شکوفایی متوازن، با نقادی و اصلاح کج‌اندیشی‌ها و تکمیل نظریه‌ها ادامه دهد.

۷. ارکان سه‌گانه فهم

صاحب‌نظران هرمنوتیک و نظریه‌پردازان ادبی معتقدند که فهم یک اثر، حداقل سه رکن دارد: متن، مؤلف و مفسر. کانون بحث و اختلاف میان هرمنوتیست‌ها در انتخاب رکن اصلی است. براساس انتخاب هریک از آن‌ها، مکاتب مختلفی شکل گرفته است؛ بنابراین ما سه نظریه مطرح در حوزه فرآیند فهم را بررسی می‌کنیم:

۷-۱. متن‌مدار

گروهی از صورت‌گرایان و ساختارگرایان^۱، با نگاه مستقل به متن، بر این اعتقادند که متن با قطع نظر از قصد مؤلف، می‌تواند معانی گوناگونی را بپذیرد و می‌توان آن معانی را معتبر دانست؛ بنابراین بعد از شکل‌گیری جملات و گزاره‌ها، خود متن گویاست و دیگر نیازی به مؤلف نیست؛ زیرا مؤلف تمام غرض خود را

۱. ساختارگرایی (Structuralism) یکی از اندیشه‌های رایج در علوم اجتماعی است. ساختارگرایی، نخست با مطالعه ساختار زبان آغاز شد؛ اما بعدها توسعه یافت و با دربرگرفتن موضوعات انسان‌شناختی و اسطوره‌ای، رشد و گسترش یافت. ساختارگرایان به این نتیجه رسیدند که زبان، ساختمانی اجتماعی است و هر فرهنگ، برای رسیدن به ساختارهای معنایی، روایت‌ها یا متن‌ها را وسیع و متحول می‌کند. بدین شیوه، مردم می‌توانند تجارب خود را سامان دهند و معنا ببخشند. اندیشه‌های فردینان دو سوسور را می‌توان آغازگر این مکتب دانست؛ هرچند پس از وی ساختارگرایی تنها به زبان‌شناسی محدود نشد و در مجاری گوناگونی به کار رفت و مانند دیگر جنبش‌های فرهنگی، اثرگذاری و بالندگی آن بسیار پیچیده شد. ساختارگرایان برجسته عبارت‌اند از: فردینان دو سوسور، رومن جاکوبسون، کلاودی وای استراس، رولند برتس، ژاک لاکان، لوئیس آلتوسر، جولیا کریستوا. (رک: موج چهارم، رامین جهان‌نگلو، ص ۵۰).

به وسیله الفاظ و کلماتی که در متن به کار برده است به خواننده انتقال می دهد. پس در تفهیم متن، به عنصری خارج از متن، از جمله نیت مؤلف، هیچ نیازی نیست؛ چنانکه معتقدند: «ما در حال حاضر نه درباره خاستگاهها تفحص می کنیم و نه درباره نتایج؛ بلکه به خود اثر- تا آنجا که می توان آن را فی نفسه پیکره ای از معنا قلمداد کرد- می پردازیم؛ نه کیفیات ذهن مؤلف و نه تأثیرات یک شعر بر ذهن خواننده، هیچ یک را نباید با کیفیت اخلاقی معنایی که خود شعر بیان می کند خلط کرد.»^۱ پس رسیدن به معنای متن، تنها در گرو آگاهی از عناصر درونی آن، یعنی معانی واژگان و دستور زبان است. یکی از اندیشورانی که با توجه به جنبه های منفی دو نظریه مؤلف محوری و مفسر محوری، از نظریه متن محوری دفاع کرده اومبرتو اکواست. او در این باره می نویسد: «می توان به این حکم اعتراض کرد که یگانه بدیل در برابر نظریه تندرو تأویل خواننده محور، همان بدیل مورد ستایش کسانی است که در نظرشان یگانه تأویل معتبر، تأویلی است که هدفش کشف نیت مؤلف باشد. من در بعضی از نوشته های اخیرم، خاطرنشان کرده ام که میان نیت مؤلف (که کشف آن بسیار دشوار است و اغلب هیچ ارتباطی به تأویل متن ندارد) و نیت خواننده که (به گفته ریچارد رورتی) کاملاً «شکل متن را به هم می ریزد تا آن را با مقصود و منظور خود همخوان بکند» امکان سومی هم موجود است، آن هم «نیت متن» است.»^۲ از این رو برخی برای متن جایگاهی مستقل و جدا از مؤلف قائل هستند و تفسیر را «معناورزی» می نامند. مقصود مؤلف یا تفسیر مفسر برای آنها ملاک فهم و داوری نیست. به باور متن مداران نصوص، جدا از پدیدآورنده خود، شخصیت مستقلی دارد و فارغ از قصد مؤلف، حامل معانی گوناگون هستند. فهم خود

۱. کاترین بلزی، عمل نقد، ص ۳۳.

۲. نیچه و دیگران، هرمنوتیک مدرن: گزینه ی جستارها، ص ۲۷۰.

مؤلف و نویسنده از متن تألیفی نیز یکی از تفسیرهای محتمل از آن متن است و این تحلیل و تفسیر، هیچ‌گونه امتیازی بر سایر تفاسیر ارائه شده، ندارد. چنانچه اگر رودکی قصیده‌ای می‌سراید، از همان لحظه سرایش شعر، رابطه قصیده با رودکی قطع می‌شود؛ بنابراین خود رودکی هم جزء یکی از خوانندگان متن (قصیده) به حساب می‌آید و او در مواجهه با اثر خویش، چیزی می‌فهمد و این حق هم بر سایر خوانندگان محفوظ است که از اشعار او چیز دیگری برداشت کنند. بر این اساس خود مؤلف و ماتن به شارح و مفسر تغییر نقش می‌دهد. نظریه مرگ مؤلف و تداوم حیات اثر، بریده از صاحب اثر را رولان بارت طرح کرد که شاید یکی از نظریه‌ها و بنیادهای نظری فراهم‌کننده رویکرد «متن‌مداری» باشد. در نقد و بررسی اجمالی نظریه متن‌مداری این نکته کافی است که این رویکرد به عناصر درونی متن بسنده می‌کند و در فرآیند فهم، مؤلف و نویسنده اثر را نادیده می‌گیرد. از سوی دیگر به بهانه مستقل بودن ساختار متن، کنار گذاشتن ضرورت شناخت نیت مؤلف، کاری نادرست است و نمی‌توان اثبات کرد که در معنا دهی متن، مؤلف یا گوینده هیچ تأثیری ندارد.

۷-۲. مفسرمدار

دومین نظریه در باب فهم متن، نظریه مفسرمداری یا خواننده‌محوری است. بعضی از مفسرمدارها معنای متن را نه تنها از مراد مؤلف، بلکه از عناصر درونی متن، مانند معانی واژگان نیزها می‌دانند؛ مثلاً ژاک دریدا معتقد است که متن بی‌نهایت معنای ممکن دارد که هیچ‌کدام بر دیگری ترجیح ندارد. در نظر گادامر معنای متن همان فهم مخاطب و ظهوری است که برای خوانندگان دست می‌دهد و همیشه وابسته به آن‌هاست. مخاطبان بر اساس دارایی‌های متفاوت علمی و اعتقادی، فهم متفاوتی از متن خواهند داشت.^۱ گادامر معتقد

۱۲. محمدرضا ریخته‌گران، منطق و مبحث علم هرمنوتیک، ص ۲۲۸.

است که تفسیر، امتزاج بین افق معنایی مفسر و متن است. رسیدن به قصد و نیت مؤلف - بر فرض صحت - سندیت و اعتبار ندارد؛ زیرا مؤلف نیز مانند سایر خوانندگان است و فهم او هیچ ترجیح و برتری بر فهم دیگران ندارد.

قائلین به مفسر محوری معتقدند که آنچه در روند تفسیر برای آنها مهم و حیاتی است، فهم و برداشت مفسر است؛ نه مراد مؤلف. این گروه، تفسیر را ترکیبی از افق معنایی مفسر با افق معنایی متن می‌دانند.

برخی مانند رولان بارت معتقدند که «این زبان است که سخن می‌گوید؛ نه مؤلف». وی تحلیل سنتی و متعارف از رابطه مؤلف با معنا و متن را که مؤلف را در مرکز ثقل رابطه معنایی قرار می‌دهد، به شدت انکار می‌کند. براساس این تحلیل سنتی و رایج، مؤلف منبع و خاستگاه اصلی معناست؛ بدین معنا که متن، ظرفی است که مؤلف معانی را در آن می‌ریزد و زبان فقط حامل معناست.^۱ او همچنین معتقد است که با توجه کردن به خواننده متن، باید او را زنده فرض کرد که این کار به مرگ مؤلف می‌انجامد.

برخی نظریه پردازان مفسرمداری که به نقد متون می‌پردازند، معتقدند در گذشته جایگاه مفسر و خواننده، نادیده گرفته شده و بیشترین سهم در خلق اثر، از آن شاعر و نویسنده بود. توجه به متن و مؤلف - که تنها محورهای تفسیر و تأویل بودند - باعث جلوه‌های اندک نقش خواننده می‌شد. در میان اصحاب جدید خواننده محوری، ولفگانگ آیزر جایگاهی ویژه دارد. او معتقد است که خواننده براساس معلومات خود، متن را می‌خواند و چه بسا در جریان مطالعه متن، برخی دیدگاه‌های او نیز تغییر کند. خواننده با برقراری رابطه دیالکتیکی با متن، انتظارات و دیدگاه‌های خود را تعدیل یا حتی تغییر می‌دهد.^۲ نزد اصحاب

۱. رک: احمد واعظی، نظریه تفسیر متن، ص ۱۹۴.

۲. رامان سلدن و پیتر ویدوسون، راهنمای نظریه ادبی معاصر، صص ۶۰-۷۸.

نظریه فهم متن، آنچه را که خواننده و تأویل‌کننده متن دریافته، معیار فهم تلقی می‌شود؛ از این رو آنان به فرآیند خواندن متن از این حیث که خواننده، به معانی بالقوه نهفته در متن جان می‌بخشد، ارزش قائل‌اند. آنان بر این باورند که این خواننده است که معانی درونی و لایه‌های زیرین متن را آشکار می‌کند. همچنین مبنای نظریه مفسرمداری بر این پایه استوار شده است که دسترسی به معنا همواره به دریافت و استنباط تاریخی خواننده و تأویل‌کننده متن بستگی دارد؛ به این معنا که تفسیر و تأویل در هر دوره تاریخی با دیگر دوره‌ها متفاوت است. دریافت تاریخی، در نظریه مفسرمداری، بر این پایه استوار شد که تأویل متون و ادبیات گذشته، تنها از راه دیالوگ بین گذشته و حال ممکن است. مفسرمدارها معتقدند که اصالت با مفسر و مخاطب آثار است و متغیرهای آشکار و پنهان در زمینه فهم بشر، حدی ندارند؛ تا جایی که شاید نتوان دو نفر را یافت که یک متن را یکسان و یکنواخت درک و فهم کنند؛ بلکه هر کسی تحت تأثیر شخصیت، ذهنیت، پیش‌دانسته‌های خود و شرایط روان‌شناختی، با متن مواجه می‌شود؛ در نتیجه هر کسی در فرآیند گفت‌وگو با متن، به قرائتی خاص می‌رسد؛ از این رو اصالت با مفسر است.

تأثیرگذاری و نقش مفسر در روند فهم به گونه‌ای است که متن از میان برمی‌خیزد و «مفسر» به جای آن می‌نشیند. در حقیقت هر کس خود را تأویل و تشریح می‌کند نه متن را؛ بنابراین علقه‌ها و خواسته‌های مفسر آن اندازه محوریت پیدا می‌کند که جای متن در فهم عوض می‌شود. گویا مفسر هر چه از متن بیان می‌کند، درباره خودش سخن گفته که به آن «دوری بودن فهم» می‌گویند. طرفداران مفسرمداری درباره اهمیت و مزیت کارکرد نظریه خود، معتقد به دوری جستن متن و فرآیند آفرینندگی اثر ادبی از ایستایی و زوال اشاره می‌کنند؛ چراکه براساس این نظریه، مفسر، ملاک فهم و تأویل آثار است و به

این ترتیب، اثر به مثابه چشمه‌ای جوشان همواره در حال تکاپو و زاینده‌گی است؛ البته رویکرد ملایم‌تری هم در بین پیروان نظریه مفسرمداری رایج است که در فرآیند فهم به محدودیت‌هایی نیز معتقدند و دست مفسر و تأویل‌کننده را به طور کامل باز نمی‌گذارند.^۱ از دیدگاه این گروه، باید متن را به صورتی تفسیر و تأویل کرد که ساختار و انسجام درونی آن حفظ شود و عناصر تشکیل دهنده متن و جنبه‌های زبانی و معنایی متن، چنین تفسیر و تأویلی را پذیرا باشد. در بررسی و ارزیابی اجمالی نظریه مفسرمداری، اندیشوران بر این نظر نقدهای بسیاری وارد کرده‌اند. بدیهی‌ترین نقد بر رویکرد مفسرمداری، «نسبیت در فهم» است و اینکه طبق نظر آنها، نمی‌توان فهم عینی از متن ارائه کرد؛ زیرا، فهم هر کس از متن، با توجه به شرایط و مقتضیاتی درست و در شرایط و موقعیتی دیگر همین فهم، نادرست است.

۷-۳. مؤلف‌مدار

برخی دیگر از پیروان هرمنوتیک و نظریه‌پردازان ادبی از نظریه مؤلف‌محوری یا قصد مؤلف دفاع کرده‌اند. مؤلف‌مداران اصالت را به مؤلف و پدیدآورنده اثر می‌دهند و معتقدند که مهم‌ترین رسالت خواننده در مواجهه با متن یا اثر هنری، کشف قصد مؤلف و پدیدآورنده آن است؛ یعنی خواننده و مفسر بایستی به مرادکاوای خالق اثر بکوشد. در میان هرمنوتیست‌ها نظریه‌های شلایرماخر، ویلهلم دیلتای، هرش و بتی با اندک تفاوتی در جزئیات برپایه چنین رویکردی است. از دیدگاه این نظریه‌پردازان، در بررسی و مطالعه متن، ساختار و بافت تاریخی و اجتماعی روزگار مؤلف و نیز نیت او به خواننده و مفسر، کمک شایانی می‌کند؛ بنابراین خواننده و تأویل‌کننده، برای رسیدن به نیت مؤلف باید به بازآفرینی متن بپردازد و معنای متن نیز در واقع همان چیزی است که مؤلف در

۱. رک: عبدالله نصری، راز متن، ص ۱۰۸-۱۰۹.

سر می‌پروراند؛ در نتیجه بررسی و تحلیل ذهنیت صاحب اثر و بافت فرهنگی او در فهم متن، نقش مهمی دارد؛ زیرا از این راه می‌توان به بازآفرینی اندیشه اصلی مؤلف و در نهایت، مرکز معنایی متن پرداخت.

دونالد هرش بر این باور بود که افق معنایی در ذهن مؤلف و فهم معنای ذاتی متن مهم است و دلالت‌های التزامی معنا، در چارچوب افق معنایی یا معنای ذاتی متن جان می‌گیرد. از این حیث، او بین «فهم» یا «مهارت فهمی» و «تفسیر» یا «مهارت تشریحی» تمایز قائل بود.^۱ همچنین هرش بر این عقیده بود که فهم، «خاموش» است؛ در حالی که تفسیر «وَرَج و زیاده‌گوست».^۲ پس فهم، همان بازآفرینی معنای متن و تفسیر متن در واقع، توضیح و تشریح معناست. فهم معنای متن برای همه خوانندگان، امری یکسان و مشابه است و اختلاف بین مفسران، تنها در عرصه تفسیر و تأویل متن و مرحله تشریحی است. به اعتقاد مؤلف‌مداران، معنای متن، وابستگی تام و کاملی به نیت مؤلف دارد و واژگان به تنهایی، هیچ معنایی را تداعی نمی‌کنند؛ مگر اینکه کسی آنها را در استعمال خود، قصد کرده باشد.

طبق این نظریه، فهم، نوعی فرآیند بازسازی روان‌شناختی است. موضوع فهم، معنای اولیه متنی است که از گذشته به ما رسیده است؛ گذشته‌ای که دستیابی بی‌واسطه به آن دیگر ممکن نیست. بازسازی که فقط در صورت وجود پلی میان گذشته و حال، میان متن و مفسر تحقق می‌یابد، آنگاه که پل از رابطه‌ای میان دو شخص (نویسنده و خواننده) تشکیل می‌شود، فرآیندی روان‌شناختی است. برای ویلهلم دیلتای، متن چیزی جز بیان اندیشه و نیت مؤلف نیست. مفسر باید خود را در افق دید مؤلف قرار دهد تا بتواند فعل آفرینش را دوباره

۱. دیوید کوزنزروی، حلقه انتقادی، ص ۷۷-۷۸.

۲. همان، ص ۷۹.

تجربه کند. حلقهٔ رابط اساسی میان مؤلف و مفسر - صرف نظر از میزان تفاوت زمانی - انسانیتی مشترک است.^۱

هرش نیز به مسئلهٔ بازتولید جهان مؤلف تأکید دارد و می‌گوید: «وظیفهٔ اصلی مفسر آن است که منطق، نگرش‌ها، داده‌های فرهنگی و در یک کلام، جهان مؤلف را در خود بازتولید کند. اگرچه فرآیند بازشناسی بسیار پیچیده و دشوار است؛ اما اصل غایی آن کاملاً ساده است: بازسازی تخیلی آنکه سخن می‌گوید.»^۲ خلاصه آنکه پیروان نظریهٔ مؤلف محوری در بحث معناشناسی، به تعیین معنا اعتقاد دارند. از طرفی دیگر همهٔ نظریه‌پردازان هرمنوتیک از تعیین نداشتن معنا دفاع و استقبال نمی‌کنند. بر این اساس می‌توان تقسیم‌بندی رایجی از هرمنوتیک ارائه کرد: عینی‌گرایی و نسبی‌گرایی.

۸. نحله‌های هرمنوتیک

در یک نظر، می‌توان نحله‌های هرمنوتیک را به دو دسته که برداشت‌های متفاوتی از هرمنوتیک دارند تقسیم کرد:

۸-۱. عینی‌گرا

دستهٔ اول عینی‌گرایان هستند که معتقدند قالب‌ها و معیارهای اساسی و پایداری وجود دارد که ما در تعیین طبیعت و ذات عقلانیت، دانش، حقیقت، واقعیت، خیر و حقانیت و... می‌توانیم به آنها متوسل شویم؛ همچنین می‌توان با حذف پیش‌داوری‌ها، به فهم صحیح متن رسید؛ بنابراین عینی‌گرایی بر نوعی «مبنای‌گرایی» مبتنی است.^۳ از سردمداران عینی‌گرایی، دونالد هرش بیشترین شباهت را با دیدگاه‌های متفکرین مسلمان در باب تفسیر قرآن دارد. او به

۱. همان، ص ۷۳.

۲. همان، ص ۷۴.

۳. محمد عرب صالحی، فهم در دام تاریخی‌نگری، ص ۲۴۴.

وجود معنایی ثابت و تغییرناپذیر معتقد است؛ چنانکه می‌گوید: «مقصودم نیز این است که (معنا) هویتی است که همواره از لحظه‌ای تا لحظه بعد، همان می‌ماند، یعنی هویتی است بی‌تغییر.»^۱ پس برای جستن از دام شکاکیت، باید به مبنایی استوار تکیه کرد. هرش بر این باور است که عینیت هنگامی تحقق می‌یابد که معنا، خود تغییرناپذیر باشد. او منشأ شبهه و شکاکیت در مورد امکان دستیابی به فهمی درست و معتبر از متن را اندیشه‌های هرمنوتیکی و فلسفی هایدگرو گادامر می‌داند که از تاریخ‌گرایان به شمار می‌آیند.

به اعتقاد عینی‌گرایان، رویکرد تاریخ‌گراها به پرتگاه شکاکیت فلسفی می‌انجامد و اگر دیدگاه تاریخ‌گراها پذیرفته شود، اثبات یا نفی برداشتی از اثر، ناممکن خواهد بود. همچنین رویکرد تاریخ‌گراها سبب شکاف میان متن گذشته و زمان حال می‌شود و انسان نمی‌تواند از هیچ متنی فهم و درک صحیحی داشته باشد. به باور عینی‌گرایان، رهایی از پیش‌داوری‌ها و تحریف‌هایی که سنت‌ها و شرایط جدی بر ما تحمیل می‌کنند، ممکن است. هرمنوتیک عینی‌گرا بر این نکته اساسی تأکید می‌کند که مفسر خواننده اثری، می‌تواند به معانی و مقاصد متن دسترسی داشته باشد و مفسر و مخاطب قادرند به آن معنای ثابت و قصد مؤلف دست یابند.

نظریه عینیت‌گرایی به این معنا نیست که در همه جا به نحو تمام و کمال می‌شود به معنا دسترسی داشت. (که البته هیچ‌کس چنین ادعایی ندارد) در برخی مواضع، دسترسی به معنا به آسانی امکان دارد و در مواقع دیگر با دشواری همراه است. نکته مهم اینکه در ساحت تفکر اسلامی، اجتهادگرایان عینیت‌گرا معتقدند که معنای ثابتی در لوح محفوظ است که در متن هم می‌توان به آن دسترسی پیدا کرد؛ البته خطا و تردید در مسیر دستیابی به آن ممکن است؛ اما

۱. ریچارد پالمر، علم هرمنوتیک، ص ۷۲.

باور به نبود معنای ثابت، خطاست.

هرمنوتیک عینی‌گرا بر امکان فهم عینی، ثابت و فراتاریخی اثر تأکید می‌کند. از دیدگاه این هرمنوتیک، معنای متن، واقعیتی مستقل از مفسر است و این واقعیت ریشه در قصد مؤلف دارد. خلاصه مطلب اینکه عینی‌گراها به خلاف نسبی‌گراها و تاریخ‌گراها، از فهم‌های ثابت دفاع می‌کنند و تکثرگرایی فهم‌ها را نمی‌پذیرند. همچنین فهم معنای متن را با افق معنایی مفسر‌گره نمی‌زنند و به معیارهای عینی و مستقل از مفسر اعتقاد دارند که بر مبنای آن معیارها، می‌توان به قضاوت میان تفسیرها پرداخت.^۱

۸-۲. نسبی‌گرا

به باور نسبی‌گرایان بشر در بند شرایط، پیش‌فرض‌ها و انتظارات است و فهم صحیح از متن ممکن نیست. آنها از تکثرگرایی در تمام ساحت‌های علم و معرفت به شدت دفاع کرده و معتقدند که می‌توان از هرائری، تأویل‌های گوناگونی عرضه کرد و در عین حال نمی‌توان میان تفاسیر مختلف قضاوت کرد. نقطه مشترک نسبی‌گرایی در گرایش‌های مختلف علوم، رد هر مبنای پارادایم، شاخص و معیاری است که بتوان با تکیه بر آن به تکثرگرایی پایان داد و سره را از ناسره تفکیک کرد.

پرسش نسبی‌گراها از عینیت‌گراها این است که «شما بر اساس چه ملاکی تفسیری را بر تفسیر دیگر ترجیح می‌دهید؟». طبیعی است که این امر نیازمند شواهد و مدارک گوناگونی است که بشر نمی‌تواند به همه مدارکی که برای فهم متن لازم دارد، دست یابد. در دوره‌های معاصر امیلیو بئتی و اریک هرش با نقد نسبیت‌گرایی، بر امثال هایدگرو گادامر طعنه زدند که آنها ویرانگر بنای عینیت‌اند

۱. عبدالله نصری، راز متن، ص ۸۵ و ۸۶.

و در پی فروبردن هرمنوتیک در باتلاق بی‌معیار نسبیت^۱.

۹. سازماندهی پژوهش

پژوهش حاضر در برگزیده شش فصل است:

فصل اول با عنوان کلیات پژوهش؛ شامل بیان مسئله، پرسش‌های پژوهش و امتیاز و محدودیت‌های پژوهش است. در این فصل به مفهوم‌شناسی و تعریف‌های گوناگون از هرمنوتیک با عنایت به گرایش‌های مختلف اشاره شده و نیز پیشینه و اهمیت آن بررسی شده است. گرایش‌ها و نحله‌های هرمنوتیکی و همچنین نظریه‌های سه‌گانه فهم از دیگر مباحث مهم این فصل است.

در فصل دوم کتاب، مهم‌ترین اندیشه‌های نمایندگان اصلی هرمنوتیک کلاسیک و رمانتیک (شلایرماخر، ویلهلم دیلتای) بررسی و تحلیل شده است. فصل سوم، اندیشه‌های نمایندگان اصلی هرمنوتیک فلسفی (هایدگر و گادامر) را تبیین و تفاوت دیدگاه هرمنوتیکی این دو متفکر را با هم بررسی می‌کند. بحث تفاوت‌های هرمنوتیک فلسفی با هرمنوتیک کلاسیک و رمانتیک از دیگر مباحث مهم این فصل است.

فصل چهارم به بررسی هرمنوتیک انتقادی و نئوکلاسیک نمایندگان آن، (یورگن هابرماس، کارل اوتو آبل، امیلیو بئی و اریک دونالد هرش) اختصاص دارد. در این فصل نقدهایی را که بر هرمنوتیک فلسفی به‌ویژه بر اندیشه‌های گادامر وارد شده، تحلیل و ارزیابی می‌شود.

فصل پنجم به نقادی دیدگاه گادامر اختصاص یافته است.

در فصل ششم مباحث هرمنوتیک در ساحت اسلامی پی گرفته شده است و نظریه اجتهاد عینیت‌گرا در مقابل دیدگاه هرمنوتیک نسبیت‌گرا مطرح شده است. برخی علوم اسلامی مرتبط با مباحث هرمنوتیک و نیز عناصر اصلی

۱. ریچارد پالم، علم هرمنوتیک، ص ۵۷.

■ هرمنوتیک ■

دیدگاه عینیت‌گرای اجتهادی و وجوه افتراق آن با عینیت‌گرایی غربی بحث و بررسی شده است. از دیگر مباحث مهم این فصل وجوه تشابه و تأثیرپذیری روشنفکران دینی از آرای هرمنوتیکی متفکران غربی به‌ویژه هرمنوتیک فلسفی است.

چکیده

۱. هرمنوتیک از فعل یونانی (Hermeneuin) به معنای «تفسیر کردن» مشتق شده است و ریشه آن با واژه «هرمس» (خدای پیام‌آور یونانیان) پیوند دارد. در اساطیر یونان، هرمس پیام‌های خدایان را - که اغلب رمزی بودند - برای دیگران تأویل می‌کند.

۲. ریچارد پالمر معتقد است که ما می‌توانیم از شش حوزه علم هرمنوتیک به ترتیب زمانی در تعریف هرمنوتیک بهره ببریم: ۱. نظریه تفسیری کتاب مقدس؛ ۲. روش‌شناسی عام لغوی؛ ۳. علم هرگونه فهم زبانی؛ ۴. مبنای روش‌شناختی علوم انسانی؛ ۵. پدیدارشناسی وجود و پدیدارشناسی فهم وجودی؛ ۶. نظام‌های تأویل.

۳. دان هاینر نخست کسی بود که هرمنوتیک را به صورت دانشی مدون مطرح کرد. او در سال ۱۶۵۴م با تألیف کتاب هرمنوتیک قدسی یا روش تأویل متون مقدس، واژه هرمنوتیک را وارد مباحث متن‌شناسی کرد و از روش تفسیر متون سخن گفت. اصطلاح هرمنوتیک تا عصر رنسانس و اصلاح دینی، در قرن شانزدهم میلادی، هنوز در قالب شاخه‌ای علمی رایج نبود. کاربرد اصطلاح جدید هرمنوتیک از قرن هفدهم رواج یافت؛ هرچند تفسیر متون و پرداختن به نظریات تفسیری به عهد باستان برمی‌گردد.

۴. در سال ۱۷۲۳ میلادی «یوهانس یاکوب رامباخ» با تألیف کتاب نهادهای هرمنوتیک قدسی مهم‌ترین شاکله تفسیر را «اصل انطباق» دانست. او معتقد بود که هرچه تفسیر با متن منطبق باشد، دقت بیشتری خواهد داشت. این نظریه، نقطه آغاز هرمنوتیک معاصر است. یوهان مارتین کلادینوس در سال ۱۷۴۲، نظریه «نیت مؤلف» را ارائه کرد که اصلی‌ترین قاعده هرمنوتیک کلاسیک بود.

۵. از آنجا که دانش‌های بسیاری مستقیماً با مقولهٔ زبان در ارتباط‌اند و بحث اصلی هرمنوتیک نیز زبان و تفسیر است؛ هرمنوتیک به کانون اصلی تفکر معاصر تبدیل شده است و چالش‌هایی را با دانش‌هایی نظیر جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، معرفت‌شناسی، فلسفه، سیاست و به‌ویژه تفکر دینی داشته است.

۶. سیر تاریخی هرمنوتیک را به سه گرایش عمده می‌توان تقسیم کرد:

هرمنوتیک عام: شامل هر نوع پژوهشی در باب تفسیر متن می‌شود و به تبع آن، در برگزیدهٔ تمامی مکتب‌ها و رویکردهای مختلف در زمینهٔ تفسیر متن است.

هرمنوتیک خاص: این مفهوم هم ناظر به مباحثی است که معنای متن را در ارتباط با فضای علمی و فرهنگی مخاطب بررسی می‌کند.

هرمنوتیک فلسفی: این قسم، پدیدهٔ فهم را بررسی می‌کند. این نوع هرمنوتیک نه تنها علاقه‌ای به ارائهٔ روش ندارد، بلکه به نقد متدلوژی می‌پردازد.

۷. اصحاب هرمنوتیک و نظریه‌پردازان ادبی در بحث از فهم متن، سه نظریه را مطرح کرده‌اند:

متن‌مدار: آن‌ها بر این باورند که زبان و متن خودکفاست و بعد از شکل‌گیری، نیازی به مؤلف نیست؛ زیرا مؤلف تمام غرض خود را در متن به خواننده انتقال داده است. پس رسیدن به معنای متن، تنها در گرو آگاهی از عناصر درونی آن، یعنی معانی واژگان و دستور زبان است؛ عناصر خارجی مثل نیت مؤلف.

مفسرمدار: بعضی از مفسرمدارها معنای متن را نه تنها از مراد مؤلف، بلکه از عناصر درونی متن، مانند معانی واژگان نیزرها می‌دانند؛ مثلاً ژاک دریدا معتقد است که متن بی‌نهایت معنای ممکن دارد که هیچ‌کدام بر دیگری ترجیح ندارد.

مؤلف‌مدار: برخی اصحاب هرمنوتیک در مواجهه با متن یا اثر هنری، اصالت را به مؤلف می‌دهند؛ یعنی مفسر باید به کاوش در مراد مؤلف بپردازد. نظرات

ویلhelm دیلتای را تقریباً می‌توان مبنای چنین رویکردی دانست.

۸. نحله‌های هرمنوتیک به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند:

عینی‌گرا: دسته اول عینی‌گرایان معتقدند می‌توان با حذف پیش‌داوری‌ها به فهم صحیحی از متن رسید. عینی‌گرایان، فهم متفاوت افراد را در درک متون رد می‌کنند و معتقدند می‌توان به فهم مستقل از ارزش‌ها و ملاک‌های زمان حاضر که تاریخ‌گراها بر آن تأکید دارند، نائل آمد. آنها بر این باورند که می‌توانیم از پیش‌داوری‌ها و تحریف‌هایی که سنت‌ها و شرایط بر ما تحمیل می‌کنند، رها شویم. عینی‌گراها با تأکید بر امکان فهم عینی، ثابت و فرا تاریخی اثر، طرفدار مسئله صدق اعتبار متن هستند.

نسبی‌گرا: نسبی‌گراها در همه حوزه‌های دانش و معرفت از تکثرگرایی دفاع می‌کنند. وجه مشترک نسبی‌گراها، نسبیت در شاخه‌های مختلف، علوم و معرفت است. آنها هیچ اصل یا معیاری را که بتوان براساس آن به این تکثر خاتمه داد و صواب را از ناصواب بازشناخت، نمی‌پذیرند. به‌زعم نسبی‌گرایان، می‌توان از هرائز، تفسیرهایی متنوعی ارائه کرد؛ بی‌آنکه داوری میان تفاسیر ممکن باشد. آنها معتقدند دسترسی به معنا مقدور نیست.

فصل دوم:

هرمنوتیک کلاسیک و رمانتیک

درآمد

تاریخ هرمنوتیک در غرب در چهار دوره اصلی دسته‌بندی می‌شود: کلاسیک، رمانتیک، فلسفی و انتقادی. امروزه دوره چهارم هرمنوتیک یعنی هرمنوتیک انتقادی و نئوکلاسیک با آرای اندیشمندانی مانند هابرماس، امیلیو بئی و اریک دونالد هرش و... به حیات خود ادامه می‌دهد و البته هرمنوتیک فلسفی همچنان برپیکراین دانش، سایه گسترده است. در جمع‌بندی مراحل سیروتکامل هرمنوتیک می‌توان گفت که هرمنوتیک در ابتدای راه به دنبال یافتن روشی برای نیل به فهم صحیح از متون دینی و کتاب مقدس بود. هرمنوتیک رمانتیک در مرحله دوم با شلایرماخراًغاز به کار کرد و به جای ارائه روش فهم با طرح تفسیر فنی و روان‌شناختی، درصدد بیان روشی برای جلوگیری از بدفهمی بود.^۱ از زمان دیلتای، هدف اساسی هرمنوتیک تدوین روشی برای به دست آوردن علوم انسانی معتبر شد. درواقع هرمنوتیک، تفسیر متون عام را بر عهده

۱. عبدالحسین خسروپناه، کلام جدید، ص ۱۰۱.

گرفته و پس از آن در پی قاعده سازی و روش‌شناسی ضابطه‌مند برای فهم متون بوده است.

در همه این مراحل کشف مراد گوینده یا مؤلف مهم تلقی می‌شد؛ ولی از زمان هایدگر، گادامر، ریکور و دریدا، هرمنوتیک فلسفی تأسیس شد و بدون توجه به صحت و سقم فهم، درصدد ارائه نگرش توصیفی و پدیدارشناختی نسبت به ماهیت فهم و شرایط حصول آن برآمد. نتیجه آنکه هرمنوتیک دو مرحله هرمنوتیک روش‌شناختی و هرمنوتیک فلسفی را سپری کرده است.

۱. هرمنوتیک کلاسیک

هرمنوتیک ی.ک. دان هایر با نام‌گذاری کتابش با عنوان هرمنوتیک قدسی یا روش تفسیر متون مقدس در سال ۱۶۵۴م از مفهوم هرمنوتیک کلاسیک حکایت داشت. او هرمنوتیک را در این کتاب، به منزله قواعد لازم برای تفسیر کتاب مقدس به کار گرفت. هرمنوتیک کلاسیک به دنبال ارائه مجموعه قواعد، روش و منطق تفسیر متون است. با نگاهی به قرن شانزدهم میلادی درمی‌یابیم که نهضت اصلاح دینی^۱ و رواج اندیشه پروتستان و عطش نیاز به قواعد تفسیری، زمینه هرمنوتیک کلاسیک را روشن می‌کند. این نهضت ارتباط مسیحیان پروتستان را با کلیسای رم را قطع کرد. ساقط شدن مرجعیت کلیسای رم در تفسیر کتاب مقدس، پروتستان‌های آلمانی را نیازمند تنظیم قواعد تفسیر کتاب مقدس کرد. کشیشان و متدینان پروتستان با تلاش فراوان، در پی تدوین قواعد و اصولی بودند که آنان را در تفسیر و تأویل کتاب مقدس یاری کند. این نیازمندی، زمینه سربرآوردن رشته‌ای به نام هرمنوتیک شد که وظیفه ارائه روش و منطق تفسیر کتاب مقدس را بر عهده گرفت. بین سال‌های ۱۷۲۰ تا ۱۸۲۰، سالی نبود که کتاب راهنمای هرمنوتیکی تازه‌ای برای کمک به کشیشان

1. Religious Reformation.

پروتستان منتشر نشود.^۱ اندیشمندان هرمنوتیکست، دوره کلاسیک و سنتی برای باور بودند که متن، ابهام ذاتی ندارد و ابهامات برخی متن‌ها نیز با اعمال قواعد، برطرف می‌شود.

هرمنوتیک کلاسیک، واکنشی به بی‌قاعده شدن تفسیر متون بود که در بستر عصر روشنگری پیش آمده بود. این سبک عمیقاً متأثر از روشنگران^۲ و عقل‌گرایی عصر روشنگری است. روشنگران معتقد بودند که فهم هر چیزی ممکن است و انسان می‌تواند با عقل خود به همه حقایق دست یابد و باید با به کار بردن اصول «روش فهم» موانع فهم را برداشت؛ بنابراین وجود مانع امر غیرعادی است.^۳

در هرمنوتیک کلاسیک، متن‌مداری جایگاه مهمی دارد؛ چنانکه در فرآیند فهم متن، مؤلف و مفسر نقش چندانی نداشتند. تفسیر متون مقدس از مهم‌ترین رسالت‌های این دوره هرمنوتیکی بود که در روند فهم متون، خواننده و مفسر ملزم بود تا پیش‌فرض‌ها و آگاهی‌های خود را در امر فهم دخالت ندهد.

نظریه کلاسیک هرمنوتیک (شلایرماخر، دیلتای) شناخت متن را دریافت معنای اصیل و راستین متن می‌دانست و تردیدی در وجود معنای قطعی متن نمی‌کرد. بنا به نظریه کلاسیک، ادراک متن فقط در صورتی ممکن است میان مؤلف و خواننده (هنرمند و مخاطب، در معنایی کلی‌تر) رابطه ایجاد شود و نیت مؤلف در «نهادن معنا»، بنیان این مناسبت است. بنا به نظریه کلاسیک هرمنوتیک، رابطه اصلی میان مؤلف و خواننده - جدا از فاصله زمانی میان آنها - نوعی همدلی و همفکری است.^۴

۱. رک: ریچارد پالمر، علم هرمنوتیک، ص ۴۲ و ۴۳.

2. Insights

۳. محمد حسین زاده، فصلنامه قیسات، «مبانی نظریه تعدد قرائت‌ها»، ش ۲۳، ص ۴.

۴. بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ص ۵۸۹ و ۵۹۰.

۲. هرمنوتیک رمانتیک

برخی اشتقاق واژه رمانتیک را از کلمه فرانسوی «رمانس» به معنای داستان تخیلی قرون وسطایی می‌دانند و برخی دیگر آن را از ریشه رمانتیکوس قلمداد می‌کنند. اصطلاح رمانتیک در حوزه‌های مختلف فلسفی، هنری- ادبی، سیاسی و اخلاقی به کار رفته است. رمانتیک در این حوزه‌ها معمولاً برای جنبش به کار رفته و سپس به شکل مکتب یا روش، درآمده است. جنبش رمانتیسیم درواقع واکنشی بود در برابر نگاه خشک و ریاضی گونه عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی در دوره روشنگری که منشأ داوری را در عقل صرف و عاری از احساس می‌دانست.^۱

در قرن نوزدهم، فریدریش شلایرماخر، متکلم آلمانی و معمار لیبرالیسم دینی، دیدگاهی را که از آن با نام «هرمنوتیک رمانتیک»^۲ یاد می‌شود، عرضه کرد. هرمنوتیک شلایرماخر را از آنجا که متأثر از جنبش رمانتیسیم است، رمانتیک می‌نامند.^۳ هرمنوتیک او بخشی از جنبش رمانتیک اولیه است که از ۱۷۹۵ تا ۱۸۱۰ حیات نظری اروپای مرکزی را به چالش کشید. زیبایی‌شناسی و شیوه جدید شعری که فیلسوفانی نظیر فیخته^۴ و شلینگ^۵ خلق کرده بودند نقد شد و هرمنوتیک، دیگر خود را سرگرم رمزگشایی از معنای مفروض یا برطرف کردن موانع رسیدن به فهم کامل و صحیح نکرد؛ بلکه نفس «فهمیدن» را اساس قرار داد و به شرایط امکان فهم و گونه‌های تفسیراندیشید.^۶

۱. عبدالرسول بیات و دیگران، فرهنگ واژه‌ها، ص ۲۹۸.

2. Romantical Hermeneutics.

۳. محمد حسین زاده، فصلنامه قسبات، ش ۲۳، ص ۴.

4. Fichte.

5. Schilling.

۶. احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۸۴.

در هرمنوتیک قبل از دوره رمانتیک، افکار بر این مسئله متمرکز بود که تمام معانی درون متن در دسترس خواننده است و او همه چیز را می‌فهمد؛ پس به نظر هرمنوتیست‌ها، متنی که مبهم بود، نیاز به تفسیر داشت. در دوره رمانتیک این تلقی از متن تغییر کرد؛ چنانکه شلایرماخر معتقد بود هرمتنی نیاز به تفسیر دارد؛ چراکه بشر گرفتار بدفهمی شده است. او سوء فهم را امر طبیعی می‌دانست که همواره ممکن است؛ به این معنا که فهم دقیق، صحیح و مطابق با واقع آسان نیست. در دوره رمانتیک هرمنوتیست‌ها مانند دوره کلاسیک به معنای نهایی متن معتقد هستند. آنها هرچند حدس و پیش‌گویی را لازمه فهم متن می‌دانند که این موضوع، فهم معنای واقعی متن را با تردید مواجه می‌کند، اما فهم عینی متن و درك مقصود مؤلف را امکان‌پذیر می‌دانند؛ به عبارت دیگر آنها رابطه بین واژه‌ها و مؤلف را می‌پذیرند و درعین حال بر این باورند که به دلیل فاصله زمانی روزگار خواننده با زمان مؤلف، گاهی مفسر علاوه بر دستیابی به مقصود مؤلف، به معانی جدید دیگری نیز می‌رسد که به ذهن مؤلف نرسیده است.

جنبش رمانتیسم، متأثر از انقلاب کپرنیکی کانت در فلسفه است. کتاب نقد عقل محض کانت در کاهش شأن و منزلت عقل محض، بسیار تأثیرگذار بوده و زمینه را برای انتقال از عقل‌گرایی عصر روشنگری به رمانتیسم فراهم آورد. پیش فرض عقل‌گرایی، آن بود که ذهن آدمی، علی‌رغم محدودیت‌هایش، می‌تواند به مدد اندیشه، در ساختار منطقی و منظم جهان نفوذ کند؛ اما کانت با تفکیک شیء فی‌نفسه (نومن)^۱ و پدیدار (فنومن)^۲ آشکار کرد که آنچه برای ما معلوم می‌شود، جهان پدیدارها است که ذهن آنها را چارچوب‌بندی می‌کند. پس اشیاء به‌خودی‌خود همچنان ناپیدا و دور از دسترس ذهن ما هستند. این

1. Nomenon.

2. Phenomenon.

نکته، یکی از ریشه‌های پیدایش رمانتیسم و ظهور هرمنوتیک مدرن است.^۱ از سویی بحث‌های هرمنوتیک شلایرماخر، بیشتر متمرکز بر فرآیند حدس است. در شیوه حدسی انسان با قرار دادن خود به جای دیگری، سعی می‌کند تا مستقیماً آن شخص را در خود دریابد. هرچند شیوه حدس با دیگر شیوه‌ها همراه و تعدیل شده است؛ اما عنصر حدس، جان کلام هرمنوتیک شلایرماخر است.^۲

یکی از کسانی که بیش از همه تحت تأثیر نظریه هرمنوتیکی شلایرماخر قرار گرفت، ویلهلم دیلتای بود. به عقیده برخی پژوهشگران، هرمنوتیک دیلتای، کامل‌ترین بیان «هرمنوتیک کلاسیک» است. هدف اصلی هرمنوتیک دیلتای درک کامل‌تری از مؤلف است. در هرمنوتیک او، باید متن را چنان فهمید که حتی خود مؤلف هم آن را آن‌گونه فهم نکرده است. دیلتای هرمنوتیک شلایرماخر را به همه تعابیر فرهنگی - نه تنها متون نوشتاری - تعمیم داد.^۳

شلایرماخر کوشید که متدلوژی متمایز از متدلوژی علوم طبیعی ارائه کند. از منظر او برای «فهمیدن» باید مسیر دیگری پیمود. به باور او سروکار علوم طبیعی با ابژه^۴ است، اما در هرمنوتیک، سوژه به ابژه معنا می‌دهد و فعل چنان اراده

۱. احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۸۵.

۲. وین پراود فوت، تجربه دینی، ص ۷۸؛ و نیز: رک: ریچارد پالمر، علم هرمنوتیک، ص ۱۰۰ و ۱۰۱.

۳. بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ص ۵۳۴.

۴. ابژه و سوژه، از لحاظ معنایی چنین متحول شده‌اند: در قرون وسطا Objectum به معنای امری ذهنی و قائم به انسان و کلمه Subject مشتق از دو بخش Sub به معنی «زیر» و tje به معنی «انداختن و نهادن» بود. در فلسفه ارسطو این لفظ مفید معنای موجودات حاضر خارجی است. دکارت، مصداق سوژه و ابژه را تفسیر جدیدی کرد و موجب بروز معنای جدید این دو لفظ شد که عکس معنای قدیمی آنها بود. با آغاز فلسفه کانت، دو واژه ابژه و سوژه، کاملاً عکس معنای قرون وسطا معنای شد و سوژه به معنای انسان، از حیث فاعل شناسا و Object به معنای متعلق شناسایی به کار رفت. کانت چیزی را Objective می‌داند که در سوژه است و از شئون او است و به همین سبب امروزه، امر Subjective را ذهنی و Objective را عینی معنا می‌کنند.

شده که نیت در آن بسیار مؤثر است.

شلایرماخر که عضو نهضت رمانتیسم آلمان در قرن نوزدهم است، دو کار مهم را نقشه راه خود قرار می‌دهد:

الف. هرمنوتیک را از راه همدلی از فیلولوژی یا علم لغت به سمت شناخت تاریخی سوق می‌دهد؛

ب. دور هرمنوتیکی را مطرح و تبیین می‌کند.

نکته مهم درباره هرمنوتیک اینکه باید بین دو حیث متفاوت و عمده آن تفکیک قائل شد؛ دیدگاهی که هرمنوتیک را از نظر روش شناختی تحلیل می‌کند؛ مانند شلایرماخر و دیلتای و دیدگاهی که هرمنوتیک را از منظر آنتولوژی^۱ یا هستی‌شناختی بررسی می‌کند؛ مثل هایدگر و گادامر.

شلایرماخر معتقد بود که هدف مفسر، رسیدن به نیت مؤلف است؛ اما رسیدن به این هدف، فقط از راه موازنه دقیق تفاسیر دستوری و روان‌شناختی با روش‌های حدسی و مقایسه‌ای ممکن است. دیلتای در یک گام جلوتر از او، مدعی است که تفسیر، احیای مجدد تجربه نویسنده است. او با توسعه تعبیر از قلمرو زبان به پدیده‌های فرهنگی مانند نقاشی، طراحی، موسیقی و... پدیده‌های فرهنگی را تعبیری از تجربه و موارد مناسبی برای تفسیر تلقی کرد که با هرمنوتیک، دوباره تجربه و ادراک می‌شود.^۲

از نظر دیلتای اگر اعمال کسی را نتوان بی‌واسطه فهمید، باید فرهنگ و زندگی او را به صورت «کل» کشف کرد. گاه برای تفسیر و فهم یک جمله از کتابی، باید همه کتاب را تفسیر کرد. به اعتقاد وی، مفسر گاه فراتر از نویسنده گام برمی‌دارد و از متن او حقایقی را به دست می‌آورد که گاه مؤلف از آنها غافل

1. Anthology.

۲. محمد باقر سعیدی روشن، تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، ص ۹۳ و ۹۴.

بوده است. درواقع متن، ابزار شناخت مؤلف هم محسوب می‌شود. زوایای ناشناخته مؤلف در آینه متن تجلی می‌یابد و به همین دلیل، شناخت متن در شناخت روحيات مؤلف بسیار مهم است. با بررسی اسناد و وقایع تاریخی هم می‌توان به دنیای ذهنی مؤلف راه یافت. مفسر باید فاصله تاریخی میان خود و متن را از میان بردارد و هم‌روزگار مؤلف شود تا قصد او را دریابد. از همین جاست که ديلتای تفسیر را فقط در چارچوب تفسیر دستوری خلاصه نمی‌کند و شناسایی متن را منحصر در شناسایی الفاظ نمی‌داند.^۱

به دلیل تأثیرگذاری دیدگاه‌های شلايرماخر و ديلتای در فرآیند و گستره مباحث هرمنوتیک، نزدیکی دیدگاهشان به نظریه اجتهاد عینیت‌گرا و بهره‌مندی اصحاب هرمنوتیک انتقادی و نئوکلاسیک از اندیشه آنها، در ادامه بیشتر با اندیشه و زندگی آنها آشنا می‌شویم.

۱-۲. فردریش دانیل ارنست شلايرماخر

شلايرماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴ م) متکلم و متأله برجسته آلمانی، پایه‌گذار الهیات اعتدالی و هرمنوتیک جدید در خانواده‌ای روحانی چشم به جهان گشود.^۲ پدرش از کشیشان طرفدار اصلاح طلب معروف، «کالون» بود و علاوه بر این، عضو فرقه مسیحی «برادران موراوی» بود که مردم را به زهد و پارسامندی دعوت می‌کرد. شلايرماخر در شانزده سالگی به مدرسه «الهیات انجمن اخوت» در «باربی» رفت و در این مدرسه تعلیم کلامی را که با بدبینی نسبت به هر فعالیت جدید فلسفی همراه بود فراگرفت. روزی پدرش به او توصیه کرد که آثار کانت را بخواند تا بتواند به لیبرال‌ها پاسخ بدهد. شلايرماخر جوان آثار کانت را خواند؛ اما نتایج دیگری به دست آورد و حتی علیه زمینه پاک‌دینی خود

۱. عبدالله نصری، راز متن، ص ۹۰.

۲. رک: کالین براون، فلسفه و ایمان مسیحی، ص ۱۰۷.

واکنش نشان داد. در بیست سالگی در نامه‌ای به پدرش، تردیدها و انکارهای خود را درباره برخی باورهای مسیحیت مانند الوهیت عیسی (عجله)، فدا شدن عیسی برای کفاره گناه آدم و... ابراز داشت. پدرش که کشیشی متعصب بود و ایمان به الوهیت و فدا شدن عیسی برای کفاره گناه آدم را شرط مسیحیت می‌دانست، فرزندش را از شمار برادران مسیحی خارج دانست و با او قطع رابطه کرد؛ ولی در ۲۱ سالگی با پا در میانی پروفیسور شتون راوخ، بار دیگر با پرسش ارتباط برقرار کرد. پس از آن شلایرماخر دستیار کشیش شهر «لاندسبرگ» شد. او با حلقه‌های فکری جدیدتر و غیرروحانی‌ای که متأثر از سنت‌های متعارف (کلاسیک) رمانتیک^۱ و هردر^۲ بودند مراد شده داشت. در سال ۱۷۹۷ شلایرماخر با فریدریش شلگل^۳ از رهبران نهضت رمانتیسم دیدار کرد.^۴

مجموعه آثار شلایرماخر که بعد از وفاتش به زبان آلمانی منتشر شد، ۳۰ جلد است که حدود یک سوم آنها موعظه، یک سوم الهیات و یک سوم فلسفه است. مهم‌ترین کتاب او ایمان مسیحی است که برداشت جدیدش از مسیحیت است. در خلال زمستان ۱۷۹۸ و بهار ۱۷۹۹ مواعظ پنج‌گانه را برای فرهیختگانی که از تحقیرکنندگان دین بودند بیان کرد. مواعظ پنج‌گانه او واکنش‌های متفاوتی را در پی داشت؛ گروهی سخنان شلایرماخر را واقعیت دانسته و از او حمایت می‌کردند و وعده‌ای هم با او مخالفت و دیدگاه‌هایش را نقد کردند. شلایرماخر در ۳۵ سالگی، واعظ و مدرس کتاب مقدس - به ویژه پولس قدیس - علم اصول دین، اخلاق و علم تأویل (هرمنوتیک) در دانشگاه «هاله» شد. شلایرماخر درباره هرمنوتیک، کتابی ننوشته، ولی یادداشت‌هایی از او در این باره باقی

1. Goethe.

2. Herder.

3. Friedrich Schlegel.

۴. استون سایکس، فریدریش شلایرماخر، صص ۲۹ و ۳۰.

است؛ همچنین شاگردانش یادداشت‌هایی از سخنرانی‌هایش برداشته‌اند که بر اساس آنها می‌توان دیدگاه وی را در این باب به دست آورد. شلایرماخر پس از تأسیس دانشگاه برلین در سال ۱۸۱۰، رئیس دانشکده و استاد الهیات شد. علاقه بسیار او به افلاطون سبب شد تا ۲۸ سال از بهترین سال‌های عمر خود را صرف ترجمه آثار افلاطون کند.^۱

ریچارد پالمردر همین زمینه می‌گوید: «تا سال ۱۹۵۹م، برداشت رایج از علم هرمنوتیک شلایرماخر بر مجلدی در مجموعه آثار او مبتنی بود که پس از درگذشتش به ویراستاری دوست و شاگردش فریدریش لکه^۲ منتشر شده بود. این مجلد که در سال ۱۸۳۸ منتشر شد تنها بخشی از آن، از دست‌نوشته‌های خود مؤلف برداشته شده بود و اکثر آن، از سرهم کردن یادداشت‌های دانشجویان فراهم شده بود. در اواخر دهه ۱۹۵۰ هاینتنس کیمرله^۳ در کتابخانه برلین به بررسی دقیق مقالات منتشر نشده شلایرماخر پرداخت و همه نوشته‌های راجع به علم هرمنوتیک را که به خط خود شلایرماخر بود به ترتیب زمانی مرتب کرد و بدین ترتیب، نخستین بار این امکان به وجود آمد که با دقت و اطمینان خاطر، تحول تفکر خود شلایرماخر در باب طرح «علم هرمنوتیک عام» پی‌جویی شود.»^۴ شلایرماخر کوشید که مباحث تفسیر و فقه‌اللغه را که در آن زمان در حوزه ویژه دین‌پژوهی مسیحی بود؛ به بحث عمومی تبدیل کند و به همین منظور وی در جستجوی شیوه واحدی برای تفسیر متون بود. در یک کلام شلایرماخر پدر علم هرمنوتیک مدرن، هرمنوتیک را در جهت تازه‌ای هدایت کرد و آن حرکت به سوی علم شدن بود. به سبب تأثیرات بسیار اندیشه شلایرماخر در دیگر

۱. رک: کالین براون، فلسفه و ایمان مسیحی، ص ۱۰۷ و ۱۰۸.

2. Friedrich Lucke.

3. Heinz kimmerle.

۴. ریچارد پالمردر، علم هرمنوتیک، ص ۱۰۲.

هرمنوتیست‌ها، به برخی نظرات او اشاره می‌شود.

۱-۱-۲. تأویل دستوری

شلایرماخر اصطلاح تأویل دستوری را «بررسی رابطه گفتار با زبان» می‌داند. شاید بتوان گفت که تأویل دستوری توصیف گزاره‌هاست و هدفش شناخت ساختار معناشناختی جمله‌ها (درک جایگاه الفاظ) است.^۱ بنابراین در تأویل دستوری، درباره مشخصات گفتاری که در فرهنگ، میان گویندگان و نویسندگان مشترک است، بحث می‌شود؛ به عبارت دیگر اگر مفسر در فرآیند فهم متن، بحث زبان‌شناسی و معنی‌شناسی را طرح کند و به دنبال مقایسه میان شیوه گفتاری متن با زبان و شاخصه‌های دستوری، صرفی، نحوی و... باشد، عملیات تفسیری او «دستوری» خواهد بود. تأویل دستوری را میرچا الیاده چنین تعریف می‌کند: «هر نحوه مشخصی از بیان و صورزبانی فرهنگی که مؤلف مفروضی در آن زیست کرده و تفکر او را پرورش داده است»^۲ شلایرماخر طرحی کلی از هرمنوتیک دستوری - که به زبان و معناشناسی خود متن می‌پردازد - و هرمنوتیک فنی را که از زبان فراتر می‌رود و ذهنیت نویسنده را بررسی می‌کند، ارائه می‌دهد.^۳

ریچارد پالمر نیز در تعریف این نوع هرمنوتیک می‌نویسد: «اگر مخاطب متن در ساختارهای جمله‌ای که گوینده گفته است رسوخ نماید، تأویل نحوی (دستوری) کرده است... تأویل نحوی با نشان دادن جای گفته، بر طبق قوانین عینی و عام انجام می‌شود... تأویل نحوی، اثر را با توجه به زبان نشان می‌دهد، هم در ساختار جملات و هم در اجزا و هم در کنش اثر و نیز با توجه به دیگر آثار موجود در همین نوع ادبی و بدین سان می‌توانیم اصل اجزاء و کلّ

۱. بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ص ۵۲۴-۵۲۵.

۲. میرچا الیاده، فصلنامه معرفت، «تفسیرگرایی افراطی» ش ۲۲، ص ۸۶.

۳. نیچه و دیگران، هرمنوتیک مدرن: گزینه‌ی جستارها، ص ۱۰.

را در تأویل نحوی، دست‌اندرکار ببینیم»^۱

در «تأویل دستوری» دو عنصر مهم به چشم می‌خورد:

۱. هر آنچه تعریفی دقیق در يك سخن دانسته می‌شود، جز در گستره زبان‌شناختی که میان مؤلف و مخاطبش مشترك است، قابل فهم نیست. به عبارت دیگر معنای هر گزاره یا هریک از نیت‌گوینده یا مؤلف رهاست. در تأویل آن (تأویل دستوری) تنها با زبان و مشخصه‌های بیانی که در يك فرهنگ مشترك است سروکار داریم؛

۲. معنای هرواژه در عبارت، از نسبت آن واژه با سایر واژگان آن عبارت دانسته می‌شود.

عنصر نخست ارتباط مؤلف و مخاطب را ممکن می‌کند و عنصر دوم ارتباط درونی نظام زبان را روشن می‌کند.^۲

هرمنوتیک دستوری، هرمنوتیک «عینی» و «منفی» نیز نامیده می‌شود. از آنجاکه با ویژگی‌های متمایز زبانی نویسنده (متن) سروکار دارد، تفسیر «عینی» خواننده می‌شود و به دلیل اینکه صرفاً نمایانگر محدودیت فهم است و ارزش انتقادی آن فقط بر خطاهایی در محدوده معنای واژه‌ها استوار است، تفسیر «منفی» نامیده می‌شود. هرمنوتیک دستوری را تفسیر «مثبت» نیز می‌گویند؛ چراکه به منشأ عمل اندیشیدن که سرچشمه گفتار است می‌رسد؛^۳ پس اگر در تأویل متنی به ویژگی‌های زبانی - که در فرهنگ، نهادینه شده است - توجه شود، «تأویل دستوری» صورت می‌گیرد. در این رویکرد تفسیری، فقط نکات مشترك زبان، اساس کار تفسیر است و به سایر ویژگی‌های خالق اثر، نبوغ و

۱. پالمر، علم هرمنوتیک، ص ۹۹-۱۰۰.

۲. بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ص ۵۲۵.

۳. دیوید کوزنزی هوی، حلقه انتقادی، ص ۱۵.

ابداع او التفات نمی‌شود. شلایرماخردو قاعده را برای تأویل دستوری شرط می‌داند:

۱. بهتر است معیار و مبنای تشخیص فهم، زبان مشترک بین مؤلف و مخاطب باشد؛

۲. هرواژه‌ای که در متن آمده، باید با توجه به بستری که در آن رشد یافته، معنا و فهم شود.

۲-۱-۲. تأویل روان‌شناختی یا فنی

شلایرماخربرسی گفتار با عناصراندیشه و ذهنیت اندیشه‌گرا تأویل فنی یا روان‌شناختی می‌داند؛ پس ناگزیر جایگاه یا معنای هر نکته را از رابطه‌اش با سخن مؤلف می‌شناسد.^۱ او به ویژگی‌های شخصی و نبوغ نظری صاحب اثر توجه ویژه دارد. از دیدگاه شلایرماخرسالت واقعی هرمنوتیک، تأویل فنی است؛ زیرا هدف اصلی تفسیر، رسیدن به ذهنیت خاص نویسنده است. هدف هرمنوتیک فنی، شناخت مؤلف، خارج از چارچوب متن و سپس بازگشت به متن نیست؛ بلکه شناخت مؤلف متن باید با توجه به متن صورت گیرد و فهم متن پس از شناخت مؤلف، کامل می‌شود.

شلایرماخردر طرحی کلی از هرمنوتیک عام، دو گونه هرمنوتیک را که متمایز از هم هستند به رسمیت می‌شناسد؛ ولی معتقد است که کاربرد همزمان هر دو رویکرد، میسر نیست؛ چون پایه هرمنوتیک دستوری، زبان (عنصر مشترک) و کانون هرمنوتیک فنی، شخص مؤلف، نبوغ و ویژگی‌های او (عنصر ویژه) است؛ پس مفسر نمی‌تواند به دو عنصر متمایز در آن واحد توجه کند. برای هریک از دو رویکرد هرمنوتیکی، مهارت و استعداد ویژه‌ای نیاز است که در برخی، استعداد هرمنوتیک فنی و در برخی استعداد هرمنوتیک دستوری وجود دارد.

۱. بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ص ۵۲۴.

لازمه توجه به زبان مشترك، فراموش کردن نویسنده است و لازمه نادیده گرفتن شخص نویسنده، نادیده گرفتن زبان اوست؛ زبانی که از مقابل چشمان ما می‌گریزد. ما یا عنصر مشترك را درك می‌کنیم یا عنصر ویژه را. نه فقط تفسیری، نوع دیگر تفسیر را طرد می‌کند؛ بلکه افراط و تفریط در هر کدام نشانگران است که دست یازیدن به هريك، نیازمند استعداد متمایزی است.^۱

ویژگی اصلی هرمنوتیک شلایرماخر در ابتدا، زبان محوری بود و به تأویل دستوری بیش از تأویل فنی اهتمام داشت؛ چه اینکه در نگاه شلایرماخر «تفکر و بیان آن، ذاتاً و باطناً کاملاً یکی هستند».^۲ شلایرماخر بعدها به تفکیک زبان و تفکر رسید و بیشتر به تفسیر فنی متمایل شد و ادعا کرد تمام هدف هرمنوتیک، فهم تمام و کمال سبک صاحب متن است؛ البته این به معنی از بین رفتن محوریت زبان در هرمنوتیک شلایرماخر نیست؛ چه اینکه در هرمنوتیک فنی نیز زبان، مسیر راه‌یابی به فردیت و نبوغ مؤلف است. شلایرماخر عقیده راسخی داشت که «تفکر فرد و در حقیقت کل وجود او اساساً از طریق زبان معین می‌شود و فرد در زبان، فهمی از خود و جهان به دست می‌دهد».^۳ او معتقد بود که فقط باید زبان پیش‌فرض علم هرمنوتیک باشد و هر چه را که به دیگر پیش‌فرض‌های ذهنی و عینی تعلق دارد، باید به وسیله زبان یا از درون زبان یافت.^۴

پس دو کانون متمایز هرمنوتیک، علاقه شلایرماخر را به متفکران رمانتیک آشکار می‌کند؛ متفکرانی که استدلال می‌کردند نحوه تعبیر و بیان هر فرد - هر اندازه هم منحصربه‌فرد باشد - ضرورتاً حساسیت یا روحیه فرهنگی جامع‌تری

۱. دیوید کوزنزهوی، حلقه انتقادی، ص ۱۵.

۲. ریچارد پالمر، علم هرمنوتیک، ص ۱۰۴.

۳. همان، ص ۱۰۴.

۴. همان، ص ۱۰۳.

را منعکس می‌کند. تفسیر صحیح نه تنها مستلزم فهم اوضاع فرهنگی و تاریخی است، بلکه نیازمند درک منحصر به فرد او هم هست. این درک فقط با غیب‌گویی ممکن است؛ جهشی شهودی که به مدد آن مفسر، آگاهی مؤلف را مجسم کرده و با این آگاهی و شناخت در اوضاع و احوال وسیع‌تر، به شناختی از مؤلف می‌رسد که بهتر از خودشناسی مؤلف است.^۱

تاویل فنی مشتمل بر دو روش است که شلایرماخرها را «حدسی» و «مقایسه‌ای» می‌نامد؛ بنابراین افزون بر شناخت نویسنده و فرهنگ عصر او و مقایسه او با هم‌عصرانش، مخاطب باید همزمان روش حدسی را نیز به کار گیرد. روش حدسی یا غیب‌گویانه،^۲ «روشی است که در آن شخص خود را در جای شخص دیگر می‌گذارد تا تفرد او را مستقیماً درک کند»؛^۳ به عبارت دیگر روش حدسی، قرار دادن خود در چهارچوب نویسنده، دریافتِ خاستگاه درونی نوشتن اثر و بازآفرینی عمل آفرینشی است.

شلایرماخر معتقد است که روش حدسی، مفسر را به سمتی هدایت می‌کند که در جای مؤلف قرار گیرد و به همین دلیل این روش در جستجوی درک شاخص مؤلف است. روش مقایسه‌ای، مؤلف را جزئی از نوعی کلی به شمار می‌آورد و سپس می‌کوشد با قیاس مؤلف با مؤلفان دیگر - که جزء همان نوع هستند - به مشخصات متمایز او پی ببرد؛ بنابراین شلایرماخر سعی می‌کند که به قرائت‌های گسسته، وحدت و انسجام ببخشد و نشان دهد که فهم، دارای قوانینی است که برای فهمیدن باید از آنها تبعیت کرد. نکته اساسی که بعدها مناقشه مهمی در هرمنوتیک شد این بود که هرچند شلایرماخر تقریباً بر همه مسائل تفسیری دست گذاشته بود؛ اما خود، راهی را برگزید که از نظر طرفداران

۱. میرچا الیاده، فصلنامه معرفت، «تفسیرگرایی افراطی»، ش ۲۲، ص ۸۶.

2. Divinatory.

۳. ریچارد پالمر، علم هرمنوتیک، ص ۱۰۱.

تفسیر در قرن بیستم، هرمنوتیک را به گمراهی کشاند. این گمراهی حاصل تأکید شلایرماخر بر تأویل فنی یا ذهنی یا روان شناختی بود. شلایرماخر جایگاه زبان را دریافت؛ اما تأکید کرد که وظیفه هرمنوتیک، فراتر رفتن از زبان و بازسازی قصد و زندگی درونی مؤلف است. شلایرماخر از میان هرمنوتیک «ذهن - مرکز» و «زبان - مرکز»، هرمنوتیک ذهن - مرکز را برگزید.^۱

۲-۱-۳. دور هرمنوتیک

در هرمنوتیک شلایرماخر، فهم در مقام فن، تجربه دوباره اعمال ذهنی مؤلف است. گرچه این فهم - خواه در هرمنوتیک دستوری و خواه در هرمنوتیک فنی - شکل بگیرد، بر اصلی بسیار مهم به نام «دور هرمنوتیکی» بنا شده است. دلیل شکل گیری دور هرمنوتیکی در مسئله فهم این است که فهم در اصل امری ارجاعی است. انسان چیزی را با مقایسه کردن آن با چیزی که از قبل می دانسته، می فهمد و آنچه پیش تر فهمیده، در وحدت هایی نظام مند یا دوره هایی برساخته از اجزاء سامان می یابد. این دور از آنجاکه کل است، تک جزء را تعریف می کند و اجزاء نیز با یکدیگر دور را می سازند؛ برای مثال، کل جمله دارای وحدت است. معنای تک واژه با ملاحظه آن در رجوع به کل جمله فهمیده می شود و از سوی دیگر معنای کل جمله نیز وابسته به معنای تک تک کلمات است. با تعمیم دادن این نکته می توان گفت که تک مفهوم، معنایش را از متنی می گیرد که در آن می نشیند. با این وصف متن نیز برساخته از همان عناصری است که به آن معنی می دهد. کل و جزء با درهم کنشی دیالکتیکی، هریک به دیگری معنی می بخشد. پس فهم، دوری است و چون در این دور معنی معلوم می شود آن را «دور هرمنوتیکی» می نامیم.^۲

۱. تقی آزاد ارمکی، هاله لاجوردی، فصلنامه علوم اجتماعی، «هرمنوتیک: بازسازی یا گفتگو»، ش ۲۱، ص ۱۰۱ و ۱۰۲.

۲. ریچارد پالمر، علم هرمنوتیک، ص ۹۷ و ۹۸.

اصل هرمنوتیکی نهضت اصلاح دینی در این جمله مارتین لوتر تیلور یافته که «کتاب مقدس خود را تفسیر می‌کند و کتاب مقدس معنای لفظی واحدی دارد که از خود متن به دست می‌آید. با وجود این، معنای لفظی کتاب مقدس همیشه و همه جا به طور روشن و واضح قابل درک نیست؛ زیرا از یک طرف، کل کتاب مقدس راهنمای ما برای فهم عبارات خاص و جزئی است و از طرف دیگر، برای رسیدن به همین کل باید فهم عبارات جزئی را روی هم انباشت. البته لوتر و اخلاف او ارتباط دوری بین کل و جزء را کشف نکرده بودند؛ بلکه از علم «معانی و بیان» کلاسیک اخذ کرده بودند.»^۱

مفهوم دور هرمنوتیکی در ظاهر، متضمن تناقض منطقی است؛ زیرا نخست باید کل را درک کنیم تا بتوانیم اجزای جمله را بفهمیم؛ پس هرگز چیزی نخواهیم فهمید. از سوی دیگر، برای فهم اجزای جمله، نیازمند فهم کل جمله ایم. شلایرماخر راه حلی برای رفع این دور به ظاهر محال ارائه کرده و معتقد است که راه حل رفع استحاله دور، وجود عنصر شهود^۲ و پیش‌گویی در روند عملیات فهم است. شلایرماخر وقتی فهم را آمیزه‌ای از امور مقایسه‌ای، شهودی و حدسی لحاظ کرد، برای چنین عاملی جا گذاشت. دور هرمنوتیکی در اصل متضمن مسلم گرفتن عنصر شهود است^۳ و فهم همواره داخل دور هرمنوتیکی عمل می‌کند. مفسر از انطباق مدام جزء بر کل و کل بر جزء به فهم می‌رسد و این دور فقط در زبان منحصر نیست؛ بلکه درباره موضوع نیز معنی می‌یابد. گوینده و شنونده باید زبان و موضوع خود را مشترك کنند تا دور هرمنوتیکی اتفاق بیفتد؛

۱. امداد توران، تاریخ‌مندی فهم در هرمنوتیک گادامر، جستاری در حقیقت و روش، ص ۳۳ و ۳۴.

۲. معنای شهودی که معادل (intuitional) است؛ غیر از مفهوم شهود در اصطلاح فلسفه اسلامی است. در فلسفه غرب، شهود معنای عامی است که شامل ادراکات حصولی و حتی ادراکات حسی نیز می‌شود.

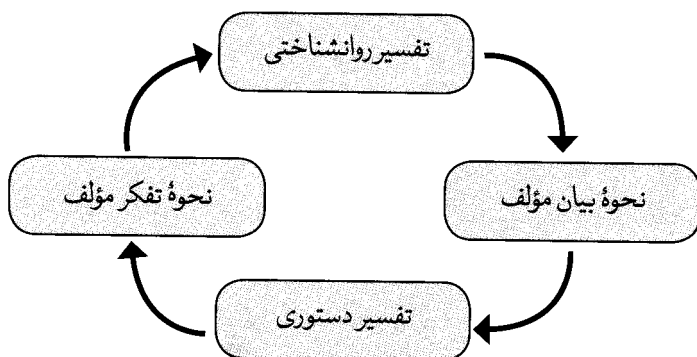
۳. ریچارد پالم، علم هرمنوتیک، ص ۹۸.

بنابراین اگر فهم کل وابسته بر فهم جزء و فهم جزء وابسته به فهم کل باشد، وارد شدن در دور هرمنوتیکی و رسیدن به معنای قطعی متن، فقط وقتی ممکن است که پیش از ورود در دور، کل را پیش فرض جزء بدانیم و با آن وارد دور شویم؛ کل را با جزء و جزء را با کل اصلاح کنیم و همین گونه ادامه دهیم تا به معنای نهایی متن برسیم.

دور هرمنوتیکی در هر دو هرمنوتیک دستوری و فنی جاری است و منحصر در یکی نیست. مفسران و قرآن پژوهان برای ورود در دور هرمنوتیکی مانند هرمنوتیک شلایرماخر، نخست برای خود پیش فرض هایی می سازند: قرآن کتاب آسمانی است؛ قرآن به زبان عربی است؛ قرآن معجزه پیامبر است؛ قرآن کتاب هدایت است و... پس از ساختن این پیش فرض ها، خود را در دور هرمنوتیکی قرار می دهند. پیش فرض ها را که به منزله کل است ملاک فهم اجزاء قرار می دهند و اجزاء را ملاک اصلاح کل. این فرآیند ادامه می یابد و در ضمن آن کل ها و اجزای بسیاری ساخته می شود که در میان این کل ها و اجزای جدید نیز دور رخ می دهد. این روند تا آنجا ادامه می یابد که مخاطب متن احساس می کند به مراد خداوند دست یافته است. افزون بر این، برای وارد شدن در دور هرمنوتیکی مفسران از لغات نیز سود می برند. آنها نخست با معنایی که اهل لغت برای واژه ای خاص گفته اند، وارد دور هرمنوتیکی می شوند و معنای لغت را ملاک فهم متن قرار می دهند و متن را ملاک فهم معنایی که لغت در متن می تواند داشته باشد. این عملیات را تا جایی ادامه می دهند و خود را از جزء به کل و از کل به جزء می رسانند تا سرانجام به مراد خداوند برسند. تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر موضوعی و سیاق آیات از جمله روش هایی است که می تواند مفسر را در دور هرمنوتیکی یاری رساند و امکان دستیابی به مراد خداوند را

فراهم کند.^۱

در آثار هرمنوتیکی تعبیرهای مختلفی از دور هرمنوتیک شده است؛ نظیر «دایره هرمنوتیک»، «حلقه انتقادی» و «حلقه نقد».



شکل ۱: دور هرمنوتیکی شلایرماخرمیان تفسیر روان شناختی و تفسیر دستوری

۲-۱-۴. معنای بنیادین متن

از دیدگاه شلایرماخ هر لحظه اثر هنری حکایت از تمام زندگی مؤلف دارد؛ نه فقط نیت او در لحظه آفرینش اثر. کلاونیوس که مفهوم «نیت مؤلف» را مطرح کرده بود، شلایرماخ را با «تمامی زندگی» مؤلف جایگزین کرد. شلایرماخ هر چند به «نیت مؤلف» بی‌التفات بود، ولی نباید درباره او به این جمع‌بندی رسید که او «معنای نهایی، اصلی و قطعی متن» را هم منکر بود. او با قاطعیت می‌نوشت که هر واژه در هر عبارت یک «معنای بنیادین» دارد و کاری بیهوده خواهد بود که در جستجوی معانی گوناگون یک واژه‌ای در گزاره‌ای باشیم. چنان‌که گفتیم شلایرماخ به وجود معانی نهایی متن باور داشت. او می‌نویسد: «در تأویل صحیح، تمامی عناصر متفاوت، در نتیجه واحد گرد هم

۱. رک: محمد بهرامی، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، «نگرش تطبیقی به دانش تفسیر و هرمنوتیک شلایرماخ»، ش ۲۹-۳۰، ص ۲۹۶ و ۲۹۷.

می‌آیند.» ظاهراً تأکید او بر «نتیجه واحد» نشان می‌دهد که تأویل متن از چند دیدگاه و رسیدن به معانی و نتایج متفاوت را نمی‌پذیرد؛ حتی یک بار او با صراحت فرض متن چندمعنایی را رد کرده و نوشته است که این دیدگاه‌های مختلف همواره موجد معناهای نادرستی شده‌اند «که از معنای واحد و راستین متن جداست». در جای دیگری او نوشته است که با هر روشی باید به معنای نهایی و قطعی برسیم؛ معنایی که بر اساس روش‌ها و ابزار متفاوت دگرگون شدنی نباشد.^۱ شلایرماخر به خلاف سنت پیشینیان خود بر جایگاه مؤلف در فهم متن تأکید می‌کرد و معتقد بود که برای فهم هرمتنی علاوه بر فهم متن، باید جایگاه آن سخن را میان آثار و اندیشه‌های دیگر مؤلف نیز بررسی کرد. شرط این امر، پژوهش در زندگی و اندیشه‌های مؤلف و شناخت شرایط محیطی، اقلیمی و اجتماعی وی است. بدین ترتیب شلایرماخر با عنایت به شناخت اندیشه‌های مؤلف و لزوم شناخت فردیت و ذهنیت وی اهتمام ورزید و معتقد شد که هرکسی باید فهمی از نویسنده و مؤلف داشته باشد تا درک کند که او چه می‌گوید و در عین حال در تفسیر متن هم نباید به سراغ معانی گوناگون رفت. از نظریه روان‌شناسی مؤلف موجب می‌شود تا مفسر معنای اثر را به گونه‌ای که مؤلف در سرپروراندۀ درک کند.^۲ شایان ذکر است که شلایرماخر فقط به تحلیل روانی مؤلف نمی‌پردازد؛ بلکه بر آن است که تجربه نویسنده را باز تجربه کند؛ به عبارت بهتر، در پی بازسازی اندیشه نویسنده به کمک تفسیر نوشته‌های اوست. از سویی او غایت تفسیر را فهم نویسنده بهتر از خودش می‌داند؛ البته عبارت «فهم نویسنده بهتر از خودش» ابداع شلایرماخر نیست؛ بلکه قبل از او نیز مطرح بود؛ مثلاً کانت در نقد عقل محض از «فهم نویسنده بهتر از خودش»

۱. بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ص ۵۲۶.

۲. عبدالله نصری، راز متن، ص ۱۱۹.

سخن گفته است: «... این به هیچ روی غیرعادی نیست که خواه در گفتگوی معمولی، خواه در نوشته‌ها، از راه هم‌سنگش اندیشه‌هایی که مؤلفی درباره ایستای خود بیان می‌دارد، نگریسته مؤلف را حتی بهتر از خود او فهمید؛ چه ممکن است او مفهوم خود را به نحوی مکفی تعیین نکرده باشد و از آن رو گاه به ضد مقصود خاص خویش سخن گفته یا حتی اندیشیده باشد».^۱

خلاصه آنکه از دیدگاه شلایرماخر برای فهم معنای نهایی و بنیادین متن، بایستی به شناسایی ویژگی‌های روحی و روان‌شناختی مؤلف و ابعاد وجودی او توجه داشت و با بازسازی این ابعاد، خود را به لحاظ ذهنی در جایگاه مؤلف قرار داد؛ زیرا در حقیقت، معنای بنیادین متن، حاکی از تمام زندگی مؤلف است.

۲-۲. ویلهلم دیلتای^۲

ویلهلم دیلتای فیلسوف برجسته آلمانی، (۱۸۳۳-۱۹۱۱م) از شاگردان «اگوست بُک»^۳ (۱۷۸۵-۱۸۶۷ م) بود. دیلتای سهم بزرگی در مباحث هرمنوتیکی دارد و بسیار متأثر از مباحث شلایرماخر است و از طرفی عظمت کار شلایرماخر مرهون تلاش‌های دیلتای است که سبب ترویج و نشر آنها شد. او در سال ۱۸۶۰ مقاله‌ای راجع به هرمنوتیک یا علم تأویل فردریش شلایرماخر نوشت. فخامت و استحکام مقاله وی سبب شد که پیشنهادی برای تنظیم و ویرایش نامه‌ها و یادداشت‌های شلایرماخر و نوشتن زندگینامه او دریافت کند. وسعت کار و میزان علایق و عمق دانش دیلتای شگفت‌انگیز بود.

۱. ایمانوئل کانت، سنجش خرد ناب، ص ۴۰۲.

2. Wilhem Diltey.

۳. (August Boeck) واژه‌شناس و روان‌شناس برجسته و شاگرد شلایرماخر که مجموعه نوشته‌های خود را در کتابی با نام «دانشنامه و روش‌شناسی علوم زبان‌شناسی تاریخی» گرد آورده است.

او به متافیزیک، فلسفه اخلاق، معرفت‌شناسی و تاریخ، اشتغال جدی داشت و در روان‌شناسی و نقد ادبی نیز مباحث قابل توجهی ارائه کرد.

دوران دیلتای مصادف است با طرد کامل فلسفه هگلی و دفاع از دانش تجربی؛ بنابراین به نظر می‌رسید که تنها راه اعتبار بخشیدن به معرفت تاریخی، دادن جنبه علمی به آن باشد؛ نظیر آنچه علوم طبیعی پیش‌تر کسب کرده بودند.^۱ دیلتای در طول زندگی خود کوشید تا بنیانی برای علوم انسانی بیابد. تلاش‌های او متکی بر علم روان‌شناسی بود و کتاب نخست خود را در این زمینه با عنوان مقدمه‌ای بر علوم انسانی منتشر کرد.

بیش‌تر آثار او - که توده‌ای از پیش‌نوشته‌های ناقص بود - در قالب قطعات پراکنده و چاپ‌نشده باقی مانده بود؛ علاوه بر آن، گستردگی، بی‌قاعدگی، تکراری بودن و سبک پیچیده او، موجب شد که تأثیر او در زمان حیاتش، محدود باشد. پس از مرگش، دوست و شاگردش، مجموعه آثار او را به چاپ رساند و در نتیجه، اندیشه و افکار او منظم و مشروح منتشر و ارزش دستاورد علمی دیلتای آشکار شد. شهرت دیلتای مرهون تفکرات هرمنوتیکی اوست؛ هرچند او در نوشته‌های قبل از سال ۱۹۰۰ کم‌تر از واژه هرمنوتیک استفاده می‌کرد. آخرین مجموعه دست‌نوشته‌های او که در مجلد هفتم مجموعه آثارش انتشار یافت، موجب شد که او به متفکری هرمنوتیکی، شهرت و اعتبار پیدا کند.^۲

دیلتای در حدود سال ۱۹۰۰ محور پژوهش‌ها و مطالعات خود را تغییر داده و این نظر را مطرح کرد که تفسیر و تأویل، مظاهر انسانی برای بنیاد علوم انسانی هستند. او یکی از نظریه‌پردازان مهم علوم انسانی است که با ملاحظه ویژگی‌های روانی مؤلف گام تازه‌ای در هرمنوتیک و تأویل متون برداشت.

۱. دیوید کوزنزهوی، حلقه انتقادی، ص ۱۸.

۲. احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۹۸-۹۹.

دیلتهای از پیشگامان ایجاد معرفت‌شناسی مستقل در علوم انسانی است؛ هرچند اندیشمندان، دیدگاه‌های او را نقد و نقض کرده‌اند. برای آشنایی بیشتر با شخصیت علمی دیلتای و نوآوری‌های او در روند مباحث هرمنوتیک، به سیر اندیشه‌های او نگاهی کوتاه می‌اندازیم.

۲-۱-۲. تاریخ‌گرایی^۱

سده هجدهم و نوزدهم میلادی در اروپا، دوره برتری علوم ریاضی و فیزیک نیوتن و عصر روش‌شناسی است. روشنگران -به‌ویژه آنان که از دکارت و کانت الهام می‌گرفتند- اندیشه‌ای روش‌مدار، هنجاری (دستوری) و ضد تاریخی داشتند. همچنین آنان به موفقیت‌های به دست آمده در علوم طبیعی و به‌ویژه در فیزیک نیوتنی دلگرم بودند و این اعتماد باعث شد که الگوی علوم طبیعی را به علوم دیگر تعمیم دهند.^۲ به‌خلاف این جریان، دیلتای عنصر تاریخ را در مباحث هرمنوتیک وارد کرد و بارها گفت که انسان «موجودی تاریخی» است.^۳ به این ترتیب هرمنوتیک را از حوزه متن به ساحت همه علوم انسانی گسترش داد.

هگل، با کتاب معروف خود، فلسفه تاریخ ۱۸۲۶م نقطه عطفی در تاریخ‌نگاری قرن نوزدهم بود و کسانی چون ادوارد تسلرو و ویلهلم دیلتای در مکتب او پرورش یافتند. طرح هگلی و تأکید وی بر نقش علوم تاریخی در فرآیند رشد و تکامل آگاهی بشر در هرمنوتیک فلسفی گادامرنیز به چشم می‌خورد. پس گرایش دیلتای به تاریخ‌نگری دو دلیل عمده داشت:

۱. نفوذ اندیشه‌های هگلی در فضای فرهنگی آن روز آلمان

۱. (Historism) رک: حسن مهرنیا، گادامرو نخستین فیلسوفان یونان، ص ۱۱۶ و ۱۶۰.

۲. جهانگیر مسعودی، هرمنوتیک و نواندیشی، ص ۱۲۶.

۳. ریچارد پالمر، علم هرمنوتیک، ص ۱۲۸.

یکی از نحله‌هایی که بر دیلتهای اثر گذاشت، فلسفه کلاسیک آلمان بود؛ البته دیلتهای تحت تأثیر کانت بوده و کانت را بزرگ‌ترین فیلسوف می‌دانست. کانت کوشید که مبانی و پایه‌های علوم تجربی را محکم کند؛ اما مبانی و پایه‌های علوم انسانی را متزلزل کرد. دیلتهای درصدد بود که انقلاب کانت در معرفت‌شناسی را تکمیل کند و مبنای معرفت‌شناختی مقاوم و برجسته‌ای برای علوم انسانی کشف و ابداع کند که در نوع خود، کار تازه‌ای بود. شاید پیش از او کسی چنین کاری را ممکن نمی‌دانست؛ اما او کوشید که نشان دهد می‌توان معرفت‌شناسی جدید در علوم انسانی بنا کرد. دیلتهای در پی نقد عقل تاریخی بود تا از این راه بتواند معیاری برای شناخت علوم انسانی پیدا کند.

بنا بر دیدگاه دیلتهای هراندیشه و پدیده‌ای باید در عصر خود معنا شود؛ اما تاریخ‌گرایان معتقدند که چنین چیزی امکان‌پذیر نیست؛ بلکه همه رویدادها در ظرف زمان و مکان تجلی پیدا می‌کنند و از این جهت باید به کمک معیارها، امکان دستیابی به فهم آن حوادث و اندیشه‌ها برای ما فراهم شود.

در آن زمان این سؤال مطرح شد که آیا می‌توان یک فهم قطعی و عینی از علوم تاریخی داشت؟ منظور از علوم تاریخی، رشته تاریخ یا علومى که درباره وقایع گذشته بحث می‌کنند، نیست؛ بلکه مراد علومى است که بُعد تفسیری دارند و وجهه تفسیری آن‌ها برجسته است؛ اعم از هنر، ادبیات، فلسفه و کلام و سایر دانش‌های انسانی. همه این علوم بُعد تفسیری دارند و از این رو به آنها علوم تاریخی می‌گویند. فضای مسلط بر جامعه علمی آن زمان آلمان، حاکی از سلطه تاریخ‌گرایی بر سایر مشارب فکری است. دیلتهای در این فضا به حالت سلبی از بحث تاریخ‌گرایی استفاده کرد و بر دخالت عنصر تاریخ در دانش هرمنوتیک تأکید کرد تا به نتیجه دلخواهش برسد.

۲. مواجهه با اندیشه و جریان پوزیتیویسم فرانسوی به رهبری آگوست کنت

آگوست کنت تاریخ را به ادوار سه‌گانه الهیاتی، متافیزیکی و پوزیتیویستی تقسیم کرد و درصدد بود بین این سه دوره، وحدت برقرار کند؛ اما ديلتای با اعتقاد به وجود تفاوت‌های روش‌شناسی بین علوم طبیعی و فیزیکی و همچنین علوم تاریخی و علوم انسانی، وحدت بین سه دوره تاریخ را رد کرد. نقطه کلیدی در نظرات ديلتای، وجه تمایز بین علوم طبیعی و علوم انسانی است؛ یعنی ترکیب روش‌شناسی این دو به صورت علمی، یکی از ابداعات ديلتای است که دیگران از آن عاجز بودند. ديلتای علوم انسانی را هم مانند علوم طبیعی، تجربی، عینی و واقع‌نما دانسته و تاریخ را مصداق بارز علوم انسانی معرفی کرد. همچنین در مقابل علوم طبیعی، وظیفه فراهم کردن نوعی معرفت‌شناسی و روان‌شناسی قابل احترام را برای علوم انسانی به عهده گرفت تا این علوم نیز از حرمتی مشابه علوم طبیعی برخوردار شوند.^۱

ديلتای تاریخ‌گرایی و روش‌شناسی قرن نوزدهم را به ارزیابی دستاوردهای علوم تاریخی فراخواند. بستر هرمنوتیک ديلتای همین پرسش است که آیا روش تحقیقی که در علوم طبیعی به کار می‌رود با روشی که در علوم انسانی به کار گرفته می‌شود همسان است؟ تاریخ دغدغه اساسی ديلتای است. به نظر او، تاریخ و مطالعه آن، مهم‌ترین بحث در علوم انسانی است. هرچند تاریخ‌گرایی در زمان شلایرماخرنیز رواج داشت، اما هرگز دغدغه اصلی او نشد.

شلایرماخر با رمانتیسم درگیر بود. او تحت تأثیر تفکر رمانتیسم، معتقد بود که نامطمئن بودن از فهم یکدیگر، اجتناب‌ناپذیر است و بدفهمی مسئله‌ای عمومی است. او با مسئله تاریخ‌گرایی مواجه نبود تا در جست‌وجوی رها کردن فهم هرپدیده خاص از زمینه عصری آن فهم باشد؛ اما ديلتای متفکری بود

۱. رک: مرتضی رستگار، فصلنامه معرفت، «نگاهی به هرمنوتیک و پیامدهای آن»، ش ۶۳، ص

که عمیق و ریشه‌ای با مشکل روش‌شناختی تاریخ‌گرایی درگیر شد و کوشید بر پایه سنت هرمنوتیکی - که از اسلافش به ارث برده بود- آن را حل کند. هدف دیلتای، کاری شبیه کار کانت در زمینه تحکیم مبانی علوم انسانی و تاریخی بود. دیلتای، به‌روشنی به این نکته التفات داشت که فقط موضوعات علوم انسانی، خصلت تاریخی دارند؛ (پدیدآورندگان آثار ادبی، هنری، فلسفی، حوادث و افعال تاریخی، همگی وجوداتی تاریخی هستند). بلکه مفسر و مورخ نیز موجودی تاریخی است.^۱ در یک کلام او پدر برداشت‌های جدید از تاریخ‌مندی است.^۲

۲-۲-۲. عنصر مماثل یا جایگزین

عنصر مماثل یا جایگزین کردن مفسر به‌جای مؤلف، موضوعی بود که شلایرماخرفرست کافی و لازم برای بسط مباحث آن پیدا نکرد؛ ولی دیلتای با افزودن عنصر تاریخی، آن را گسترش داد. دیلتای که از متفکران بزرگ عصر رمانتیسم بود به تبعیت از استاد خود شلایرماخ، باور داشت که برای فهم اثر باید بین مفسر و مؤلف، همزمانی برقرار شود؛ یعنی مفسر باید با عنصر همدلی، خود را هم‌عصر مؤلف کند؛ نه بالعکس. از نظر دیلتای موضوع محوری هرمنوتیک، شناخت زندگی ظهور یافته در متن است و مفسر وظیفه دارد با بررسی و تحلیل مدارک و داده‌های تاریخی، جهان هم‌عصر مؤلف و دنیای ذهنی او را در خود بازسازی کند و به‌گونه‌ای دنیای ذهنی مؤلف را بشناسد که خود مؤلف نیز به این فهم نرسیده است. هدف از جایگزینی خود به‌جای مؤلف، کشف این نکته است که مؤلف چگونه مؤلفی است و قصد تألیف چه نوع متنی را دارد. با مقایسه او و تألیفاتش با آثار دیگر مؤلفان هم‌عصرش که در

۱. رک: احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۱۰۳-۱۰۵.

۲. ریچارد پالم، علم هرمنوتیک، ص ۱۳۰.

فرهنگ واحد زیسته‌اند، امکانات ادبی مهیا برای مؤلف و تألیف آثاری از این دست، شناخته شده و متن به بهترین وجه فهم شود. روشن است که در این دیدگاه، مؤلف، جزئی غیرقابل انکار و جدایی‌ناپذیر از متن به حساب می‌آید.

پس ديلتای با استفاده از مفهوم «التفات یا قصدیت» در شناخت دیگران و تفسیر پدیدارهای فردی، اجتماعی و تاریخی، مفهوم «جایگزینی» را مطرح کرد و گفت: «ما باید خودمان را به جای دیگران بگذاریم و در بستر تاریخی آنان، در جست‌وجوی روان آن‌ها باشیم. ما نمی‌توانیم با خصوصیات زمانی و ویژگی‌های فرهنگی، تاریخی خود، به سراغ زندگی روانی دیگران و چگونگی قصد آنها برویم و ناگزیریم این فاصله زمانی را از بین برده، در موقعیت آنان قرار بگیریم.» بنابراین، ديلتای در تفسیر متن، به دنبال، نیت مؤلف بود و آن را عنصری رازدار و پیچیده، وابسته به زندگی روانی فرد می‌دانست.^۱

او با طرح عنصر «مائل» و جایگزین کردن آدمی در زندگی روانی دیگران، پایگاهی عینی برای علوم انسانی- و به تعبیری «علوم معنوی»- قائل شد. اصرار ديلتای بر وجود عنصر مائل سبب شد که به جنبه روان‌شناختی بحث‌های شلایرماخربیشتر توجه شود و همین امر موجب خروج هرمنوتیک از خاستگاه اصلی خود، یعنی «تفسیر متن» و طرح آن در فضای گسترده‌تر روان‌شناسی و تاریخ شد.^۲

۲-۳. التفات یا قصدیت

حوزه دیگری که ديلتای بر روی آن متمرکز شد، اندیشه‌های فیلسوف معاصرش، ادموند هوسرل^۳ (۱۸۵۹ - ۱۹۳۸ م) بود. هوسرل،^۴ التفات یا قصدیت

۱. رک: بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ج ۲، ص ۵۳۴ و ۵۳۷.

۲. رک: مهدی هادوی تهرانی، مبانی کلامی اجتهاد، ص ۱۴۸.

3. Edmund Husserl.

۴. هوسرل ۲۶ سال بعد از ديلتای متولد شد؛ اما ديلتای متأثر از اندیشه‌های او بوده و به همین

را ویژگی زندگی روانی می‌دانست؛ یعنی خصوصیت التفات به معنایی که قابل شناسایی است و به‌رغم اینکه راهی به زندگی روانی نیست؛ اما از طریق درک نیت اعمال آنها می‌توان به درون آنها راه یافت.^۱ ديلتای در اندیشه این مسئله بود که برای مطالعه امور و پدیده‌های تاریخی، انسانی و جایگزینی روان مفسر، چه ویژگی روانی را باید برای روان انسان‌های به وجود آورنده تاریخ و هر پدیده انسانی دیگر، در نظر گرفت تا بتوان براساس آن به درون «فردیت» انسان‌ها راه یافت؟ او با پیروی از هوسرل به این نتیجه رسید که راه برای شناخت روان دیگران، شناخت معنای مقصود مؤلف است؛ بنابراین آدمی فقط چیزهایی را می‌تواند تفسیر کند که آنها را قصد کرده است و از راه تحلیل مراد انسان‌ها و جایگزینی خود در جای آنها، به روح آنها راه پیدا کند. ديلتای دستیابی به درون حیات و زندگی دیگران را از طریق همدلی توجیه و تبیین می‌کند.

۲-۲-۴. فلسفه حیات

فلسفه ديلتای با عنوان «فلسفه حیات» حاصل ترکیب ایده آلیسم آلمانی، اصالت تجربه انگلیسی و عقاید عصر رمانتیسم است. اهمیت او در تدوین روش علوم انسانی در مقابل علوم طبیعی است. مقصود ديلتای از فلسفه حیات زندگی به معنی مورد نظر زیست‌شناسان - که حیات حیوانات و نباتات را در برمی‌گیرد - نیست؛ بلکه حیات فرهنگی، روحی و معنوی انسان است؛ پس فلسفه حیات او معادل «علوم انسانی» است.^۲

محور اصلی در هرمنوتیک ديلتای، نه شناخت متن و نه شناخت معنای متن، بلکه شناخت زندگی ظهور یافته در متن است. از دیدگاه او با بررسی داده‌های تاریخی، می‌توان جهان عصر مؤلف و دنیای ذهنی او را بازسازی کرد و

دلیل او را معلم ديلتای می‌دانند.

۱. پل ریکور، «رسالت هرمنوتیک»، مندرج در حلقه انتقادی، ص ۲۰-۲۱.

۲. ویلهلم ديلتای، مقدمه بر علوم انسانی، ص ۲۲.

به گونه‌ای دنیای ذهنی مؤلف را شناخت که حتی خود او نیز به این فهم نرسیده است. او می‌گوید که «هدف اصلی هرمنوتیک درک کامل تری از مؤلف است؛ آن‌سان که او خود را چنین درک نکرده باشد»؛^۱ یعنی به ناگفته‌های مؤلف هم می‌توان راه یافت. حیات در اندیشه دیلتای، صرفاً امری بیولوژیک و مشترک بین انسان و حیوان نیست؛ بلکه چیزی است که ما آن را تجربه کرده و واقعیت تاریخی و اجتماعی را می‌سازد. قوانین بشری، فلسفه‌ها، بیم‌ها و امیدها، آراء، مذاهب و پدیده‌های هنری و ادبی، همه از مظاهر حیات هستند. به باور دیلتای، درک حیات که هدف علوم انسانی است، تنها از طریق آثار و تجلیات حیات، امکان‌پذیر است. حیات امر فراگیری است که هرآنچه به انسان مربوط می‌شود را در بردارد. ملاک شناخت معرفت، واقعیت، حقیقت و تجربه‌های انسان، حیات است. ماورای حیات چیزی برای انسان نیست و علم توانایی آن را ندارد که به رمز حیات، راه یابد؛ یعنی خود حیات را نمی‌توان شناخت.

دیلتای به خلاف کانت، منکر عالم نومن و اشیاء فی‌نفسه است. او معتقد است هرچند اندیشه نقشی تردیدناپذیر در حیات انسانی داشته و عامل رشد علوم و معارف است، اما اندیشه، حیات انسانی نیست؛ بلکه درباره حیات است و وظیفه تبیین حیات و توصیف تجربه‌ها را به عهده دارد؛ درحالی‌که مهم‌ترین و مقدم‌ترین تجربه، تجربه زیسته است که توصیف‌ناپذیر است (به نحو حصولی). از این رو، هسته اصلی حیات و تجربه زیسته را غرایز، عواطف و احساسات و اراده انسانی تشکیل می‌دهد؛ سه عنصری که به‌طور تجزیه‌ناپذیری حیات واحدی را شکل داده و تاریخ انسانی را ایجاد کرده‌اند؛ زیرا تاریخ و جامعه با اجتماع حیات‌های فردی صورت پذیرفته است.^۲

۱. بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ص ۵۳۴

۲. حمیدرضا حسنی، فصلنامه معارف اسلامی، ش ۱، ص ۱۱۴ و ۱۱۵.

۲-۵. علوم انسانی و علوم طبیعی

در سده نوزدهم و اوایل قرن بیستم، توفیق چشمگیر علوم طبیعی، اساس علوم انسانی را متزلزل کرده بود. رشد مکتب تحصلی یا پوزیتیویسم به عنوان فلسفه، منزلت و اعتبار علوم غیر تحصلی را به شدت مخدوش کرد. دوران دیلتای مقارن بود با طرد کامل فلسفه و علوم عقلی و رشد بی سابقه دانش غیرفلسفی و تجربی.^۱

رشد علوم طبیعی از عصررنسانس به بعد، جریان آزاد شدن از مابعدالطبیعه سنتی است. علوم طبیعی جدید به جای جستجوی ذات امور، می کوشند قوانینی را کشف کنند که حاکم بر عناصر تصنعی تعریف شده اشیاء است؛ از قبیل اتم ها و نیروها. درحالی که نظام های فرهنگی از کلیت بزرگ تر شبکه حیاتی برمی آیند؛ به صورتی که بتوانند بار دیگر به آن رجوع کنند. نظام های علوم طبیعی که ساختار انتزاعی دارند، می کوشند به کلی از شبکه حیاتی مستقل شوند.^۲

به نظر دیلتای، علوم انسانی، هم در موضوع و هم در روش متفاوت با علوم طبیعی است و تفاوت این دو، وجود شناختی است؛ بنابراین، از نظر او مقولات کانت در تبیین مبانی علوم انسانی کافی نبودند. موضوع علوم طبیعی، پدیده های تجربی و تبیین روابط علی- معلولی حاکم بر آنهاست. درحالی که علوم انسانی در پی فهم است؛ نه تبیین؛^۳ بنابراین مهم ترین و تأثیرگذارترین جنبه کار دیلتای، تمایزی است که او میان فهم^۴ - که ویژگی علوم انسانی است - و تبیین^۵ که ویژه

۱. قاسم حسن پور، هرمنوتیک تطبیقی، ص ۲۲۹.

۲. ویلهلم دیلتای، مقدمه بر علوم انسانی، ص ۶۸.

۳. حسن مهرنیا، گادامر و نخستین فیلسوفان یونان، ص ۱۶۱.

4. Verstehen.

5. Erklären.

علوم طبیعی است، قائل می‌شود.^۱ از سوی دیگر تمایزی که ديلتای میان علوم فیزیکی (یا طبیعی) و علوم انسانی (یا تاریخی) گذاشت، آشکارا خلاف جریان فکری حاکم دوران‌ش بود. بحث او با فاصله از پوزیتیویسم و «علم انگاری»، مانند انکار جریان نیرومندی است که پس از داروین، قوانین انسانی را همانند قوانین طبیعی می‌شناخت. نکته مهم در هرمنوتیک ديلتای همین استقلال علوم انسانی است.^۲ طرد روش علوم تجربی و طبیعی متداول در تحقیقات علمی رد ثمردهی این روش برای تبیین علّی پدیده‌های انسانی، هرگز به مغنای کوچک شمردن و کنار گذاشتن علوم تجربی نیست؛ بنابراین از دیدگاه ديلتای، لازمه معناداری پدیده‌های انسانی، اعتقاد به تباین تام روش شناختی علوم انسانی با علوم طبیعی نیست؛ بلکه فقط در مقابله با رفتارگرایان و اثبات‌گرایان،^۳ به لزوم فهمیدن رفتار انسانی تأکید کرده و نگاه تجربی محض را کنار می‌گذارد. دلیل دیگر ديلتای بر لزوم ارائه روش‌شناسی متمایز از علوم تجربی برای علوم انسانی، اصرار او بر این نکته بود که جهان انسانی را نمی‌توان مانند نظامی علّی جبری دانست که از همسانی‌های ضروری تشکیل شده است؛ زیرا مواجهه ما با جهان

۱. فدریش نیچه و دیگران، هرمنوتیک مدرن، گزینه جستارها، ص ۲۱.

۲. بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ص ۵۳۱-۵۳۳.

۳. اثبات‌گرایی، روشی است که از به‌کارگیری روش‌های علوم طبیعی در علوم اجتماعی حمایت می‌کند و طرفدار وحدت روش در علوم مختلف است. اثبات‌گرایی از اساس بر این ایده طبیعت‌گرایانه استوار است که علم یعنی مطالعه واقعی که بیرون از بحث و گفتگوی علمی است. معمولاً اثبات‌گرایی را با علم اجتماعی تأویلی یا تفسیری یا علم اجتماعی انتقادی و به‌طور عمده الهام گرفته از مارکسیسم، در تقابل قرار می‌دهند؛ ولی اثبات‌گرایی که فرض‌های خاصی در مورد علوم طبیعی دارد، به وسیله توسعه‌های غیراثبات‌گرایانه‌ای که درون خود روی داده است نیز تضعیف شده است؛ بنابراین در این مکتب هم در علوم اجتماعی و هم در علوم طبیعی - به‌ویژه در دهه پنجاه - تردید شد. (رک: تد بنتون و یان کرایب، فلسفه علوم اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی پرست و محمود متحد، ص ۵۴-۶۰).

انسانی بی واسطه، با «تجربه زندگی»^۱ و از «درون» است؛ اما جهان فیزیکی را از طریق «تجربه بیرونی»^۲ می‌شناسیم. جهان انسانی، بیگانه و مکانیکی نیست؛ بلکه جهانی سرشار از معنا و ارزش است؛ ارزش‌ها و معناهایی که می‌توانیم در آنها سهم شویم یا دست‌کم، آنها را درک کنیم.^۳ همچنین به نظر ديلتای، علوم تجربی از منزلت ویژه‌ای برخوردارند و دستاوردهای این علوم عینی، ارزشمندند. با وجود این، بنا به دلایلی، وی این روش را برای شناخت موضوعات بشری مناسب نمی‌داند. از دیدگاه ديلتای در مطالعات انسانی، روش‌هایی وجود دارد که با روش‌های مطالعات علوم تجربی مشترک است. با این حال، علوم انسانی بدون استمداد از روش فهم،^۴ نمی‌تواند به دانش مطلوب خود دست یابد و همین امر موجب امتیاز این مطالعات از علوم طبیعی و فیزیکی است.

ديلتای با مطرح کردن مفهوم «ساختار» و سپس «شبکه آثار»^۵ در بحث‌های فلسفی، نخست بار ایستادگی و مقاومت اهل علوم انسانی را مقابل تهاجم روش‌های علوم طبیعی نشان داد. او در برابر منطق استقرایی و اصل علیت موضع گرفت و معتقد بود که علاوه بر روش تجربی (تحقیق در علل)، راه دیگری هم برای فهم حقیقت وجود دارد که توجیه‌کننده اصالت و استقلال درونی علوم انسانی است. از دیدگاه وی، در علوم انسانی نوعی بداهت در پیوستگی ساختاری و شیوه فهم این ارتباطات وجود دارد که به‌کلی متفاوت از نحوه

۱. Erlebnis.

۲. Erfahrung.

۳. احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۱۱۴.

۴. Das verstehen.

۵. ديلتای با توجه به دور هرمنوتیکی شلایرماخدر فهم متن، روش «تردد میان اجزا و کل» را -که میان شبکه‌ای از آثار و معلول‌ها برقرار است- برای فهم سیستم‌های مورد مطالعه در علوم اجتماعی پیشنهاد می‌کند.

رفتار علوم طبیعی است؛ ولی او با این مشکل روبه‌رو بود که در فلسفه پیش سقراطی، متن کاملی که بتواند پیوستگی‌های درونی آن را نشان دهد، وجود نداشت.^۱

جامعه‌شناس آلمانی، ماکس وبر^۲ (۱۸۶۴-۱۹۲۰م)، به روابط منطقی بین فهم و تبیین علاقه‌مند و همانند ديلتای سرگرم تثبیت عینیت نتایج علوم فرهنگی بود؛ بنابراین، کار وی در محل تلاقی علوم انسانی با علوم اجتماعی قرار می‌گرفت. هرچند وبر با کوشش‌های ديلتای در تثبیت آزادی عملِ فهم (خودمختاری) هم‌آوا بود، ولی او کوشید با تعمیم‌هایی در باب اعمال جمعی بشر به اصول کلی برسد که تا حد اصول کلی علوم طبیعی، عینی و علمی باشند. ماکس وبر تلاش‌هایی برای رسیدن به هدف انجام داد از جمله طبقه‌بندی، تجزیه و تحلیل انواع افعال اجتماعی و طرح نگاری از انواع ایده‌آل. اهمیت ديلتای و وبر را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. تلاش برای یافتن منطقی فهم که فعالیتی منحصربه‌فرد برای علوم فرهنگی است؛

۲. تلاش برای تحکیم امکان فهم برپایه نظریه‌ای در باب ساختار سرشت بشر و جلوه‌های آن (ديلتای) یا برپایه نظریه‌ای در باب انواع عمل اجتماعی (وبر).^۳

۲-۶. دور هرمنوتیک

از جمله مهم‌ترین جنبه‌های روش‌شناسی ديلتای اصطلاح موسوم به «دور هرمنوتیکی» است. اصطلاح دور هرمنوتیکی در فهم کل‌های مرکب و پیچیده و

۱. حسن مهرنیا، گادامر و نخستین فیلسوفان یونان، ص ۱۱۷.

2. Max Weber.

۳. میرچا الیاده، فصلنامه معرفت، ش ۲۲، ص ۸۸.

اجزای آنها مطرح می‌شود؛ چراکه کل را فقط برحسب اجزای آن می‌توان فهمید و حال آنکه اجزا نیز معنای صحیح خود را در کل می‌یابند. کلمات و جملات واضح‌ترین مثال هستند. به اعتقاد دیلتای دور هرمنوتیکی اصلی بسیار نافذ و مهم است؛ چراکه نسبت جزء و کل در جهان انسانی، بسیار نافذ است. از این نظر، دعاوی غریزی یا تصاویر ذهنی در ساختمان ذهنی اشخاص جای دارند؛ بنابراین برای فهم یک شخص باید به جایگاه خیال یا عقل در ساختمان حیات فکری او توجه کنیم. طبق معنای سلبی این اصل، هیچ آغازگاه مطلق، هیچ نوع بدهت ذاتی و هیچ تعین‌های کاملی که بتوان بر آنها تکیه کنیم نخواهیم داشت؛ چون ما همواره خود را میان موقعیت‌های پیچیده‌ای می‌یابیم که می‌کوشیم با ساختن مفروضات موقتی و سپس تجدیدنظر در آنها، راه خود را به سوی فهم باز کنیم. این حالت دوری، سراسر حیات فکری ما را در برمی‌گیرد.^۱

دیلتهای قاعده «دور کل و جزء» هرمنوتیک روماتیک را از متن به کل زندگی تعمیم داد. سازگاری یا انسجام ساختاری زندگی، همان ارتباط بین کل و اجزای زندگی است. کل زندگی وحدت معنایی دارد که با اجزاء بیان می‌شود؛ چنان‌که معنای هر جزء با معنای کل معین می‌شود.^۲ هرمنوتیک دیلتای درواقع مرتبط با فلسفه حیات و علوم انسانی است. او در جستجوی کشف نقاط مشترک میان انسان‌ها است تا فهم آشکار شود. به اعتقاد دیلتای انسان با شناخت و مقایسه خود با دیگران و نیز کشف اشتراک‌ها و تمایزهای بین خود با دیگران، سبب کشف و شناخت خود می‌شود. آشکار است که با این عمل، دور هرمنوتیکی حاصل می‌شود. در دور هرمنوتیکی اگر چنانچه فردی بخواهد پدیده‌ای را بشناسد، باید صاحب پدیده را بشناسد یا به تعبیر دیگر شناخت

۱. رک: ویلهلم دیلتای و دیگران، زرتشت نیچه کیست؟ و مقالات دیگر، ص ۱۸۵-۱۸۶.

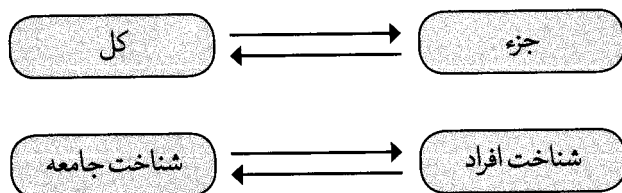
۲. Gadamer, Hans – Georg: Truth and Method, p.223-224.

دیگری، مستلزم شناخت خود فرد است و شناخت خود نیز، در قالب مقایسه و شناخت خود با دیگران انجام می‌گیرد. دور هرمنوتیکی به‌گونه‌ای دیگر و با رویکرد تاریخ‌گرایی نیز قابل ترسیم است؛ چنانکه شناخت حیات و روان انسانی، به شناخت تاریخ و اوضاع زمانی و مکانی او بستگی دارد و از سویی تاریخ، ظهور تاریخ عینی است. گویی در همه دوره‌های تاریخی، انسان است که در شرایط و موقعیت مختلف قرار گرفته و متن‌های گوناگونی از خود به‌جا گذاشته و تاریخ را ساخته است. از سویی دیگر، برای شناخت انسان بایستی تاریخ را شناخت و برای شناخت تاریخ نیاز به شناخت انسان است و این مسئله، مصداق دیگری از «دور هرمنوتیکی» است. ديلتای با استفاده از مسئله تاریخت و دخالت عنصر تاریخی در روش هرمنوتیک تلاش می‌کند تا مشکل دور هرمنوتیکی را حل کند.^۱

دیلتهای دور هرمنوتیکی را در فهم متن، این‌گونه به تصویر می‌کشد که معنای کل، متکی بر معنای اجزا هستند؛ اما فهم کامل اجزاء در گرو فهم معنای کل است؛ بنابراین او، دور هرمنوتیکی را نه تنها به متون نوشتاری، بلکه به همه مقولات غیرنوشتاری و پدیده‌های انسانی و کل علوم انسانی سریان داد. نکته بسیار مهم در اندیشه دیلتهای اینکه دور هرمنوتیکی او مانند هرمنوتیک فلسفی، «مفسر محور» نیست؛ این‌گونه نیست که مفسر، پیش‌فرض‌های خود را به متن ارائه کرده و متن، آن را بسنجد. از منظر دیلتهای، مفسر به هیچ‌وجه ذهنیت خود را به متن تحمیل نمی‌کند؛ بلکه سعی می‌کند با جایگزینی و بازسازی، فاصله تاریخی بین خود و متن را از بین برده و فضای تاریخی متن را در خود ایجاد کند تا بتواند به مراد مؤلف و فردیت او دست یابد. درواقع دیلتهای همچنان «مؤلف محور» باقی مانده و رسیدن به فهم عینی از خود و متن را

۱. رک: مهدی هادوی تهرانی، مبانی کلامی اجتهاد، ص ۱۶۴.

بدون پیش‌دانسته‌های مفسر، امکان‌پذیر می‌داند؛ در نتیجه، فرآیند فهم دیلتای پایان‌پذیر بوده و امکان فهم عینی در مطلق علوم انسانی امکان‌پذیر است؛ چراکه در هرمنوتیک او، برهمدلی - که شرط امکان بازسازی فردیت در مفسر است - بسیار تأکید می‌شود.^۱



شکل ۲: دور هرمنوتیکی از نظر دیلتای

۲-۷. معنای نهایی متن

دیلتای همانند کلادنیوس معنای نهایی متن و به تعبیر شلایرماخر «معنای بنیادین متن» را نیت مؤلف می‌داند. دیلتای معتقد است که متن، تجلی روح مؤلف و بروز شخصیت اوست و کاوش متن برای رسیدن به نیت مؤلف آن - که معنای نهایی متن است - به معنای پژوهش متن، برای شناخت مؤلف و درک کامل تراوست. دیلتای با تکیه بر اینکه تمام فردیت مؤلف در التفات و قصدیت او متبلور می‌شود، نیت را آینه تمام‌نمای کل زندگی مؤلف می‌داند و به خلاف شلایرماخر، عنصر نیت را در مؤلف، مطرح می‌کند.^۲

اگر بخواهیم مهم‌ترین نکته در هرمنوتیک دیلتای را خلاصه کنیم، به این حکم می‌رسیم که شناخت علمی، عینی و دقیق شرایط پیدایش متن، امکان‌پذیر است. دیلتای هرمنوتیک را «روش‌شناسی کامل، همگانی و اساسی علوم انسانی» نامید و معنای متن با «نیت ذهنی مؤلف» را همسان دانست.

۱. برای مطالعه بیشتر در این زمینه، رک: علم هرمنوتیک، ریچارد پالم، صص ۱۳۱-۱۳۴.

۲. رک: مهدی هادوی تهرانی، مبانی کلامی اجتهاد، ص ۱۵۹ و ۱۶۰.

او چنان به امکان کشف معنای نهایی باور داشت که می‌نوشت: «هرمنوتیک با گزینش دلخواهانه رمانتیک و شک‌آوریِ ذهن‌گرایان مخالف است. اعتبار کامل و همگانی تأویل، پایه هرگونه ایقان در تاریخ است».^۱ خلاصه سخن آنکه ديلتای معتقد بود که معنای واحد و نهایی متن «نیت مؤلف» است و برای دسترسی و راه‌یابی به نیت مؤلف، توصیه به شناخت و درک کامل مؤلف می‌کرد. ديلتای از مخالفان تکثرگرایی معنایی در متن است و به باور او، مفسر برای کشف معنای متن، باید با از بین بردن فاصله تاریخی میان خود و مؤلف، قصد و نیت او را بشناسد.

۱. بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ص ۵۳۶.

چکیده

۱. تاریخ هرمنوتیک به چهار دوره کلی تقسیم می‌شود: کلاسیک، رمانتیک، فلسفی، انتقادی یا نئوکلاسیک. گاهی به هرمنوتیک مابعد کلاسیک یعنی هرمنوتیک رمانتیک و فلسفی، هرمنوتیک مدرن نیز گفته می‌شود. روح غالب بر هرمنوتیک قرن بیستم، هرمنوتیک فلسفی است که بیشترین تأثیر و نفوذ را داراست.

۲. هرمنوتیک کلاسیک، منطق گفت‌وگو است که در پی کشف قواعد و اصول تفسیر متون است. این رویکرد از هرمنوتیک، روش فهم صحیح متن را فراهم آورده و قواعد ابهام‌زدایی متون مبهم را ارائه می‌دهد. از این رو اندیشمندان عصر رنسانس، مرجعیت کلیسا را در فهم متون مقدس مردود می‌دانستند و معتقد بودند که فهم متون باید با شیوه‌ای مشخص صورت پذیرد. با پیدایش این سبک از هرمنوتیک، بابت تازه در تفسیر متون گشوده شد. این سبک عمیقاً متأثر از روشنگران و عقل‌گرایان عصر روشنگری است. نظریه هرمنوتیک کلاسیک، شناخت متن را دریافت معنای اصیل متن می‌دانست. در این نظریه تردیدی در وجود معنای قطعی در متن نیست.

۳. در قرن نوزدهم، فریدریش شلایرماخر، دیدگاهی را که از آن به نام «هرمنوتیک رمانتیک» هم یاد می‌شود، ارائه کرد. اصطلاح رمانتیک در حوزه‌های مختلف فلسفی، هنری-ادبی، سیاسی و اخلاقی به کار رفته است. جنبش رمانتیسم، واکنشی به نگاه خشک عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی دوره روشنگری بود که قضاوت را از آن عقل صرف و خالی از احساس می‌دانست.

۴. نظریه هرمنوتیکی شلایرماخر حول دو محور می‌چرخد:

تأویل دستوری: در تأویل دستوری مفسر، جنبه‌های عمومی اشتراک فرهنگ و ویژگی‌های زبانی اثر را می‌پردازد و مثلاً از معانی الفاظ و آرایه‌های

ادبی سخن می‌گوید.

تأویل روان‌شناختی یا فنی: در تأویل فنی، ویژگی‌های روان‌شناختی مؤلف اثر را بررسی می‌شود تا ذهنیت مؤلف و ویژگی‌های او کشف شود.

۵. شلایرماخر برای دستیابی به روش تفسیر و فهم متون، در جستجوی اندیشه و قصد مؤلف بود. از نظریه دنیای متن را نمی‌توان از جهان ذهنی مؤلف جدا دانست. متن تجلی‌گاه ذهنیات و روحیات مؤلف است.

۶. دور هرمنوتیک از منظر شلایرماخر چنین ترسیم می‌شود که رسیدن به معنای بنیادین متن در گرو رسیدن به شناخت مؤلف است و شناخت او در گرو کشف متن.

۷. شلایرماخر متن را دارای معنای واحد و بنیادین می‌داند که همان معنای مقصود مؤلف است. برای فهم معنای نهایی و بنیادین، باید ویژگی‌های روانی و ابعاد وجودی مؤلف را شناخت و با بازسازی این ابعاد، خود را به لحاظ ذهنی در جایگاه مؤلف قرار داد؛ زیرا معنای بنیادین متن، تمام زندگی مؤلف است؛ نه صرف نیت مؤلف.

۸. شلایرماخر معتقد بود که مفسر می‌تواند از خود مؤلف جلوتر رفته و آنچه را مؤلف به آن آگاه نبود یا توجه به آن نداشت، کشف کند؛ درحالی‌که گذشتگان معنای نهایی متن را همان نیت مؤلف می‌دانستند.

۹. بعد از شلایرماخر، شاگرد او «اگوست بُک» مباحث هرمنوتیک و تفسیر متن را ادامه داد. به باور او زبان وسیله‌ای برای ابراز اندیشه آدمی است. بُک علاوه بر مقوله تفسیر، عنصر دیگری به نام «نقد» را مطرح کرد. او معتقد بود که نقد، به رابطه معنایی موضوع متن با پدیده‌های دیگر، مثل حوادث شخصی یا اجتماعی - که در محیط زندگی خصوصی نویسنده اتفاق می‌افتد - می‌پردازد. بُک به دلالت‌های تاریخی و نشانه‌های مرتبط با متن توجه کرد و مباحث او،

زمینه‌ساز ورود تاریخ‌گرایی به دانش هرمنوتیک است.

۱۰. ویلهلم دیلتای از شاگردان اگوست بُک بود. او که متأثر از شلایرماخر بود، سهم مهمی در مباحث هرمنوتیکی داشت. زمانه دیلتای مقرون با ردّ کامل هگل‌گرایی و تمرکز بر معرفت تجربی بود. دیلتای متعهد شد به علوم فرهنگی (علوم تاریخی)، گونه‌ای معرفت‌شناسی و روش‌شناسی بیخشد که هم‌وزن معرفت‌شناسی و روش‌شناسی علوم طبیعی باشد. دیلتای در سراسر زندگی‌اش کوشید تا بنیانی برای علوم انسانی بیابد. تلاش‌های او متکی بر علم روان‌شناسی بود.

۱۱. گرایش دیلتای به تاریخ‌گرایی دو دلیل عمده داشت: یکی نفوذ اندیشه‌های هگلی در فضای فرهنگی آن روز آلمان و دیگری مواجهه با اندیشه‌های پوزیتیویست‌ها که علوم انسانی را زیر سؤال می‌بردند.

۱۲. دیلتای متفکری بود که عمیق و ریشه‌دار با مشکل روش‌شناختی تاریخ‌گرایی درگیر شد و کوشید بر پایه سنت هرمنوتیک - که یادگار پیشینیان بود - آن را حل کند.

۱۳. یکی از وجوه تمایز دیلتای با شلایرماخر، بی‌توجهی دیلتای به نکات گرامری و دستوری است. شلایرماخر فهم هرمتنی را حاصل دو نوع تفسیر فنی و دستوری می‌دانست؛ ولی دیلتای مباحث هرمنوتیکی را در فلسفه حیات انسانی برده و بیشتر به جهت روان‌شناسی سوق داد.

۱۴. مراد دیلتای از جایگزینی این است که با نوعی فرافکنی می‌توانیم خود را جایگزین مؤلف با تمام شرایط زمانی و مکانی تاریخی کنیم تا بتوانیم قصد او را دریابیم و چنان بفهمیم که مؤلف می‌فهمید.

۱۵. دیلتای بر اندیشه‌های فیلسوف معاصرش، هوسرل نیز توجه کرد. هوسرل، التفات یا قصدیت را ویژگی زندگی روانی می‌دانست؛ یعنی به‌رغم نبود راه مستقیم به زندگی روانی انسان‌ها، درک نیت اعمال آنها می‌تواند ما را به درون آنها ببرد.

۱۶. فلسفهٔ حیات از دیدگاه ديلتای، بیولوژیک و مشترک بین انسان و حیوان نیست؛ بلکه چیزی است که ما آن را تجربه کرده و واقعیت تاریخی و اجتماعی ما را می‌سازد. بیم و امیدها، اندیشه‌ها، نهادهای بشرساخته، قوانین بشری، مذاهب و پدیده‌های هنری و ادبی، همگی از مظاهر حیات هستند.

۱۷. از دیدگاه ديلتای روش تجربی برای شناخت موضوعات انسانی مناسب نیست؛ زیرا ما جهان انسانی را از «درون» و بی‌واسطه و از طریق «تجربهٔ زندگی» درک می‌کنیم؛ اما جهان فیزیکی را از طریق «تجربهٔ بیرونی». جهان انسانی، بیگانه و ماشینی نیست؛ بلکه آکنده از معنا و ارزش است. دلیل دیگر ديلتای بر لزوم ارائه روش‌شناسی متمایز و از علوم تجربی برای علوم انسانی، اصرار او بر این نکته بود که جهان انسانی را نمی‌توان مانند یک نظم علی جبری که از همسانی‌های ضروری تشکیل شده درک کرد.

۱۸. دور هرمنوتیکی ديلتای چنین تشکیل می‌شود که شناخت خود و تفسیر حیات خود از طریق آثار و تجلیات حیات است که دیگران آن را به من باز می‌گردانند؛ یعنی در قیاس خود با دیگران و کشف اشتراکات و اختلافات بین خود با دیگران، خود را تفسیر کرده و می‌شناسیم. به روشنی پیداست که این دور هرمنوتیکی ثانوی است؛ زیرا شناخت دیگران از طریق شناخت خود ممکن است و شناخت خود از طریق شناخت دیگران.

۱۹. ديلتای معنای نهایی متن را نیت مؤلف می‌داند. او متن را صرفاً تجلی روان مؤلف دانسته و معتقد است که مفسر برای کشف معنای متن باید نیت مؤلف را بشناسد. به باور ديلتای، متن تجلی روح و روان مؤلف و بروز شخصیت او است و کاوش متن برای رسیدن به نیت مؤلف - که معنای نهایی متن است - به معنای پژوهش متن، برای شناخت مؤلف و درک کامل تراوست.

فصل سوم: هرمنوتیک فلسفی^۱

درآمد

مرحله سوم هرمنوتیک در سال‌های نخست قرن بیستم با کار عمیق فلسفی مارتین هایدگر آغاز شد. هرمنوتیک فلسفی، چرخش اساسی در جهت‌گیری، اهداف و وظایف هرمنوتیک پدید آورد. از نظر هایدگر، هرمنوتیک باید از سطح روش‌شناسی و معرفت‌شناسی ارتقاء یافته و در سطح فلسفه قرار گیرد. رسالت هرمنوتیک ارائه روش نیست؛ بلکه درک معنای هستی^۲ است.^۳ هرمنوتیک فلسفی نظریه‌ای است برای تبیین و فهم ماهیت فهم. هایدگر معتقد است که فیلسوفان قدیم یونان، فلسفه را در مسیر اصلی خودش دنبال می‌کردند و در پی درک معنای هستی بودند؛ اما پس از افلاطون تاکنون فلسفه در غرب از مسیری اصلی خود منحرف شده است و به جای پرسش از معنای هستی به دنبال درک «هست‌ها»^۴ رفته است. از همین روی او در کتاب هستی و

1. Philosophical Hermeneutics.

2. Being.

۳. رک: درآمدی بر هرمنوتیک، احمد واعظی، ص ۳۸ و ۳۹.

4. Beings.

زمان، کوشید که فلسفه را در جایگاه اصلی اش قرار دهد و راهی به درک هستی بگشاید. راه پیشنهادی او، تحلیل پدیدارشناسانه «دازاین»، یعنی ساختار وجودی انسان بود. با تحلیل ساختار وجودی انسان، می توان به فهم هستی دست یافت. تحلیل ساختار وجودی انسان پلی است به سوی درک معنای هستی؛ بنابراین در پروژه فلسفی او فلسفه حقیقی و هرمنوتیک دو امر متمایزند. او فلسفه غرب را که برای مدت طولانی به معرفت شناسی پرداخته بود- به هستی شناسی برگرداند؛^۱ بنابراین هرمنوتیک فلسفی، تبیین چستی فهم و شرایط آن است. هرمنوتیک فلسفی به خلاف هرمنوتیک روش شناسی، نه به مقوله فهم متن منحصر است و نه در چهارچوب فهم علوم انسانی محدود می شود؛ بلکه به مطلق فهم نظر دارد و درصدد تحلیل واقعۀ فهم و تبیین شرایط وجودی حصول آن است.

هرمنوتیک فلسفی رویکرد ویژه ای است در مسئله «فهم و تفسیر» که با رویکردهای هرمنوتیک کلاسیک و هرمنوتیک رماتیک تفاوت اساسی دارد. بر اساس این دو سبک، هرمنوتیک منطق گفتمان است که به دنبال کشف قواعد و اصول تفسیر و فهم متون است؛ اما طبق هرمنوتیک فلسفی، هرمنوتیک امری روش مدارانه یا معرفت شناختی نیست؛ بلکه فهم و دانستن را با دیدگاه فلسفی بررسی می کند.^۲ هرمنوتیک فلسفی در اثر آرای مارتین هایدگر تفاوت های اساسی با دو هرمنوتیک پیشین پیدا کرد. تحول در هرمنوتیک، نه فقط در شاخه های علوم انسانی و فلسفه که در حوزه های وجودشناسی، اعتقاد، اخلاق و... گسترش یافت. هایدگر تجربه هرمنوتیکی خود را فلسفی تعبیر کرد.

شاگرد هایدگر، هانس گئورگ گادامر (۱۹۰۰-۲۰۰۲م) کار فلسفی او را گسترش

۱. عوض علی سعادت، فصلنامه جامعه فردا، «هرمنوتیک»، ش ۴، ص ۱۰۰.

2. Hans Georg Gadamer, Truth and Method, p 372.

داد. هرمنوتیک فلسفی عنوانی است که گادامر برای دیدگاه هرمنوتیکی خود برگزید. عنوان فرعی «حقیقت و روش»، «ارکان هرمنوتیک فلسفی» است. گادامر در آغاز تمایل داشت که کتابش را «هرمنوتیک فلسفی» نام‌گذاری کند؛ اما چون ناشر او هرمنوتیک را مبهم و ناشناخته دانست، گادامر عنوان «حقیقت و روش» را برای اثر خود برگزید؛ اثری که به یمن آن امروزه آوازه هرمنوتیک و نام گادامر جهانی شده است.^۱ اصطلاح «هرمنوتیک فلسفی»، از جهتی اصطلاحی فریبنده است. این اصطلاح بر آن دسته از هرمنوتیک‌هایی اطلاق می‌شود که در قرن بیستم، پس از مارتین هایدگر و در سیاقی شبیه به او متداول شده است؛ مانند هرمنوتیک فلسفی گادامر و هرمنوتیک فلسفی پل ریکور. اطلاق این عنوان بر هرمنوتیک هایدگر و موارد یادشده، این توهم را ایجاد کرده است که هرمنوتیک پیش از آنها، به هیچ وجه جنبه فلسفی نداشت؛ حال آنکه دانش هرمنوتیک - به‌ویژه پس از شلایرماخر - رنگ و بویی کاملاً فلسفی گرفت.^۲ به سبب عمق و اهمیت مطالب و نیز برای هر چه بهتر روشن شدن دیدگاه‌های دو فیلسوف اثرگذار هرمنوتیکی، هایدگر و گادامر، به تبیین اندیشه‌آ‌ها می‌پردازیم تا زمینه را برای نقد عالمانه افکار ایشان هموار کنیم.

۱. حیات و اندیشه مارتین هایدگر

مارتین هایدگر، فیلسوف معاصر غرب، در ۲۶ سپتامبر سال ۱۸۸۹ در شهر کوچک مسکیرش، در جنوب غربی آلمان متولد شد. پدر و مادر هایدگر، برحسب شرح حالی که هایدگر از خود به‌ضمیمه رساله شایستگی پیوست کرده، هر دو «کاتولیک» بودند. هایدگر تحصیلات دبستان را تا سال ۱۹۰۳ در زادگاهش گذراند. تحصیلات دبیرستان را در سال ۱۹۰۶ در دبیرستان ادبی شهر

۱. امداد توران، تاریخ‌مندی فهم در هرمنوتیک گادامر، ص ۲۰ و ۲۱.

۲. جهانگیر مسعودی، هرمنوتیک و نوآندیشی دینی، ص ۳۹ و ۴۰.

کنستانس آغاز کرد و در دبیرستان برتولد شهر فرایبورگ آلمان به انجام رساند. در تابستان سال ۱۹۰۷ یکی از دوستان پدرش به نام کنراد گروبر که بعدها اسقف شهر فرایبورگ شد، رساله‌ای از فرانز برنتانو را با عنوان معانی متعدد موجود در فلسفه ارسطو (۱۸۶۲) به او بخشید. مطالعه این رساله در شکل‌گیری ساختمان فکری هایدگر بسیار تأثیرگذار بود. در ۱۹۰۸ هایدگر با شعر هولدرلین آشنا شد. در ۱۹۰۹ آخرین امتحانات دبیرستانی را با موفقیت گذراند و در دانشکده الهیات دانشگاه فرایبورگ اسم نوشت. پس از گذراندن چهار نیمسال، تحصیل رشته الهیات را کنار گذاشت و تمام وقت خود را صرف تحصیل و مطالعه فلسفه کرد. با این حال، در درس اصول عقاید و خداشناسی کارل برایگ شرکت می‌کرد. این استاد او را به اهمیت آرای هگل و شلینگ در خداشناسی نظری، آگاه کرده بود. همچنین هایدگر درس‌های ریاضیات و علوم طبیعی را تا سال ۱۹۱۳ دنبال می‌کرد. در این دوره در درس‌های هاینریش ریکرت، سر حلقه دار نوکانتی‌های فرایبورگ نیز حاضر می‌شد و در آنجا نیز با نوشته‌های امیل لاسک آشنا شد. عنوان رساله دکتری هایدگر در سال ۱۹۱۳، «نظریه حکم در مکتب اصالت روان‌شناسی» بود.^۱ او سه سال بعد، تدریس را شروع و در ۱۹۱۷ ازدواج کرد.

شکی نیست که بخشی از فلسفه جدید غرب به دست مارتین هایدگر بسط و ترویج یافته است. این گسترش در امتداد جریان فکری عصر جدید است که در فرانسه با دکارت آغاز شد و در آلمان با کانت به اوج رسید. اگر کسی اصول فلسفه کانت را به خوبی بفهمد، کلید اندیشه‌های فیلسوفان بعد از او را - از هگل و مارکس گرفته تا متفکران معاصر انگلیس و اگزیستانسیالیست‌های آلمان و فرانسه و متکلمان معاصر غربی و اصحاب مکتب فرانکفورت و دیگران - در

۱. روزه ورنو، ژان وال و دیگران، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، صص ۱۸۹-

دست خواهد داشت؛ البته این نکته قابل تأمل است که خود هایدگر تحت تأثیر کانت و حتی هگل نیز بود؛ چنان که خود گفته است که کانت بر زندگی همه ما سایه افکنده است.^۱ برخی اندیشمندان معتقدند که فلسفه کانت با تلاش فلاسفه بعد از کانت منظم و منسجم شد؛ به عبارت بهتر برای رسیدن به جمع‌بندی روشن و دقیق در جریان تفکر فلسفی کانت، باید هایدگر را که در جریان این تفکر است، بازشناسی کرد. هایدگر، نخست در کتاب هستی و زمان و سپس در سال ۱۹۲۳م، در قالب سخنرانی‌هایی در دانشگاه فرایبورگ با عنوان «هرموتیک واقع‌بودگی»، آشکارا با رویکرد رایج از هرموتیک فاصله گرفت و آن را به سطح پدیدارشناسی و فلسفه ارتقا داد؛ البته بعدها در کتاب در راه زبان، به تلقی سنتی از هرموتیک نزدیک شد. هایدگر در سال ۱۹۲۷ در کتاب هستی و زمان، -که از آثار نخست اوست- نوعی هرموتیک ضد ذهنی را بنا نهاد که بر مکان‌مندی تمام و کمال ما در تاریخ و زبان تأکید می‌کرد. هایدگر چرخش انقلابی و تازه‌ای در مسیر علم هرموتیک ایجاد کرد و هرموتیک را به درجه فلسفه و هستی‌شناسی ارتقا داد؛ اما در عین حال، هرموتیک را پدیدارشناسی می‌دانست. از نظری، فلسفه حقیقی و هرموتیک و پدیدارشناسی امر واحدی هستند و هر تفسیری از فلسفه و هرموتیک و پدیدارشناسی که نتیجه آن، تمایز و تفاوت میان آنها باشد، بدفهمی فلسفه و هرموتیک است. هایدگر در تبیین دغدغه اصلی خود، که همان پرسش بنیادین هستی است، از پدیدارشناسی استادش هوسرل -که بنیان‌گذار پدیدارشناسی است- متأثر بود، هرچند که پدیدارشناسی هایدگر گسترده‌تر از رویکرد سطحی هوسرل است.^۲

۱. اشتفان کورنر، فلسفه کانت، ص ۳.

۲. برای مطالعه در این زمینه و بیوگرافی هایدگر، رک: کتاب ماه فلسفه، توماس شیهان، ترجمه حسین رستمی جلیلیان، ش ۴۶، صص ۵۴-۵۹؛ و نیز: چارلز تی. اسکات، ترجمه مصطفی امیری، ش ۴۲، صص ۶-۱۶.

به طور خلاصه، زندگی هایدگر از نظر فلسفی و جهت‌گیری اندیشه و برجستگی برخی عناصر در افکارش، به دو مرحله تقسیم شده که از آن به «هایدگر اول» و «هایدگر دوم» تعبیر می‌شود. او در مرحله اول، بیشتر به وجود انسان - یعنی ماهیت و چگونگی ساختار وجودی او و موقعیت وجودی آدمی در جهان عینی - پرداخته و در مرحله دوم، به زبان و گوهر آن توجه دارد. او گوهر زبان و شعر را در پیوند با هستی می‌داند و هستی و آفرینش را نوعی زبان و جلوه‌گری و زبان شعرو شاعری را نوعی تجلی هستی و آفرینش می‌شمارد. در واقع، هایدگر دوم کارکرد زبان را «مشخص کردن»، «عیان ساختن» و «نشان دادن» می‌داند؛ نه ایجاد ارتباط با دیگران یا ربط منطقی بین اجزای قضیه. از این رو، نقاشی یا قطعه‌ای موسیقی یا حتی نهاد اجتماعی نیز نوعی زبان تلقی می‌شوند. به اعتقاد او، این پدیده (زبان) در ساختار وجودی (Dasein) ریشه دارد.^۱ هایدگر در نهایت در سال ۱۹۷۶ از دنیا رفت. هایدگر در تفکر غرب، جایگاه ممتازی دارد؛ به گونه‌ای که او را هم‌ردیف ارسطو و افلاطون قرار می‌دهند.

آثار هایدگر

کتاب پدیدارشناسی مدعی است که در محفظه اسناد مارباخ در آلمان - که محل نگهداری آثار هایدگر است - بیش از صد هزار اوراق از دست‌نوشته‌های او که بیشترشان منتشر نشده، نگهداری می‌شود. این اوراق، تعداد قابل توجهی کتاب، رساله، تحقیق و طرح‌های سخنرانی است که هایدگر نزد خود نگه داشته بود.^۲ او تألیفات بسیاری از خود بر جای گذاشته که بیشترشان به زبان آلمانی است و برخی به زبان انگلیسی ترجمه شده است. با وجود نوشته‌ها و آثار

۱. رک: مهدی هادوی تهرانی، مبانی کلامی اجتهاد، ص ۱۷۳ و ۱۷۴.

۲. روزه ورنو، ژال وال و دیگران، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ص ۲۰۷ و ۲۰۸.

فراوانی که به زبان‌های مختلف از هایدگر به چاپ رسیده است، هایدگر معتقد بود که در رساندن حرف‌های خود به مخاطبانش موفق نبوده است. در دوره متأخر، بیشتر رساله‌های هایدگر به صورت مجزا، کوتاه و سقراط‌گونه تدوین شده‌اند؛ به عبارتی دیگر ساختار تألیفات به شکل دیالوگ و گفتگو در آمده است و ابتدا پرسشی طرح می‌شود و نتیجه را به تأمل مخاطب واگذار می‌کند؛ البته این شیوه، روش درست تفلسف در مسائل بنیادین فلسفی است. در اینجا به برخی آثار هایدگر با سال انتشار آنها اشاره می‌کنیم:

۱. هستی و زمان (۱۹۲۷)؛
۲. متافیزیک چیست؟ (۱۹۲۹)؛
۳. مقدمه‌ای بر متافیزیک (۱۹۳۵)؛
۴. کانت و مسئله متافیزیک (۱۹۲۹)؛
۵. کوره راه‌های جنگلی (۱۹۴۹)؛
۶. مطالعات و سخنرانی‌ها (۱۹۵۴)؛
۷. در راه زبان (۱۹۵۹)؛
۸. سنگ راهنما (۱۹۶۷)؛
۹. اصل خرد (۱۹۷۵)؛
۱۰. نیچه در ۲ جلد (۱۹۷۱)؛
۱۱. چه را فکر می‌نامند؟ (۱۹۷۱)؛
۱۲. شلینگ (۱۹۷۱).

آثار منتشر نشده بسیاری هم از هایدگر به جا مانده است.^۱

۱. برای اطلاع بیشتر درباره آثار هایدگر، رک: محسن نریمانی، کتاب ماه فلسفه، ش ۴۲، ص ۱۷-۲۶ و نیز در بخش انتهایی کتاب «فلسفه چیست» مارتین هایدگر، ترجمه مجید مددی به این مسئله اشاره شده است.

اندیشه هایدگر

هایدگر فیلسوفی سیستم‌محور است که در بیشتر حوزه‌های دانش اظهار نظر کرده و نسبت به روزگارش بی‌اعتنا نبوده و حتی در موضوع تکنولوژی و... ورود کرده و بسیاری از تفکرات و مشهورات رایج را به چالش کشیده است. او جایگاه ویژه علمی در مراکز دانشگاهی دارد. برخی با تقسیم به دوره متقدم و متأخر زندگی فکری هایدگر، سعی در شناخت بهتر تحولات فکری و فلسفی او داشتند؛ چنانچه مشهور است که در هایدگر اول، عنصر برجسته مباحث او، وجودشناسی انسان است؛ اما در هایدگر دوم، ظهور وجود به وسیله زبان، اهمیت جدی پیدا کرده است و دازاین که در دوره اول هایدگر مهم بود، در این دوره، نقش کم‌رنگ‌تری دارد. مسئله مهم درباره زندگی هایدگر آن است که او با شخصیت‌هایی نظیر لودویک ویتگنشتاین متفاوت بود و هیچ‌گونه تغییر و تحول اساسی و بنیادین در نظرات فلسفی و هستی‌شناسی او، به چشم نمی‌خورد. گفتنی است که هایدگر پایه‌های تفکرات وجودشناختی خود را از همان ابتدا حفظ می‌کند؛ البته در هر دوره‌ای با زبان خاصی آنها را منتقل می‌کند. بیشتر اندیشمندان پیشرو علوم انسانی و علوم اجتماعی وامی از اندیشه هایدگر دارند. چنانچه میشل فوکو گفته است: «نزد من، هایدگر همواره فیلسوف اصلی بوده است... تمامی رشد فلسفی مرا خواندن آثار هایدگر رقم زده است». ژاک دریدا، در مراحل نخست کارش، تردید داشت که بتواند چیزی بنویسد که پیش‌تر هایدگر بدان نیندیشیده باشد؛^۱ بنابراین ما برای نقد و فهم اندیشه شاگرد او گادامر، ابتدا بایستی چهارچوب اندیشه هایدگر را در حدّ وسع بفهمیم. در ذیل به مهم‌ترین دیدگاه‌های وی به اجمال اشاره می‌کنیم.

۱. رک: فردریش نیچه، هرمنوتیک مدرن گزینه جستارها، ص ۳۳۵.

۱-۱. فلسفه هایدگر

هرمنوتیک فلسفی اغلب منظومه و چهارچوب‌های مفهومی خود را مرهون مارتین هایدگر در کتاب هستی و زمان و شاگرد تیزبین او گادامر است. هایدگر در مقام فیلسوف، با توصیف رسالت کار خود، منش فلسفه را دگرگون کرد و مباحث اصلی آن را متافیزیک، اخلاق، شناخت‌شناسی و حتی زیباشناسی ندانست؛^۱ بلکه یکی از کلیدی‌ترین و پربسامدترین واژه‌ها در اندیشه هایدگر، مفهوم هستی^۲ است که معنای بودن و موجود بودن را می‌دهد. همواره یکی از سؤال‌های محوری در آثار هایدگر، هستی موجودات است. هایدگر در کتاب هستی و زمان که شاهکار و اثر اصلی اوست، با نقد فلاسفه یونانی و اسلامی که وجود را امری بدیهی و غیرقابل تعریف دانسته‌اند، معتقد است که مشکلات فلسفه، ناشی از غفلت از شناخت وجود و پیش‌فرض گرفتن بداهت آن است. وی در پیشگفتار هستی و زمان مسئله‌ای به ظاهر ساده را بنیادین خواند: «معنای هستی چیست؟ یگانه هستند که می‌تواند چنین پرسشی را مطرح کند انسان است.» به همین دلیل، هایدگر هستی و زمان را با تحلیل موقعیت‌های هستی‌شناسانه انسان آغاز کرد.^۳ هایدگر به این پیش‌فرض‌ها پاسخ می‌دهد و می‌گوید اگر مفهوم وجود عام باشد، نمی‌توان نتیجه گرفت که مفهوم آن نیز روشن‌ترین مفهوم است و نیازی به استدلال ندارد. از نظر او، مفهوم وجود مبهم و تاریک است و باید تبیین شود.

برای هایدگر فقط یک مسئله وجود داشت و آن مسئله «هستی» بود.^۴ به باور او هستی‌های بی‌شماری وجود دارد که همه آنها به درستی هستی نامیده

۱. بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ص ۵۶۳.

2. Existence.

۳. بابک احمدی، هایدگر و پرسش بنیادین، ص ۹۰.

۴. استوارت براون و دیگران، صد فیلسوف قرن بیستم، ص ۳۹۳.

شده‌اند؛ اما هریک از آنها در معنی هستی با دیگری متفاوت‌اند. کدام هستی است که فلاسفه باید آن را شاهراهی به سوی کشف حقیقت و معنی اصیل وجود برگزینند؟ آیا کسی می‌تواند به‌طور تصنعی یک هستی را انتخاب کند یا اینکه آیا با توجه به پرسش ما، فقط یک هستی از جایگاه ممتازی برخوردار است؟ اگر پاسخ مثبت است، کدام هستی است که چنین ممتاز بوده و از دیگر هستی‌ها برتر است؟ از دیدگاه هایدگر، یک هستی وجود دارد و فقط یک هستی می‌تواند نقطه آغازین استواری برای پرسش درباره معنی وجود آماده کند و این هستی انسان است که می‌تواند خود درباره هستی خویش سؤال کند؛ بنابراین فقط با تحلیلی عمیق از هستی انسان یا دازاین می‌توانیم به بصیرتی درباره هستی‌ها دست یابیم.^۱ از سوی دیگر هایدگر معتقد بود بسیاری از فلاسفه «مسئله هستی» را فراموش کرده‌اند. به باور هایدگر، بیشتر فیلسوفانی که درباره هستی اندیشیده‌اند، در واقع «هستندگان» را جای «هستی» نشانده‌اند. از اینجاست که هایدگر میان دو مفهوم «هستی» و «هستندگان» تمایز قائل می‌شود.

در نگاه کلی، اندیشه‌های هایدگر را در طول عمر علمی او، می‌توان به دو دوره تقسیم کرد. دوره نخست که مبنای آن کتاب هستی و زمان است و دوره دوم گسست و انقطاع است؛ چنان‌که چنین تقسیم‌بندی را درباره ویتگنشتاین هم می‌توان قائل شد. به نظر می‌رسد به‌رغم تفاوتی که در بیان مضمون و رویه فکری هایدگر در این دو مرحله دیده می‌شود، مرحله دوم تکامل و تعالی مرحله اول است.^۲ در مجموع می‌توان گفت هایدگر در دوره اول حیاتش، مفهوم هستی را با مفهوم دازاین پیوند می‌زند. او بخش اعظم کتاب هستی و زمان

۱. جوزف کاکلمانس، مارتین هایدگر: پیش‌درآمدی به فلسفه او، ص ۲۴.

۲. گرگوری بروس اسمیت، نیچه، هایدگر، گذار به پست‌مدرنیته، ص ۲۵۲.

را به این مفهوم اختصاص داده است. از دیدگاه هایدگر وجود انسانی - که از آن به «دازاین» یاد می‌کند- نقطه آغاز فلسفیدن حقیقی و جست‌وجو از معنای هستی است. براین اساس راه شناخت هستی، در روش جدیدی به نام پدیدارشناسی منحصر شده است و به بیان دیگر، پدیدارشناسی دازاین است. هایدگر در برگزیدن این روش از استاد خود هوسرل تأثیر بسیاری پذیرفته است.

۱-۲. دازاین

هایدگر معنای هستی را از تفسیر وجود انسانی آغاز می‌کند. وقتی درباره انسان سخن می‌گوید، اغلب تعبیر آلمانی دازاین را برای جلب توجه به قوام هستی‌شناختی انسان به کار می‌برد. او در تعریف دازاین می‌گوید: «دازاین باشنده‌ای است که برای او در هستی‌اش، این هستی مسئله است.»^۱ «چنان‌که پرسش از معنای هستی تنها وقتی به طور کلی ممکن می‌شود که چیزی همچون فهم هستی باشد. فهم هستی به نوع هستی هستنده‌ای که ما آن را دازاین می‌نامیم تعلق می‌گیرد.»^۲ هایدگر دازاین را به دو صورت «Dasein» و «Da-sein» به کار برده است. در نوع اول، دازاین انسان است؛ از آن جهت که گشوده برای هستی است و در کاربرد دوم، منظور همچنان انسان است؛ اما از آن حیث که مظهر وجود است؛ البته هدف هایدگر، نگاه استقلالی به مطالعه کامل وجود انسانی نیست؛ بلکه هدفش هستی‌شناسی بنیادین است. هایدگر شیوه کار خود را که تفسیر دازاین و تبیین ساختار وجودی آن است، روشی هستی‌شناسانه، پدیدارشناسانه و هرمنوتیکی اطلاق می‌کرد. او از میان همه موجودات، وجود انسانی (دازاین) را نقطه آغازین شناخت هستی می‌دانست؛ زیرا به اعتقاد او، دازاین بر سایر موجودات در نمایاندن هستی تقدّم دارد.

۱. جان مک کواری، مارتین هایدگر، ص ۴۰-۴۲.

۲. مارتین هایدگر، هستی و زمان، ص ۲۶۳.

دازاین به عنوان «هستی- در- جهان» به دو طریق بر خودش منکشف می‌شود: نخست از طریق احوال و احساسات و دیگری از راه فهم. فهم مقوله‌ای است که امکان‌های وجودی دازاین را برای او آشکار می‌کند. دازاین امکان‌های وجودی‌اش را در چیزها و موقعیت‌هایی قرار می‌دهد که در جهان کشف می‌کند. انسان موجودی است که در هستی‌اش کامل نیست و همواره در حال رسیدن و شدن است. فهمیدن، این امکان را فراهم می‌کند و دازاین با عمل فهم و تحصیل امکان‌های جدید، خود را گامی به پیش می‌برد؛^۱ بنابراین اطلاق دازاین بر انسان، اشاره به نسبت خاص انسان با وجود است؛ به تعبیر دیگر بالاترین شأن انسان آن است که نسبتی با وجود دارد. تنها دازاین است که درباره وجود می‌پرسد و از لحاظ، تنها موجودی است که برای پیگیری پرسش وجود، باید به سراغش رفت. پرسش از وجود مهم‌ترین پرسش انسان است و برای فهم این پرسش باید سراغ دازاین رفت. نکته قابل توجه اینکه هایدگر در سیرتفکر در باب غرب و بحران حاصل از آن و در جستجوی ریشه‌های تفکر جدید، به این نقطه کشیده می‌شود. جعل اصطلاح دازاین با این مقصود، خود تذکری است به نسبت اصلی انسان با وجود؛ نسبتی که در تاریخ متافیزیک فراموش شده است. به نظر هایدگر غفلت از معنای حقیقت در صورت یونانی آلیثیا^۲ نیز نشانه دیگری از این واقعه است. تاریخ متافیزیک، تاریخ غفلت از وجود و حقیقت آن است. باید این مسئله را بررسی کرد که آیا ممکن است نسبتی از طرف وجود و حقیقت آن با ذات انسان پدید آید؟^۳ اگر پاسخی برای این پرسش باشد که به سرزمین متافیزیک بازگردد، تحولی در ذات انسان رخ

۱. احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۱۵۱.

۲. Alethea.

۳. آدموند هوسرل، فلسفه و بحران غرب، «راه بازگشت به درون سرزمین مابعدالطبیعه»، ص ۳۶۴.

خواهد دارد که توأم با تحول در متافیزیک خواهد بود.^۱

از منظر هایدگر، معنای دازاین، حقیقت انسان است که فلسفه‌های نو متأسفانه به سمت کشف وجود آن نرفته‌اند. در واقع هایدگر با نشان دادن تأثیرپذیری علاج‌ناپذیر حقیقت انسان از عدم، بر واقعیت انسانی تأکید کرده است. تأکید هایدگر بر دازاین از این روست که انسان هرگز محدود و محتوم نیست؛ بلکه ذاتاً در پیشاپیش وجود خود است. به تعبیر هایدگر، ذات انسان در اگزیستانس (وجود) است و مرگ، زندگی هر دازاینی را تکمیل می‌کند؛ ولی هیچ دازاینی امکان تجربه این تکامل را ندارد.^۲ از سویی دیگر، بُعد انقلابی فلسفه هایدگر، تنها به مخالفت با متافیزیک و هستی‌شناسی رایج در تاریخ فلسفه غرب محدود نمی‌شود؛ بلکه او با رویکرد فلسفی کانت -که تحولی شگرف در تفکر فلسفی غرب بود- نیز سرناسازگاری دارد. در فلسفه کانت، انسان، فاعل عمل شناسایی (فاعل شناسا) و محور تأمل فلسفی است؛ اما هایدگر به انسان با رویکرد هستی‌شناسانه نگاه می‌کند که در تقابل با پدیدارشناسی استعلایی هوسرل است؛ از این رو، در فلسفه او انسان هم فاعل شناسایی و هم فاعل فعل است؛ البته هایدگر با این نظر کانت که وجود را فقط در قالب وجود رابط می‌پذیرد نیز مخالف است.^۳

هدف هایدگر تبیین ساختار وجودی دازاین به عنوان یک کل است. کل ساختار وجودی دازاین، در ترکیبی سه لایه، به نام «دل مشغولی» خلاصه می‌شود. موجودیت، واقع بودگی و سقوط، این سه لایه وجودی‌اند. مراد از موجودیت، به خود اختصاص دادن اشیا و موقعیت‌ها از طریق فهم است. مراد از «واقع بودگی» آن است که وجود انسانی همیشه در جهانی بوده است؛ جهانی

۱. برای مطالعه بیشتر، رک: مارتین هایدگر، هستی و زمان، ص ۲۸۵-۲۸۸.

۲. رک: پیتر سجویک، دکارت تا دریدا: مروری بر فلسفه اروپایی، ص ۱۹۸.

۳. رک: فردریش نیچه و دیگران، هرمنوتیک مدرن گزینه جستارها، ص ۳۲۴-۳۲۵.

که در آن، ورای میل و اراده خویش، قالب زده شده است و سقوط به روزمرگی دازاین مربوط می‌شود. در نظر هایدگر، برای تصور دازاین به عنوان «کل» و ارائه تصویری همه‌جانبه از هستی او، باید به پایان «هستی-در-جهان» دازاین نظر کرد و دل‌مشغولی را برحسب «زمان‌مندی»، قابل فهم کرد. مراد هایدگر از زمان هم صرف زمان مطلق و قراردادی نیست؛ بلکه منظور او «زمان وجودی» است. زمان وجودی، زمان من، اندازه و ظرف زندگی دازاین و زمینه هستی‌شناختی وجود انسانی است. زمان وجودی از آینده شروع می‌شود و محدود است؛ بنابراین، وجود انسانی برحسب زمان «موجود به سوی مرگ» است.^۱

هایدگر در درس‌های زمستان ۱۹۲۰-۱۹۱۹ میلادی گفته بود: «زیستن همواره زیستن در جهان است» و نتیجه می‌گرفت که «مانمی‌توانیم هستن را از جهان متمایز کنیم.»^۲ ویژگی اصلی انسان، در عالم بودن است و مفهوم دازاین بدون شناخت و درک از جهان ممکن نیست. جایی که ما در آن به سر می‌بریم، تعیین‌کننده زندگی و باور ماست و به شخصیت، اندیشه و باور ما شکل و جهت می‌دهد. هایدگر به نقد دیدگاه برخی فلاسفه می‌پردازد که همواره در صدد اثبات وجود «جهانی خارجی» بودند. از نظر او این جهان، امری خارجی نیست؛ بلکه امری درونی و داخلی است و التفات نکردن به این نکته، ناشی از عادت و بی‌توجهی ماست؛ مثلاً وقتی غرق در کاری می‌شویم، تمامی چیزها برای ما در خود وجود دارند و وقتی به هر دلیلی از کار خارج یا منصرف می‌شویم، تازه متوجه چیزها می‌شویم. از نظر هایدگر، «بخش عظیمی از زندگی ما در وهله نخست، سروکاری با شناخت ندارد و در آن به معنایی کاملاً عادی، ما آگاه نیستیم. این سخن بدان معنا نیست که ما ناآگاه از جریانیم. نجاری که سخت به کار مشغول است تا گنجۀ کاملی

۱. مارتین هایدگر، هستی و زمان، ص ۳۳۴-۳۴۲.

۲. بابک احمدی، هایدگر و پرسش بنیادین، ص ۲۸۳.

بسازد، پریشان خاطر نیست؛ بلکه آن قدر به کاری که در دست دارد مشغول است که خود آگاهی اندکی وجود دارد. آگاهی اندکی از آنچه دیگر مستقیماً در کار گنجه ساختن وارد نمی‌شود، پیش می‌آید.^۱ از جمله کلمات پُر مغزو مشهور هایدگر، «پرتاب‌شدگی» دازاین است. دازاین بی‌آنکه کسی از او پرسیده باشد یا آنکه بخواهد، به دنیا می‌آید. دازاین به هستی، پرتاب شده و خود را در مواجهه با هستی می‌بیند. انسان دازاین با تولد و پرتاب‌شدگی به جهان (نه جهان فیزیکی)، در میان دیگران زیست کرده و خود را در دل موقعیت‌های اجتماعی، فرهنگی، تاریخی می‌یابد. وی با دیگران کار می‌کند و سرانجام می‌میرد و از همه اینها گریز و چاره‌ای ندارد. به بیان دیگر دازاین یا انسان در وضعیت هستی‌شناسانه‌ای قرار گرفته که از محل و زمان تولد، جنسیت، ملیت، طبقه‌ای که در آن به دنیا آمده و موقعیت فرهنگی‌ای که در درون آن بوده، آگاه نبوده یا به بیان بهتر، آنها را به اختیار خود انتخاب نکرده است. او به درون این شرایط - که هستی باشد - پرتاب شده است. هایدگر تأکید می‌کند که «دازاین بیشتر در وضعیت‌هایی قرار می‌گیرد که هیچ به آنها نمی‌اندیشد. به هر حال، در وضعیت است که بنیاد برخی از امور که برای دازاین مطرح یا مهم می‌شوند شکل می‌گیرد».^۲

۱-۳. فهم از زاویه دید هایدگر

هایدگر، چنان‌که هرمنوتیک را از معرفت‌شناسی به ساحت هستی‌شناسی و پدیدارشناسی گسترش داد، رویکرد او از ماهیت فهم نیز - که زیربنای اصلی علم هرمنوتیک است - رنگ هستی‌شناسانه داشته و با «فهم» مصطلح نزد پیشینیان این دانش، نظیر شلایرماخرو دیلتای، تفاوت اساسی دارد.^۳

۱. روبرت سی سولومون، فلسفه اروپایی، ص ۲۰۰.

۲. بابک احمدی، هایدگر و پرسش بنیادین، ص ۳۱۰.

۳. برای آگاهی از ماهیت فهم، نزد شلایرماخرو ویلهلم دیلتای، رک: ریچارد پالمر، علم هرمنوتیک، ص ۵۴۱.

از زاویه دید هایدگر فهم، نیروی اساسی انسان است که قادر به شناسایی نیازها و گزینه‌های ممکن در زندگی برای اوست؛ در حقیقت انسان را گامی به جلو هدایت کرده و او را برای درک و تبیین شرایط تازه توانمند می‌کند؛ به عبارت دیگر فهم امری است که هایدگران را «پیش افکنی» می‌داند. زمانی که به فهم می‌رسیم، در واقع خود را به سوی امکان‌های جدیدی به پیش افکنده‌ایم و بر برخی قابلیت‌ها و توانایی‌های خود واقف شده‌ایم. این وقوف به توانایی‌های خود، نوعی خویشستن فهمی است؛ مثلاً وقتی به ابزار یا ماشینی آگاه می‌شویم، در واقع امکان‌های خویش را به پیش افکنده‌ایم؛ زیرا دیگر می‌دانیم که با این ابزار بر چه کارهایی قادریم که پیش از این نمی‌دانستیم؛ پس فهم ما از شیء خارجی، موجب فهم ما از خویشستن می‌شود.^۱ نزد هایدگر، فهم، قدرت درک امکان‌های خود شخص است برای هستی و در متن زیست جهانی که خود آدمی در آن زندگی می‌کند. فهم استعداد یا قوه و ویژه‌ای برای احساس موقعیت شخصی دیگر یا قوه‌ای برای درک معنای «بیان زندگی» در سطحی عمیق‌تر نیست. فهم چیزی تصور نمی‌شود که بشود آن را تصاحب کرد؛ بلکه دقیقاً حالت یا جزء لاینفک «هستی-در-جهان» است. فهم هویتی موجود در این جهان نیست؛ ساختاری در هستی است که ممارستِ بالفعلِ درک در سطحی تجربی را ممکن می‌کند. فهم -پس از حالات انفعالی- طریق بنیادی دیگری است که در آن «هستی-در-جهان» یا دازاین بر خودش منکشف می‌شود. فهم وصفی وجودی است. اگر حالات در وهله نخست با افشای واقع بودگی دازاین مرتبط هستند، فهم نیز با افشای امکان‌های آن ارتباط دارد. در اینجا وقتی از «امکان» سخن می‌گوییم، معنای وجودی آن را در نظر داریم و مقصودمان امکان محض (امکان وقوع) چیزی نیست که شاید برای دازاین اتفاق افتد؛

۱. احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۱۷۲.

بلکه مقصود، گونه‌ای از هستی است که در این یا آن موقعیت به روی دازاین گشوده می‌شود و در آن، دازاین می‌تواند به جلو حرکت کند. از همین روی فهم، مبتنی بر اهتمام عملی انسان است. این نوع از فهم با قادر بودن به اداره چیزی، حریف بودن آن و شایسته بودن برای انجام کاری مرتبط است و فهم صرف نظری، با عمل انتزاع از این نوع وسیع‌تر وجودی، مشتق می‌شود و در آن اغراض عملی دازاین به کمترین حد خود می‌رسند.^۱

فهم با سوبیه فعالِ رویارویی دازاین و با امکاناتِ وجودی خویش، انطباق دارد؛ زیرا اگر هستی دازاین مسئله‌ای برای او باشد، آنگاه دازاین در هر لحظه از هستی خود باید یکی از امکان‌هایی را که وضعیت او در دسترس وی قرار می‌دهد یا نمی‌تواند قرار دهد، محقق سازد و از رهگذر آن، در چهارچوب یکی از امکان‌ها قرار گیرد؛ (از جمله این امکان‌ها یکی هم امکان باقی ماندن در وضعیتی است که دازاین خود را در آن باز می‌یابد). به بیان دیگر، دازاین باید خود را در این یا آن امکانِ وجودی قرار دهد و این موضوع هسته مرکزی نکته‌ای است که هایدگراز فهم در نظر دارد. این خود نهادن دازاین در امکان‌ها، متضمن درکِ امکان‌های کنشی است که آن وضعیت خاص آن را ممکن می‌سازد و در نتیجه، متضمن درک جهان در رابطه با امکان‌های خود دازاین برای وجود داشتن است. فهم، موضوع توانایی در انجام کارهایی یا درگیر شدن در فعالیت‌هایی است. این توانایی عملی اساساً با برخی امکان‌های وجودی ارتباط دارد. اینکه من چگونه با اُبژه‌ها یا اعیان پیرامون خود مرتبط می‌شوم، از رهگذر وظیفه‌ای که من به دلیل آن، دست به کنش می‌زنم (مثلاً صندلی می‌سازم) تعیین می‌شود؛ اما من این وظیفه را به سبب امکان وجودی عام‌تری (مثلاً اینکه من نجار وظیفه‌شناسی هستم) که تعیین می‌کند که من چه کسی

۱. ریچارد پالمر، علم هرمنوتیک، ص ۱۴۴ و ۱۴۵

هستم، انجام می‌دهم. از این راه، امر عام‌تر «به- سبب- آن» امر خاص‌تر را هدایت و محدود می‌کند. خویش فهمی من، شکل‌دهنده راهی است که در آن، من وظایف خاص‌تری را که با آنها روبه‌رو هستم انجام می‌دهم. آنچه اینک بالفعل تحقق می‌یابد از آن روست که انسان از قبل، خود را در امکان آن، طرح‌افکنی کرده است. شخص، در حال حاضر نجار است؛ چراکه در گذشته، خود را در این امکان، طرح‌افکنده است؛ پس می‌توان دریافت که ابزار واقعی وجودی دازاین، امکان است نه فعلیت. هر دازاین، خود را به پیشاپیش طرح‌افکنده است و تا زمانی که هست، در حال طرح‌افکنی است. دازاین مادام که هست، همواره در چهارچوب امکان‌ها خود را فهمیده است و خواهد فهمید.

باید توجه داشت که طرح‌افکنی انسان، محدودیت‌هایی دارد. یکی از عوامل محدودیت، زمینه‌ای است که در آن طرح‌افکنی می‌شود؛ مثلاً نجاری وظیفه‌شناس، ممکن است در کارخانه‌ای قرار گیرد که هیچ‌گونه تصویری از کار خوب او که به امید آن زندگی می‌کند، ندارد. عامل دوم اینکه ممکن است مسئولیتی به فرد سپرده شود که استعداد کافی را برای آن ندارد یا فرصت لازم در اختیار او قرار نگیرد. عامل سوم اینکه امکان‌های وجودی که انسان خود را در آنها طرح‌افکنی می‌کند، به وسیله زمینه‌های اجتماعی او تعیین می‌یابند. انسان نمی‌تواند در جامعه‌ای که هیچ‌گونه تصویری از کار کردن با چوب ندارد، خود را نجار خوبی بفهمد.^۱

از اینجا روشن می‌شود که استقلال فهم، همواره استقلالی نسبی است. توان طرح‌افکنی ما همان اندازه مشروط است که حالت‌های عاطفی ما مشروط‌اند. آزادی در محقق کردن امکان وجودی مفروض، امری واقعی است؛ ولی مطلق نیست؛ زیرا هر آنچه امکان واقعی به حساب می‌آید، با موقعیت مشخص و

۱. رک: فردریش نیچه، هرمنوتیک مدرن گزیده جستارها، ص ۳۸۸-۳۹۰.

پس زمینه فرهنگی و حالت رایج متناسب با آنها شکل گرفته است. درون آن موقعیت، پس زمینه و حالت هاست که تصمیم‌گیری می‌شود و این عوامل به میزان بسیاری خارج از کنترل شخصی هستند.^۱

۴-۱. تقدم فهم بر تفسیر و زبان

در اندیشه هایدگر، فهم، اساس هر تأویل است. فهم با وجود آدمی هم‌ریشه و هم‌پیوند و در هر تأویل نیز حاضر است. از سویی دازاین، پیش از تأمل در چیزی، از آن فهم هرمنوتیکی دارد. هایدگر بسط و پیش افکنده شدن خود فهم را تفسیر می‌نامد. مراد از آن، بر ملا کردن و یافتن امکان‌هایی است که فهم برای دازاین ایجاد کرده است؛ پس هر تفسیری در رتبه‌ای پس از فهم هرمنوتیکی قرار می‌گیرد؛ در نتیجه، فهم به لحاظ هستی‌شناختی، بنیادی و مقدم بر هر فعل وجود است. جنبه دوم فهم این است که فهم همواره با آینده مرتبط است. این جنبه فهم، خصلت فرافکنی آن است.^۲

۵-۱. پیش ساختار فهم

از مباحث مهم هرمنوتیکی هایدگر، نظر خاص او درباره مسبوق بودن هرگونه فهمی بر پیش ساختار فهم است. این پیش ساختار، مانع از آن است که ما موضوعی را - چه شیء خارجی و چه متن - فارغ از پیش فرض‌ها و پیش داوری‌ها فهم و تفسیر کنیم. پیش ساختار فهم سه لایه دارد؛ یعنی از سه جزء تشکیل شده است: «پیش داشت»؛ «پیش دید» و «پیش دریافت».^۳ هایدگر معتقد است هر فهم و تفسیری بایستی مسبوق بر پیش ساختار باشد و هیچ تفسیری بدون پیش فهم به دست نمی‌آید. ذهن انسان‌ها پیش از هر

۱. جان مک کواری، مارتین هایدگر، ص ۷۰-۷۶

۲. رک: ریچارد پالمر، علم هرمنوتیک، ص ۱۴۵.

۳. احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۱۶۵ و ۱۶۶.

امری، فهمی ابتدایی از هر موضوع دارد که این فهم به سبب دازاین (هستن ما در جهان) است. این پیش فهم‌ها (فهم ابتدایی) امکان دارد مخالف یا موافق با حالت وجودی آن امر باشند. از نظر هایدگر، فهمی صحیح است که براساس پیش فهم‌های درست شکل گرفته باشد و پیش فهم‌ها، زمانی درست هستند که مطابق با ذات شی باشند. به باور هایدگر وظیفه همیشه‌گی ما این نیست که به پیش داشت، پیش دید و پیش دریافت خود اجازه دهیم که به شکل تصور و توهم کودکانه بر ما ارائه شوند؛ بلکه رسالت اصلی ما بررسی پیش ساختارها بر حسب خود اشیا است؛ به گونه‌ای که به علمی اطمینان آور منجر شوند. روشن است که از دیدگاه هایدگر، «حقیقت» ذات اشیا است و برای دستیابی به آن باید به ذات اشیا برگشت. نکته مهمی که نظر هایدگر را از حقیقت‌گرایی دور می‌کند این است که او هیچ ملاکی برای ارزیابی و تحلیل پیش فهم‌ها ارائه نکرده است تا بر مبنای آن ملاک، به ذات اشیا راه یافت. در حقیقت، هر چند هایدگر «حقیقت» را ذات شی می‌داند، اما به چگونگی رسیدن به آن اشاره‌ای نکرده و معیار ارزیابی و سنجش برای پیش فهم‌ها نداده است.

پس به طور خلاصه، اگر فهم انسان براساس پیش فهم نسنجیده شکل گیرد، بدیهی است که انطباق آن با واقع نامعلوم خواهد بود و منطبق یا نامنطبق بودنش ممکن است؛ بنابراین اصرار هایدگر بر سه لایه بودن پیش ساختار هر فهم، مبنای این ادعای هرمنوتیک فلسفی است که تفسیر و فهم بدون پیش فرض امکان ندارد و فهم و تفسیر هماره تحت تأثیر موقعیت هرمنوتیکی مفسر حاصل می‌شود.^۱

هایدگر درباره نوع ارتباط پیش فهم، متن و تفسیر چنین می‌نویسد: «خواندن متن، بازسازی ذهنیت صاحب اثر و نفوذ در دنیای فردی او نیست.

۱. احمد واعظی، نظریه تفسیر متن، ص ۱۵۲.

ما با خواندن متن، خود را در دنیای جدیدی قرار می‌دهیم. ما با پیش‌فهم با متن مواجه می‌شویم و این برخاسته از هستن ما در جهان است. وجود ما وجودی فهمنده است و ما همواره با فهم موجودیم. ما با متن با پیش‌فهمان مواجه می‌شویم و آن را تفسیر می‌کنیم و تفسیر، واضح ساختن پیش‌فهم‌های ما دربارهٔ متن است.^۱

۱-۶. اثر فهم متن

به اعتقاد هایدگر، فهم متن را نباید بازسازی ذهنیت مالک اثر و نفوذ در دنیای فردی او دانست؛ بلکه در کنار فهم متن، ما خود در امکان وجودی جدید جای می‌گیریم. نظریهٔ هایدگر در موضوع ماهیت فهم، منجر شده که در مسئلهٔ فهم متن نیز تفسیر و تحلیل متمایزی با رویکرد سنتی از فهم متن در مغرب زمین ارائه دهد؛ چنان‌که برخلاف دیدگاه وی، شلایرماخر تأکید می‌کند که فهم و تفسیر متن به معنی بازسازی گذشته و رهیافت به نیت مؤلف متن از طریق همدلی و دوباره تجربه کردن اعمال ذهنی او است؛ اما از نگاه هایدگر، وظیفهٔ مفسر به اندازه‌ای است که با عنایت به دانسته‌های پیشین خود که درباره متن دارد، به متن معنا می‌بخشد. فهم، کشفِ پیش‌فهم مفسر دربارهٔ متن است؛ نه کشف مراد مؤلف. «بر پایهٔ الگویی که هایدگر برای فهم متن پیش می‌نهد، ادبیات (متن به‌طور کلی) بیش از آن‌که بیان اندیشه‌ها و نیات یک فرد (مؤلف) باشد، ارتقای یک جهان یا جهان‌بینی به ساحت آگاهی است... مفسر در سایهٔ تفسیر متن، فردیت مؤلف را بازسازی نمی‌کند؛ بلکه امکان‌های وجودی خویش را توسعه می‌دهد و بر غنای «هستی - در- جهان» خویش می‌افزاید».^۲

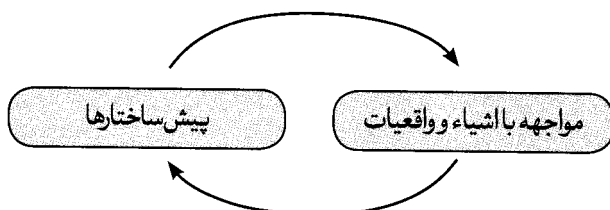
۱. سید مرتضی حسینی شاه‌رودی، مریم پهلوان، فصلنامهٔ اندیشهٔ دینی، «تأملی در آرای هایدگر و گادامر»، ش ۲۲، ص ۴۳ و ۴۴.

۲. احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۱۷۳ و ۱۷۴.

۷-۱. دور هرمنوتیک

دور هرمنوتیک ویژگی وجود آدمی (دازاین) است. دور هرمنوتیک شیوه بودن و نحوه ساختار وجود آدمی است؛ نه حالتی که برای وجود آدمی پدید می‌آید. فهم، از نظر هایدگر، خصلت مقوم و مهم‌ترین جزء در ساختار وجود آدمی است. اصطلاح دور هرمنوتیکی یا حلقوی بودن فهم در هرمنوتیک فلسفی، زاویه دیگری است که به تفسیر ماهیت فهم منتهی می‌شود و تجزیه و تحلیلی است از نحوه حصول فهم؛ اصطلاحی که در هرمنوتیک قرن ۱۹ نیز کاربرد داشت؛ بنابراین دوری بودن فهم، ابداع هایدگر نیست؛ اما آثار هایدگر نقطه عطفی در تاریخ کاربرد این واژه است؛ زیرا به حلقه هرمنوتیک پایه وجودی می‌بخشد؛ به این معنی که دوری بودن فهم در هرمنوتیک، پیش از هایدگر به معنی ارتباط صوری جزء و کل بود که در سایه رفت و برگشت میان اجزاء و کل، فهم کامل حاصل شود؛ چراکه اجزاء بدون کل قابل فهم نیستند و کل نیز بدون فهم اجزاء. در فلسفه هایدگر دوری بودن فهم، لازمه وجود انسان در جهان است؛ به گونه‌ای که می‌توان از آن به ویژگی وجودی انسان یاد کرد؛ بنابراین از منظر هایدگر، فهم، معنایی گسترده و عام دارد که شامل هر نوع ادراک و فهمی بوده و مقدم بر همه دانش‌های نظری انسان است. در دور هرمنوتیکی هایدگر، انسان با «فهمی از خود» آغاز کرده و برپیش ساختارهای ذهنی خود متکی است و در مراحل بعدی به فهم تازه‌ای از امکانات و واقع بودگی خود می‌رسد. بر اساس تفسیر خاص هایدگر از دور هرمنوتیکی، این حلقه، روشی برای دستیابی به فهم متن یا سایر اظهارات انسانی نیست که اولاً به کار بستن آن مختص به بخشی از فهم‌های آدمی باشد؛ آن‌گونه که عالمان فقه‌اللغه یا دیلتای در علوم انسانی تصور می‌کردند و ثانیاً با وصول به فهم کامل، نیازی به آن نباشد؛

بلکه همان طور که فهم ما از مقولات دازاین و اجزای ساختار وجودی آدمی است، دوری بودن نیز ویژگی ساختار فهم و در نتیجه وصفی وجودی برای دازاین است.^۱



شکل ۳: دور هرمنوتیکی از دیدگاه هایدگر

۸-۱. انسان تاریخی

از آموزه‌های هرمنوتیکی هایدگر، یادآوری «تاریخی بودن انسان» است. گادامر در آثارش به این موضوع توجه ویژه دارد. هایدگر در جای جای هستی و زمان، دازاین را وجودی تاریخی^۲ می‌شناساند. برای او، تاریخی بودن نه امری عارضی که امر وجودی و ذاتی است.^۳ بنا بر زمان‌مندی انسان، هستی تاریخی دازاین در هر عمل فهم، نقش سازنده دارد و مفسر همواره در خویشستن تاریخی خود، زندگی و فهم می‌کند.

از دیدگاه هایدگر، دازاین به دلیل زمان‌مند بودن، ذاتاً موجودی تاریخی است و از آنجا که هر دازاین ظرف زمانی ویژه خود را دارد، تاریخ ویژه خود را نیز داشته و از آن رهایی ندارد. فهم او فقط با دنیای تاریخی و تاریخ‌مندی خاص خود سازگار است و نمی‌تواند در تاریخ مؤلف داخل شود. مفسر همواره در خویشستن تاریخی‌اش زندگی و فهم می‌کند و در سایه فهم بهتر، تاریخش را بهینه‌سازی می‌کند.^۴

۱. احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۱۶۹.

2. Historical.

۳. رک: همان، ص ۱۷۶.

۴. مرتضی حسینی شاهرودی و مریم پهلوان، فصلنامه اندیشه دینی، ش ۲۲ ص ۴۶.

۹-۱. زبان در اندیشه هایدگر

در منظومه فکری هایدگر، زبان چیزی فراتر از آواها و دستور زبان است و شامل هر نوع تجلی وجود و پیدایی ساختار وجودی انسان - و حتی جهان - می‌شود. در باور هایدگر، پدیده زبان در ساختار وجودی گشودگی «دازاین» ریشه دارد. نکته بسیار مهم و قابل تأمل درباره هایدگر آن است که تفکر او به راحتی در قالب لفظی غیر از لفظ خود هایدگر در نمی‌آید و در زبانی غیر از زبان آلمانی تقریباً غیر قابل بیان است. زبان هایدگر پیچیده و سخت است؛ چون بیشتر کلمات را تجزیه و آنالیز کرده و معانی فلسفی عمیقی را از دل آنها استخراج کرده است؛ در نتیجه به اعتقاد کسانی که اندیشه هایدگر را فهمیده‌اند، تأمل و تکاپو در زبان هایدگر در واقع تأمل در فلسفه اوست.

اندیشه هایدگر فقط با در نظر گرفتن صورت و قالبی که برای این تفکر انتخاب کرده قابل بحث و بررسی است. به عقیده او برای قابل بیان شدن حقیقت باید زبان، عادت خود را ترک کرده و از مفهوم‌سازی که منجر به غفلت در مسئله وجود می‌شود، بپرهیزد. از دیدگاه هایدگر، برای دریافت زبان که به زندان مفاهیم در نمی‌آید و جنبه شعری آن بر جنبه جدلی‌اش می‌چربد، باید گوش شنوا داشت؛ وگرنه نه راهی به منزل بیان حقیقت است و نه رخصت درنگ در آن منزل.

تفکر هایدگر به هر صورتی که قضاوت شود، به هیچ وجه نمی‌توان منکر ویژگی فوق العاده زبان او شد. هایدگر با زبان خاص خود که در قالب منطق ارسطویی یا دیالکتیک هگلی در نمی‌آید و بیشتر شباهت به شعر دارد تا به استدلال، به جنگ سنت مابعدالطبیعه غرب می‌رود که در هر صورت بر اساس زبان منطقی و مفاهیم مشخص بنا شده است.^۱

۱. محمدحسین مردانی نوکنده، ماهنامه کیهان فرهنگی، «گذری در اندیشه‌های مارتین هایدگر»، ش ۱۷۵، ص ۵۷.

۲. حیات و اندیشه هانس گئورگ گادامر^۱

هانس گئورگ گادامر^۲ در ۱۱ فوریه سال ۱۹۰۰ م در برسلاو - که امروزه شهری است در جنوب غربی لهستان به نام وراتسلاو - به دنیا آمد و در ۱۳ مارس ۲۰۰۲ درگذشت. پدرش، یوهانس استاد بزرگ شیمی بود و مادرش، زمانی که او هنوز چهار سال داشت، از دنیا رفت. هرچند خانواده گادامر پروتستان بودند، دین نقش کم‌رنگی در زندگی آنان داشت. گادامر پس از اخذ مدرک دیپلم، به تحصیل در رشته‌های زبان آلمانی، تاریخ و فلسفه در دانشگاه‌های ماربورگ و مونیخ پرداخت (۱۹۱۸ - ۱۹۲۲ م). در فلسفه شاگرد هارتمن و بعد هایدگر بود و در سال ۱۹۲۲ از دانشگاه ماربورگ دکترای فلسفه گرفت و سال ۱۹۲۸ رساله پرفسوری خود را زیر نظر هایدگر نوشت. او که در دوره نازی‌ها از سیاست دوری می‌جست، در دوران هیتلر، فلسفه تدریس می‌کرد؛ اما هیچ سازشی با رژیم ناسیونال - سوسیالیست نکرد. گادامر تا ۱۹۳۷، یعنی یک سال پس از قطع همکاری سیاسی هایدگر با نازیسم، هیچ‌گونه ارتباطی با هایدگر نداشت.

بین سال‌های ۱۹۳۲ تا ۱۹۴۶ در دانشگاه‌های لایپزیک و فرانکفورت، اخلاق و زیبایی‌شناسی تدریس می‌کرد. از سال ۱۹۶۸ تا ۱۹۶۹ جانشین کارل یاسپرس در دانشگاه هایدلبرگ شد. در سال ۱۹۸۹ سمینار بین‌المللی فلسفه با همکاری او افتتاح شد. وی عضو آکادمی‌های مختلف فلسفه بوده و به گرفتن مدال هگل و مدال آکادمی ملی روم نائل شد.

هستی‌شناسی، هرمنوتیک، فلسفه زبان، فلسفه تاریخ و اندیشه کلاسیک، زمینه‌های پژوهش‌های علمی اوست. برگزیده مقاله‌ها (در چهار جلد)، خرد در روزگار

۱. حسن مهرنیا، گادامر و نخستین فیلسوفان یونان، صص ۱۷-۳۷؛ و نیز رک: آغاز فلسفه، گادامر، صص ۱۰ و ۱۱.

2. Hans Georg Gadamer.

علم، مجموعه آثار (هشت جلد)، اخلاق افلاطون، افلاطون و شعر، گوته و فلسفه، هگل و دیالکتیک قدیم و حرکت پدیدارشناسی، نمونه‌هایی از آثار علمی و فلسفی او هستند. مهم‌ترین اثر فلسفی او کتاب حقیقت و روش^۱ است که در سال ۱۹۶۰ منتشر شد.^۲ همچنین پروژه فلسفی هایدگر که برای درک و آشکار کردن معنای هستی ناکام مانده بود با تلاش خستگی‌ناپذیر شاگردش، گادامر ادامه یافت و به همت او هرمنوتیک فلسفی انسجام و جان تازه‌ای گرفت. از این رو هرمنوتیک قرن بیستم، وام‌دار گادامر است؛ هرچند در این فیلسوف آلمانی نیز خلاصه نمی‌شود. ژاک دریدا و پل ریکور از شاگردان گادامر نیز بر غنای مباحث هرمنوتیک فلسفی افزوده‌اند.

از میان فیلسوفان متأخر، هگل و هایدگر بیش از سایرین توجه گادامر را به خود جلب کرده‌اند؛ اما بیشتر جهت‌گیری‌های تفکر فلسفی او از افلاطون است. اندیشه‌های هرمنوتیکی گادامر تناسب فراوانی با آرای هایدگر دارد؛ به گونه‌ای که می‌توان کتاب حقیقت و روش او را شرح و تکمیل آموزه‌های هرمنوتیکی کتاب هستی و زمان هایدگر دانست. گادامر با انتشار کتاب حقیقت و روش در سال ۱۹۶۰ پایه‌گذار تمام مباحث هرمنوتیک معاصر شد. این کتاب که عنوان خود را از «حقیقت» هایدگری و «روش» دیلتایی وام گرفته است، نشان دهنده دو جنبه بحث گادامر است.^۳ در این کتاب گادامر به سه قلمرو وارد شده است:

۱. زیبایی‌شناسی؛ به تفسیر آثار هنری و مباحث هایدگر در زمینه شعر می‌پردازد؛

۲. تاریخ؛ فهم آثار تاریخی و نگرش‌های مختلف به آن، به ویژه مباحث دیلتای را بررسی می‌کند؛

1. Truth and Method.

۲. درباره زندگی و آثار گادامر رک: بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ص ۵۷۰ و ۵۷۱؛ فصلنامه قبسات، ش ۱۷، ص ۱۲۸.

۳. مهدی هادوی تهرانی، مبانی کلامی اجتهاد، ص ۲۰۲.

۳. زبان: نقش و جایگاه زبان در تفکر و اندیشه گادامرتیین شده است. گادامر در دهه ۱۹۶۰ با یورگن هابرماس مناظره کرد و در دهه ۱۹۸۰ با ژاک دریدا درباره ساختارشکنی و هرمنوتیک به مناظره نشست. کتاب حقیقت و روش گادامر به زبان‌های ایتالیایی (۱۹۷۲)، انگلیسی (۱۹۷۵)، فرانسوی (۱۹۷۶)، اسپانیایی (۱۹۷۷) و صرب و کرواتی (۱۹۷۸) و بعدها به زبان‌های ژاپنی، چینی، روسی، مجاری و لهستانی ترجمه شد.

گادامر در این کتاب، برخلاف شلایرماخر و دیلتای، هیچ روشی را برای رسیدن به حقیقت پیشنهاد نمی‌کند. او بر این نکته پافشاری می‌کند که روش فلسفی صحیح برای رسیدن به حقیقت وجود ندارد و مطالبه روش به دلیل سلطه ریاضیات و علوم طبیعی در سده نوزدهم است؛ بنابراین می‌توان گفت که به خلاف کتاب هستی و زمان که «واو»، «هستی» و «زمان» را به هم عطف می‌کند، «واو» بین «حقیقت» و «روش»، دلالت بر انفصال انضمامی دارد؛ یعنی همواره بین حقایق و روش ثابت، افتراق وجود دارد.

بحث‌های گادامر همه بر محور تفسیر و تلقی خاص او از ماهیت فهم گرد آمده‌اند. مراد او از فهم در این مباحث، کلمه «Verstehen» است که فهمی وجودی و مربوط به «هستی در جهان» فاعل شناسا است. نقطه مشترک گادامر و هایدگر بیشتر در مباحث رابطه فهم و زمان و رابطه هستی و زبان است؛ اما پرسش‌ها و دغدغه‌های این دو فیلسوف با یکدیگر متفاوت است. گادامر، هرمنوتیک فلسفی را به مباحث هرمنوتیکی پیش از هایدگر، بسیار نزدیک کرد. هرمنوتیک فلسفی گادامر با دو گرایش، سخت به مقابله بر می‌خیزد؛ یکی سنت‌های رماتیک ایده‌آلیسم آلمانی و دیگری گرایش پوزیتیویستی که بر علوم تجربی و انسانی سایه افکنده بود.^۱

۱. احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۲۱۱ و ۲۱۲.

آثار گادامر

آثار مهم گادامر عبارت اند از:

۱. اخلاق دیالکتیکی افلاطون (۱۹۳۱)؛
۲. حقیقت و روش (۱۹۶۰)؛
۳. هرمنوتیک فلسفی (۱۹۷۱)؛
۴. خرد در دوران علم (۱۹۷۶)؛
۵. کارآموزی فلسفی (۱۹۷۷)؛
۶. ایده خیر در فلسفه ارسطویی افلاطونی (۱۹۸۷)؛
۷. آغاز فلسفه (۱۹۹۶).

اندیشه گادامر

در بررسی و فهم دیدگاه هرمتفکری، توجه به مفاهیم اساسی که در آثار وی تکرار و تأکید شده، گام مؤثری در شناخت و درک آن اندیشمند است؛ بنابراین برای جلوگیری از هرگونه پیش داوری یا کج فهمی، بهتر است که نخست مفاهیم کانونی و اساسی دیدگاه‌های گادامر را تبیین کنیم و سپس در فصول بعدی به نقد آراء و اندیشه‌های او بپردازیم.

۱-۲. دیالوگ و گفت‌وگو

به اعتقاد گادامر، گفت‌وگو در تلاش آدمی برای فهم عالم، نقشی اساسی دارد. در گفت‌وگوی صحیح، طرفین برابر هم موضعی گشوده دارند، به علایق و نگرانی‌های هم توجه دارند، در حین گفت‌وگو چنان به تنظیم ادله پاسخ مشغول نیستند که سخن‌گوینده را نشنوند؛ بلکه با کوششی مشترک در طریق تفاهم ره می‌سپارند.^۱

۱. احمد علی حیدری، فصلنامه نامه فرهنگ، «گادامر-فیلسوف گفت‌وگو»، ش ۴۹، ص ۶۱

از نظر گادامر برای فهم طرف گفت‌وگو و شناخت او باید راهی به دنیای او گشود و با او هم‌سخن شد. افلاطون نیز در رساله فایدون و آشکارتر در جمهوری، بر این باور است که شناختن چیستی چیزی، به معنی دانستن کاربرد آن نیست؛ مانند علت غایی در فلسفه ارسطو؛ بلکه بالعکس باید فهمید که چگونه آنها با هم ارتباط دارند. گادامر به همین شیوه می‌کوشد تا دیالوگ‌های افلاطون را در متن تاریخی آن جای دهد.^۱ از سویی دیگر، بنا بر تاریخی بودن فهم، ما نمی‌توانیم بیرون از تاریخ بایستیم و به معرفتی عینی دست یابیم؛ بلکه همواره در موقعیت و زمینه‌ای خاص قرار داریم. معرفت ما نیز از این زمینه متأثر و در نتیجه، سیاق‌مند است؛ بنابراین، گادامر الگوی خاصی را برای تبیین فهم ارائه می‌دهد. مدل مورد نظر او، الگوی دیالوگ و گفت‌وگوست. از نظر او در گفت‌وگوی حقیقی هریک از طرفین با موضوع بحث کاملاً درگیر شده‌اند و به حقیقتی راجع به آن دست می‌یابند. ثمره این گفت‌وگو، توافق است و هریک از آنها حقیقتی را از آن می‌آموزد. همان طور که ما در گفت‌وگو با دیگران مطالبی را می‌آموزیم، در گفت‌وگو با متن نیز به حقایق دست می‌یابیم.^۲

۲-۲. سنت

سنت چیزی است که موضوع فهم و تأویل واقع می‌شود. از ویژگی‌های سنت، حیات در محیط زبان است و به همین دلیل موضوع برگزیده تأویل، سرشتی زبانی دارد. سنت زبانی به معنای دقیق کلمه، سنت است؛ یعنی چیزی است که منتقل می‌شود. حال، این انتقال، گاه صورت شفاهی داشته که اسطوره، افسانه و آداب و رسوم نمونه‌هایی از این دست هستند و گاه به شکل

۱. حسن مهرنیا، گادامر و نخستین فیلسوفان یونان، ص ۱۵۶.

۲. علی‌رضا قائمی‌نیا، فصلنامه قیاسات، «ذاتی و عرضی؛ بحثی در باب اختلاف قرائت‌ها»، ش ۱۸، ص ۸۰.

سنت مکتوب درآمده که نشانه‌هایش برای هر خواننده آشنا با الفبا، روشن است. سرشتی زبانی داشتن سنت آنجا آشکار می‌شود که شکل مکتوب به خود می‌گیرد. در نوشتار، زبان از تحقق کامل خود فاصله می‌گیرد. هر سنتی در پیکر نوشتار، همزمان حال می‌شود. بدین گونه نوشتار در خود، همزیستی یگانه گذشته و حال را همراه دارد؛ تا آن حد که آگاهی در زمان حال، امکان دسترسی آزادانه به تمامی سنت مکتوب را دارد. ذهن فهمنده که دیگر به انتقال شفاهی - که دانش گذشته را به زمان حال پیوند می‌زند - وابسته نیست، به واسطه آشنایی مستقیم با سنتی مکتوب، فرصتی بدیع برای گسترش افق خود به دست می‌آورد و این گونه، جهان خود را با بُعدی یکسرتازه و ژرف ترغنا می‌بخشد.

سنت قطعه‌ای از دنیای گذشته نیست؛ بلکه همواره خود را فراتر از این جریان، به سوی گستره‌ای از معنا که خود بیانگر آن است، بالا می‌کشد. حیثیت زبانی، سنت را نه قطعه‌ای از گذشته، بلکه به صورت تداوم خاطره‌ها به ما منتقل کرده و سنت را بخشی از جهان ما می‌کند. ما به گذشته بر نمی‌گردیم؛ بلکه گذشته را به حال حاضر خود می‌آوریم.^۱

سنت، فقط بقایای گذشته نیست که از سر کنج‌کاوی در جست‌وجوی یافتن آن باشیم؛ بلکه چیزی است که به ما داده شده است؛ یعنی نسل به نسل و به تواتر و توارث به ما منتقل شده است؛ گاه از راه بازگویی مستقیم و گاه با سنت نوشتاری. به طور خلاصه، سنت، نوعی مرجع است. منظور از مرجع چیزی مسلط بر ما نیست که محدوده قرار گرفتنمان را طبق تجویزهای سنت رایج، مقرر کند؛ بلکه شیوه ناگفته و نانوشته‌ای است که مردم از آن تبعیت کرده و می‌کنند و پیوسته تأیید و پذیرفته شده و توسعه می‌یابد. سنت چیزی است

۱. رک: فریدریش نیچه و دیگران، هرمنوتیک مدرن، صص ۲۱۱-۲۱۳.

که به متن تفسیر شونده منتقل می شود.^۱

در نگاه گادامر، ما در محیط و فضای سنت زیست می کنیم. درك ما درباره همه چیز، متأثر از تاریخ و سنت است. ایجاد تحول در صور موجود و مستقر هم به اندازه دفاع از آنها، نوعی پیوند با سنت است. پاسخ گادامر به این پرسش که «چگونه می توان سنت را شناخت؟» چنین است که حقیقت در سایه دیالوگ معنا می یابد و سبب ساز دیالوگ نیز دو سوی گفتگو هستند که گادامر به رابطه من- تو (I-Thou) تعبیر می کند. من، همان مفسر است که در مقام تفهّم بر می آید و تو، سنتی است که من یا مفسر به آن تعلقی عمیق و دیرینه دارد.^۲ بنابراین از نظر گادامر مقصود نوعی رابطه گشودگی است که در يك گفت و گو در برابر ما ایجاد می شود.

۲-۳. نگاه هستی شناختی

قبل از هرمنوتیک فلسفی، هرمنوتیک را امری متدلوزيك می دانستند؛ اما به خلاف رویه گذشته، گادامر با تأسی به استادش هایدگر، هرمنوتیک را از منظر آنتولوژيك دید. پس در این صورت هرمنوتيك، دیگر روش مطالعه نخواهد بود؛ بلکه امری هستی شناختی است. ما به دلیل موقعیت هستی شناختی خود در جهان، چاره ای جز تفهیم و تفهّم نداریم. همچنین در نگاه روش شناختی به هرمنوتيك، فاصله تاریخی میان فرد و موضوع مطالعه، مانعی بود که سعی می شد با همدلی آن را از میان برداشت؛ یعنی با حذف فاصله تاریخی، خود را هر چه بیشتر شبیه خالق متن کرد. به نظر گادامر این مسئله، نه شدنی و نه مطلوب است؛ زیرا امر آنتولوژيك را نمی توان از بین برد. ما چه بخواهیم یا

۱. آدام دیویدف، دو فصلنامه زیبا شناخت، «گادامر: امکان تفسیر»، ش ۷، ص ۶۱.

۲. محمد رعایت جهرمی، دو فصلنامه فلسفی شناخت، «بررسی تطبیقی خوانش ویتگنشتاین و گادامر از تاریخ مندی فهم»، ش ۶۵، ص ۵۲.

نخواهیم، سنت برهستی ما حکومت می‌کند و ما وارث گذشته‌ایم. ما خود محصول این سنتیم و تمام بار گذشته تاریخی را همراه خود داریم. خود نیز در مقام مفسر، چیزی بر آن می‌افزاییم و همه اینها به آیندگان سپرده می‌شود و آنها باید این بار را بردوش بکشند.

به نظر گادامر، زبان ما، جهان ماست و اندیشه ما، از زبان ما جدا نیست. حدود اندیشه ما را زبان تعیین می‌کند. با مفاهیمی که از راه زبان به ما رسیده، تفکر می‌کنیم. شراکت ما در زبانی، به معنای قرار گرفتن افق‌های ما در چهارچوب خاصی است؛ افق‌هایی که نتیجه مفاهیم معین‌اند. ما حلقه‌ای از سنت هستیم و از آن خلاصی نداریم. گادامر معتقد است که هستی انسانی، هستی تاریخی است که به تدریج به سبب سنت شکل گرفته است و هر چه پیش می‌رویم، لایه جدیدی ایجاد می‌شود؛ پس بین ما و متن، پلی زمانی است و هستی ما قالب‌گیری شده در زبان و سنت است. انسان‌ها روی سکوی سنت قرار گرفته‌اند؛ سکویی که لایه‌های آن، آهسته‌آهسته ساخته می‌شوند و حالت دینامیک دارند. انسان خارج از سنت و تاریخ نمی‌تواند چیزی را درک کند. افق اندیشه فرد محدود به سنت و تاریخ است. گادامر نتیجه می‌گیرد که تاریخی بودن انسان، شرط اصلی آنتولوژیک بودن ماست. ما موجودی هستیم که همواره در حال تفسیر هستیم و انسان حیوانی مفسر یا تأویل‌گراست و رابطه ما با دیگران بین‌الذهانی است؛ یعنی با موجودات دیگر، از طریق تفسیر سروکار داریم و رابطه ما با گذشته نیز از طریق تفسیر است و برای شناخت متن، می‌باید پلی بین خودمان، زمان حال و گذشته بزنیم؛ چیزی که در نظرات شلایرماخر و دیلتای نیست. به نظر گادامر، ما نمی‌توانیم از موقعیت فعلی خود صرف‌نظر کنیم؛ نه تنها نمی‌توانیم بلکه نباید صرف‌نظر کنیم و باید اجازه دهیم که متن، هر چه می‌خواهد بگوید؛ هرچند برای ما عجیب و نامأنوس باشد. در این صورت،

نوعی مکالمه بین ما و گذشته و بین ما و متن شروع می‌شود. پرسش‌هایی از او داریم و او پاسخ‌هایی به ما می‌دهد و در نهایت به جایی می‌رسیم که هر چیزی سر جای خود قرار می‌گیرد و متن را می‌فهمیم.^۱

۲-۴. معنای نهایی^۲

گادامر به‌رغم تأکید هرمنوتیک رمانتیک بر بازسازی ذهنیت مؤلف، وظیفه هرمنوتیک را شناختِ ذهنیتِ مؤلف نمی‌داند؛ بلکه تأکید دارد که مفسر برای فهم متن و درک معنای آن نباید اندک توجهی به ذهنیتِ مؤلف داشته باشد. وی بر این باور است که معنای متن، فراتر از آن چیزی است که ابتدا مؤلف آن را قصد کرده است. فهم به‌طور خاص، مربوط به معنای خود متن است. از این رو، گادامر تفسیر متن را کشف فرآیند پیدایش متن و رسوخ به دنیای ذهنی مؤلف و بازسازی ذهنیت او نزد مفسر نمی‌داند و معتقد است که فهم متن، با «فهم تاریخی» و بازآفرینی مسیری که به پیدایش متن منجر شده، ارتباطی ندارد؛ بلکه مفسر در پی فهم معنای خود متن است.

به نظر گادامر برای تفسیر متن نه می‌توان قصد مؤلف را مدنظر قرار داد و نه می‌توان تنها به تبیین خود متن بسنده کرد؛ زیرا خود مفسر نیز به‌خودی‌خود، نقشی اساسی در فهم متن و معنا آفرینی در آن دارد. به بیان دیگر از منظر گادامر مفسر قادر نیست قصد مؤلف را بفهمد؛ زیرا در موقعیت تاریخی خاص خود قرار دارد و فهم او کاملاً زنگ و بوی روزگار خود را گرفته است؛ از این رو خواسته یا ناخواسته از فهمی عصری و خاص زمانه خود برخوردار می‌شود و فهم وی همواره حاصل شرایط فرهنگی، اجتماعی، تاریخی و روان‌شناختی اوست؛ بنابراین مفسر

۱. رک: آیت قنبری، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۱۷، ص ۲۸۹-۲۹۱.

۲. رک: حمیدرضا حسنی، فصلنامه پژوهش و حوزه، «تعیین معنای متن از نگاه هرمنوتیک و علم اصول»، ش ۲۷ و ۲۸، ص ۸۰-۸۳.

هرگز نمی‌تواند به فهم معنای نهایی متن دست یابد و چیزی به نام معنای نهایی متن، بی‌معنی است؛ چون گادامر فهم متن را محصول گفت‌وگوی مفسر و متن می‌داند. مفسر در مواجهه با متن، طرح سؤال می‌کند و متن نیز پاسخ می‌دهد. در نتیجه از دیدگاه گادامر هدف از تفسیر، نه رسیدن به معنای مقصود مؤلف و نه دست‌یابی به فهمی است که مخاطبان نخستین متن از آن داشته‌اند. هیچ‌یک نمی‌تواند افق معنایی متن را محدود کنند؛ بلکه معنای متن را باید بدون در نظر گرفتن قصد مؤلف دید. تا زمانی که این رهایی و استقلال از مؤلف و مخاطبان نخستین صورت نگیرد، امکان فهم متن و ایجاد ارتباط تازه با متن وجود نخواهد داشت. در واقع گادامر، مؤلف را بسان یکی از مفسران متن می‌داند که فهم او از متن هیچ‌گونه برتری بر تفاسیر دیگر ندارد و حتی دیگر خوانندگان و مفسران آن متن، الزامی به مراعات فهم او ندارند؛ بنابراین قصد مؤلف، در فهم صحیح، تعیین‌کننده نیست و خالق اثر در مقام مفسر، اقتدار و مرجعیتی بر دیگر مخاطبان متن ندارد. به همان میزانی که هنرمند در اثرش منعکس می‌شود، خواننده اثر خود نیز هست. معنایی که او به عنوان خواننده به اثر می‌دهد، نمی‌تواند معیار قرار گیرد. تنها معیار تفسیر، معنای موجود در اثر است.

نکته دیگر اینکه گادامر فرآیند فهم و تفسیر متن را امری «تولیدی» می‌داند و با تعبیر دیلتای از تفسیر متن مبنی بر بازسازی ذهنیت مؤلف در مفسر، مخالف است. بر مبنای گادامر، با تفسیر متن، معنای جدیدی تولید می‌شود که مفسر و متن، هر دو در آن سهیم هستند و فهم متن، در واقع حاصل درآمیختگی و امتزاج افق معنایی متن و افق فکری مفسر است. فهم پرسشی به معنای پرسیدن از آن است. فهم معنا، فهم آن، به مثابه پاسخ به پرسش است؛ از این رو، معنای متن، فزون‌تر از آن چیزی است که مؤلف، قصد بیان آن را داشته است.

گفتنی است که به خلاف هرمنوتیک «مؤلف‌محور» که بر وحدت معنایی

متن تأکید می‌کند و هرمتنی را دارای معنایی واحد و مشخص می‌داند که همان معنای مقصود مؤلف است و به مدد هرمنوتیک می‌توان به این معنای نهایی و واحد رسید، در هرمنوتیک فلسفی و از نظر گادامر با رد هدف بودن کشف قصد مؤلف در خواندن و تفسیر متن، راه برای پذیرش تکثرگرایی معنایی هموار می‌شود. معنای متن، پاسخی است که متن به پرسش‌های مفسر و خواننده می‌دهد و این توجیه‌کنندهٔ تکثر معنایی متن است؛ یعنی با تکثر و تنوع پرسش‌ها، پاسخ‌ها یا معانی متن هم متکثر می‌شود.

به نظر گادامر، خوانندهٔ متن به فضای جدیدی گام می‌نهد که قواعد خاص خود را دارد و خواننده گویا تماشاگر بازی است که باید از این قواعد تبعیت کند. از جنبهٔ دیگر، خواننده، بازیکن تأثیرگذار بازی نیز هست. خواننده هرگاه در فواصل زمانی متفاوتی کتابی را بخواند، در هر بار خواندن، متن را متفاوت با خوانش‌های پیشین می‌یابد. گادامر این امر را نتیجهٔ تغییرپذیری و بی‌تعینی معنای متن می‌داند. چنان‌که که بازی با بازیکنانش تعین می‌یابد، معنای متن نیز با خوانندگانش تعین پیدا می‌کند.

۲-۵. ماهیت فهم

عنصر فهم در هرمنوتیک گادامر چنان اعتباری دارد که برخی هدف فلسفهٔ هرمنوتیکی گادامر را توصیف عملکرد «فهم» به‌طور کلی دانسته‌اند.^۱ گادامر، نظریهٔ هرمنوتیکی خود را معطوف به مسئلهٔ فهم کرد و کار هرمنوتیک فلسفی هایدگر را عمق بخشید. هرمنوتیک فلسفی گادامر در حقیقت، نظریهٔ «فهم» است. او نه فقط در حوزهٔ علوم انسانی که از کل تجربهٔ انسان در جهان این پرسش را مطرح می‌کند که «فهم چگونه ممکن است؟»^۲ بنابراین، پرسش

۱. دیوید کوزنز هوی، حلقه انتقادی، ص ۱۴۱.

۲. ریچارد پالمر، علم هرمنوتیک، ص ۱۸۱.

مذکور، خصلت ویژه‌ای به هرموتیک او می‌دهد. هرموتیک گادامر، با طرح این پرسش، چهره فلسفی یافته است؛ فلسفه‌ای که گادامر به آن معتقد است. براین اساس، نظریه او فهم را به منزله رویدادی می‌بیند و از چگونگی رخداد آن می‌پرسد؛ پرسشی که هرموتیک گادامر درصدد پاسخ‌گویی به آن است. گادامر به همین دلیل از هرموتیک مدرن به مثابه نظریه فاصله می‌گیرد و به گفته جوئل واینسهایمر، «فلسفه هرموتیکی گادامر درست در نقطه‌ای آغاز می‌شود که نظریه هرموتیکی به پایان می‌رسد».^۱

گادامر چندان به تحلیل اصولی که مبنای تفسیر صحیح متن است، اعتنا ندارد؛ بلکه به دنبال کشف حقیقت تفهم است؛ به همین علت او معتقد است که در هر مرحله‌ای از تأویل، فهمیدن باید جزئی از روند تحقق معنا فرض شود. گادامر در باب ارتباط فهم با تأویل، بسیار سخن گفته است. او علم هرموتیک را دانشی می‌داند که با هنر «فهمیدن» متون سروکار دارد. جای دیگر تأویل را وجه تحقق «فهم» می‌داند و بار دیگر گام را از این هم فراتر گذاشته، فهم و تأویل را در نهایت یک چیز می‌داند. به این ترتیب بر طبق یکی از اصول بنیادین نظریه گادامر تجزیه و جدایی فهم از تأویل، صرفاً تصویری ذهنی و انتزاعی است؛ اما گادامر خود در چندین موضع، منظور خود را از فهم مشخص می‌کند. او در پاسخ از چستی فهم، آن را جذب و انطباق گفته تا حد تخصیص آن به خود معرفی می‌کند؛ چنان‌که در جایی دیگر نیز تأکید می‌کند که فهمیدن متن، همواره به معنای «انطباق» آن با خود ماست.^۲

گادامر از تحلیل فلسفی هایدگر نسبت به ماهیت فهم و ساختار وجودی آن بسیار الهام گرفت. از عناوین مهم فهم در هرموتیک فلسفی گادامر به موارد ذیل اشاره و آنها را تحلیل می‌کنیم.

۱. جوئل واینسهایمر، هرموتیک فلسفی و نظریه ادبی، ص ۵۳.

۲. رک: فردریش نیچه و دیگران، هرموتیک مدرن، ص ۲۲۵ - ۲۲۶.

۲-۵-۱. امتزاج افق‌ها

واژه «افق» از مفاهیم مهمی است که گادامر برای تبیین دیدگاه‌های هرمنوتیکی، از نیچه و هوسرل استفاده کرده است. آنها این مفهوم را برای ارجاع به «چشم‌انداز»^۱ یا «منظر» به کار می‌بردند. از نقاط عطف در هرمنوتیک فلسفی، بحث امتزاج افق‌ها است که گادامر موقعیت هرمنوتیکی خواننده را «افق» می‌نامد. از منظر گادامر، پیش‌داوری‌ها آن اندازه مهم‌اند که موقعیت هرمنوتیکی خواننده، از آن‌ها نشأت می‌گیرد. هر فردی که دارای موقعیت هرمنوتیکی است، دارای افق هم هست و چون فرد همیشه در حال آزمودن پیش‌داوری‌های خود است، افق او همواره در حال تغییر و تحول بوده و ثبات ندارد؛ بنابراین افق‌ها و در پی آن امتزاج افق‌ها نیز نامحدودند. گادامر همچنین می‌گوید: «افق، موقعیت‌مندی ما در جهان را توصیف و تعریف می‌کند. نفس اندیشه وجود، افقی مجزا و توهم‌آمیز است و هیچ خط فاصله‌ای میان افق گذشته و حال نیست و عمل فهم، ترکیب افق خود فرد با افق تاریخی توصیف است.»^۲ هوسرل از تقابل افق‌ها می‌گوید و اینکه هر افق با «افق پیشین» مناسب دارد و یافتن «افق اصلی یا اصیل» ناممکن است. این احکام از مبانی بنیادین بحث گادامر هستند.^۳ بدین ترتیب، در فهم متن واحد، تکثر و نسبیت وجود دارد.

گفت‌وگوی افق معنایی متن با افق معنایی خواننده یا تأویل‌کننده، به معنای درهم شدن این دو افق یا «زمانه نگارش متن و زمان حاضر» است که در لحظه خواندن و تأویل، ناگزیری از این ادغامیم. افق امروز ایستا و ثابت نیست؛ «بل افقی است گشوده و دگرگونی‌پذیر که با ما حرکت می‌کند؛ همان طور

۱. Prepective.

۲. ژوزف بلاشر، گزیده هرمنوتیک معاصر، ص ۷۶.

۳. بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ص ۵۷۴.

که ما با آن دگرگون می‌شویم».^۱

در چهارچوب چنین افق گسترده‌ای که از امتزاج افق گذشته و حال به دست می‌آید، هم می‌توان به تمایزهای میان افق‌های قبلی پی برد و هم دریافت که فهم گذشته مقید به زمان حال است. نتیجه چنین قاعده هرمنوتیکی، ناکامل و نسبی بودن تفسیر است؛ زیرا هنوز باید به پرسش‌هایی درباره وضعیت خویشتن و چگونگی تأثیر آن بر تحصیل ما از گذشته، پاسخ گفت. علاوه بر این، تفسیر به زمینه و شرایط تاریخی خاص خود و به علایق و انگیزه‌های معینی بستگی دارد. این علایق و زمینه‌ها نیز خود در فرآیند تفسیر تغییر یافته و اصلاح و تعدیل خواهند شد. گادامر این آگاهی مضاعف و تکامل یافته را آگاهی هرمنوتیکی تاریخی می‌خواند. به گفته او هراندیشه تاریخی، باید درباره تاریخ‌مندی خود نیز بیندیشد.^۲

گادامر به دخالت دو سویه ذهن مفسر و خود اثر در سامان‌دهی «فهم» و «تفسیر» معتقد است. وی از این دیدگاه به «امتزاج افق‌ها» تعبیر می‌کند؛ یعنی فهم، حاصل ترکیب افق معنایی مفسر با افق معنایی اثر است. فرآیند فهم و امتزاج افق‌ها، تابع منطق پرسش و پاسخ است. نتیجه طبیعی چنین تفسیری از فهم و فرو کاستن آن به امتزاج افق گذشته و حال و نیز اعتقاد به گسترش دائمی افق در سنت، ناقص بودن هر تفسیری است؛ زیرا از نظر تاریخی امری مشروط است. در اندیشه گادامر، ساختار فهم، زبانی است؛ از این رو، تحلیل هرمنوتیک و پدیدارشناختی زبان، جنبه عمومیت هرمنوتیک را تضمین می‌کند؛ چراکه چنین هرمنوتیکی، دیگر محدود به ارائه روش برای زمینه‌ای خاص (تفسیر متن) یا گونه‌ای خاص (علوم انسانی) نخواهد شد؛ بلکه همه اقسام فهم را در برمی‌گیرد.^۳

۱. همان، ص ۵۷۳.

۲. دیوید کوزنهوری، حلقه انتقادی، ص ۲۲۲.

۳. رک: احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، صص ۲۶۵-۲۶۹.

به اعتقاد گادامر جهان گذشته از ما بیگانه و جدا نیست؛ چراکه در پیدایی و تکوین افق فعلی ما نقش دارد و روبرو شدن با متنی در واقع وارد گفت‌وگوی باز و آزاد شدن با گذشته است و در نهایت پرسش و پاسخ‌ها به فهم منجر می‌شود.

۲-۵-۲. فهم به مثابه «واقعۀ»، نه فرآیندی روش‌مند

یکی از آموزه‌هایی که گادامر بر آن تأکید دارد، فهم واقعۀ است. فهم از نظر گادامر ورای آنچه ما انجام می‌دهیم یا انجام دادن آن را اراده می‌کنیم و ورای اراده معطوف به قدرت و ضبط و مهار روش‌شناسانه اتفاق می‌افتد. فهم، رخدادی است که به گونه‌ای عام و فراگیر برای انسان حادث می‌شود؛ رخدادی که نمی‌توانیم کاری درباره آن انجام دهیم. فهم از نظر فلسفی، ایجاد یا برساختن نیست. فهم عمل سوئزه بر روی اثره نیست و به هیچ وجه، چیزی نیست که تأویل‌گزاران (مفسران) انجام می‌دهند.^۱

گادامر فهم را به مثابه واقعۀ ای می‌داند که ورای اراده و خواست انسان اتفاق می‌افتد؛ پس اگر چیزی خارج از دسترس اراده انسان باشد و تنها برای او رخ دهد، دیگر روش‌مند نخواهد بود؛ مثلاً در گفت‌وگوی مذاکره، هیچ چیز از پیش تعیین شده نیست. معلوم نیست که آیا توافقی صورت می‌پذیرد یا نه. شرایط حاکم بر توافق احتمالی مشخص نیست؛ زیرا گفت‌وگو فرآیندی دو جانبه یا چند جانبه است و نتیجه آن به مجموعه عوامل دخیل در آن بستگی دارد.^۲

گادامر معتقد است که واقعۀ بودن فهم، تناسب آشکاری با دیالکتیک یونانیان دارد. این تلقی از فهم، متناسب با دیدگاه یونانیان و در مقابل نگرش دنیای مدرن به علم و روش‌شناسی است و بهترین توجیه فلسفی را در اندیشه

۱. جوئل وایسته‌ایمر، هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی، ص ۵۷.

۲. احمد واعظی، نظریه تفسیر متن، ص ۱۵۵.

هگل یافته است.^۱ از دیدگاه گادامر واقعه هرمنوتیکی از بیان چیزی حاصل می‌شود که در سنت بیان شده است؛ یعنی واقعه فهم از گفت‌وگوی اشیاء با فاعل شناسا یا فردی که می‌خواهد چیزی را فهم کند، به ثمر می‌نشیند.

۲-۵-۳. جنبه کاربردی فهم

فهم با هرمنوتیک رمانتیک و هم‌زمان با شلایرماخر، با تفسیر همگام شد. گادامر بر آن است که باید از رمانتیک‌ها فزاتر رفت؛ زیرا آنان از عنصر سومی که فرآیند فهم را همراهی می‌کند، غفلت کرده‌اند. به نظر او، افزون بر فهم و تفسیر، باید «کاربرد» را نیز جزء ترکیبی بدانیم که فرآیند فهم را شکل می‌دهد. گادامر بر ارتباط وثیق میان فهم و تفسیر که دستاورد مهم هرمنوتیک رمانتیک هستند، صحنه می‌گذارد و می‌گوید: «فهم همواره تفسیر است و از این رو، تفسیر، شکل هرگونه فهمی است.»^۲ بر این اساس به اعتقاد او، واقعه فهم از سه عنصر ترکیب شده است: فهم، تفسیر و کاربرد.

مراد گادامر از «کاربرد» اعمال مفاهیم و نظریه‌ها بروضعیتی عملی یا بر مجموعه‌ای از مشاهدات تجربی نیست؛ به علاوه این اصطلاح در نظریه گادامر به مفهوم «علوم کاربردی» یا «کاربرد تکنیکی» به کار نمی‌رود؛^۴ بلکه گادامر در جستجوی آن است که آنچه را در جریان فهمیدن رخ داده، تبیین کند. گادامر اعتقاد دارد که فهم و کاربرد نمی‌توانند از هم جدا شوند؛ چنان‌که فهم و تجربه هم جدا ناپذیرند. فهم همان تجربه است و در فرآیند تفسیر سنت، در واقع سنت را تجربه می‌کنیم. پس مراد گادامر از «کاربرد»، فهم اثری با توجه به موقعیت مفسر، علایق، شرایط و توقعات فعلی اوست و هیچ تفسیری بدون

۱. احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۲۳۲.

۲. Interpretation.

۳. رک: همان، ص ۲۳۹.

۴. دیوید کورتزی، حلقه انتقادی، صص ۱۴۲ و ۱۴۶.

پیوند با زمان حال، ممکن نیست. افق، شرایط فکری و وضعیت حاضر، چنان مهم است که در درون مایه تفسیر و فهم دخالت دارند. کاربرد چیزی است که گادامر در تحلیل پدیدارشناختی به آن رسیده است. به باور او، بستربیدایش اثر چندان مهم نیست؛ بلکه مفسر باید زمینه فعلی تفسیر را در نظر بگیرد. متن فقط به دلیل طرح سؤال‌های امروزی از آن به سخن می‌آید؛ بنابراین نقش پرسش و پاسخ در شکل‌گیری فهم، توجیه‌گر دخالت جنبه کاربردی در فهم است؛ زیرا پرسش‌های انسان متأثر از موقعیت هرمنوتیکی اوست.

۲-۵-۴. تاریخ‌مندی فهم

عنصر تاریخت^۱ یکی از مباحث کلیدی هرمنوتیک فلسفی و به‌ویژه اندیشه گادامر است که بدون توجه به تاریخیت، فهم هرمنوتیک فلسفی ممکن نیست. از نظر فیلسوفان اگزیستانسیالیست، انسان جنبه تاریخی یا تاریخ‌مندی دارد. تاریخ‌مندی لازمه وجود انسان است. به باور یاسپرس، انسان موجودی است که از زمان و مکان و شرایط تاریخی ویژه‌ای برخوردار است. یکی از متفکرانی که به‌طور جدی مسئله تاریخ‌مندی فهم را مطرح کرد، هایدگر بود. هایدگر انسان را موجودی تاریخ‌مند می‌داند. از نظر او فهم نیز امری تاریخی است و ثابت نیست؛ بلکه مانند دازاین متحول و پویاست. از نظر او دازاین یک وجودی تاریخی است و به همین دلیل می‌تواند با تاریخ ارتباط برقرار کند و به مطالعه آن بپردازد. در این موضوع هایدگر نیز وادار دیتلای است.^۲

تأکید هایدگر بر تاریخ‌مندی و پرتاب‌شدگی دازاین در جهان، تأثیر عمیق و پایداری بر اندیشه‌های گادامر گذاشت. «آگاهی تاریخی اثرگذار»^۳ از اصطلاحات

1. Historiality.

۲. جان مک کواری، مارتین هایدگر، ص ۱۰۴ و ۱۰۵.

۳. تاریخ اثرگذار، سخنان افراد، پیش از مفسر است که درباره متن بیان شده‌اند و خواه ناخواه بر فهم مؤثر خواهد بود.

ابداعی گادامر است و در هرمنوتیک فلسفی او جایگاه ویژه‌ای دارد. گادامر به تبع یاسپرس و هایدگر، انسان و فهم او را دارای حیث تاریخی می‌داند. از نظر او مفسر با تاریخ‌مندی خود به سراغ متن می‌رود. تفسیر متن بدون توجه به تاریخ‌مندی و دنیای خاص مفسر، امکان‌پذیر نیست. سنت نیز که مربوط به حیث تاریخی انسان است در تفسیر متن اثرگذار است. تعلق به تاریخ و سنت در بطن فهم و تفسیر نهفته است.^۱

تاریخ‌مندی فهم در نظریه گادامر، حاصل رابطه‌ای است که میان فهم و عمل برقرار می‌شود. از نظری در فهم دیالکتیکی، اندیشه و عمل به وحدت می‌رسند. فهم و تفسیر، تجربه‌ای هرمنوتیکی است که در آن مفسر، سنت را تجربه می‌کند. سنت، امری تمام‌شده تلقی نمی‌شود؛ بلکه تا زمان حال تداوم می‌یابد و به روی تجارب جدید گشوده است. مفسر بر این اساس در مواجهه‌ای هرمنوتیکی قرار می‌گیرد که طرف مقابلش سنت و میراثی مجرب است. به این ترتیب، فهم امری است تاریخ‌مند و ناظر به سه زمان گذشته، حال و آینده. سنت در گذشته است و در زمان حال اهمیت پیدا می‌کند و نسبت به آینده به روی تجارب جدید گشوده می‌شود؛ بنابراین تاریخ‌مندی فهم، زمان‌مندی درونی فهم در دیدن همواره جهان است برحسب گذشته، حال و آینده.^۲ نظریه تاریخ‌مندی به لحاظ معرفت‌شناختی آثار بسیاری در هرمنوتیک فلسفی داشت که از جمله مهم‌ترین آنها، دخالت غیرارادی پیش‌دانسته‌ها و پیش‌داوری‌های مفسر در فهم و تفسیر بود. در اندیشه گادامر فهم هرمنوتیکی فهمی تاریخی و متمایز از فهم علمی است؛ بنابراین برای فهم گذشته لازم است به فهم پیش‌دانسته‌ها و پیش‌داوری‌های خود توجه کنیم تا از این راه، چگونگی تأثیرشان بر درک انسان از گذشته روشن و مبرهن شود.

۱. عبدالله نصری، دو فصلنامه نامه حکمت، «عناصر فهم در اندیشه گادامر»، ص ۵۸ و ۵۹.

۲. ریچارد پالمر، علم هرمنوتیک، ص ۱۹۹.

۲-۵-۵. روش دیالکتیکی

گادامر برای فهمیدن، «روش دیالکتیکی» را پیشنهاد می‌کند. او معتقد است متن و خواننده دو طرف گفت‌وگو هستند و گفت‌وگو زمانی واقعی است که طرفین، سخن همدیگر را حق دانسته و آمادگی پذیرش نظر مغایر یا مخالف نظر خود را داشته باشند. «در یک گفت‌وگوی موفق، آنها [خواننده و متن] هر دو تحت نفوذ حقیقت آن موضوع قرار می‌گیرند و بدین ترتیب در یک توافق جدید، نسبت به یکدیگر متعهد می‌گردند.»^۱ از دیدگاه گادامر گفت‌وگو، فراشد فهم متقابل است؛ ازاین‌رو ویژگی هر گفت‌وگوی راستین، توجه طرفین به سخنان طرف مقابل و احترام به آنهاست؛ احترام نه برای فهم شخصیت او، بلکه برای درک سخنان او و رسوخشان در درون خود. مهم این است که بپذیریم که آنچه دیگری می‌گوید حقانیت دارد تا بتوانیم در مورد آن با وی به توافق برسیم. به این ترتیب عقاید دیگری را به شخص او نسبت نخواهیم داد؛ بلکه آن را به جنبه اندیشگی عقاید او مربوط خواهیم کرد.^۲ از سویی دیگر، فهم و تجربه هرمنوتیکی، شیوه ویژه خود را خواهد داشت. گادامر آن را «روش دیالکتیکی» می‌نامد که مبتنی بر ساختار «گفت‌وگو» است.

به اعتقاد گادامر، ویژگی آگاهی هرمنوتیکی، ساختار منطقی گشودگی است. مفسر با موقعیت هرمنوتیکی خود به سوی موضوع گشوده می‌شود و پرسش، نقش مهمی هم در ترسیم موقعیت هرمنوتیکی ما و هم در میزان گشودگی ما، ایفا می‌کند. واقعۀ فهم با دیالکتیک پرسش و پاسخ اتفاق می‌افتد. پاسخ صحیح زمانی به دست می‌آید که پرسش ما، در مسیری باشد که متن برای پاسخ به آن است؛^۳ بنابراین پرسش، قفل موضوع سؤال را می‌شکند و آن را در منظر خاصی

۱. ژوزف بلایشر، گزیده هرمنوتیک معاصر، ص ۵۶

۲. فردریش نیچه و دیگران، هرمنوتیک مدرن گزینه جستارها، ص ۲۰۵.

۳. رک: احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۲۴۳-۲۴۶.

قرار می‌دهد و چون فقط کسی می‌تواند برپرسش اصرار کند که چگونه پرسیدن را می‌داند و می‌تواند جهت‌گیری خود را همواره به سوی گشودگی حفظ کند، دیالکتیک که فنِ پرسش است، ارزشمند می‌شود. این فن از آن رو دیالکتیک نامیده شده که فنِ راهبری گفت‌وگوی حقیقی است.^۱

به باور گادامر، گفت‌وگو با متن، اجازه ظهور معنایی متن را می‌دهد و چون موضوع تاریخی در خلأ ظاهر نمی‌شود، بلکه در افق معنایی مفسر نمایان می‌شود، واقعۀ فهم زمانی اتفاق خواهد افتاد که این دو افق با هم ترکیب شوند. گادامر این مسئله را منطق پرسش و پاسخ می‌نامد. در روند پرسش و پاسخ مفسر (خواننده) و متن از یکدیگر، واقعۀ فهم به وقوع می‌پیوندد و طرفین برهم گشوده می‌شوند. او می‌نویسد: «شخصی که در فهم می‌کوشد، خود را آماده کرده است که متن به او چیزی بگوید. این امر به دلیل آن است که آگاهی به‌طور هرمنوتیکی تربیت یافته، باید از همان آغاز به اصطلاحات متن حساس باشد. مسئله مهم آن است که شخص باید نسبت به تمایلات و تعصبات خویش آگاه باشد تا متن بتواند خود را با همه تمایز و دگر بودن خویش آشکار نماید و بدین ترتیب، حقیقت خویش را در مقابل پیش معناهای شخص ابراز نماید».^۲

۲-۵-۶. پیش‌داوری

پیش‌داوری در فرهنگ‌های مختلف بار منفی دارد. پیش‌داوری در حقوق، مذهب، علم و معرفت، مذموم است؛ مثلاً پیش‌داوری در مسائل حقوقی که پیش از پایان دادرسی و اقامۀ بیّنه و سند، نوعی قضاوت ناعادلانه است. در مسائل علمی و معرفتی نیز باور عمومی آن است که پیش‌داوری، مانع نگاه

1. Gadamer, Hans-Georg: Truth and Method, p.366-367.

۲. ژوزف بلاشر، گزیده هرمنوتیک معاصر، ص ۲۶۹.

عالمانه و منصفانه است و دیدگان را بر حقیقت می‌بندد. هرچند ممکن است پیش‌داوری در مواردی مطابق با واقع باشد، ولی از پشتوانه استدلال، شواهد و دلایل کافی خالی است و برای همین بار منفی دارد.

عقل‌گرایی عصر روشنگری، همه پیش‌داوری‌ها را طرد می‌کرد؛ مثلاً انجیل را سندی تاریخی می‌دانست و بر آن بود که آن را معقول و بدون پیش‌داوری بفهمد و اعتبار مضامین آن را با معیار عقل محک بزند. از نظر متفکران عصر روشنگری به‌ویژه دکارت، دخالت پیش‌داوری‌های عجولانه منشأ خطای عقل است.^۱ اما گادامر معتقد است که در سایه پیش‌داوری، به متن و اثر هنری و هر موضوع تاریخی، اجازه می‌دهیم که خود را با تمام تمایز و غیریت، به پیش‌داوری‌های مفسر عرضه کند. گادامر با این اندیشه، حد وسط پوزیتیویسم و تفکر نیچه قرار می‌گیرد؛ زیرا او از سویی مانند پوزیتیویست‌ها که از نقش پیش‌داوری غافل هستند و فهم را از ناحیه ذهنیت مفسر نمی‌دانند، نیست و از سوی دیگر مانند نیچه هم نیست که فهم را یکسره مقهور چشم‌انداز و افق ذهنی مفسر بداند، آن‌چنان‌که هیچ خلاصی از آن امکان‌پذیر نباشد و موضوع شناسایی نتواند در آن تغییر ایجاد کند. گادامر نقش پیش‌داوری‌ها را در تجربه هرمنوتیکی، مثبت دانسته و معتقد است که ما ناچار از پیش‌داوری هستیم. او معتقد است: «تلاش برای رهایی از تصورات خودمان در امر تفسیر، نه تنها ناممکن، بلکه آشکارا بی‌معنی و نامعقول است. تفسیر کردن دقیقاً به معنی وارد کردن پیش‌تصورات خویش در بازی است تا جایی که معنی متن واقعاً بتواند برای ما به سخن درآید.»^۲ از منظر گادامر، پیش‌داوری‌ها زمینه‌گشودگی ما به جهان‌اند و شرایطی هستند که با واسطه آنها چیزی را تجربه کرده و هر

۱. احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۲۴۶-۲۴۸.

۲. رک: همان، ص ۲۴۶-۲۵۱.

چه که با آن روبرو می‌شویم با ما سخن می‌گوید. این قاعده به یقین بدین معنا نیست که ما در زندانِ پیش‌داوری‌ها محصوریم و از گذرگاهشان فقط چیزهایی می‌گذرند که بگویند: «هیچ چیز تازه‌ای اینجا گفته نمی‌شود»؛ بلکه بالعکس، فقط میهمانی به اینجا راه می‌یابد که حرفی تازه و تأمل‌برانگیزی دارد؛^۱ بنابراین گادامر گفت‌وگو یا فراشدِ پرسش و پاسخ را «به زبان درآمدن اثر» می‌داند؛ یعنی تلاش مفسر، تحمیل پیش‌داوری‌های خود بر موضوع نیست؛ البته نباید به این توهم افتاد که گادامر مدافع «عینیت‌گرایی» در فهم و معتقد به امکان فهم عینی است و از نسبی‌گرایی فاصله دارد؛ زیرا او تفسیر را در رهایی از پیش‌داوری‌ها و ذهنیت مفسر، توانا نمی‌داند؛ چنان‌که می‌گوید: «معنای متن به یک مفهوم، معنایی است که مفسر بدان می‌بخشد؛ زیرا متن او را در وضعیت تاریخی خاص خودش در برابر پرسشی قرار می‌دهد و او نیز با انتظارات از پیش تعیین‌شده‌ای به سراغ متن می‌رود؛ اما به مفهومی وسیع‌تر می‌توان گفت که انتساب معنا به متن یکی از کارکردهای خود متن است؛ زیرا به مفسر اجازه می‌دهد تا انتظارات خویش را در قیاس با آن بسنجد».^۲ از طرفی دیگر، پیش‌فهم از متن می‌تواند عوامل بسیاری برای تولید خود ایجاد کند؛ اما مهم این است که فهم منطقاً تاریخی بوده و ما در زمان‌های گوناگون از حیث شرایط حاکم، امکان فهم متفاوت از متن واحد را داریم. در يك کلام، این پیش‌داوری‌ها چیزی نیستند که باید از آن‌ها چشم‌پوشیم یا می‌توانیم از آن‌ها نادیده بگیریم. این پیش‌داوری‌ها اساس وجود ما هستند و به واسطهٔ آنهاست که قادر به فهم تاریخ هستیم.^۳

۱. فردریش نیچه و دیگران، هرمنوتیک مدرن: گزینهٔ جستارها، ص ۹۴.

۲. دیوید کوزنزروی، حلقهٔ انتقادی، ص ۱۶۸ و ۱۶۹.

۳. ریچارد پالمر، علم هرمنوتیک، ص ۲۰۱.

۲-۵-۷. مفهوم بازی

یکی از نکات جالب در کتاب حقیقت و روش گادامر که مباحث خود را با موضوع زیبایی‌شناسی و هنر آغاز کرده، استفاده از واژه‌ای است که به «بازی» قابل ترجمه است. گادامر فهم و تجربه هرمنوتیکی را یک «بازی» می‌داند و درک مراد خود از فهم و تجربه را به تلقی درست مفهوم بازی مشروط می‌کند. کلمه بازی در تبیین و درک هرمنوتیک فلسفی گادامر مفهومی کلیدی است. درک مراد گادامر از تفسیر جهان و مبحث حقیقت^۱ در علوم انسانی، در گرو درک عمیق مقصود او از مفهوم «بازی» است. گادامر واژه آلمانی «Spiel» را به این منظور به کار می‌برد که به تناسب، گاه «بازی» و گاه «نمایش» معنا می‌شود. نمایش هنری، مانند تئاتر، نوعی بازی است که هنرمندان و بازیگران صحنه اجرا می‌کنند. اهمیت مفهوم کلیدی «بازی» در فهم اندیشه هرمنوتیکی گادامر از آنجا آشکار می‌شود که وی فهم صحیح از حقیقت در علوم انسانی و تجربه هنری و زیبایی و نیز ماهیت تفسیر متن را به تلقی صحیح از مفهوم «بازی» گره می‌زند.^۲

از نظر گادامر طبیعت بازی این است که بازیگران آن، خالق و فاعل بازی نیستند؛ بلکه خود بازی است که بازی می‌کند؛ زیرا بازیگران را به درون خود می‌کشاند و بنابراین خود بازی فاعل واقعی می‌شود. پس برخورد ما با متن باید، برخوردی بازیگرانه باشد و به هیچ وجه نباید با متن، تعبدی برخورد کرد. در سایه چنین بازی‌ای است که می‌توان خود را از چهارچوب ذهنیت‌گرایی منجمد رها کرد. در حقیقت او، نظرات کانت و شلر را درباره بازی تعمیم داده و مدعی است که گزینه بازی به ما امکان می‌دهد در فهم پدیده‌ای موفق باشیم.

1. Truth.

۲. احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۲۳۳ و ۲۳۴.

به این اعتبار گادامر معتقد است که محدودیت‌های زیبایی‌شناسانه که ریشه در نوعی گرایش معرفتی دارد، می‌تواند در سایه مفهوم بازی، به محدودیت‌های دست و پاگیرش پایان دهد. او در دو جای کتاب حقیقت و روش از واژه بازی استفاده کرده است. او برای رهایی از محدودیت‌هایی که در اثربخشی‌سبب و سوژکتیویسم با آنها مواجهیم و گریز از حواله زیبایی‌شناسانه کانت، از همین مفهوم بهره گرفته و می‌گوید در سایه همین بازی است که می‌توانیم از دام انتزاعات غامض کانتی رها شویم و به جای دریافتان در شعور زیبایی‌شناسانه کانت، ذهن را مشغول بازی کنیم تا ما را در ساحت‌های نااندیشیده هستی کمک کند. به نظر او، فرد باید از خود خویشتن رها شود تا بتواند به حقیقت هنری دست یابد؛ چنان‌که که بازیگر باید از شخصیت خود خارج شود تا بتواند در شور بازی سهیم شود. در جای دیگر کتاب حقیقت و روش، یادآور می‌شود که زبان هم گونه‌ای بازی است؛ بنابراین باید آن را تجربه‌ای هرمنوتیکی دانست. او معتقد است که «زبان، خود نیز وجهه‌ای از همین بازی است که در جریان گفت‌وگو، تحقق یافته است. این بازی، در اثر مکالمه و دادوستدی است که بین دو گوینده و به اصطلاح دو مخاطب جریان می‌یابد. در عین حال مرحله‌ای است که این بازی زمینه آفرینش افق‌ها را برای ما فراهم می‌سازد.»^۱ پس گادامر برای نقطه آغاز، مفهومی را انتخاب می‌کند که در علم زیباشناسی جایگاه پررنگی دارد.

گادامر بحث را به تبیین هستی‌شناختی فهم گره زده و برای رسیدن به آن از مفهوم بازی کمک می‌گیرد. از نظر او منظور از بازی شرایط یا حالت روانی و نفسانی خالق اثر یا آن شخصی که در بازی نقشی دارد، نیست. او فهم درست حقیقت، در علوم انسانی و درک تجربه هنری و زیبایی و نیز ماهیت تفسیر متن

۱. رک: محمد ضمیران، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، «نقد هرمنوتیکی و بن‌فکنانه»، ش ۶۲، ص ۲۱ و ۲۲.

را به برداشت صحیح از مفهوم «بازی» حواله می‌دهد. از سوی دیگر نقش «بازی» در تبیین هستی‌شناختی فهم با نقش «زبان»، قابل تحلیل و مقایسه است. گادامر اعتقاد دارد که تجربه ما از جهان، «زبانی» است و همه انواع تفسیر، صبغه زبانی دارند. با عنایت به این دو ویژگی عالم فهم (بازی و زبانی بودن) بایستی فهم را «بازی زبانی» بنامیم. گادامر «بازی» را بُعدی از هستی اثر هنری می‌داند و آن را به گونه‌ای تحلیل می‌کند که دیگر، اثر هنری موضوعی در برابر فاعل شناسا طرح نمی‌شود. گادامر با بازی دانستن هنر، نشان می‌دهد که هنر فراتر از تکاپوی ذهنی صاحب اثر و تجربه هنر، فراتر از فعالیت ذهنی صرف تجربه‌کننده است؛ بنابراین مقصود گادامر از «بازی» رهیافت یا فعالیت آفرینندگی و کسب لذت انسان شناسنده نیست؛ بازی «فقط بازی» است و «جدی» نیست؛ اما بازی به محض شروع، نوعی جدیت مقدس دارد. در حقیقت، هرکس که بازی را جدی نگیرد «بازی را خراب می‌کند». در زمان اجرای بازی، بازی حاکم و مسلط است. آیا هنگامی که با اثر هنری روبه‌رو می‌شویم، تماشاگریم یا بازیگر؟ گادامر معتقد است ما تماشاگر باقی می‌مانیم.^۱ از نظر گادامر تماشاگر «بخشی اساسی» از بازی است و این همان نگاه ویژه زیباشناسانه است؛ یعنی چنان که در تاریخ می‌بینیم، هرکسی که سرگرم تماشا است، ایفای نقش نیز می‌کند.^۲

۲-۵-۸. دور هرمنوتیک

به باور گادامر در عمل فهم، شخص همواره «پیش افکنی» می‌کند. به محض اینکه معنای نخست متن بر او ظاهر می‌شود، معنایی را برای کل متن پیش می‌افکند. از سوی دیگر، معنای نخست فقط به این علت ظاهر می‌شود که او

۱. ریچارد پالمر، علم هرمنوتیک، صص ۱۸۹-۱۹۱.

۲. جوتل واینسهایمر، هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی، ص ۹۹.

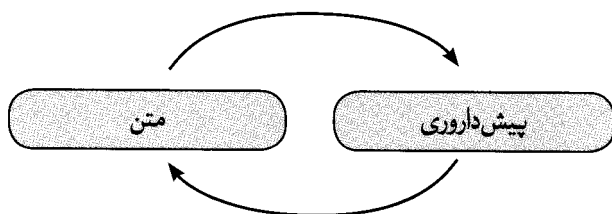
متن را با انتظارات خاصی قرائت می‌کند. یافتن این «از پیش فرا افکنده شده» فهم معنای متن است؛ فهمی که همواره برحسب آنچه از معنای متن ظاهر می‌شود در آن تجدیدنظر می‌شود. به نظر گادامر، فهم با پیش‌افکنی مفسر آغاز می‌شود و در گفت‌وگو با متن این پیش‌افکنی تعدیل و تصحیح می‌شود و این فرآیند حلقوی ادامه می‌یابد و پیش‌افکنی‌ها پشت سرهم جانشین هم می‌شوند تا به حالت قرار و وحدت معنایی برسد. تفسیر با پیش‌تصور آغاز می‌شود و در يك فراشد حلقوی و رفت و برگشت میان مفسر و متن (اثر) پیش‌داوری مناسب‌تر، جانشین پیش‌داوری مناسب می‌شود؛^۱ بنابراین، با دور هرمنوتیکی، پروسه گفت‌وگو بین پیش‌داوری‌های فهم، با متن آماده می‌شود. مفسر متن، زمانی که با پیش‌داوری‌های خود سراغ متن می‌رود، با شنیدن سخنان متن دوباره به پیش‌داوری‌های خود باز می‌گردد و ممکن است در صورت نیاز اصلاحاتی را بر پیش‌داوری‌های خود اعمال کند و بار دیگر از زاویه‌ای نو به سراغ متن برود. در دوری هرمنوتیکی، رفت‌وآمد بسیاری صورت می‌گیرد تا در نهایت به توافق و هماهنگی نسبی میان متن و خواننده منجر شود. این دور هرمنوتیکی همواره بین دیدگاه مفسر و متن در جریان است.

در رابطه دیالکتیکی بین افق متن و افق خواننده، نقطه عزیمت و آغاز فهم، افق خواننده است؛ یعنی همان پیش‌فهم‌ها و پیش‌داوری‌هایی که خواننده درباره متن دارد. خواننده در برخورد با متن وارد افق آن شده و به سخنان متن دل می‌سپارد. امتزاج پیش‌داوری‌های او با افق متن، بستر جدیدی از آگاهی به روی خواننده می‌گشاید. خواننده با ورود به افق متن احتمال دارد گرفتار شک، تحیر یا سؤال‌هایی درباره پیش‌داوری‌های خویش شود و سپس با بازگشت و توجه بسیار، بار دیگر به پیش‌داوری‌های خود التفات کند و این

۱. احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۲۵۰.

رفت و بازگشت به اندازه‌ای جریان می‌یابد تا هماهنگی قابل قبول - هرچند نسبی - با متن به وجود آید؛ بنابراین، در روند تفسیر، گذشته و حال با یکدیگر پیوند خورده و از آنجا که هر تفسیری منسوب به زمان خود است، هیچ‌گاه مفسر نمی‌تواند به قصد مؤلف دست یابد. از منظر گادامر متن به سخن‌گویی می‌ماند که حرف‌هایی برای گفتن در دل دارد؛ اما سخنان خود را پس از شنیدن سخن طرف مقابل بیان می‌کند و از این رو می‌توان متناسب یا نامتناسب بودن گفته‌های اولیه را دریافت و به مقایسه و تعدیل سخنان نخستین پرداخت.

نقطه عزیمت انسان در عمل فهم، همواره پیش‌فهم‌ها و پیش‌داوری‌ها است. انسان با عینک پیش‌داوری به سراغ متن می‌رود؛ پس براساس تحلیل گادامر، فهم از مفسر آغاز می‌شود؛ یعنی پیش از آن‌که متن یا اثر هنری مفهومی به مفسر القا کند، مفسر باب فهم را با پیش‌داوری‌های خود می‌گشاید.^۱



شکل ۴: دور هرمنوتیکی از دیدگاه گادامر میان پیش‌داوری‌ها و فهم متن

۲-۶. زبان

گادامر در سال ۱۹۶۵ در برابر اعضای فرهنگستان فلسفه پرسش مهمی طرح می‌کند: «چرا مسئله زبان در مباحث فلسفی روز از همان مرکزی بر خوردار است که یک‌ونیم سده پیش، مفهوم اندیشه یا «اندیشه به خود اندیشنده» دارا بود؟» از سده هفدهم میلادی به این سو، کار اصلی فلسفه، میانجی‌گری

۱. برای مطالعه بیشتر در این زمینه؛ رک: هرمنوتیک و نواندیشی دینی، جهانگیر مسعودی، ص ۱۱۸-۱۲۵.

میان روش جدید به کارگیری توانایی‌های شناختی و سازنده انسان از یک سو و تمامیت تجربه ما از زندگی از سوی دیگر بود. این کار به راه‌های گوناگون بیان شده است. یکی از این راه‌ها تلاش نسل ماست که می‌کوشد تا موضوع زبان را به مسئله اصلی فلسفه تبدیل کند. زبان، صورت فراگیر بنیاد جهان است؛ بنابراین، امروزه ما همواره در برابر خود بیان علوم را می‌یابیم که در نشانه‌های غیرزبانی ثبت شده‌اند و کار ما ایجاد ارتباط مجدد میان جهان عینی فن‌آوری - که علوم در اختیار و در دسترس ما قرار می‌دهند - و مراتب بنیادینی از هستی‌مان است.^۱

در اندیشه گادامر زبان در فهم انسان، نقش برجسته‌ای دارد؛ چراکه محور مرکزی هرمنوتیک، مسئله فهم است. زبان فضایی است که در آن، دو طرف به فهم متقابل می‌رسند و بر سر مسائل با هم توافق می‌کنند. در گفت‌وگو، طرفین می‌کوشند تا طی فرآیند گفت‌وگو به نقطه‌ای برسند که آنچه را مغایر و مخالف نظرشان است، به رسمیت بشناسند. اگر هر دو طرف گفت‌وگو پایبند این تلاش باشند و هریک از آنها در عین تأکید به استدلال خود، به سنجش و تحلیل استدلال مخالف نیز بپردازد، می‌توان امیدوار بود که سرانجام به زبانی مشترک دست یابند؛ پس گفت‌وگو، فراشد فهم متقابل است.

هرگاه گفت‌وگو میان دو فردی رخ دهد که به زبان همدیگر آشنایی ندارند و باید فرد دیگری مترجم باشد، نقش زبان در تحقق فهم نمایان‌تر می‌شود. در اینجا مترجم باید معنا را چنان منتقل کند که در چهارچوب موقعیت زندگی سخن‌گوی دیگر فهمیده شود؛ البته معنا باید حفظ شود، اما از آنجا که باید در دنیای زبانی تازه‌ای فهمیده شود، باید در این دنیا به شیوه‌ای دیگر بیان شود؛ از این روی هر ترجمه‌ای نقش تأویلی نیز دارد. از اینجا روشن می‌شود

۱. رک: فردریش نیچه و دیگران، هرمنوتیک مدرن گزینه جستارها، ص ۸۶ و ۸۷.

که زبان به مثابهٔ میانجی فهم، باید آگاهانه و با میانجی‌گری صریحی آفریده شود. هر جا که ترجمه ضروری است، در واقع میان دو طرف گفت‌وگو فهمی حاصل نمی‌شود؛ بلکه این فهم نخست میان مترجمان شکل می‌گیرد؛ یعنی آن کسانی که می‌توانند در جهان مشترک فهم، واقعاً با یکدیگر روبه‌رو شوند. از این رو جایی که فهم حاصل می‌شود، ترجمه نمی‌کنیم؛ بلکه حرف می‌زنیم. وقتی کسی به راستی بر زبانی مسلط است دیگر ترجمه لازم نیست. از این روی مسئلهٔ هرمنوتیکی، تسلط کامل بر یک زبان نیست؛ بلکه فهم دقیق چیزی است که در زبان میانجی حادث می‌شود.^۱

۲-۶-۱. زبان و انکشاف جهان

گادامر برای نشان دادن جایگاه هستی‌شناختی زبان، واژهٔ انکشاف یا بازنمایی را پیشنهاد می‌دهد. زبان جهان ما را منکشف می‌کند. از نظر گادامر جهان همان محیط پیرامونی ما نیست. این تنها انسان است که جهان دارد، حیوانات جهان ندارند؛ چنان‌که زبان نیز ندارد؛ البته، حیوانات به نحوی یکدیگر را می‌فهمند، اما علائم و نشانه‌های آوایی که حیوانات از طریق آنها با یکدیگر رابطه برقرار می‌کنند، زبان نیست؛ مگر برای دانشمندی که با دیدی صرفاً ابزاری به زبان می‌نگرد؛ یعنی آن را نشانه می‌شمارد. اما زبان، قدرت آشکار کردن فضایی را دارد که در آن، جهانی می‌تواند خود را منکشف سازد و این کاری است که حیوانات، قدرت آن را ندارند؛ برای مثال حیوانات نتوانسته‌اند از وسیله‌ای که برای تفاهم با یکدیگر دارند برای رسیدن به فهمی دربارهٔ موقعیت یا وضعیتی، در گذشته یا آینده استفاده کنند.^۲

از دیدگاه گادامر، جهان، همان ذهنیت و فردیت هر شخص است که هایدگر

۱. رک: همان، ص ۲۰۳-۲۰۸.

۲. بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ص ۵۸۱؛ ریچارد پالمر، علم هرمنوتیک، ص ۲۲۳-۲۲۹.

از آن به «هستی. در جهان» یاد می‌کرد. گادامر بر آن است که «هستی. در جهان» آدمی اساساً «زبانی» است. به این معنا که دنیای هرانسان، امرذهنی است و محصول فعالیت فکری او بی‌ارتباط با دنیای واقعی نیست.^۱ بنابراین زبان مشتمل بر یک دنیاست که بدون آن زبان وجود نخواهد داشت و دنیا نیز فقط به واسطه زبان محقق می‌شود و جهان همان محیط پیرامونی نیست. بهتر است که بگوییم جهان میان اشخاص دیده می‌شود. جهان همان فهم مشترک میان اشخاص و واسطه این فهم است و زبان آن را ممکن می‌سازد. زبان با قدرت گفتن است که جهانی می‌آفریند که در بطن آن هر چیزی می‌تواند منکشف شود. با جامعیت زبان ما می‌توانیم متنافرترین جهان‌هایی را که در زبان به بیان آمده‌اند بفهمیم. با این‌گونه قدرت منکشف ساختن آن است که حتی متنی نسبتاً کوتاه نیز می‌تواند جهانی متفاوت با جهان خود ما را آشکار کند و در عین حال جهانی باشد که ما قادر به فهم آن باشیم.^۲

گادامر فاصله میان شکل و محتوا را انکار می‌کند و شکل و محتوای زبان را جدا ناپذیر از هم می‌داند. از منظری، هر زبان در واقع نوعی نگرش به جهان است. بر اساس دیدگاه او، امتزاج افق‌ها، امتزاج زبان‌هاست و امتزاج زبان‌ها، امتزاج دنیاهاست. گادامر بر آن است که انسان به علت داشتن زبان دارای «دنیا» است. به گفته او: «زبان صرفاً یکی از دارایی‌های انسان در دنیای ذهنی او نیست؛ بلکه این واقعیت که آدمی دنیایی دارد، متکی بر زبان است.» گادامر معتقد است که دنیای ذهنی ما در زبان و محاط به آن است. از این رو، امکان ندارد ما بتوانیم خویشتن را از قید زبان رها سازیم و دنیای زبانی خویش را همچون موضوع و ابژه بررسی کنیم. این مطلب در باب مطالعه جهان خارج نیز

۱. احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۲۷۵.

۲. ریچارد پالم، علم هرمنوتیک، صص ۲۲۷-۲۲۹.

صادق است؛ چراکه تجربه ما از جهان خارج، همواره زبانی است.^۱

۲-۶-۲. زبان وهستی

از دیدگاه گادامر، زبان بنیان هستی‌شناختی تجربه هرمنوتیکی است. همچنین او معتقد بود که فهم، محصول امتزاج افق‌هاست و این امر در زبان واقع می‌شود. او معتقد است که هستی در زبان به سخن در می‌آید و کلمه، کلمه بودنش را مرهون آن چیزی است که در او به سخن درآمده است. از طرفی تعین اشیاء در زبان حاصل می‌شود؛ یعنی اشیاء و واقعیات در ذهن ما تعینی غیرزبانی ندارند. با این توضیح، زمینه درک روشن آن جمله معروف گادامر که گفته بود «هستی‌ای که قابل فهم است زبان است.» فراهم می‌آید. آشکارشدگی موجودات، آشکارشدگی و افشای هستی است و هر آشکارشدگی و افشایی، سرشت زبانی دارد. گادامر در موارد متعددی تأکید می‌کند که نگاه او به زبان، متفاوت با فیلسوفان دیگر و شاخه‌های علمی‌ای است که در باب زبان تحقیق می‌کنند.^۲

۲-۶-۳. ماهیت زبان

زبان زندگی گذشته در زمان حاضر است. از آنجا که افق اندیشه‌های ما، در زبانی که به کار می‌بریم بازتاب می‌یابد، پس ما همواره جهان خود را در زبان و به شکلی «زبان گونه» باز یافته و بازمی‌شناسیم. جهان ما همین زبان است. «زبان به هیچ رو ابزار یا وسیله نیست. ماهیت ابزار جزاین نیست که پس از استفاده و کاربرد کنارش گذاریم؛ اما با واژگان زبان نمی‌توان چنین کرد... در تمامیت دانشمان از خویش‌نوازی جهان، همواره با زبان خویش کار می‌کنیم.»^۳

۱. احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۲۷۶.

۲. رک: همان، ص ۲۸۱-۲۸۲.

۳. بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ص ۵۸۰.

در اندیشه گادامر، زبان مخاطب است، نوعی حضور است که به مکالمه دست می‌زند، خود هدف نیست؛ ولی با ما در ارتباط است. متن‌ها نمونه‌هایی از این مخاطب‌ها محسوب می‌شوند؛ زیرا زائیده سنت‌ها هستند. به اعتقاد گادامر، این رابطه به شکل گفت‌وگو درمی‌آید. بر طبق معنی ضمنی این گفته، ما به‌طور مدام دست‌کم جهانی را که در معرض چشمان قرار دارد تفسیر می‌کنیم. ابزاری که برای انتقال معنی و برقراری گفت‌وگو استفاده می‌کنیم، ناگزیر زبان است.^۱

از نظر گادامر زبان خصلت «تأملی» دارد. کلمه «تأملی» در اینجا اشاره‌ای است به «ارتباط آینه‌ای». زبان گرچه واقعیت دارد و فهم و تفسیر در آن واقع می‌شود، اما از وجود و دخالت آن در تحقق معنا و فهم، غفلت می‌شود. مراد گادامر از زبان، بسی وسیع‌تر از زبان قضیه‌ای گزاره‌ای است. زمانی که اوسرشت گفت‌وگویی زبان را مطرح می‌کند، آن را در مقابل منطق قضیه‌ای حاکم بر فلسفه غرب می‌نشانند.^۲

۲-۶-۴. زبان‌مندی فهم

دغدغه و دل‌مشغولی عمده‌هایدگر در دوران متأخر حیات فکری او، رابطه هستی و زبان بود. از دیدگاه او هر آنچه بر زبان جاری می‌شود، فقط در امر انسانی خلاصه نمی‌شود؛ بلکه جهان و خود هستی است. زبان بیان انسان نیست؛ بلکه نمود هستی است. زبان تفکر انسان را بیان نمی‌کند؛ بلکه تفکر به هستی رخصت می‌دهد که در مقام واقعۀ زبان رخ دهد.^۳ گادامر در مباحث هرمنوتیک با توجه به دیدگاه‌های هایدگر در مورد زبان، نقش کلیدی و کانونی

۱. آدام دیویدف، دو فصلنامه زیبا شناخت، ش ۷، ص ۶۳.

۲. احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۲۷۸-۲۷۹.

۳. همان، ص ۱۷۱.

برای زبان قائل شد. هرمنوتیک فلسفی او به دنبال تحلیل ماهیت فهم و چگونگی امکان وقوع آن است و زبان در این میان وظیفهٔ اساسی را برعهده دارد. فهم، جریان اساسی و واسطه‌گرانه دارد که محتاج محیط اشتراک و ارتباط است. به اعتقاد گادامر این محیط ارتباطی سنت و زبان است. از منظر گادامر، سنت نیز ماهیتی زبانی دارد و در زبان تحقق می‌یابد؛ پس در حقیقت محیط ارتباطی برای جریان فهم، زبان است.

آنچه در تجربهٔ هرمنوتیکی تحلیل می‌شود، فعل یا امر ارتباط است که شرکت‌کنندگان در جهان معانی از پیش مشترک زندگی می‌کنند؛ یعنی در زبانی واحد سهیم و شریک‌اند.^۱ به اعتقاد گادامر میان فهم و زبان فاصله‌ای نیست. او ماهیت فهم را زبانی می‌داند. در اندیشهٔ گادامر، زبان واسطه‌ای است که فهم در آن حاصل می‌شود و همهٔ فهم‌ها، جنبهٔ تفسیری دارند و تفسیر در زبان واقع شده است. نکتهٔ قابل توجه اینکه گادامر، رسالت ابزاری زبان را نمی‌پذیرد و فهم را به این معنا زبانی می‌داند که فهم، سرشتی زبانی است و تجربهٔ هرمنوتیکی، حادثه‌ای است که در زبان رخ می‌دهد. پس زبان‌مندی فهم، اصیل‌ترین دستاورد و مهم‌ترین سهم او در تاریخ هرمنوتیک به شمار می‌رود.^۲ فهم، پدیده‌ای زبانی است؛ زیرا در فضای زبان روی می‌دهد. فاصلهٔ زمانی میان متن و مفسر تنها با زبان، از میان می‌رود و ارتباط متن با مفسر نیز تنها با زبان صورت می‌گیرد.

از سویی سنت که طرف واقعی گفت‌وگویی مفسر است، در قالب زبان و اغلب به صورت مکتوب درمی‌آید و از این طریق نیز خصلتی زبانی می‌یابد. از نظر گادامر، «برای ایجاد حلقهٔ اتصالی میان دو دورهٔ زمانی یا در مورد رابطهٔ نویسنده

۱. دیوید کوزنز هوی، حلقهٔ انتقادی، ص ۱۵۹.

۲. همان، ص ۱۵۸.

و خواننده، میان دو ذهنیت که صرف نظر از این حلقه، تماسی با هم ندارند، دیگر به طرح عامل ثالثی، نظیر همدلی روان‌شناسانه، نیازی نیست.^۱ از سویی دیگر زبان، میانجی عامی است که در آن فهم تحقق می‌یابد. تأویل، وجه تحقق فهم است؛ یعنی هر فهمی تأویل است و هر تأویلی در چهارچوب زبان شکل می‌گیرد؛ زبانی که امکان می‌دهد تا ابژه جامهٔ کلام بیوشد؛ در عین حال، زبان خود تأویل‌گر هم هست؛^۲ بنابراین تأویل همچون گفت‌وگو، دایره‌ای است محصور در دیالکتیک پرسش و پاسخ. تأویل موقعیت اصیل زندگی است که منش تاریخی دارد و در محیط زبان رخ می‌دهد؛ به همین دلیل می‌توان آن را - حتی هنگامی که پای تأویل متون در میان است - مکالمه خواند.^۳ زبان نزد گادامر، ذاتاً ساختاری تأملی^۴ دارد. زبان همواره به منزلهٔ واقعۀ انکشاف در جریان است، همواره در حرکت، تغییر و انجام دادن رسالتش مبنی بر مفهوم کردن شیء است.^۵

۲-۷. گادامر و تفسیر متن

دیدگاه‌های گادامر دربارهٔ تفسیر متن، شاید در فضای گفتمان مسیحیت کارگشا یا منشأ اعتراض شود؛ اما در ساحت تفکر اسلامی، به هیچ وجه پذیرفتنی نیست. در ذیل به دو مورد از آرای گادامر در این زمینه اشاره می‌کنیم.

۲-۷-۱. فهم متفاوت به جای فهم برتر

یکی از مبانی مهم هرمنوتیک گادامر، برتری نداشتن فهمی نسبت به فهم دیگر است. دلیل برتری نداشتن، دخالت پیش‌داوری‌های مفسر در پدیدهٔ فهم است؛

۱. همان، ص ۱۶۳.

۲. فردریش نیچه و دیگران، هرمنوتیک مدرن گزینهٔ جستارها، صص ۲۱۱ و ۲۱۰.

۳. همان، ص ۲۱۱.

۴. ویژگی تأملی زبان به این معناست که زبان علاوه انعکاس گفته‌ها، می‌تواند منعکس‌کننده ناگفته‌ها نیز باشد.

۵. ریچارد پالمر، علم هرمنوتیک، ص ۲۳۲.

پس مفسر هم متعدّد است؛ در نتیجه فهم‌های متعدد پذیرفته می‌شوند. در اندیشه گادامرنمی‌توان میان تفاسیر متعدد از متن واحد، قضاوت کرد و فهمی را برتر از سایر فهم‌ها برگزید؛ چراکه افق هر فردی نسبت به دیگری متمایز است و هیچ‌کدام برتر نیست. گادامر علاوه بر مفسر، سهم مؤلف را نیز از فهم اثر خود، کاملاً یکسان با دیگر فهم‌ها می‌داند. از نظر او، مؤلف هم یکی از مفسران متن است و تفسیر او نسبت به دیگر تفاسیر، هیچ برتری ندارد و مفسران دیگر، ملزم به تبعیت از فهم او نیستند. گادامر معتقد است که «هرمنوتیک نباید فراموش کند هنرمندی که اثری خلق می‌کند، مفسر معین آن نیست. هنرمند به عنوان یک مفسر، اقتدار و مرجعیت غیرارادی‌ای بر شخصی که صرفاً اثر به او رسیده، ندارد. به میزانی که هنرمند در اثر خویش منعکس می‌شود، او خواننده اثر خویش است. معنایی که او در مقام خواننده به اثرش می‌دهد، نمی‌تواند معیار قرار گیرد. یگانه معیار تفسیر، معنای آفریده و اثر اوست؛ یعنی آنچه خود اثر معنی می‌دهد».^۱ به باور گادامر زبان و سنت بین ما فاصله افکنده و ما متن را از منظرو افق خودمان بازسازی می‌کنیم و روشن نیست که همان مقصودی باشد که خالق اثر آن را اراده و فهم کرده است؛ به عبارت دیگر در حال حاضر، ما متن گذشته را از دید زمان حال تفسیر می‌کنیم؛ چراکه هیچ متنی عینیت کامل ندارد؛ یعنی در طول تاریخ، تفسیرهایی که متنی صورت می‌گیرد، مختلف است و گرنه همه یک نوع تفسیر را از متن ارائه می‌کردند. گادامر اصلاً به وحدت تفسیر قائل نیست و از تعدد معنا و تفسیر سخن می‌گوید. او معتقد است که متن امر ثابتی نیست؛ بلکه امری سیال، گویا، زنده و غنی‌شونده است. اعتقاد گادامر آن است که همه تفسیرها معتبرند؛ زیرا متن برای همیشه جامد و نهایی نیست. تفسیرهای متعدد گذشته که جزئی از سنت هستند، در تفسیر آینده شرکت می‌کنند. با این حال به باور گادامر، وحدت معنا هم وجود دارد؛ چراکه همه وجه مشترک و یقینی داریم که نتیجه

۱. سید مرتضی حسینی شاهرودی، فصلنامه اندیشه دینی، ش ۲۲، ص ۵۲.

در جهان بودگی ماست؛ پس شناخت ممکن است و به نسبی‌گرایی مطلق منتهی نمی‌شود. ما به سبب تجربه و زبان مشترك، با تعدد معنا مواجهیم؛ ولی نسبی‌گرایی مطلق را نمی‌پذیریم؛ چون در نهایت همه اینها در سنت و زبان خلاصه می‌شوند و زبان هم در همه انسان‌ها مشترك است.

۲-۷-۲. تکثرگرایی معنایی^۱

هرمنوتیک به‌طور سنتی از وحدت معنایی متن دفاع می‌کند. پیش از هرمنوتیک فلسفی، اعتقاد بر آن بود که هر متنی دارای معنای واحد و مشخصی است که همان معنای مقصود مؤلف است. هرمنوتیک نیز به منزله هنر یا فن در خدمت رسیدن به معنای نهایی و واحد قرار می‌گیرد؛ اما هرمنوتیک فلسفی در مقابل این تلقی سنتی و رایج ایستاد و با کنار زدن این ادعا که قصد مؤلف، هدف تفسیر متن است، راه را برای پذیرش «تکثرگرایی» معنایی هموار کرد. گادامر فهم را نه جستجوی چیزی در گذشته یا بازسازی یا بازآفرینی آن، بلکه تطبیق متن با زمان حاضر دانست.

حاکمیت منطق گفت‌وگو و پرسش و پاسخ در تفسیر متن یا پدیده فهم، تکثر معنایی متن را توجیه کرد. شخصی که می‌خواهد متن را بفهمد، باید از ورای آنچه در متن گفته شده، پرسش کند. او باید متن را بسان پاسخ به پرسشی بفهمد. این افق ذاتاً شامل پاسخ‌های ممکن دیگر نیز می‌شود و این مستلزم آن است که متن ضرورتاً افزون بر آن چیزی است که در آن گفته شده است.

به اعتقاد گادامر «تلاش برای رهایی از تصورات خودمان در عمل تفسیر، نه تنها ناممکن، بلکه آشکارا نامعقول است.»؛ بنابراین از دیدگاه آنها عمل تفسیر متن، عملی بی‌پایان است؛ زیرا امتزاج افق‌های متعدد و توافق‌های بی‌پایانی میان موقعیت هرمنوتیکی مفسر با افق معنایی متن امکان‌پذیر است.

۱. رک: احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۲۹۸-۲۹۹.

گادامر به خلاف هرمنوتیک رمانتیک که در فهم متن بر بازسازی ذهنیت مؤلف نزد مفسر تأکید داشت، وظیفه هرمنوتیک و مراد از فهم متن را شناخت ذهنیت مؤلف نمی‌داند؛ بلکه بر این نکته تأکید دارد که مفسر برای درک متن، نباید هیچ توجهی به ذهنیت مؤلف داشته باشد. او بر این باور است که معنای متن، فراتر از قصد ابتدایی مؤلف است. فهم به طور خاص، مربوط به معنای خود متن است؛ نه رسوخ به ذهن مؤلف و مسیری است که منجر به پیدایش متن شده است.

به نظر گادامر برای تفسیر متن نه می‌توان قصد مؤلف را در نظر گرفت و نه می‌توان تنها به تبیین خود متن بسنده کرد؛ زیرا خود مفسر نیز نقشی اساسی در فهم متن و معنا آفرینی در آن برخوردار است. به بیان دیگر از منظر گادامر به طور کلی مفسر قادر به فهم قصد مؤلف نیست؛ زیرا در موقعیت تاریخی خاص خود قرار دارد و فهم او کاملاً رنگ و بوی روزگار خود را گرفته است و فهم او حاصل شرایط فرهنگی، اجتماعی، تاریخی و روان‌شناختی اوست؛ بنابراین مفسر هرگز نمی‌تواند به فهم معنای نهایی متن دست یابد و چیزی به نام معنای نهایی متن معنا ندارد؛ زیرا گادامر فهم متن را محصول گفت‌وگو میان مفسر و متن می‌داند. مفسر در مواجهه با متن، طرح سؤال می‌کند و متن نیز پاسخ می‌دهد.

۳. تفاوت‌ها، تمایزها و طیف‌بندی دیدگاه‌ها

یکی از نکات مهم در مباحث علمی، تفکیک دیدگاه‌ها و اندیشه‌های متفکران از هم و نیز جدا کردن وجوه تمایز مکاتب مربوط به آن دانش است. از جمله ثمرات این کار کشف ارزش و عمق اندیشه و فهم اندیشوران و داوری صحیح درباره آثار و خدمات آنها و نیز پی بردن به نقاط ضعف و کاستی‌های نظرات آنها است.

۳-۱. نقاط تفاوت دیدگاه هرمنوتیکی گادامراز هایدگر

گادامر در بسیاری از موضوعات و مسائل اساسی هرمنوتیک با استاد خود همراهی می‌کند؛ اما از آنجا که گادامر در مباحث هرمنوتیک، گمشته دیگری را می‌جوید، از مسیر هایدگر جدا شد. تفسیر، تحلیل و تبیین گادامراز هرمنوتیک فلسفی و اغراض و اهداف آن، با دیدگاه‌های هایدگر تفاوت‌هایی دارد. برخی تفاوت‌ها و نکات تمایز نظریات این دو متفکر برجسته را می‌توان در جدول ذیل خلاصه کرد:

جدول ۱: تفاوت‌های دیدگاه هایدگر و گادامر

تفاوت‌ها	هایدگر	گادامر
سهم پیش‌فرض‌ها	در روند شکل‌گیری فهم، بیشترین سهم محوری را برای پیش‌فهم‌ها قائل است؛ تا جایی که اهمیت دیگر عوامل مؤثر در فهم، در آرای او بسیار کم فروغ است.	اگرچه پیش‌فهم‌ها را در ایجاد فهم، عامل جدی می‌داند، اما اهمیت دیگر عوامل (تاریخ، سنت، زمان و زبان) را نیز، فراموش نمی‌کند.
استحکام و کلیت آراء	نظرات هرمنوتیکی بیشتر از گادامر در بند چارچوب‌های فلسفی است.	ذکر دیدگاه‌ها به شکل عام‌تر و فراگیرتر و نسبت به آرای هایدگر، از استحکام و کلیت مناسب برخوردار است.
بحث روش دیالکتیکی و امتزاج افق‌ها	وجود ریشه کمرنگ در آثار هایدگر	توجه و تشریح منسجم و منطقی
ذهن‌گرایی	آرای متأثر از ذهن‌گرایی مطلق	آرای متأثر از ذهن‌گرایی اما نه ذهن‌گرایی مطلق
حقیقت	حقیقت، ذات اشیا است	حقیقت، معنای متن است.
فهم متن	تمام فهم‌ها از متن واحد را حقیقی نمی‌داند و معتقد به ارزش‌گذاری فهم‌ها است	رویکردی کاملاً مخالف با هایدگر
پرسش‌ها و دغدغه‌ها	متافیزیک و هستی‌شناسی غرب را در مسیر انحراف و نابودی می‌بیند و به دنبال اصلاح مسیر تفکر جدید در پاسخ به پرسش هستی است.	مسئله اصلی گادامر همچون کانت، معرفت‌شناسانه است اما رویکردی فلسفی و هستی‌شناسانه دارد و بیشتر به خودفهم توجه دارد و اینکه فهم چگونه ممکن می‌شود؟

۲-۳. تفاوت‌های هرمنوتیک فلسفی با هرمنوتیک کلاسیک و رمانتیک

تفاوت‌های متعددی بین هرمنوتیک فلسفی و هرمنوتیک رمانتیک و کلاسیک ذکر شده است. برخی این دو روش را تا مرز تفاوت بنیادین پیش برده‌اند که در جدول ذیل به برخی از آنها اشاره شده است:

جدول ۲: تفاوت‌های هرمنوتیک کلاسیک و رمانتیک با هرمنوتیک فلسفی

وجه تمایز و تفاوت‌های هرمنوتیک کلاسیک و رمانتیک با هرمنوتیک فلسفی		
کلاسیک و رمانتیک		فلسفی
۱	شناخت قواعدی برای فهم صحیح متون	چگونگی تحقق فهم و چیستی پدیده فهم
۲	امکان فهم عینی و مطابق با واقع	تردید در امکان فهم عینی و مطابق با واقع
۳	زبان، نقشی صرفاً ابزاری برای انتقال داده‌ها دارد	تفکیک معنا و زبان ممکن نیست
۴	بازسازی ذهنیت مؤلف برای کشف نیت مؤلف	بی‌توجهی به قصد مؤلف
۵	امکان دستیابی به معنای واحد و نهایی از متن	پایان‌ناپذیری معنای متن
۶	امکان داوری و ارزیابی فهم	ناممکن بودن داوری و ارزیابی فهم
۷	امکان پیمایش و غلبه بر فاصله زمانی با رعایت قواعد فهم	ناممکن بودن پیمایش فاصله زمانی بین متن و مفسر

۳-۳. وجه تمایز هرمنوتیک فلسفی با دیگر مکاتب در حوزه معنا

در مباحث پیشین گذشت که دیدگاه هرمنوتیک فلسفی به خلاف نظریه پردازان هرمنوتیک کلاسیک و رمانتیک - که همواره حضور معنا را در کلام فرض می‌دارند- به معنای نهایی قائل نیست. با این حال نباید این مکتب را با مکاتب پست مدرنی، نظیر نوپراگماتیسم و پساساختارگرایان و شالوده شکنان هم‌ردیف دانست.

دو دیدگاه کلی در حوزه معاشناختی (مفسرو خواننده مدار) در غرب وجود دارد که در عین اشتراک در برخی مسائل، تفاوت‌هایی هم با یکدیگر دارند که در ذیل به آنها اشاره می‌شود:

۳-۳-۱. معنا دارای ذات و هویت

طرفداران و نظریه پردازان اصلی هرمنوتیک فلسفی منکر وجود معنا نیستند؛ اما آنها با رد هدف بودن کشف قصد مؤلف در تفسیر متن، تکثرگرایی معنایی را می‌پذیرند. بر اساس این دیدگاه، معنای متن پاسخی است که متن به پرسش‌های مفسرو خواننده می‌دهد و این توجیه‌کننده تکثر معنایی متن است؛ یعنی با تکثر و تنوع پرسش‌ها، پاسخ‌ها یا معانی متن هم متکثر می‌شود.

هایدگر هیچ‌گاه منکر وجود معنا نشد، فلسفه و دغدغه او هستی‌شناسی است؛ چنانکه گادامر هم منکر معنای متن نیست و برای همین به مکالمه میان افق معنایی متن و افق معنایی خواننده و درهم شدن این دو افق باور داشت.^۱

۳-۳-۲. برساخته بودن معنا

دیدگاه مکاتب نوپراگماتیسم و پس‌اساختارگرایان قلمرو وسیعی از ارکان فهم را (متن، مؤلف و خواننده) به خواننده می‌دهد؛ چنان‌که خواننده و مفسر به عنوان سازنده معنا و حتی سازنده متن به رسمیت شناخته می‌شود که در اینجا به دو مکتب فکری اشاره می‌کنیم:

۱، ۲، ۳، ۳. نوپراگماتیسم

نوپراگماتیسم از مکاتب فکری پست مدرن است و از جمله نمایندگان اصلی نوپراگماتیسم، ریچارد رورتی^۲ و استانی فیش^۳ هستند. این مکتب، تحلیلی

۱. رابرت هولاب، یورگن هابرماس، ص ۹۰.

۲. Richard Rorty.

۳. Stanley Eugene Fish.

رادیکال و افراطی از ذهن‌گرایی تفسیری ارائه کرده‌اند که جنبهٔ سوپرتکتیویستی آن پرننگ‌تر از هرمنوتیک فلسفی است. در این جریان فکری، سهم اساسی، از آن خواننده است و این مسئله سبب شده تا نقش کنترلی و هدایتی متن (قواعد محدودکنندهٔ زبانی و...) به نازل‌ترین حدّ خود تنزل کند.

از دیدگاه مکتب نوپراگماتیسم، معنا چیزی موجود در متن نیست که از سوی خواننده استخراج و کشف شود و نیز همچون حقیقت و رازی نیست که از آن پرده‌برداری شود؛ بلکه معنا برآیند فعالیت خواننده است و چیزی است که در جریان تجربهٔ قرائت متن پدید می‌آید.

تفاوت نگرش نوپراگماتیستی به مقولهٔ تفسیر متن با نگرش هرمنوتیک فلسفی و متفکرینی نظیر گادامر و پل ریکور آن است که هرچند هرمنوتیسین‌های فلسفی، سهمی برای افق معنایی مفسر در فرآیند فهم در نظر می‌گیرند اما هرگز متن را به نفع خواننده قربانی نکرده و هویت استقلال‌ی متن را انکار نمی‌کنند. در هرمنوتیک فلسفی، مفسر و خواندن او سازندهٔ متن و معنا نیست؛ بلکه مفسر، طرف گفتگوی متن در فرآیند قرائت است؛ بنابراین متن در فرآیند تفسیر، امکان به سخن درآمدن می‌یابد؛ اما در نوپراگماتیسم، متن و معنا محصول تفسیر بوده و در نتیجه در مفسر و جامعهٔ تفسیری او هضم شده است و چیزی به نام متن و معنا مستقل از تفسیر و قرائت، هویت و تعیین ندارد.^۱

۳،۳،۲. پساساختارگرایان و شالوده‌شکنان

دیدگاه پساساختارگرایان در تقابل با مکتب ساختارگرایی است. این مکتب تعیین معنا را فرآیندی بی‌پایان توصیف می‌کنند و منکر تفسیر نهایی و واحد از متن هستند.

از جمله چهره‌های سرشناس پساساختارگرایی، می‌توان به ژاک دریدا،

۱. احمد واعظی، نظریهٔ تفسیر متن، ص ۱۸۰ و ۱۸۱.

رولان بارت، میشل فوکو و... اشاره کرد. برخی متفکران این مکتب پا فراتر نهاده و در وادی شالوده شکنی افتاده‌اند.

بر مبنای دیدگاه افراطی شالوده‌شکنی، وجود معنا به عنوان هویتی متفاوت با لفظ، انکار می‌شود و به خلاف تصور شایع و غیرپست مدرن - که لفظ را حاکی و دال بر معنا می‌دانستند - طبق جریان فکری شالوده شکن نظام زبانی، خود ارجاع تلقی شده و لفظ را به لفظ راجع می‌دانند و بر این اساس، وجود معنا و عالم معنا انکار می‌شود و معناهای بی‌نهایت خلق می‌شوند که به معنای انکار معنای نهایی است و نمی‌توان در متن به معنایی واحد نائل آمد، یا به آن محدود شد.

چکیده

۱. هرمنوتیک فلسفی بیان چستی فهمیدن و شرایطی به وجود آمدن آن است. هرمنوتیک فلسفی به خلاف هرمنوتیک روش‌شناسی، نه به مقوله فهم متن منحصر است و نه در چهارچوب فهم علوم انسانی محدود می‌شود؛ بلکه به مطلق فهم نظر دارد و درصدد تحلیل واقعۀ فهم و تبیین شرایط وجودی حصول آن است. هرمنوتیک فلسفی در مسئله «فهم و تفسیر» رویکرد ویژه‌ای است که با رویکردهای هرمنوتیک کلاسیک و هرمنوتیک رمانتیک تفاوت اساسی و بنیادین دارد؛ چراکه هرمنوتیک فلسفی بر آن است که هرمنوتیک امری روش‌مدارانه یا معرفت‌شناسانه نیست و فهم و دانستن را با دیدگاه فلسفی بررسی می‌کند.

۲. شکی نیست که بخشی از فلسفۀ جدید غرب را مارتین هایدگر گسترش داد. این گسترش در امتداد جریان فکری عصر جدید است که در فرانسه با دکارت آغاز شده و در آلمان با کانت به اوج خود رسید. هرمنوتیک با هایدگر، (استاد گادامر) وارد فاز تازه‌ای شد. او نخست در کتاب هستی و زمان و سپس در سال ۱۹۲۳ م، در قالب سخنرانی‌هایی با عنوان «هرمنوتیک واقع‌بودگی»، با تلقی رایج از هرمنوتیک فاصله گرفت و آن را به سطح پدیدارشناسی و فلسفه ارتقا داد؛ البته بعدها در کتاب در راه زبان به تلقی سنتی از هرمنوتیک نزدیک شد. هایدگر شاگرد ادموند هوسرل (۱۸۵۹-۱۹۳۸ م) بنیان‌گذار پدیدارشناسی بود.

۳. هایدگر معنای هستی را از تفسیر وجود انسانی شروع می‌کند. وقتی او درباره انسان سخن می‌گوید، اغلب تعبیر آلمانی دازاین را که از کارل یاسپرس وام گرفته، برای جلب توجه، در قوام هستی‌شناختی انسان به کار می‌برد. او در کتاب هستی و زمان، دازاین را چنین تعریف می‌کند: «دازاین وجودی است که

برای او در هستی‌اش، این هستی يك مسئله است.»

۴. هایدگر از میان همه موجودات، وجود انسانی (دازاین) را نقطه آغازین شناخت هستی می‌داند؛ زیرا دازاین بر سایر موجودات در نمایاندن هستی تقدم دارد. دازاین به عنوان «هستی- در- جهان» از دوراه برخوردش منکشف می‌شود: نخست از طریق احوال و احساسات و دیگری از راه فهم. فهم مقوله‌ای است که امکان‌های وجودی دازاین را برای او آشکار می‌کند.

۵. از نظر هایدگر، فهم، قدرت درک امکان‌های خود شخص، برای هستی و در متن زیست جهانی است که خود آدمی در آن زندگی می‌کند. فهم چیزی تصور نمی‌شود که بتوان آن را تصاحب کرد؛ بلکه دقیقاً حالت یا جزء لاینفک «هستی در جهان» یا دازاین برخوردش منکشف می‌شود. فهم وصفی وجودی است، فهم هویتی موجود در این جهان نیست؛ بلکه ساختاری در هستی است که ممارست بالفعل، درک در سطحی تجربی را ممکن می‌سازد. فهم با وجود آدمی هم‌ریشه و هم‌پیوند است و در هر عمل تأویل حاضر است.

۶. هایدگر سلسله پیش‌ساختارها را از عناصر اساسی فهم به شمار می‌آورد که هر خواننده و مفسری بدون این پیش‌ساختارها به سراغ متن نمی‌رود.

۶-۱. پیش‌داشت یا زمینه: هر فهمی با توجه به زمینه خاصی درک می‌شود؛ مثلاً زمینه ذهنی ما نسبت به کارگاه آهنگری موجب می‌شود تا نسبت به ابزارهای آن فهم پیدا کنیم. پیش‌داشت زمینه کل فهم است.

۶-۲. پیش‌نگرش یا منظر: در این لایه، چشم‌انداز فهم حاصل می‌شود؛ یعنی مفسر نسبت به اموری معین و جزئی نگرش خاص پیدا می‌کند.

۶-۳. پیش‌دریافت یا شیوه که نگارش‌گر انتظارات مفسر از متن است.

۷. به اعتقاد هایدگر دور هرمنوتیک، ویژگی وجود آدمی (دازاین) است. دور

هرمنوتیک شیوه بودن و نحوه ساختار وجود آدمی است؛ نه حالتی که برای

وجود آدمی پدید آید. فهم، از نظر هایدگر، ویژگی مقوم و مهم‌ترین جزء در ساختار وجود آدمی است. چگونگی تحلیل هایدگر از دور هرمنوتیکی، نقطه عطفی در تاریخ کاربرد این واژه ایجاد و به آن پایه وجودی بخشید؛ به این معنی که حلقوی بودن فهم در هرمنوتیک پیش از هایدگر، به معنی ارتباط صوری جزء و کل بود تا در سایه رفت و برگشت میان اجزاء و کل، فهم کامل حاصل شود؛ چراکه اجزاء بدون کل قابل فهم نیست و کل نیز بدون فهم اجزاء شناختنی نیست؛ اما در فلسفه هایدگر، دوری بودن فهم، لازمه وجود انسان در جهان است؛ به گونه‌ای که می‌توان از آن به مشخصه وجودی انسان یاد کرد.

۸. هایدگر دازاین را وجودی تاریخی معرفی می‌کند. برای او، تاریخی بودن نه امری عارضی که امر وجودی و ذاتی است. براساس زمان‌مندی انسان، هستی تاریخی دازاین در هر عمل فهم تأثیرگذار است و مفسر همواره در خویشتن تاریخی خود، زندگی و فهم می‌کند. از دیدگاه هایدگر، دازاین به دلیل زمان‌مند بودن، موجودی ذاتاً تاریخی است و از آنجا که هر دازاین، ظرف زمانی ویژه خود را دارد، تاریخ ویژه خود را نیز داشته و از آن رهایی ندارد.

۹. زبان در اندیشه هایدگر، چیزی فراتر از آواها و دستور زبان است و هر نوع تجلی وجود و پیدایی ساختار وجودی انسان - و حتی جهان - را شامل می‌شود. به اعتقاد او این پدیده (زبان) در ساختار وجودی گشودگی «دازاین» ریشه دارد.

۱۰. مشکل اساسی هرمنوتیک هایدگر این است که او برای ریشه‌یابی پیش‌فرض‌های دیلتهای درباره تفسیر و عینیت بخشیدن به علوم انسانی، به میدان آمد و برای حل بنیادین مشکل شناخت و تفسیر، گام به مباحث پیچیده هستی‌شناختی نهاد؛ ولی هرگز نتوانست مشکل معرفت‌شناسی علوم را حل کند. با این حال مباحثی که در تحلیل ساختار وجود انسانی بیان کرد، دست‌مایه

کوشش علمی شاگرد برجسته‌اش هانس گئورگ گادامر، قرار گرفت و به همت او، هرمنوتیک فلسفی انسجام یافت.

۱۱. پس از هایدگر که مبانی اصلی هرمنوتیک فلسفی را پایه‌گذاری کرد، گادامر شاگرد بزرگ او، آن را استحکام بخشید. تأثیر گادامر را در هرمنوتیک فلسفی به حق باید بیش از هایدگر دانست؛ به طوری که هرمنوتیک فلسفی، به معنای دقیق کلمه، به توصیف گادامر از فهم اشاره دارد؛ به ویژه اینکه او عنوان فرعی مهم‌ترین اثرش، حقیقت و روش را «عناصر هرمنوتیک فلسفی» برگزید.

۱۲. عناصر اصلی فهم از نظر گادامر که در فهم دخالت دارند عبارت‌اند از: تاریخ‌مندی، زبان، پیش‌داوری‌ها، انتظارات و دیالوگ با متن.

۱۳. از نظر فیلسوفان اگزیستانسیالیست، انسان دارای حیث تاریخی یا تاریخ‌مندی است. تاریخ‌مندی لازمه وجود انسان است. هایدگر انسان را موجودی تاریخ‌مند می‌داند. از نظر او فهم نیز امری تاریخی است. فهم امری ثابت نیست؛ بلکه مانند خود دازاین متحول و پویاست. گادامر با تبعیت از هایدگر، انسان و فهم او را دارای حیث تاریخی می‌داند. از نظر وی مفسر با تاریخ‌مندی خود به سراغ متن می‌رود. تفسیر متن بدون توجه به تاریخ‌مندی و دنیای خاص مفسر امکان‌پذیر نیست.

۱۴. یکی از ویژگی‌های آدمی زبان است. در طول تاریخ، زبان مرکز تفکر فلسفی قرار نگرفت. از نظر گادامر زبان لازمه هستی بشر است. زبان قلمرو هستی اجتماعی بشر و عامل اساسی فهم مشترک انسان‌هاست. ضرورت زبان برای آدمی مانند ضرورت هوا برای نفس است. انسان‌ها خود، جهان و دیگران را در چهارچوب زبانی می‌فهمند. انسان‌ها در معرفت نسبت به خود و جهان، همواره در احاطه زبان قرار دارند. زبان واسطه یا رسانه‌ای است که جهان به مدد آن خود را می‌گشاید. زبان مانع فهم ما از جهان نیست؛ بلکه شرط امکان فهم آن

است.

۱۵. از نظر گادامر، آدمی با ذهن خالی به سراغ متن نمی‌رود؛ بلکه با مجموعه‌ای از انتظارات و پیش‌داوری‌ها با متن مواجه می‌شود. آغاز هر فهمی درباره متن، همراه با پیش‌داوری است. پیش‌داوری‌ها نه تنها مانع فهم نیستند که شرط ضروری آن هستند. ریشه این پیش‌داوری‌ها را باید در سنت، پرسش‌ها و انتظارات افراد جستجو کرد.

۱۶. یکی از نقاط عطف در هرمنوتیک گادامر، بحث «امتزاج افق‌ها» است. از نظر گادامر، پیش‌داوری‌ها آن قدر مهم‌اند که موقعیت هرمنوتیکی خواننده، برگرفته از آنها است. او موقعیت هرمنوتیکی خواننده را «افق» می‌نامد. از آنجا که هر فرد دارای موقعیتی هرمنوتیکی است، پس دارای افق است و چون فرد همواره در حال آزمودن پیش‌داوری‌های خود است، افق او همواره در حال تغییر و شکل‌گیری است و ثبات ندارند.

۱۷. فهم با امتزاج افق‌های مفسر و متن به دست می‌آید. مفسر با یک افق معنایی خاص به سراغ متن می‌رود و از آنجا که متن هم افق معنایی خاص خود را دارد، از درهم آمیختگی این دو افق فهم حاصل می‌شود. همین تلاقی افق‌ها موجب می‌شود تا مفسر به معنایی از متن یابد که چه بسا مؤلف توجهی به آن نداشت. اگر میان مفسر و متن فاصله بیفتد، امکان فهم آن میسر نیست. چنان‌که در علوم انسانی به علت فاصله افتادن میان عالمان با موضوعات شناسایی یا مشارکت نکردن آنها با پدیده‌های مورد شناسایی، فهم دقیق حاصل نمی‌شود.

۱۸. با توجه به عوامل مؤثر در فهم، گادامر فهم بشری را محدود می‌داند. در واقع این عوامل نشانگر حد و مرز داشتن فهم بشری است. گادامر کوشید تا محدودیت فهم بشری را نشان داده و شرایط حاکم بر معرفت بشری را معین کند.

۱۹. گادامر نیز همچون هایدگر، نسبت به هرمنوتیک نگاهی روش‌شناسانه ندارد و چنین بینشی را مردود می‌داند. او معتقد است که هرمنوتیک، روش فهم و هنر روش‌شناسی علوم انسانی نیست؛ بلکه دست‌یابی به چپستی واقعی فهم است و این چپستی در فلسفه یافت می‌شود؛ بنابراین، هرمنوتیک گادامر رنگ و بوی فلسفی دارد.

۲۰. اندیشه و نظریات گادامر در هرمنوتیک فلسفی، نه حرف اول است و نه حرف آخر؛ او در میانه راهی است که همچنان ادامه دارد و این به دلیل ویژگی هرمنوتیک مدرن است که پایانی برای آن نمی‌توان تصور کرد.

۲۱. روش گادامر برای فهمیدن، «روش دیالکتیکی» است. او معتقد است متن و خواننده دو طرف یک گفت‌وگو هستند و گفت‌وگو زمانی واقعی است که طرفین سخن دیگری را حق دانسته و آماده پذیرش نظری مخالف یا مغایر نظر خود باشد.

۲۲. از بررسی آرای گادامر، چنین برمی‌آید که او معتقد به فهم‌های حقیقی نامحدود از متن است؛ یعنی به تعداد افق‌های موجود - که نامحدودند - فهم حقیقی از متن واحد وجود دارد؛ پس متن واحد، حقیقتی واحد ندارد؛ چرا که در این صورت، ارزش‌گذاری میان بی‌نهایت فهم موجود از آن مکن می‌شد و همه فهم‌ها (از متن واحد) حقیقی نبودند و حال آن‌که گادامر چنین اعتقادی ندارد؛ پس میان گفته‌های او، ناسازگاری وجود دارد.

۲۳. گادامر معتقد است که نمی‌توان میان تفاسیر متعدد از متن واحد، داوری کرد و فهمی را برتر از سایر فهم‌ها برشمرد؛ زیرا هرافقی با دیگری در تمایز است و هیچ یک برتر نیست. او حتی سهم مؤلف را نیز از فهم اثر خود، کاملاً همسان با دیگر فهم‌ها می‌داند. از نظر گادامر، مؤلف یکی از مفسران متن است و تفسیر او نسبت به دیگر تفاسیر، هیچ برتری ندارد و مفسران دیگر، ملزم به تبعیت

از او نیستند.

۲۴. فرآیند فهم متن، عملی بی‌پایان است و امکان قرائت‌های مختلف از متن هیچ محدودیتی ندارد؛ زیرا فهم متن ترکیب افق معنایی مفسر با متن است و به واسطهٔ تغییر مفسر و افق معنایی او، قابلیت نامحدودی از امکان امتزاج فراهم می‌آید. پس احتمال ترکیب‌های بی‌پایان و در نتیجه امکان قرائت‌ها و تفسیرهای بی‌انتها از متن وجود دارد.

۲۵. از دیدگاه گادامر، هیچ‌گونه فهم ثابت و غیرسیالی وجود ندارد و فهم نهایی و غیرقابل تغییر از متن منتفی است.

۲۶. هدف از تفسیر متن، درك «مراد مؤلف» نیست. ما با متن مواجه هستیم نه با مؤلف.

۲۷. معیاری برای سنجش و داوری تفسیر معتبر از نامعتبر وجود ندارد؛ چراکه در اصل چیزی به نام تفسیر معتبر نداریم. دیدگاهی که از چیزی به نام تفسیر معتبر سخن به میان می‌آورد، هدف از تفسیر را درك مراد مؤلف می‌داند و حال آنکه هرمنوتیک فلسفی «مفسر محور» است و هرگز به دنبال درك مراد مؤلف نیست.

۲۸. هرمنوتیک فلسفی با «نسبی‌گرایی تفسیری» سازگاری بسیاری دارد و میدان وسیعی را برای تفسیر افراطی از متن می‌گشاید.

فصل چهارم:

هرمنوتیک انتقادی^۱ و نئوکلاسیک

درآمد

هرمنوتیک فلسفی دوره‌ای طلایی را تقریباً تا سال ۱۹۷۵ پشت سر گذاشت. پس از این دوره، منتقدین هرمنوتیک فلسفی، نقدهای بسیار جدی بر آن وارد کردند که منجر به تضعیف پایه‌های هرمنوتیک فلسفی شد. به این دوره، دوره انتقادی یا نئوکلاسیک گفته می‌شود؛ یعنی دوره بازگشت به همان سطح روش‌شناسی و معرفت‌شناسی، دوره کلاسیک یا دوره رمانتیک با رویکرد جدید و جبران کاستی‌ها.

طرفداران هرمنوتیک انتقادی و نئوکلاسیک، از به شدت انتقاد کردند؛ چنانکه هرمنوتیک انتقادی، ادعای هرمنوتیک فلسفی را در مورد کلیت یا همه‌شمولی، رد کرد و آن را به حوزه خاصی از دانش بشری محدود کرد. هرمنوتیک انتقادی که در واقع به «نظریه انتقادی» مشهور است؛ متفکران چند

۱. Critical Hermenutics.

نسل و شاخه‌های گوناگون تفکر را در برمی‌گیرد. این نظریه برآمده از تاریخ روشنفکری آلمان است. خاستگاه آن، از یک سو، سنت فلسفی ایده‌آلیسم، مارکسیسم و هرمنوتیک است و از سوی دیگر، روانکاوی فرویدی است. شناخته‌شده‌ترین متفکران مؤثر در این سنت فکری، برآمدگان مکتب فرانکفورت مانند هورکهایمر، هربرت مارکوزه، آدورنو، یورگن هابرماس، کارل اوتوآپل و... از نمایندگان اصلی گرایش علم تأویل انتقادی به شمار می‌روند. تفکر انتقادی از ایمانوئل کانت آغاز می‌شود. کارل ماکس نیز از متفکران جریان تفکر انتقادی است که هابرماس - به‌رغم پاره‌ای اختلافات - از او متأثر است.^۱ هابرماس و آپل، در دهه ۱۹۶۰ انتقادات مهمی را به مبانی اصلی هرمنوتیک وارد کردند.^۲ این دو اندیشمند، از دو مسیر متفاوت اما در موضوع یکسان، نکته مرکزی هرمنوتیک فلسفی یعنی سنت را با چالش مواجه کردند. کارل اوتوآپل، اسکار بکر، فرانس ویکر، هلموت کوهن و یورگن هابرماس که از منتقدان فلسفه هرمنوتیک گادامر به شمار می‌آیند، هریک جنبه‌ای از فلسفه او را نقادی کرده‌اند.

از طرفی دیگر هرمنوتیک نئوکلاسیک، فریادی برابر نسبی‌گرایی و شالوده‌شکنی هرمنوتیک فلسفی است و جریان قوی بازگشت به اندیشه‌های هرمنوتیک کلاسیک، از جمله به آرای شلایرماخر و دیلتای می‌باشد که در زمان حیات گادامر و بعد از او به تکاپوی علمی خود ادامه می‌دهد. امیلیو بئی واریک. دی. هِرش با تأکید بر مبناگرایی و عینی‌گرایی، هرمنوتیک فلسفی - به‌ویژه دیدگاه‌های گادامر - را به چالش کشیدند. هِرش «تاریخ‌مندی» و «نسبی‌گرایی» هرمنوتیک فلسفی را محور نقدهای خود قرار داده و بئی، بی‌توجهی گادامر به تفاوت «تأویل ذهنی و تأویل معتبر» جهان شمول و نیز

۱. رک: امداد توران، تاریخ‌مندی فهم در هرمنوتیک گادامر: جستاری در «حقیقت و روش»، ص ۲۵ و ۲۶.

۲. بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ص ۱۲۳.

غفلت او از استقلال متون و تجلیات فرهنگی در اندیشه مفسر را نقد و بررسی کرده است.

۱. یورگن هابرماس^۱

یورگن هابرماس،^۲ جامعه‌شناس، فیلسوف و نظریه‌پرداز اجتماعی معاصر آلمانی، در تاریخ هجدهم ژوئن ۱۹۲۹ در دوسلدورف در شمال راین- وستفالی آلمان به دنیا آمد و در گومرسباخ بزرگ شد. پدر او رئیس اتاق بازرگانی بود. وی در دانشگاه گوتینگن و سپس در شهرهای زوریخ و بُن به تحصیل فلسفه، تاریخ، روان‌شناسی و ادبیات آلمانی پرداخت و سپس در سال ۱۹۵۴ با رساله نسبتاً سستی خود درباره شلینگ درجه دکتری دریافت کرد. او پیش دستیاری تئودور آدورنو، در «مؤسسه تحقیقات اجتماعی فرانکفورت» در سال ۱۹۵۶، روزنامه‌نگار بود. شکل‌گیری شخصیت سیاسی هابرماس در دهه ۴۰ و ۵۰ میلادی شروع و در متن شرایط سیاسی- اجتماعی جامعه آلمان صورت گرفت و همانند سایر روشنفکران آلمانی هم‌دوره خود، ظهور و سقوط نازیسم را تجربه کرد. درباره زندگی شخصی وی اطلاعات چندانی در دست نیست. در سال‌های دهه ۱۹۵۰ به مطالعه آثار گئورگ لوکاچ، مارکسیست مجارستانی به‌ویژه کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی روی آورد و تأثیر بسیاری از آن پذیرفت. همچنین آثار تئودور آدورنو و ماکس هورکهایمر، به‌ویژه کتاب دیالکتیک روشنگری مطالعه کرد. در سال ۱۹۷۱، فرانکفورت را به‌قصد استانبول ترک کرد و رئیس مؤسسه نوآسیس «ماکس پلانک» شد. در ۱۹۸۲ او دوباره به فرانکفورت بازگشت و برکسی استادی در رشته فلسفه و جامعه‌شناسی تکیه زد. برخی از آثار او به

۱. برای مطالعه بیشتر درباره زندگی و آثار هابرماس؛ رک: هابرماس، معرفی انتقادی، ویلیام آوت ویت، صص ۱۰-۱۵.

2. Jurgen Habermas.

زبان آلمانی عبارت‌اند از:

منطق و تاریخ، دانشجو و سیاست، نظریه و عمل، شناخت و علائق، تکنولوژی و علم به مثابه ایدئولوژی، فرهنگ و نقد، نظریه کنش تفاهمی، مشکل مشروعیت‌یابی در نظام سرمایه‌داری متأخر، دست‌نوشته‌های کوتاه سیاسی، اندیشه مابعد متافیزیکی، استقلال و همبستگی.

دیدگاه‌های گادامر درباره نظریه تأویل، زبان، سنت، نسبیّت‌گرایی و ادعای عمومیت هرمنوتیک در همه دانش‌ها و معرفت‌های بشری، اعم از علوم انسانی و طبیعی، از جمله محورهایی است که یورگن هابرماس آنها را نقد کرده است. هابرماس با بسیاری از متفکران زمان خود بحث کرده است که از جمله می‌توان به مباحثات علمی وی با لیوتار، نیکلاس لومان، ارنست نولته، پوپرو و گادامر اشاره کرد.

گفت‌وگوی نخست میان هابرماس و گادامر در سال ۱۹۶۷ بود. از نظر هابرماس، هرمنوتیک گادامر معرف نوعی انتقاد از ویژگی غیرتأملی و خردگریز نظریه پوزیتیویستی در علوم اجتماعی است و از این نظر قابل قبول است. هابرماس از نسل دوم مکتب فرانکفورت است که مباحث بسیاری درباره مسائلی همچون بحران مشروعیت و جامعه سرمایه‌داری، کنش فارغ از سلطه، علم انتقادی و معرفت‌شناسی دارد. هابرماس در بحث از معرفت‌شناسی، علایق و منافع بشری را محدوده‌های استعلایی شناخت دانسته و بر آنها تأکید دارد. او در صدد پیوند میان شناخت و علایق یا منافع است و سه نوع تحقیق علمی در این رابطه مشخص می‌کند که هریک منافی را همراه دارد: علوم تجربی و تحلیلی، علوم تاریخی-هرمنوتیکی و علوم انتقادی.^۱

۱. محمدرضا ریخته‌گران، فصلنامه ارغنون، «گادامر و هابرماس»، ش ۷ و ۸، ص ۴۳۳.

۱-۱. نقاط اشتراک اندیشه هابرماس و گادامر

وحدت نظر هابرماس و گادامر در مخالفت با باقی مانده‌های صورت‌گرایانه و اثبات‌گرایانه ویتگنشتاین است که ما را به دو حوزه وسیع‌تر اتفاق نظر آنها رهنمون می‌کند:

۱-۱-۱. اعاده اصل کاربرد در تفکر تأویلی

یکی از بسترهای توافق هابرماس و گادامر، اعاده اصل کاربرد در تفکر تأویلی است. از نگاه هابرماس فهم حوادث از لحاظ تاریخی به این معناست که ما آنها را در چهارچوب کنش‌های امکان‌پذیر یا عمل‌زدگانی می‌فهمیم. او همانند گادامر، نظریه تأویل مذهبی و حقوقی را از حیث ابعاد عملی آنها سرمشق و بنیاد فهم تأویلی می‌داند.^۱ آنها معتقدند که نظریه تأویل بر مفهوم ارسطویی معرفت عملی استوار است. این نظریه، هم به خودفهمی و فراگرد اجتماعی شدن کمک می‌کند و هم مؤید این نکته است که اهداف و ابزار دستیابی به آنها، شکل حیاتی [زیست-جهانی] یکسانی دارند.^۲

۱-۱-۲. مخالفت مشترک با اشکال گوناگون عینیت‌گرایی

هابرماس نظر گادامر را که همواره ماهیت مفسر، محدود به موقعیتی است، سودمند می‌داند. هابرماس، همچنین از مواضع فکری خود و گادامر با تأملاتی در باب تاریخ‌نگاری دفاع می‌کند. هرچند در نظریه تأویل شلایرماخرو دیلتای، وظیفه تأویل هرچه نزدیک‌تر شدن به تجربه نویسنده است، اما در مقابل آنها گادامر و هابرماس معتقدند که معنای متن همواره از حد معنای مقصود نویسنده، فراتر و بیشتر است و معنا چیزی نیست که بتوان آن را از طریق همدلی یا شیوه تاریخی‌نگرانه، بازسازی شرایط و اوضاع اولیه، بازسازی کرد؛

۱. همان، ص ۴۲۹.

۲. بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ص ۱۵۲.

بلکه بالعکس، معنا رسوباتی از مُدرکات تصور می‌شود که همواره طی سنت پیدا و تفسیر می‌شود.^۱

۲-۱. نقاط افتراق اندیشه هابرماس با گادامر

هابرماس با گادامر در چند حوزه اختلاف نظر فلسفی دارند که اینجا با روش مقایسه‌ای و تطبیقی، آنها را بررسی می‌کنیم؛ البته این دو متفکر، شباهت‌های بسیاری در موضوعات مختلف دارند؛ مانند نقش زبان در تأویل و فهم، فهم در چهارچوب کنش‌های موجود در زندگی عملی و روش؛ اما تمایز و اختلاف نظرهای اساسی هم در چند بحث مهم دارند که عبارت‌اند از:

۱-۲-۱. سنت

اساس نقد هابرماس بر فلسفه هرمنوتیک گادامر در مسئله «سنت» و موارث فرهنگی متمرکز است. گرچه از دهه هفتاد میلادی به بعد، هابرماس کانون مناظره را بر «نظریه حقیقت» بنا کرد؛ اما در عین حال، چالش در سنت، مرجعیت، اعتبار و نقد آن، محوریت داشت. هابرماس معتقد بود که گادامر، ارزش تامی برای سنت قائل شده و نقش اصلی و نخست را در فهم، به سنت داده است. هابرماس به‌رغم پذیرش اصل مکالمه میان دو افقِ حال و گذشته، تصریح می‌کند که دو افق، نیروی برابر ندارند و به‌خلاف باور گادامر، «افق و نیروی حال» عنصر تعیین‌کننده است. به اعتقاد هابرماس، ما همواره سنت را با جهان امروزی خود، سازگار و همخوان می‌کنیم؛ به عبارت دیگر، زمانی می‌توانیم رویکرد هم‌خوانی را صورت‌بندی کنیم که موارث فرهنگی را تسخیر کرده و با ابزار نقادی به تملک خود درآوریم. در حالی که گادامر با پذیرش اعتبار مطلق سنت، راه را بر هر نوع نقد سنت می‌بندد و پیش از گفت‌وگو با سنت، تسلیم

۱. ژوزف بلایش، گزیده هرمنوتیک معاصر، ص ۸۷.

محض آن شده است.^۱

گادامر معتقد است که حجیت و اقتدار صحیح، به سبب تبعیت کورکورانه از قدرتی برتر تداوم نخواهد داشت؛ بلکه تداوم، با حصول معرفتی برتر حاصل می‌شود. از نظر هابرماس چنین دیدگاهی حاکی از ایمان فلسفی است که بنیاد آن، نظریه تأویل نیست؛ بلکه عام سازی آن نظریه است. هابرماس در مقابل دیدگاه هستی‌شناختی گادامر به سنت، با شیوه هایدگر، مفهوم تأویل را پیش می‌نهد. به نظراو، تمجید گادامر از پیش‌داوری‌های نهفته در سنت‌ها، متضمن انکار توانایی‌های ما در تأمل درباره آن پیش‌داوری‌هاست. هابرماس در پی افزودن بُعدی انتقادی به اندیشه تأویلی است که امکان نقد ایدئولوژی را فراهم کند. برداشت او از شناخت و حجیت ناشی از آن، مبتنی بر «بینش و تصمیم عقلانی» است که به موجب آن، می‌توان آنچه را از گذشته به ارث رسیده، به چالش کشید. از دید هابرماس این نقد ایدئولوژیک را باید با رجوع به چیزی غیر از سنت که از درون آن برمی‌خیزد، توجیه کرد. او از طریق تحلیل نقش زبان در اندیشه گادامر در جست‌وجوی چنین توجیهی است.^۲ بنابراین از زاویه دید گادامر، جایگاه «سنت» در عمل فهم و تفسیر، خود را نشان می‌دهد؛ اما در اندیشه هابرماس، تأکید و تأیید بسیار بر نقش مثبت پیش‌داوری و مشارکت دادن آن در عمل فهم و رسمیت بخشیدن به اقتدار و مرجعیت عناصر ماندگار در سنت، راه را بر نقد ایدئولوژی و برخورد انتقادی با سنت و پیش‌داوری‌های نهفته در آن می‌بندد. از نظر هابرماس، پیش‌فرض استدلال گادامر آن است که «مرجعیت» و اقتدار «سنت» که مبتنی بر «توافق» و تصدیق مشروع و موجه است، بدون هیچ‌گونه اجباری به دست آمده است؛ اما این پیش‌فرض صحیح

۱. رک: حسن قاسم‌پور، هرمنوتیک تطبیقی، ص ۳۰۵ و ۳۰۶.

۲. محمدرضا ریخته‌گران، فصلنامه ارغنون، ش ۷ و ۸، ص ۴۲۲.

نیست؛ زیرا ممکن است در سایهٔ آزادی کاذب، «توافق» حاصل شود.^۱ از دیدگاه هابرماس در فرآیند گفتگوی گادامر با سنت، راهی جز پذیرش سنت نیست و شیوهٔ انتقادی در آثار و اندیشهٔ گادامر کم‌رعمق است. هابرماس با فهم نقش و تأثیر هرمنوتیک گادامر در فلسفهٔ علوم اجتماعی، رابطه و به پیوند میان فهم و سنت را خدشه می‌کند.

به نظر هابرماس، گادامر عقیده دارد که تعبیر و فهم در بستری از اجماع صورت می‌گیرد که چون جزئی از سنت است، قابل اعتماد است؛ اما هابرماس، این احتمال را در نظر می‌گیرد که چنین اجماعی از طریق «ارتباط کاذب» (ارتباطی که ظاهراً آزادانه است، اما واقعاً این‌گونه نیست) حاصل شده باشد. هابرماس برای سنجش اجماع کاذب، محکی را پیشنهاد می‌کند: ۱. روانکاوی؛ که تحریف‌های ناشی از سرکوب را مشخص می‌کند؛ ۲. ایدئولوژی؛ که گفتارهای متأثر از سرکوب را آشکار می‌کند. خلاصه اینکه گادامر بر مبنای اجماعی که همواره پیشاپیش حاصل شده است می‌اندیشد، درحالی‌که هابرماس منتظر حصول اجماعی در آینده است؛ یعنی از زمانی که دیالوگ خالی از تحریف ممکن شود.^۲

گادامر تأویل و سنت را «زبان‌گونه» می‌داند. هابرماس به مسئلهٔ زبان از دیدگاه گادامر نیز پرداخت. به گمان او گادامر نقش بیش از حد مهمی به سنت و مکالمه با آن داده است؛ اما ضابطه‌ای برای شناخت دقیق احکام ارائه نکرده و با طرح مفهوم مکالمه با سنت، اعتبار هر تأویل را تقلیل داده یا به کلی از میان برده است.^۳

۱. رک: احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۳۴۵ و ۳۴۶.

۲. یورگن هابرماس، نظریهٔ کنش ارتباطی، ص ۴۵۳.

۳. علی ربانی گلپایگانی، فصلنامهٔ قیاسات، «هرمنوتیک فلسفی در اندیشهٔ گادامر»، ش ۲۳، ص ۳۷.

۱-۲-۲. زبان

هابرماس، به دلیل تأکید بیش از حد گادامر بر زبان‌مندی از او انتقاد می‌کند. هابرماس معتقد است که زبان صرفاً جنبه‌ای از واقعیت است و عناصر و عوامل دیگری نیز دخیل هستند؛ چنانکه پیوند عینی کنش‌های اجتماعی با استفاده از زبان، کار و به‌ویژه از قدرت، تشکیل می‌شود.^۱ به نظر گادامر، هابرماس دریافته که در پیدایش زبان مرتبه خاصی از ظهور و خفای حقیقت دخیل است و حتی زبان قدرت و ظهور آن در نهادهای اجتماعی جدید، جزئی کاملاً بشری نیست و با تقدیر آدمی و چگونگی ظهور حقیقت، ملازمه و نسبت ندارد. هابرماس زبان را تا مرتبه کار و قدرت تنزل می‌دهد؛ درحالی‌که زبان در مرتبه قدرت نیست؛ زبان همه دارایی ما و حقیقت وجود و بنیان عالم ماست. زبان چیزی است که ما را قادر می‌کند تا عالم خود را با توجه به کار، قدرت و نیروهای دیگر، تعبیر و معنا کنیم. گادامر معتقد است، وجودی که می‌توان به تفهم آن رسید، زبان است؛ یعنی تفهم آدمی همواره شأن نطق دارد و در زبان ظهور می‌کند. به این ترتیب ذات همه نهادهای فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، هنری و... زبان است. حقیقت مواریث فرهنگی، زبان است. درودایع و امانات فرهنگی و تاریخی ما، حقیقت به گفتار می‌آید.^۲ از دیدگاه گادامر، حقیقت و زبان مقدم بر واقعیت‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی است و فقط از طریق زبان است که ما با خودمان روبرو می‌شویم و این مواجهه در هیچ جای دیگر واقع نمی‌شود.

هابرماس کلیت هرمنوتیک نزد گادامر را رد می‌کند. به عقیده او اگر زبان را با عالم یکی بگیریم، دیگر نقطه‌ای ماورای زبان نخواهد بود تا بتوان بر آن ایستاد و از

۱. دیوید کوزنزهوی، حلقه انتقادی، ص ۲۷۰.

۲. مهدی رهبری، فصلنامه دانشکده حقوق و علوم سیاسی، «هرمنوتیک فلسفی هانس گئورگ گادامر و کثرت‌گرایی سیاسی»، ش ۶۹، ص ۱۴۲ و ۱۴۳.

زبان انتقاد کرد. اگر حدود زبان ما عین حدود عالم ماست و زبان چنین احاطه‌ای دارد، امکان انتقاد منتفی است؛ زیرا هنگام انتقاد همان چیزی که از آن انتقاد می‌کنیم را به کار می‌گیریم.^۱ نکته متفاوت بین گادامر و هابرماس دربارهٔ ایدئولوژی و رهایی از دیدگاه آن از مقوله نقش زبان در کنش اجتماعی برمی‌خیزد. در اندیشهٔ گادامر، زبان، نظام مبادلهٔ ناب و خالصی است که از قدرت یا فراگردهای اجتماعی آسیب نمی‌بیند؛ ولی هابرماس به خلاف دیدگاه گادامر، معتقد است که زبان نیز ابزار سلطه و قدرت اجتماعی است و اغلب در خدمت توجیه روابط زور و سلطهٔ سازمان‌یافته بازیگری می‌کند؛ پس چهارچوب عینی کنش اجتماعی را نباید به بُعد معانی ذهنی یا نمادین آن منحصر کرد. اگر نظریهٔ تأویلی می‌خواهد از نظر علم‌رهایی اجتماعی جایگاه داشته باشد، باید در چهارچوب عینی فراگردی که به وسیلهٔ زبان، کار و سلطه به‌طور همزمان مهیا گشته است، به بررسی کتّابی‌ها و سلطهٔ ایدئولوژی که از راه میراث عمومی فرهنگ ما انتقال پیدا می‌کند، بپردازد.

۱-۲-۳. نظریهٔ تأویل

هابرماس معتقد است که نظر گادامر در مورد ارتباط میان حقیقت و روش، نادرست است و این خود به بی‌ارزشی نظریهٔ تأویل می‌انجامد. به نظر هابرماس نظریهٔ تأویل نباید فقط به صورت نقد محض باقی بماند؛ بلکه باید در روش‌شناسی هم دخالت کند. او به فقدان معیاری عینی در نظریهٔ گادامر معترض است و می‌گوید برای اینکه بتوانیم میان فهم و بدفهمی تمیز دهیم، باید معیاری در دست داشته باشیم و نمی‌توانیم صرفاً به ساختار فهم یا امکان فهم بپردازیم؛ بلکه باید اعتبار فهم را نیز در نظر بگیریم. برای این کار نمی‌توانیم روش‌شناسی را نادرست بدانیم.^۲ در نگاه هابرماس امکان داوری

۱. محمدرضا ریخته‌گران، فصلنامهٔ ارغنون، ش ۷ و ۸، ص ۴۳۱.

۲. رابرت هولاب، یورگن هابرماس، ص ۲۳.

در باره فهم‌های گوناگون وجود ندارد؛ بلکه به اعتقاد او اعتبار و صحت و سقم فهم، اهمیت بسیاری دارد.

به باور هابرماس به کمک «نقد ایدئولوژی» و الهام از روان‌کاوی، فهم روشمند و تبیینی در علوم اجتماعی ممکن است. در «نقد ایدئولوژی» باید از نظریه‌پردازی‌های علمی فاصله گرفته و علایق و ایدئولوژی‌های مختلف را -که بر این نظریه حاکمیت دارند، نقد و بررسی کرد. «هابرماس همانند همکار خود کارل اوتو آبل، به فقدان هرگونه معیار عینی در نظریه گادامر معترض است. برای آنکه بتوانیم میان فهم و بدفهمی تمیز دهیم باید معیاری در دست داشته باشیم تا بتوانیم آن را بر این معیار استوار کنیم. خلاصه اینکه ما نمی‌توانیم صرفاً به ساختار فهم یا امکان فهم بپردازیم، بلکه باید اعتبار و درستی فهم را نیز در نظر بگیریم.»^۱ اگر اندیشه‌ای مدعی باشد که هیچ تأویل قطعی و عینی ممکن نیست و دیدگاه مطلق وجود ندارد که مشتمل بر همه دورنماها و افق‌های ممکن باشد، با بدیهیات و مسلّمات عقل در تضاد خواهد بود؛ چراکه تمام تلاش عقل سلیم به هنگام قرائت متون و تفسیر، بازشناسی صحیح از سقیم و سره از ناسره است؛ پس فهم ناب و صحیح، همواره هدف عقل سالم است. گادامر در کتاب حقیقت و روش به شرح و بسط نظر هایدگر در مورد نظریه تأویل می‌پردازد. او حقیقت و روش را جدا از هم می‌داند. حقیقت برای او، همانند هایدگر، مقدم بر ملاحظات روش‌شناختی یا خارج از آنهاست. گادامر به شدت منتقد روش آزمایشی علوم طبیعی است. او با این عقیده که روش علوم تجربی، یگانه راه وصول به حقیقت است، به شدت مخالف است. گادامر در ارائه بازاندیشی هایدگر در مقوله بودن، -به ویژه تأکید بر سرشت پیش‌ساخته فهم- بسیار تأکید می‌کند. به نظر او بودن ما در جهان، همراه پیش‌داوری‌ها

و پیش‌فرض‌هاست که فهم را ممکن می‌سازد. گادامر بحث پیش‌دریافت یا پیش‌داشت در اندیشه هایدگر را در بحث از پیش‌داوری به میان می‌آورد و معتقد است که جنبش روشنگری، مسئول بی‌اعتبار کردن این مفهوم است. به نظر او، پیش‌داوری به دلیل اینکه جزئی از واقعیت تاریخی است، نه تنها مانع فهم نیست، بلکه شروط امکان فهم را نیز فراهم می‌کند. به نظر گادامر برای اینکه بتوان واقعیت تناهی وجود انسان و وجه ضرورتاً تاریخی بودن را در جهان نگه داشت، باید از مفهوم پیش‌داوری، اعاده منزلت شود.^۱ در آراء گادامر پیش‌داوری‌ها و پیش‌دانسته‌ها، جزء مهم‌ترین بخش‌های سنت نظریه تأویلی او هستند؛ به خلاف دیدگاه تأویلی سنتی که بیشتر حاوی نظریه‌ای عینیت‌گرای ناآگاهانه بود؛ اما تاریخی بودن از منظر گادامر هرگز مانع فهم انسان نمی‌شود. تفکر تأویلی حقیقی باید تاریخی بودن خود را در نظر داشته باشد و نظریه تأویلی صحیح، زمانی به وجود می‌آید که چنین نظریه‌ای اثرگذاری، تاریخ درون خود فهم را آشکار می‌کند؛ گادامر این نوع از نظریه تأویل را، تاریخ اثرگذار می‌نامد.

۱-۲-۴. نسبی‌گرایی

هابرماس بر این باور است که نظریه گادامر به نسبی‌گرایی گرایش دارد و بنیان هستی‌شناختی نظریه او نیز که از فلسفه هایدگر گرفته شده است، به صورت شایسته‌ای، بازاندیشی انتقادی نمی‌شود. گادامر به این نقد در مقاله‌ای با عنوان «نظریه بیان، هرمنوتیک و نقد ایدئولوژی» پاسخ داد. هابرماس در مقاله‌ای با عنوان «مروری بر حقیقت و روش گادامر» (۱۹۷۰) اساس نقد خود را تکرار کرد و افزود: «با فقدان ضابطه‌ای قطعی در هرمنوتیک گادامر، برای داوری درباره گونه‌های مختلف تأویل، دیدگاه وی، در نقد مبنای علوم اجتماعی کارایی

۱. مهدی رهبری، فصلنامه دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ش ۶۹، ص ۱۲۲-۱۲۳.

نخواهد داشت.»

همچنین در همین سال (۱۹۷۰) هابرماس مقاله مفصل‌تری هم دربارهٔ جنبهٔ همگانی هرمنوتیک نوشت و در آن به کاستی‌های روش‌شناختی هرمنوتیک پرداخت. گادامر در سال ۱۹۷۱ به این نقد در مقاله «پاسخ به هرمنوتیک و نقد ایدئولوژی» پاسخ داد.^۱ اشکال اساسی اندیشهٔ گادامر، آن است که طرح تأثیرگذاری افق معنایی مفسر، پیش‌دانسته‌ها و پیش‌داوری‌های مفسر بر فرایند فهم، نسبی‌گرایی را نتیجه می‌دهد؛ اما تأکید و التزام بر نسبی‌گرایی، چاقوی دو لبه‌ای است که اولین آسیب را بر خود صاحب نظریه وارد می‌کند؛ چراکه ملاکی برای اثبات مدعای خود نمی‌ماند. هابرماس در نقد گادامر معتقد است که او، فهم را محصول پیوند افق‌ها و هم‌سخنی با متن می‌پندارد که نوعی نسبی‌گرایی آشکار است؛ در حقیقت موجب می‌شود که هیچ مرزی بین فهم صحیح و سقیم نماند؛ البته دیدگاه گادامر، شبیه مسئلهٔ نسبیّت کانت است. از دیدگاه کانت، شناخت، محصول پیوند تأثیرات «عین» و «ذهن» است و ایرادتی که برخی متفکرین به نظریهٔ کانت وارد کردند، به دیدگاه گادامر نیز وارد است.

۱-۲-۵. ادعای عمومیت

چنانکه گفتیم، نخستین گفت‌وگو میان هابرماس و گادامر در ۱۹۶۷ رخ داد. هابرماس در بررسی انتقادی خود از تحقیقات جدید در جامعه‌شناسی و نظریهٔ اجتماعی، فصلی را به بحث هرمنوتیک اختصاص داد. نتایج این بررسی در کتابی به نام منطق علوم اجتماعی انتشار یافت. هابرماس معتقد است که هرمنوتیک گادامر به نسبیّت منتهی می‌شود و ناظر به جهت عینی و وجههٔ خارجی اشیاء و امور نیست. او معتقد است که باید با استمداد از علوم انتقادی و شأن

۱. علی ربانی گلیپایگانی، فصلنامهٔ قیاسات، «هرمنوتیک فلسفی در اندیشهٔ گادامر»، ش ۲۳، ص ۳۷.

آزادکنندگی آن، بر نقایص علوم تاریخی-هرمنوتیکی چیره شد. هابرماس در نهایت تأکید می‌کند که کلیت مطلق که گادامر به زبان و هرمنوتیک منسوب کرده، وجهی ندارد و باید حوزه اطلاق و کلیت آن محدود شود. گادامر نیز در مقاله‌ای با عنوان «سخنوری، هرمنوتیک و نقد ایدئولوژی» به اعتراض‌های هابرماس پاسخ می‌دهد.^۱

از نظر گادامر، فهم چیزی جز آمیختگی افق مفسر و اثر نیست. پس «موقعیت هرمنوتیکی» مفسر یک رکن این توافق و آمیختگی (واقعۀ فهم) است؛ در نتیجه، محال است که از بیرون و به کمک معیارهایی خارج از «موقعیت هرمنوتیکی»، به ارزیابی و نقد «سنت» بپردازیم. هابرماس در مقابل ادعای گادامر مبنی بر عمومیت هرمنوتیک می‌ایستد؛ زیرا به گمان او، فهم هرمنوتیکی قادر نیست که نیاز علوم اجتماعی به نقد قدرت و ایدئولوژی را تأمین کند. پس به خلاف ادعای گادامر، دامنه هرمنوتیک خاص است.^۲

۲. کارل اوتو آپل^۳

کارل اوتو آپل^۴ در ۱۵ مارس ۱۹۲۲ در شهر دوسلدورف آلمان متولد شد. در سال ۱۹۴۰ یعنی زمانی که نوجوان هجده‌ساله‌ای بود و در آستانه فراغت از تحصیل، داوطلبانه برای خدمت نظام وارد ارتش شد. او در جبهه روسیه جنگید و در همان جا به اسارت درآمد. تجارب زمان جنگ آپل برای درک ماهیت پروژه فلسفی او بسیار مهم بود. آپل خود اظهار داشته است که این تجارب سرمنشأ شیوه تفکر فلسفی اوست. این تجربه که «همه چیز کاذب و دروغ است.» وی

۱. دیوید کوزنزهوی، حلقه انتقادی، ص ۲۵۸ و ۲۵۹.

۲. احمد واعظی، کتاب نقد، «درآمدی بر هرمنوتیک»، ش ۲۳، ص ۱۳۶ و ۱۳۷.

۳. رک: ادواردو مندیتا، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، «زبان، کانون توجه فلسفی»، ش ۶۴، ص ۱۲۱-۱۲۳.

4. Karl Otto Apel.

را به جست‌وجوی شالوده‌مستحکمی برای فلسفه رهنمون کرد که به وی اجازه می‌داد از آنچه تا آن زمان به صورت جزم‌اندیشانه، اخلاقی یا حقیقی پنداشته می‌شد، اسطوره‌زدایی کند. در پاییز سال ۱۹۴۵، کارل اوتو ایل برای مطالعه در زمینه تاریخ، فلسفه و زبان و ادبیات آلمانی وارد دانشگاه بُن شد. هنگام ادامه مطالعات خود همراه روتاگر که استاد راهنمای هابرماس نیز بود، نشانه‌هایی از علایق نظام‌مند و دقیق او دربارهٔ تنظیم هرمنوتیک استعلایی، با دگرگونی انسان‌شناختی-معرفت‌شناختی فلسفه کانت، نزد او آشکار شد. این علاقه در رسالهٔ دکتری او با عنوان «دازاین و معرفت» آشکار شد؛ بنابراین، مهم‌ترین نکته آن است که ایل در سال‌های دانشجویی خود، ضرورت پوشاندن شکاف میان سنت فلسفه تحلیلی و فلسفه هرمنوتیک را در آلمان درک کرده بود. در نظر ایل، توجه به امکان پوشاندن فاصله میان این دو سنت فکری، ناشی از دگرگونی حاصل در فلسفه استعلایی بود.

پس از نگارش رسالهٔ دکتری در سال ۱۹۵۰، ایل دستیار تحقیقاتی روتاگر شد و در طرح مطالعاتی شرکت کرد که حاصل آن، اثر برجستهٔ او دربارهٔ ریشه‌های تاریخی فلسفه‌های جدید زبان منتشر شد. هرچند سال‌های نخست پژوهش برای ایل پربثمر بودند، ولی دشواری‌های بسیاری برای او در پی داشت؛ چراکه طی این مدت، او دچار عارضهٔ چشمی شد که به نابینایی تقریبی چشمانش منتهی شد. به این ترتیب ایل مجبور شد که به مدت چندین سال پژوهش خود را متوقف کند. در واقع کتاب مفهوم زبان در سنت انسان‌گرایی از زمان دانته تا ویکو، بخش اندکی از اجرای طرح بزرگ‌تری بود که تکمیل آن به واسطهٔ بیماری‌اش میسر نشد. پس از بروز این وقفه در اوایل دهه ۱۹۶۰، ایل رسالهٔ استادی خود را ارائه کرد و سپس به تدریس در شهر کیل پرداخت. محصول کار او در سال‌های تدریس در کیل، انتشار معروف‌ترین اثرش تحول فلسفه در سال

۱۹۷۲ است که اکنون اثری کلاسیک شده است. به هنگام آشکارسازی زبان به مثابه مبنای تفکر استعلایی، در جلد اول کتاب تحول فلسفه آپل توضیح بیشتری در مورد هرمنوتیک استعلایی به دست می‌دهد.

فلسفه استعلایی در جلد اول، کار خود را در مقام نقد و تحلیل زبان آغاز می‌کند. در جلد اول این کتاب هایدگرو ویتگنشتاین چهره‌های برجسته دنیای فلسفه مدرن محسوب می‌شوند. در جلد دوم کتاب تحول فلسفه، «افق هرمنوتیکی» متفاوتی آشکار می‌شود. در اینجا ما با تلاش آپل برای ایجاد تحول نشانه‌شناختی در فلسفه استعلایی و بنا کردن شالوده‌ای نهایی برای اخلاق مواجه می‌شویم؛ در حالی که در جلد اول اندیشه آپل تحت تأثیر هایدگرو نیز دل مشغولی نسبت به هرمنوتیک زبان قرار دارد.

۱-۲. نقاط افتراق اندیشه آپل و گادامر

از دیدگاه آپل، اندیشه گادامر اشکالاتی دارد که در ذیل به دو مورد اشاره می‌کنیم:

۱-۱-۲. فقدان معیار عینی

کارل اتو آپل، به فقدان معیار عینی در نظریه گادامر معترض است. برای بازشناسی «فهم» و «بdfهمی» نیاز به معیاری است تا بتوانیم بازشناسی مان را بر این معیار استوار کنیم. خلاصه اینکه ما نمی‌توانیم فقط به ساختار فهم یا امکان فهم پردازیم؛ بلکه باید اعتبار و درستی فهم را نیز در نظر بگیریم.^۱

۲-۱-۲. جزم‌اندیشی گادامر

گادامر و آپل هر دو، تحقق حقیقت را بیشتر نتیجه حادث و غیرضروری توافقی بین الادهانی می‌دانند تا محصول ذهنی (سوژه) متعالی و تا اینجا

۱. رابرت هولاب، یورگن هابرماس، ص ۹۷.

اختلافی در بین نیست. اختلاف جایی شروع می‌شود که آپل اندیشه توافقی آرمانی به منزله اصلی تنظیمی را مطرح می‌کند؛ اما مفهوم «آخرین دانشمند»، یعنی کسی که «حقیقت» همه مراحل قبلی دانش را مشاهده می‌کند، نیز مانند مفهوم «آخرین مورخ»، فرا افکندن مفهومی آرمانی و غیرتاریخی است که صرفاً با مطرح کردن هدفی تحقق ناپذیر، بُعد تاریخی فرآیند فهم را سست می‌کند؛^۱ بنابراین آپل با تحلیل اندیشه گادامر، نتیجه می‌گیرد که دیدگاه او آغشته به نوعی جزم‌اندیشی متافیزیکی است که ادعاهای خود را به دست افکاری که صحت دعاوی در آن با گفت‌وگوی استعلایی مشخص می‌شود، نمی‌سپارد؛ به عبارت دیگر، گادامر اصول هنجاری و معیارهایی را که امکان تمایز میان معنا به مثابه حقیقت و حقیقت در مقام معنا را فراهم می‌کنند، نادیده می‌گیرد.

۳. امیلیو بیتی^۲

امیلیو بیتی^۳ (۱۹۶۸-۱۸۹۰م) مورخ ایتالیایی علم حقوق و بنیان‌گذار مؤسسه‌ای برای نظریه تأویل در سال ۱۹۵۵ در رم است. او در سال ۱۹۶۲ کتابچه‌ای با عنوان علم هرمنوتیک در مقام روش عام علوم انسانی منتشر کرد. انتشار این رساله پس از مدت کوتاهی از انتشار کتاب مهم گادامر، حقیقت و روش در سال ۱۹۶۰، اعتراضی روشن و صریح به رویکرد گادامرو نیز رویکردهای بولتمان و ابلینگ به این موضوع بود.^۴ امیلیو بیتی در برابر هجمه هرمنوتیک فلسفی ایستاد و با این کار سعی داشت از هرمنوتیکی که تابع ملاک‌ها و معیارهای علمی است پیروی کند؛ ملاک‌هایی که قادرند که عینیت تفسیر و فهم در

۱. دیوید کوزنزهای، حلقه انتقادی، ص ۲۴۶ و ۲۴۷.

۲. درباره آراء و دیدگاه‌های بیتی؛ رک: ریچارد پالم، علم هرمنوتیک، ص ۶۴-۷۰.

3. Emilio Betti.

۴. ریچارد پالم، علم هرمنوتیک، ص ۶۴.

علوم انسانی را نهادینه کنند. برداشت بئی از ماهیت فهم و تفسیر با رویکرد هرمنوتیکی شلایرماخرو دیلتای شباهت بسیار دارد؛ البته مباحث جدید دیگری نیز دارد. بئی معتقد است که همه اشکال تفسیر، ساختار مشترکی دارند و از این نظر، هرمنوتیک به عنوان روش شناسی پایه علوم انسانی دست یافتنی است.

۱-۳. اندیشه بئی

دیدگاه‌های بئی حکایت از دغدغه‌اش در حمایت از عینیت‌گرایی دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱-۱-۳. فهم و تفسیر

به باور بئی، تفسیر فعالیتی است که هدف از آن رسیدن به فهم است. فرآیند تفسیر همواره سه ضلعی بوده و علاوه بر مفسر، قالب‌های معنادار و ذهنیتی که در این قالب‌ها و اظهارات معنادار متجسد شده‌اند را نیز شامل می‌شود. درک ذهنیت از راه تفسیر اظهارات معنادار آن ذهنیت و روان بیگانه صورت می‌گیرد. در اندیشه بئی، فهم و کشف دنیای ذهنی انسان دیگر، هدف تفسیر است و شرح اظهارات و قالب‌های معنادار، واسطه رسیدن به آن است؛ در حالی که رفتارگرایی و هرمنوتیک وجودی چنین اندیشه‌ای ندارند.

از نظر بئی فهم، همیشه چیزی فراتر از درک معنای کلمات و جملات است و مفسر علاوه بر درک معانی الفاظ، در اندیشه و ذهنیتی که گفتمان را به دنبال داشته است، مشارکت می‌کند. هرمنوتیک بئی هرگز دغدغه روشن کردن بُعد وجودی فهم را ندارد؛ بلکه می‌خواهد مسئله فهم را با تبیین فرآیند تفسیر، واضح کرده و نوعی روش شناسی را طراحی کند که با آن مانع از دخالت‌های ناروای ذهنی در رسیدن به تفسیر عینی شود. او به امکان تفسیر عینی اعتقاد دارد و آن را تنها تفسیر معتبر می‌شناسد. وی همچنین تفسیر عینی آثار و اظهارهای معنادار را تابع قالب‌های متنوع تفسیری می‌داند. بئی این شیوه‌های تفسیری

را چهار لحظه نظری (لحظه فقه‌اللعوی؛ لحظه انتقادی؛ لحظه روان‌شناختی؛ لحظه فنی-شکل‌شناختی) می‌نامد. او فرآیند هرمنوتیکی تفسیر را پیمودن مسیر آفرینش اثر می‌داند؛ با این تفاوت که مقصود او حرکت در عکس جهت مسیر پیدایی اثر است؛ اما در اینجا مشکلی پدید می‌آید: از طرفی انتظار می‌رود که تفسیر، عینی باشد و از طرفی نمی‌توان نادیده گرفت که بازسازی در ذهن مفسر صورت می‌گیرد؛ پس ما با تعارض ظاهری میان ذهن‌گرایی و عینی‌گرایی روبه‌رو هستیم.^۱

۳-۱-۲. قوانین چهارگانه تفسیر

از دیدگاه بّتی، عمل هرمنوتیکی چیزی جز دیالکتیک میان سوژه و اَبژه نیست و روش‌شناسی تفسیر، فراهم آمده از قوانینی است که او آنها را قوانین هرمنوتیکی می‌نامد. به همین منظور، بّتی چهار قانون برای روش‌شناسی تفسیر ذکر می‌کند:

۱. قانون استقلال هرمنوتیکی موضوع یا قانون ماندگاری معیارهای هرمنوتیکی؛ به این معنا که صور معنادار باید مستقل دیده شوند. آنها باید طبق تکون خود و به‌دوراز ذهنیت بیرونی فهمیده شوند و داوری درباره آنها با در نظر گرفتن معیارهایی که از ذهنیت پدیدآورنده آن باقی مانده، صورت گیرد.

۲. قانون تمامیت و سازگاری معنا؛ به این معنا که در تفسیر باید به ارتباط جزء و کل و تأثیر متقابل آن توجه داشت و اینکه فهم هر کدام به دیگری وابسته است.

۳. قانون فعلیت فهم؛ طبق این قانون، وظیفه مفسر، فرآیند خلق و بازسازی اثر در ذهنیت خود است. مفسر به بازسازی ذهن بیگانه می‌پردازد و ذهنیت او را به ذهن خود ترجمه می‌کند.

۱. رک: احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۴۳۷-۴۴۲.

۴. قانون مطابقت هرمنوتیکی معنا؛ مفسر موظف است فعلیت ذهنی خود را با آنچه از موضوع فهمیده است هماهنگ کند. وی باید بیشترین سازگاری و هماهنگی را در تحقیق و فهم خود از اثر قرار دهد.^۱

گفتنی است که قانون اول و دوم در باب ایژه و موضوع تفسیر است و قانون سوم و چهارم در مورد سوژه و مفسر.

۳-۱-۳. ویژگی آثار بئی

آثار هرمنوتیکی بئی را می‌توان جدلی یا حتی واکنشی دانست؛ زیرا برای واکنش مستقیم برابر ذهن‌گرایی و نسبی‌گرایی هرمنوتیک وجودی هایدگر، بولتمان و گادامر شکل گرفته است. وی در مقابل هرمنوتیک فلسفی از هرمنوتیکی دفاع می‌کند که تابع معیارهای علمی است و می‌توانند عینیت تفسیر و فهم در علوم انسانی را تضمین کنند. عمومیت هرمنوتیک او کمتر از هرمنوتیک گادامر است. او نیز همچون گادامر از نظریه عام تفسیر سخن می‌گوید؛ البته عمومیت در هرمنوتیک گادامر هستی‌شناختی است و از نظر بئی معرفت‌شناختی؛ زیرا بئی در جست‌وجوی ارائه روش‌شناسی عام برای مطلق علوم انسانی است؛ ولی گادامر هستی‌شناسی فهم را به‌طور عام مدنظر دارد. برای بئی مسئله اصلی، درك مقصود صاحب اثر است؛ پس علاقه‌ها و پیش‌داوری‌های شخصی مفسر باید طرد شوند؛ بنابراین، دیدگاه هرمنوتیک فلسفی مبنی بر اینکه «پیش‌داوری»، «پیش‌دید» و «پیش‌تصور» شرط وجودی است، خطری جدی برای تفسیر در علوم انسانی تلقی می‌شود.^۲

از آنجا که بئی در سنت هرمنوتیکی دیلتای قرار دارد، درصدد است که

۱. برای مطالعه بیشتر در این زمینه؛ رک: علم هرمنوتیک، ریچارد پالمر، صص ۶۷-۶۹ و نیز؛ درآمدی بر هرمنوتیک، احمد واعظی، صص ۴۴۳-۴۴۹.

۲. احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، صص ۴۳۵ و ۴۳۶.

درباره چگونگی تأویل «عینیت یافتگی‌های» تجربه انسان، نظریه‌ای عام ارائه کند. او برای خودمختاری موضوع تأویل و امکان «عینیت» تاریخی در معتبر کردن تأویلات، استدلال می‌کند. بتی در جزوه‌ای که در سال ۱۹۶۲ با عنوان «هرمنوتیک به منزله روش عام علوم انسانی» منتشر کرد، بولتمان و ابلینگ و گادامر را دشمنان عینیت تاریخی دانسته و به آنها حمله کرد. هرش نیز در مقاله‌ای درباره نظریه تأویل گادامر همین اعتراض را منعکس و تا حدی تقویت کرد.^۱

۳-۱-۴. اعتقاد به نظریه عام تفسیری

نظریه عام تفسیری در هرمنوتیک امیلیو بتی معرفت‌شناختی است و همه تکاپوی او، عرضه روش‌شناسی عام برای علوم انسانی است. دغدغه اصلی بتی، درک مقصود مؤلف است. بر این اساس، او کنار گذاشتن پیش‌داوری‌ها و علایق شخصی مفسر را توصیه می‌کرد. بتی برای کشف ذهنیت و دنیای مؤلف، بر قالب‌های معنادار اصرار داشت؛ قالب‌هایی که پیش‌شرط ارتباط بین‌الذهانی هستند؛ بنابراین از دیدگاه او، فهمیدن متن، نوعی بازسازی و بازتولید اظهارات و آثار معنادار ذهن دیگری است که به زبان مفسر ترجمه می‌شود؛ البته تغییر آگاهانه یا ناآگاهانه پاره‌ای از افکار و موقعیت‌ها از موانع بازشناسی و بازتولید است که باید با آنها مقابله کرد. تأکید بتی بر این است که مفسر نباید اثر را به لحاظ معنایی، مستقل از صاحب اثر بداند. همچنین طبق نظر بتی، باید جزء اثر را نسبت به کل اثر ملاحظه کرد و در فرآیند تفسیر، این ملاحظه را به کار گرفت؛ یعنی با نگاه سیستمی متن را تفسیر کرد. مفسر باید به ترجمه ذهنیت خالق اثر بپردازد تا آن را به دنیای ذهنی خود نزدیک کند. بتی از نقش پیش‌دانسته‌ها و ذهنیت مفسر غافل نیست. از این رو توصیه می‌کند که

۱. رک: ریچارد پالمر، علم هرمنوتیک، ص ۵۶.

مفسر باید مراقب باشد تا ویژگی‌های فردی او بر فهم تحمیل نشود. از دیدگاه او، فرآیند فهم مکانیکی نیست و مفسر نیز نباید مقابل اثر منفعل باشد؛ بلکه او فهم را بازتولید و مفسر را عنصری فعال در تحقق فهم قلمداد می‌کند.^۱

۲-۳. نقاط افتراق اندیشه بئی و گادامر

آرای بئی در نقد دیدگاه‌های گادامر از جسارت علمی و خط‌شکنی برخوردار است که به دو مورد اشاره می‌کنیم:

۱-۲-۳. ارائه نکردن معیار بازشناسی در تفسیر

بئی، از گادامر به سبب از بین بردن هرگونه امکان در بازشناسی تفسیر ذهنی از تفسیر معتبر، انتقاد می‌کند. بنا به استدلال بئی، گادامر در فاعلیت بی معیار وجودی شناسنده، درمانده شده و نتوانسته معیاری برای بازشناسی تفسیرهای درست از نادرست فراهم آورد.^۲

۲-۲-۳. دخالت جنبه تطبیق و کاربرد در فرآیند تفسیر

بئی با هرمنوتیک فلسفی گادامر نیز سرناسازگاری دارد؛ زیرا این هرمنوتیک نیز فهم عینی را بر نمی‌تابد. از مهم‌ترین اعتراضات بئی به گادامر، دخالت دادن جنبه تطبیق و کاربرد، در فرآیند تفسیر است. در دیدگاه بئی، از نظر منطقی، هرگونه تطبیق و کاربرد، متأخر از فهم اثر و پدیده تاریخی است. دخالت دادن جنبه کاربردی در عمل فهم نیز موجب تغییر در رسالت اصلی مفسر می‌شود. بئی کتاب حقیقت و روش گادامر را سرشار از ابهام و مغالطه مفهومی می‌داند. از نظر او، گادامر بُعد روش‌شناختی عمل فهم را نادیده گرفته و قواعد حاکم بر فرآیند تغییر را انکار کرده است.^۳

۱. رک: احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۴۵۱.

۲. رک: ریچارد پالمر، علم هرمنوتیک، ص ۶۸.

۳. احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۴۵۵.

بئی معتقد است که مثلاً مورخ تا آنجا که با تأمل در متن غور می‌کند، تمایلی به برقراری نسبیتی عملی با زمان حال ندارد. از سوی دیگر، حقوقدان نیز در دادوستدی که با متن دارد، کاربرد عملی برای زمان حال را در نظر دارد. از اینجا نتیجه می‌شود که این دو صورت تأویل، متفاوت‌اند و ادعای گادامر مبنی بر اینکه هر تأویلی متضمن کاربردی برای زمان حال است دربارهٔ تأویل حقوقی صادق است اما دربارهٔ تأویل تاریخی صادق نیست.^۱

۴. اریک دونالد هرش

اریک دونالد هرش،^۲ فیلسوف و منتقد آمریکایی، در سال ۱۹۲۸ متولد شد. کتاب معروف خود را درباره هرمنوتیک در سال ۱۹۶۷، یعنی هفت سال بعد از انتشار کتاب حقیقت و روش گادامر، با نام اعتبار در تأویل نوشت و کتاب دیگر خود را به نام اهداف تأویل در سال ۱۹۷۶ نگاشت. هردو کتاب او حاوی نقدهای اساسی نسبت به آرای گادامر است؛ بنابراین مجموعهٔ آثار و نوشته‌های هرش، او را یکی از جدی‌ترین و مشهورترین منتقدین فلسفهٔ هرمنوتیک گادامر مطرح کرد.^۳ نکتهٔ مهم دربارهٔ ناقدین گادامر، به‌ویژه هرش این است که هرچند بئی به لحاظ زمانی مقدم بر گادامر است و فقط سال‌های پایانی عمرش با انتشار کتاب حقیقت و روش گادامر هم‌زمان بود، اما هرش برخلاف بئی، به لحاظ زمانی متأخر از گادامر است و آثار و دیدگاه‌های متفکران اصلی هرمنوتیک فلسفی را مطالعه کرده است. به همین دلیل دفاعیات او از عینی‌گرایی و رسیدن به معنای معین متن که همان معنای مقصود مؤلف است، از استدلال مستحکم و جامع برخوردار است. هرش از مدافعان سرسخت عینیت‌گرایی در تفسیر متون

۱. ریچارد پالمر، علم هرمنوتیک، ص ۶۸.

2. E.D.Hirsch.

۳. رک: احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۴۵۷.

است، چنانکه در مواجهه با دیدگاه‌های نسبی‌گرایانه و شکاکیت تفسیری، بر امکان ارائه فهم عینی از متن و لزوم دستیابی به فهم معتبر و وجود ملاک‌هایی برای تشخیص تفسیر معتبر از نامعتبر، تأکید می‌کند.

۴-۱. اندیشه هرش

نظرات و اندیشه هرش درباره هرمنوتیک از نکات ارزشمندی برخوردار است که برخی از آراء او از این قرار است:

۴-۱-۱. باور به تعین معنای متن

هرش به تعین معنای متن و حکایت آن از مراد مؤلف معتقد است و بازگشتی نو دارد به هرمنوتیک دیلتای در باب «بازسازی روان‌شناختی ذهنیت مؤلف در ذهن مفسر را برای دریافت معنای بنیادین متن»؛ چنانکه در همین زمینه می‌گوید: «مفسران در درک خود از متن باید کاملاً مطیع خواست مؤلف باشند؛ زیرا معنای کلام او همان معنایی است که مؤلف خواهان انتقال آن است».^۱ هرمنوتیک هرش را می‌توان به لحاظ دیدگاهی که نسبت به معنای بنیادی متن دارد و اعتبار متن و تعین معنایی آن را در ارزیابی نیت مؤلف می‌داند، در نقطه مقابل هرمنوتیک فلسفی قلمداد کرد. او در این رابطه تصریح می‌کند که هرچند اهمیت اثر می‌تواند با گذشت زمان و در چهارچوب قلمرو یا زمینه‌های گوناگون تفسیری تغییر کند، اما یگانه معنای بنیانی اثر دگرگون نمی‌شود. در جای دیگر اظهار می‌کند که برای ارزیابی صحت و سقم تفاسیر ارائه شده از متن باید دید که مؤلف کدام تفسیر را صحیح می‌داند.^۲ از سوی دیگر به نظر هرش، تفسیری صحیح است که معنای متن به مثابه معنایی متعین و ثابت و عاری از پیش‌فرض‌های مفسر فهمیده شود. همچنین او معتقد است که «متن یک

۱. دیوید کوزنزروی، حلقه انتقادی، ص ۸۶.

۲. بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ص ۵۹۱.

معنا دارد و این معنا علی‌رغم گذشت زمان یا روش‌های متفاوت ادراک تفسیری یکسان باقی می‌ماند.^۱ به اعتقاد هِرش، هرگاه متن جدا از مؤلف و نیت او تفسیر شود، تفسیر معتبر و صحیح، امکان نخواهد داشت.

۴-۱-۲. تمایز معنای لفظی از «معنا نسبت به»

هِرش میان دو گونه معنا تفکیک قائل شده است. او بین «معنای لفظی» و «معنا نسبت به» در آگاهی مفسر، معتقد است که باید بین فهم متن و تفسیر آن، تفکیک قائل شد. از دیدگاه هِرش معنای لفظی متن، درون‌متنی است و درباره آگاهی مؤلف است و محصول واژگان نیست؛ بلکه امری قصدی بوده و تنها به قصد مؤلف بستگی دارد؛ اما «معنا نسبت به» همواره برون‌متنی است. با اصطلاح اندیشوران علم اصول، دیدگاه هِرش، معنای لفظی متن، همان مدلول تصدیقی متن است. از این رو با پیوند بین معنای لفظی متن و نیت مؤلف و ارتباط نداشتن آن با آگاهی مفسر، معنای لفظی متن، امری عینی، ثابت و تغییرناپذیر خواهد بود.^۲ هِرش، تفسیری از متن را معتبر می‌داند که متضمن کشف و درک این معنای لفظی و متعین یا همان مدلول تصدیقی متن باشد. وی ویژگی اشتراک‌پذیر بودن معنا و در نتیجه تعین‌پذیر بودن آن را دلیل بر امکان‌پذیر بودن تفسیر متن می‌شمارد؛ البته دیدگاه هِرش در باب ارائه الگو برای تفسیر معتبر، مشکل معرفت‌شناختی دارد و آن تطابق بین معنای به دست آمده برای مؤلف و معنای مراد مؤلف است که از آن به «مغالطه یا سفسطه سیندرلا» تعبیر می‌شود و مراد از آن، این است که هِرش چگونه کشف بلورین معنای مراد مؤلف را با تفاسیر مختلف می‌سنجد و چگونه تفسیر معتبر (سیندرلا) را پیدا می‌کند؟ زیرا به نظر می‌رسد که نوعی مصادره به مطلوب صورت می‌گیرد.^۳

۱. دیوید کوزنزهای، حلقه انتقادی، ص ۱۰۳.

2. Significance.

۳. احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۴۶۸ و ۴۷۰.

۴. دیوید کوزنزهای، حلقه انتقادی، ص ۸۴ و ۸۵.

۴-۱-۳. معنای لفظی متن

نظریه هرش در مورد معنای متن، مبتنی بر نظریه او در باب معناست. او معنای لفظی را چنین تعریف می‌کند: «هر چیزی که شخصی قصد کرده آن را توسط دنباله‌ای از نشانه‌های زبان‌شناختی انتقال دهد، چیزی که می‌تواند به وسیله آن نشانه‌های زبان‌شناختی به دیگران انتقال یافته یا اشتراکی گردد».^۱ در اندیشه هرش، «معنای لفظی» و «معنای متن» متعلق آگاهی متکلم و مؤلف شده است و نباید آن را با آنچه در آگاهی مفسر می‌گذرد خلط کرد. او به تصور روان‌شناختی از معنا انتقاد می‌کند. تحلیل هرش از معنای متن، او را در مقابل نظریه تاریخی بودن معنا قرار می‌دهد. هرش دو اشکال به این نظریه وارد می‌کند: نخست اینکه بر مبنای این دیدگاه، جهش و تغییر با اعمال زبانی پیوند ندارد؛ دوم آنکه این تفکر، معیاری برای سنجش تفسیر معتبر به دست نمی‌دهد. همچنین بر اساس تحلیل هرش از «معنای لفظی»، «زمینه» سهمی در تعیین معنای متن ندارد؛ بلکه در فهم و تفسیر متن تأثیرگذار است.^۲ از نظر هرش، «معنا نسبت به»، معنای متن در نسبت سنجی با برخی از زمینه‌ها و هر زمینه‌ای و رای خود متن است.^۳

از نظر هرش، معنای متن، امری قصدی است که بدون نیت نمی‌توان از معنای متن سخن گفت. سهم عمده مفسر در بازسازی معنای متن است و چون قصد مؤلف، متنوع نیست؛ پس معنای متن نیز امری متعین است؛ پس می‌توان از عینیت معنا دفاع کرد. هرش چند نوع مواجهه با متن را از جمله فهم، تفسیر و قضاوت یا نقد را از یکدیگر تفکیک می‌دهد. فهم متن را به معنای لفظی و تفسیر را به تبیین معنای لفظی و نقد را به «معنا برای» نسبت می‌دهد؛

۱. همان، ص ۸۶.

۲. رک: احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۶۶.

۳. دیوید کوزنزهوی، حلقه انتقادی، ص ۲۹۰.

به عبارت دیگر هرش معنا را به دو گونه کلی تقسیم می‌کند: «معنای لفظی» که دلالت بر کل معنای لفظی متن دارد و «معنا برای» که با زمینه‌ای وسیع‌تر، یعنی ذهن فرد و عصری دیگر ارتباط دارد و آن در جایی است که متن را بر موقعیتی ویژه تطبیق داده و آن را استنتاج می‌کند. هرچند مفسر نمی‌تواند با اطمینان، به مطابقت فهم خود با مراد مؤلف حکم کند؛ ولی نباید تلاش مفسر را بی‌ثمر تلقی کرد.

چه بسا آدمی به دلیل دلالت یکسان شواهد و قرائن، اعتبار یکسانی برای تفاسیر گوناگون قائل باشد. در این گونه موارد باید از منطق احتمالات بهره گرفت و تفسیر محتمل‌تر را بر دیگری ترجیح داد. فهم با نشانه‌ها ساخته می‌شود و فهمنده اگر به زبان متن آشنا نباشد، فهم، نصیب او نمی‌شود. پیش‌نیازهای زبانی و اجتماعی نیز نظام‌های قراردادی هستند که نیت مؤلف و معنای لفظی متن را نتیجه می‌دهند. روشن است که فهم، یافتن معنای لفظی متن است و ارتباطی با «معنای برای» ندارد و تفسیر، تبیین معنای لفظی است؛ بنابراین تفسیر، هم با «معنای لفظی» و هم با «معنای برای» مرتبط است. به همین دلیل از اصطلاحات جدید و نامأنوس با فرهنگ متن بهره می‌گیرد و حتی موجب تنوع و تکثر می‌شود؛ پس تنوع فهم معنای متن امکان‌پذیر نیست، ولی تکثر تفاسیر ممکن است. دو مفسر به‌رغم معنای واحد، می‌توانند از تفسیر و تبیین مختلفی بهره بگیرند. هرش، اختلاف در معنای لفظی متن را در اثر تغییر عصر و زمانه، اجمالاً می‌پذیرد؛ ولی تاریخی بودن فهم متن را قبول ندارد.^۱

۴-۱-۴. منطق اعتبار فهم

از دیدگاه هرش، علم هرمنوتیکی که از اعتبار بحث نمی‌کند، هرمنوتیک نیست. او مانند بئی به جریان هایدگری اشکال می‌کند که جریان هایدگری در

۱. رک: احمد واعظی، نظریه تفسیر متن، ص ۹۸ و نیز؛ درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۴۶۲

علم هرمنوتیک، از مسئله اعتبار غفلت می‌کند و حال آنکه بدون اعتبار، علم تأویل و روش رسیدن به تأویلات صحیح، مطلقاً ممکن نیست.^۱

«منطق اعتبار» برای سنجش تفسیر معتبر، مبتنی بر منطق احتمالات است. هرش مدعی است که نمی‌توانیم داده‌های آماری و ریاضی دقیق درباره تفسیر متن ارائه کنیم؛ ولی به کمک شواهد و قرائن، می‌توانیم مفاهیم کیفی را درباره تفاسیر مختلف به کار ببریم و «قضاوت احتمالی» را معتبرتر از سایر احتمالات بشماریم. چهار ضابطه برای محتمل‌تر بودن قضاوت، عبارت‌اند از: مشروعیت؛ مطابقت؛ تناسب از نظر جنس و مطلوبیت یا سازگاری.^۲ هرش وظیفه مفسر را تلاش برای درک معنای مقصود مؤلف می‌داند. از نظر او فرآیند تفسیر دو مرحله اصلی دارد: مرحله نخست که فهم مراد مؤلف است، امری حدسی است و مفسر معنای متن را حدس می‌زند؛ مرحله دوم سنجش و ارزیابی میزان اعتبار این حدس است. کارکرد «روش» در فرآیند تفسیر، مربوط به مرحله دوم است. از نظر هرش، مراد مؤلف به‌طور اطمینان‌بخش در دسترس مفسر قرار نمی‌گیرد. هدف از تفسیر را نیز باید رسیدن به «اعتبار فعلی» دانست که امری قابل تعیین و تشخیص است؛ چون وصول به «صحت نهایی» تفسیر، هدفی دست‌نیافتنی است.^۳

۴-۱-۵. توجه به معیاری برای تفسیر

اریک هرش با طرح نظریه‌ای در تلاش بود که اعتبار و صحت سخن گفتن را ممکن کند. او در مواجهه با گرایش به نسبی‌گرایی که در هرمنوتیک فلسفی و نقد علمی معاصر بود، به ضرورت جست‌وجوی معیاری برای تفسیر

۱. ریچارد پالمر، علم هرمنوتیک، ص ۷۲.

۲. رک: احمد واعظی، نظریه تفسیر متن، ص ۳۴۲.

۳. رک: احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۴۷۸.

می‌اندیشید؛ معیاری که صحت فهم را تضمین کند. از دیدگاه هرش، کاربرد چنین معیارهایی فقط به شرطی که موضوع اصلی تفسیر، قصد مؤلف باشد، امکان‌پذیر است؛ چنانکه معتقد است که «اگر به یاد آوریم که بازشناسی یک متن صرفاً بر اثبات این امر است که منظور مؤلف احتمالاً همان معنایی است که ما به متن او نسبت می‌دهیم، آنگاه این حقیقت که این معیارها همگی نهایتاً به ساختمان روان‌شناختی اشاره می‌کنند، شگفت‌آور نخواهد بود. وظیفه اصلی مفسر آن است که «منطق»، نگرش‌ها، داده‌های فرهنگی و در یک کلام جهان مؤلف را در خود بازتولید کند. اگرچه فرآیند بازشناسی بسیار پیچیده و دشوار است؛ اما اصل نهایی آن کاملاً ساده است: بازسازی تحلیلی آنکه سخن می‌گوید».^۱

۴-۱-۶. فهم، تفسیر، نقد و داوری

هرش میان تعامل‌هایی که با متن صورت می‌پذیرد، تمایز قائل می‌شود و بر این باور است که خلط آنها، منشأ اشتباهات و مغالطات بسیاری است. او چهار قسم تعامل با متن را از هم جدا می‌کند و آنها را فهم، تفسیر، داوری و نقد می‌نامد.^۲

هرش معتقد است که فهم، داده بی‌واسطه متن نیست که خواننده، تنها دریافت‌کننده آن باشد؛ بلکه فهم از طریق نشانه‌ها پدید می‌آید. فهمیدن مستلزم ساخت فعالانه معناست و فعالیت خواننده را نیز می‌طلبد. هرش فهم را ساخت و تعبیر «معنای لفظی» متن می‌داند. از نظر او، فهم متن با «معنا برای» ارتباط ندارد و در نتیجه تفسیر، چیزی جز تبیین معنای لفظی نیست. هرش بر آن است که نقد و داوری درباره متن همواره پس از فراغت از درک «معنای

۱. رک: دیوید کوئزوهوی، حلقه انتقادی، ص ۷۴.

۲. همان، ص ۲۹۰.

لفظی» صورت می‌پذیرد و معطوف به «معنا نسبت به» است؛ زیرا محتوای نقد و داوری، بیان نسبت معنای لفظی با معیاری خارج از متن است.^۱

مفسر متن شبیه کارگردان تئاتر در به صحنه آوردن نمایش یا قاضی دادگاه در صدور حکم است. متن ادبی، نمایش‌نامه و آیین‌نامه قضایی همگی متونی تاریخی و محصول ادوار قبلی هستند و معمولاً برای تفسیر آنها می‌توان به سوابق قبلی رجوع کرد؛ اما از آنجا که وضعیت فعلی هرگز با وضعیت تفاسیر پیشین دقیقاً یکسان نیست، حتی قاضی نیز نمی‌تواند صرفاً به تکرار احکام و سوابق مشابه بسنده کند. او نیز مانند دیگران باید برای رعایت عدالت، سوابق قبلی را برحسب عوامل جدید در زمینه موجود، بار دیگر تفسیر کند.^۲

۴-۲. نقاط افتراق اندیشه هرش و گادامر

هرمنوتیک فلسفی گادامر که «مفسر محور» است، موجب چالش‌ها و منازعات بسیاری در حوزه‌های تفسیری دین، از جمله الهیات و کلام شده است. اریک هرش به عنوان هرمنوتیست عینیت‌گرا، دیدگاه‌های گادامر را نقد کرده است که در ذیل به برخی از آن موارد اشاره می‌کنیم:

۴-۲-۱. پایان‌ناپذیری فرآیند فهم متن

هرش به ادعاهای هرمنوتیک نسبت‌گرا در دو اثر مهم خود، اعتبار در تأویل و اهداف تفسیر، واکنش جدی نشان داد. او به خلاف دیدگاه گادامر که فرآیند فهم متن را پایان‌ناپذیر می‌داند، معتقد است که ارائه تفسیری مطابق با معنای متن ممکن است و نیز وجود معنای واحد و معین را برای متن می‌پذیرد. یکی از نقاط افتراق هرش با گادامر آن است که او به خلاف گادامر معتقد است که «سنت» قادر نیست ملاک و معیاری برای سنجش اعتبار فهم متن باشد؛

۱. احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۴۷۲-۴۷۴.

۲. دیوید کوزنزهوی، حلقه انتقادی، ص ۱۴۳، ۱۴۶.

چراکه سنت چیزی جز تاریخ تفاسیر متن نیست؛ به همین دلیل همواره در حال تحول است. ابهام ژرفی که هرش درباره هرمنوتیک نسبی‌گرا و به‌ویژه درباره آرای گادامر مطرح می‌کند آن است که بر مبنای نظریه تاریخ‌گرایی - که همه فهم‌ها را تاریخی و سیال می‌داند - گادامر، تاریخی و ابطال‌پذیری را قبول دارد و زیر بار آن می‌رود یا آنکه خود را در دام جزمیت معلولانه گرفتار می‌بیند؟

هرش با دفاع از تعیین معنایی متن، لزوم توجه به قصد مؤلف و امکان طرح بحث از اعتبار در تفسیر، خود را در موضع انتقادی نسبت به گرایش‌های غالب قرن بیستم در حوزه هرمنوتیک و نقد ادبی قرار داد؛ به همین دلیل، در آثار او، هرمنوتیک فلسفی هایدگر و گادامر، نقد ادبی نوین آمریکایی، تاریخ‌گرایی رادیکال و همه گرایش‌هایی که از شکاکیت و نسبی‌گرایی فهم دفاع می‌کنند، نقد و بررسی شده‌اند.^۱

۴-۲-۲. تفکیک بین معنای متن و دلالت آن

هرش بین معنای متن و دلالت آن تفکیک قائل می‌شود. او ادعا می‌کند که هرمنوتیک فلسفی هایدگری و گرایش‌های رادیکال نظریه ادبی، این تمایز را نادیده می‌گیرند و با یک سونگری، تنها به جنبه دوم می‌پردازند. هرش به این موضوع نمی‌پردازد که آیا تأویلی مفید یا به لحاظ شخصی پُر بار است یا نه؟ او صرفاً در پی پاسخ به این پرسش است که آیا آن تأویل، معنای درست متن است یا نه؟ او به دنبال ملاکی برای تأیید تأویل‌هایی است که صرفاً از روی دلالت نیستند؛ بلکه پاسخ و نیات مؤلف‌اند. هدف تأویل - دست‌کم در اصل - بازسازی این موقعیت تألیفی است. بدون این محك حقیقت، ما فقط با شك‌آوری و نسبی‌نگری روبه‌رو هستیم که در این شرایط هر تأویلی می‌تواند قابل دفاع باشد.^۲

۱. احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۴۵۷.

۲. رک: فردریش نیچه و دیگران، هرمنوتیک مدرن، ص ۱۶.

۴-۲-۳. تفکیک نکردن بین دو زمان

اریک هرش معتقد است که هرمنوتیک فلسفی چنان ناتوان است که توانایی تفکیک دو مسئله ساده را از هم ندارد؛ نخست، برداشت مستقل از افق گذشته، بدون میانجی‌گری فرهنگ زمان حال و دوم، سنجش دوباره آن زمان یا متن در زمان حال، با لحاظ موقعیت و افق فرهنگی زمان حال. گادامر فقط به فهم نوع دوم اصرار دارد و آن را اجتناب‌ناپذیر می‌داند و زمان گذشته برای همیشه پوشیده و غیرقابل دسترس قلمداد می‌شود؛ در حالی که هر دو نوع از فهم در موارد بسیاری، هم ممکن و هم لازم هستند.

هرش با به چالش کشیدن هرمنوتیک فلسفی اذعان می‌کند که اگر شکاف میان گذشته و حال، همان قدر که هرمنوتیک تاریخی گرا ادعا می‌کند، ژرف است، پس هیچ فهمی، حتی فهم متون زمان حال هم ممکن نخواهد بود؛ زیرا زمان حاضر هم مفهومی دگرگونی‌ناپذیر و ایستا نیست و می‌توان اجزای تشکیل‌دهنده زمان حال را نیز بررسی کرد و مدعی شد که این اجزا نیز از یکدیگر فاصله دارند؛ پس هر لحظه با لحظه دیگر متفاوت خواهد بود و در نتیجه به ورطه ندانم‌گرایی^۱ یا ناممکن بودن شناخت خواهیم افتاد. علاوه بر این، این شکاف را در مورد افراد و نسل‌ها نیز می‌توان مطرح کرد. تمایز میان فرهنگ‌های گوناگونی که در یک زمان وجود دارند، همان قدر چشمگیر است که تمایز میان نسل‌ها و عصرهای تاریخی.^۲ در پاسخ نقد مزبور گفته شده است: «اگرچه تاریخی‌گرایان، اصطلاح زمان حال را به نحوی گنگ و مبهم به کار می‌برند و مرز آن را دقیقاً روشن نمی‌کنند؛ اما تقسیم آن به لحظه - چنانکه هرش فرض کرده است - کمکی به حل مسئله نمی‌کند؛ زیرا بنابراین فرض، تشخیص وحدت

1. Agnosticism.

۲. بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ص ۶۰۲.

رخداد تاریخی از خلال لحظه‌های متکثر تشکیل دهنده آن، ناممکن خواهد شد.^۱ در یک کلام هرش، اندیشه امتزاج افق‌ها را با چالش مواجه می‌کند؛ براساس این دیدگاه، افق خواننده و مفسر در زمان حال با افق تاریخی متن، امتزاج پیدا می‌کنند که در اثر این عمل، افق جدیدی به وجود می‌آید. در هرمنوتیک کلاسیک و سنتی، به خلاف دیدگاه گادامر، مفسر و خواننده موظف است که از دخالت نظرات شخصی خود به عنوان عاملی تعیین‌کننده در تفسیر متن جلوگیری کند.

۴-۲-۴. امکان‌پذیری وصول به فهم ثابت

از نظر هرش فقط یک فهم درست است و آن هم فهمی است که مطابق با قصد مؤلف باشد. او بر این باور است که برای فهم هر کلامی، فهم آن بر حسب خودش بسیار ضروری است. معنای متنی، پایه تغییرناپذیر درستی و اعتبار تفسیر است.^۲ هرش اصحاب نقد نو، هایدگرو گادامر را متهم می‌کند که نظریه «استقلال معنای ذاتی» را پذیرفته‌اند؛ یعنی زبان نوشتاری از قلمرو ذهنی احساسات و افکار شخصی مؤلف مستقل است و معنای متن می‌تواند مستقل از آگاهی فردی باشد. از نظر هرش نتیجه آشکار این عقیده، نامعین بودن همیشگی معنای متن و بی‌مورد بودن تفسیر آن است؛ زیرا فقط زمانی تفسیر کنشی موجه است که متن، فقط یک معنا داشته باشد.^۳

اریک هرش، تحول‌پذیری بستر تاریخ و داده‌های فرهنگی را می‌پذیرد؛ ولی منکر تأثیر آن بر ثبات معنای لفظی است. هرش به خلاف اندیشه گادامر - که رسیدن به فهم واحد و ثابت از متن را ممکن نمی‌داند - معتقد است که مفسر

۱. دیوید کوزنز هوی، حلقه انتقادی، ص ۱۳۰.

۲. همان، ص ۸۲.

۳. ام نیوتون، فصلنامه ارغنون، «هرمنوتیک»، ش ۴، ص ۱۸۶-۱۸۷.

قادر به تغییر جهت‌گیری پیش‌دانسته‌های خود است؛ پیش‌دانسته‌هایی که در باب «معنا برای» تأثیرگذار هستند.

هرش در رساله‌ای که در حکم بیانیه روش‌شناسی اوست و در پیوست کتاب اعتبار تأویل منتشر شده است، ضابطه اصلی در شناخت تأویل درست را «نیت اصیل مؤلف» معرفی کرد و وظیفه شناخت یا تأویل متن را یافتن این «حلقه گمشده» دانست که اگر پیدا شود، همه چیز روشن خواهد شد. هرش درباره ضابطه نیت مؤلف نوشت: «این حقیقت نباید موجب حیرت شود که این ضابطه سرانجام به بنیان دیدگاهی روانشناس شناختی ختم می‌شود. برای ارزیابی درستی و یا نادرستی تأویل‌های یک متن، باید خیلی ساده اعلام کنیم که مؤلف کدام معنای متن را درست می‌دانست. وظیفه اصلی تفسیرکننده یا تأویل‌کننده این است که «منطق» مؤلف و شیوه برخورد، دانسته‌های فرهنگی و در یک کلام، جهان او را باز شناسد. هرچند فراشد این ارزیابی، سخت، پیچیده و این کار بسیار دشوار است، اما ضابطه نهایی، ارزیابی بسیار ساده است: بازسازی تصوّرگونه اندیشه‌های اصلی مؤلف.»^۱ بنابراین گره زدن معنای متن به آگاهی مؤلف، نتایج مهمی را به دنبال دارد:

الف. معنای لفظی متن، امری معین و مشخص است که این تعیین و تشخیص را وامدار نیت و التفات مؤلف است؛

ب. گره زدن معنای متن به آگاهی مؤلف و باور به تعیین معنایی متن، بر محور نیت و قصد مؤلف، زمینه‌ساز طرح بحث «اعتبار در تفسیر» است.^۲

۱. بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ص ۵۹۱.

۲. رک: احمد واعظی، نظریه تفسیر متن، ص ۹۸.

چکیده و جمع‌بندی

۱. هرمنوتیک انتقادی، از دو سبک هرمنوتیک، روش‌شناختی و فلسفی انتقاد می‌کند؛ زیرا این دو، عوامل فرازبانی دخیل در تشکیل بافت نظرو عمل (کار و سلطه) را نادیده می‌گیرند. همچنین هرمنوتیک انتقادی دعوی هرمنوتیک فلسفی را در مورد کلیت یا همه‌شمولی مردود دانسته و آن را به حوزه خاصی از دانش بشری محدود می‌کند. نظریه انتقادی متفکران چند نسل و شاخه‌های گوناگون تفکر را در برمی‌گیرد. این نظریه، برآمده از تاریخ روشنفکری آلمان است. خاستگاه آن، از یک سو، سنت فلسفی ایده‌آلیسم، مارکسیسم و هرمنوتیک و از سوی دیگر، روانکاوی فرویدی است.

۲. یورگن هابرماس، امیلیو بئی، کارل اتو آپل، اسکار بکر، فرانس ویکر، هلموت کوهن و اریک. دی. هرش از منتقدان غربی فلسفه هرمنوتیک گادامر هستند که هریک جنبه‌هایی از فلسفه او را نقد کرده‌اند.

۳. دیدگاه‌های گادامر درباره نظریه تأویل، زبان، سنت، نسبی‌گرایی و ادعای عمومیت هرمنوتیک، درباره همه دانش‌های بشری، از جمله محورهای است که یورگن هابرماس آنها را نقد کرده است.

۴. نقاط اشتراک اندیشه هابرماس و گادامر را می‌توان در این موارد خلاصه کرد: اعاده اصل کاربرد در تفکر تأویلی؛ مخالفت با آشکال گوناگون عینیت‌گرایی؛ اشتراک در مفهوم زبان.

۵. نقاط افتراق اندیشه هابرماس با گادامر عبارت‌اند از: سنت؛ زبان؛ نظریه تأویل؛ حقیقت و روش؛ نسبی‌گرایی؛ ادعای عمومیت.

۶. هرچند هابرماس در تحقیقات خود در حوزه جامعه‌شناسی به هرمنوتیک می‌پردازد؛ اما همه دست‌آوردهای آن را کاملاً نمی‌پذیرد و در موارد بسیاری با مباحث هرمنوتیک مخالف است.

۷. هابرماس با ادعای گادامر دربارهٔ عمومیت هرمنوتیک فلسفی مخالف است و براین باور بود که پدیده‌های اجتماعی به تفکر انتقادی در حوزهٔ نقد قدرت و ایدئولوژی محتاج است.

۸. تلقی گادامر از حقیقت، با تلقی سنتی ناسازگار است. او با هر سه تعریف صدق یعنی مطابقت، انسجام و عمل‌گرایی مخالف است. وی به تبع هایدگر، حقیقت را وصف اشیا - که نه وصف قضیه یا اندیشه - می‌داند. هایدگر، حقیقت را به معنای برطرف شدن حجاب و آشکار شدن امور پنهان می‌گیرد و آن را با هستی پیوند می‌زند؛ اما گادامر، تمایزی میان فهم صحیح و سقیم قائل نمی‌شود؛ زیرا هر فهمی، پاسخی به یک پرسش است؛ پس بدون پرسش، حقیقت نخواهیم داشت؛ چون ابهام و تیرگی وجود دارد و گادامر به معنای واحدی از حقیقت وفادار نیست.

۹. مشکل دیگر گادامر، این است که با طرح تأثیرگذاری افق معنایی مفسر و موقعیت هرمنوتیکی و پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌های او بر فرایند فهم، نسبی‌گرایی را ترویج می‌کند، اما تأکید بر نسبی‌گرایی نیز اولین آسیب را بر خود صاحب نظریه وارد می‌سازد؛ زیرا معیاری برای اثبات مدعای خود به‌جا نمی‌گذارد.

۱۰. ذهنیت و نیت مؤلف برای مفسر مهم است؛ به‌ویژه فهم مراد شارع برای متدینانش؛ اما روش گادامر در حصول آن ناتمام است.

۱۱. منطق پرسش و پاسخ متن در همهٔ انواع فهم، تحقق ندارد؛ برای نمونه، فهم مدلول مطابقی متن بدون هرگونه پرسشی برای مفسر محقق نمی‌شود؛ زیرا لفظ و معنا با یکدیگر اقتران دارند و فهمنده با علم به این اقتران می‌تواند مدلول مطابقی را بیابد.

۱۲. عمل فهم، متوقف بر هر نوع پیش‌فرضی نیست و گادامر به دسته‌بندی

پیش فرض‌ها توجه ندارد. او با همهٔ پیش فرض‌های استخراجی، استفهامی و تطبیقی، یکسان معامله می‌کند.

۱۳. گادامر می‌کوشد که هرمنوتیک خود را فلسفی معرفی کند؛ نه صرفاً روش شناختی؛ در حالی که در سراسر نوشتارش، در مقام بیان روش فهم است.

۱۴. آپل دواشکال براندیشهٔ گادامروارد می‌داند:

او منتقد فقدان معیار عینی در نظریهٔ گادامراست. برای آنکه بتوانیم «فهم» و «بدفهمی» را از یکدیگر بازشناسیم، باید معیاری باشد تا بتوانیم بازشناسی را بر آن استوار کنیم؛

گادامراصول هنجاری و ملاک‌هایی را که امکان تمایز میان معنا به مثابهٔ حقیقت و حقیقت در مقام معنا را نادیده می‌پندارد. به عبارت بهتر، آپل به این نتیجه می‌رسد که آرای گادامر در احاطهٔ نوعی جزم‌اندیشی متافیزیکی است که ادعاهای خود را تحت اندیشه‌هایی که درستی دعاوی در آن از طریق گفت‌وگوی استعلایی تعیین می‌شود، نمی‌سپارد.

۱۵. امیلیو بتی با انتشار علم هرمنوتیک در مقام روش عام علوم انسانی، به رویکرد گادامرو نیز رویکردهای بولتمان و ابلینگ اعتراض کرد. او برابر هجمهٔ هرمنوتیک فلسفی می‌ایستد و جانب هرمنوتیکی را می‌گیرد که مطیع ملاک‌ها و معیارهای علمی است.

۱۶. بتی چهار قانون برای روش‌شناسی تفسیر ذکر می‌کند:

الف. قانون استقلال هرمنوتیکی موضوع یا قانون ماندگاری معیارهای هرمنوتیکی: صور معنادار باید مستقل لحاظ شوند؛ بنابراین به خودی خود و به‌دوراز ذهنیت بیرونی فهمیده شوند و داوری دربارهٔ آنها با در نظر گرفتن معیارهایی که از ذهنیت پدیدآورندهٔ آن باقی مانده، صورت گیرد.

ب. قانون تمامیت و سازگاری معنا: در تفسیر باید به ارتباط جزء و کل و

تأثیر متقابل آنها توجه داشت و اینکه فهم هر کدام به دیگری وابسته است.

ج. قانون فعلیت فهم: وظیفه مفسر، فرآیند خلق و بازسازی اثر در ذهنیت خود است. مفسر به بازسازی ذهن بیگانه می‌پردازد و ذهنیت او را به ذهن خود ترجمه می‌کند.

د. قانون مطابقت هرمنوتیکی معنا؛ مفسر موظف است فعلیت ذهنی خود را با آنچه از موضوع فهمیده هماهنگ کند. او باید بیشترین هماهنگی را در تحقیق و فهم خود از اثر قرار دهد.

۱۷. امیلیو بّتی برای رسیدن به ذهنیت مؤلف، بر قالب‌های معنادار تأکید می‌کرد؛ قالب‌هایی که پیش‌شرط ارتباط بین‌الذهانی هستند. از دیدگاه وی، فهمیدن متن نوعی بازسازی اظهارات و آثار معنادار ذهن دیگری است که به زبان مفسر ترجمه می‌شود؛ البته تغییر آگاهانه یا ناآگاهانه پاره‌ای از افکار و موقعیت‌ها از موانع بازتولید است که باید با آنها مقابله کرد.

۱۸. بّتی تأکید دارد که مفسر نباید اثر را به لحاظ معنایی، مستقل از صاحب اثر بداند؛ زیرا هدف تفسیر، رسیدن به معنای اثر به‌خودی‌خود نیست.

۱۹. بّتی، به سبب از بین بردن هرگونه امکان در بازشناسی تفسیر ذهنی از تفسیر کاملاً معتبر، به گادامر معترض است. بنا به استدلال بّتی، گادامر در فاعلیت بی‌معیار وجودی‌شناسنده متوقف شده و نتوانسته معیار و ملاکی برای بازشناسی تفسیرهای درست از نادرست ارائه کند.

۲۰. بّتی با هرمنوتیک فلسفی گادامر سرناسازگاری دارد؛ زیرا این هرمنوتیک نیز فهم عینی را بر نمی‌تابد.

۲۱. اریک هرش منتقد هرمنوتیک نسبی‌گرا و از مدافعان عینی‌گرایی هرمنوتیکی است که با صراحت بر معیار تشخیص فهم معتبر از نامعتبر تأکید می‌کند و فهم عینی متن را ممکن می‌داند.

۲۲. هرمنوتیک هرش بر فهم و تفسیر متن معطوف است و برای قصد مؤلف جایگاه اساسی قائل است و معنای لفظی را با نیت مؤلف پیوند می‌زند. او گرچه به روش‌شناسی عام برای تفسیر و متن معتقد نیست، ولی پاره‌ای از اصول عام حاکم بر فهم متن را عرضه می‌دارد؛ برای نمونه، هرمنوتیک فلسفی و ساختارگرایی بر این مطلب اصرار دارند که الفاظ متن، استقلال معنایی دارند و نیت متکلم سهمی در شکل‌دهی معنایی آن ندارد؛ ولی هرش معتقد است که معنای متن، امری قصدی است و بدون نیت مؤلف، نمی‌توان از معنای آن متن سخن گفت.

۲۳. هرش چند نوع برخورد با متن را از جمله فهم، تفسیر و داوری یا نقد را از یکدیگر جدا می‌کند. فهم متن را به معنای لفظی و تفسیر را به تبیین معنای لفظی و نقد را به «معنا برای» نسبت می‌دهد. «معنای لفظی» دلالت بر کل معنای لفظی متن دارد ولی «معنا برای» با زمینه‌ای وسیع‌تر، یعنی ذهن فرد و عصر دیگر ارتباط دارد و آن، در جایی است که متن را بر وضعیت و شرایط خاصی تطبیق داده و آن را استنتاج، کنیم. هرش، رسالت مفسر را تلاش برای درک مقصود مؤلف می‌داند.

۲۴. اندیشه هرش از این رو که در برابر هرمنوتیک هایدگرو گادامر قرار گرفته و آنها را نقد کرده است، اهمیت ویژه‌ای دارد.

۲۵. هرش تغییرپذیری بستر تاریخ و داده‌های فرهنگی را می‌پذیرد، ولی تأثیر آن بر ثبات معنای لفظی را رد می‌کند و منکر ادعای گادامر است که رسیدن به فهم یکسان و ثابت از متن ممکن نیست. هرش به خلاف گادامر، معتقد است که مفسر می‌تواند جهت‌گیری و پیش‌دانسته‌های خود را تغییر دهد و این پیش‌دانسته‌ها در باب «معنا برای» تأثیرگذارند.

۲۶. اشکال دیگر هرش بر گادامر و هرمنوتیک نسبی‌گرا این است که آیا نظریه

تاریخ‌گرایی که همه فهم‌ها را تاریخی و سیال می‌داند، تاریخی و ابطال‌پذیر است یا اینکه خود را گرفتار جزمیت معلولانه کرده است؟

۳۰. هرش واژه فهم را برای «مهارت فهمی» استفاده می‌کند و اصطلاح تفسیر را برای «مهارت تشریحی». او درآمیختن این دو کارکرد را اشتباه و خطای بزرگ هایدگر و گادامر می‌داند. تفاوت مهارت فهمی با تشریحی آن است که در مهارت فهمی، مفسر به ساختن معنای متن بر حسب خود متن توجه دارد و از شناخت مؤلف در فهم بهینه متن سود می‌برد. در مهارت تشریحی مفسر در مرحله تفسیر، خود را محدود به واژه‌ها و اصطلاحات متن نمی‌کند؛ پس در مرحله مهارت تشریحی، اختلاف تفاسیر و تأویل‌ها بروز می‌کند.

فصل پنجم: گادامر در بوته نقد

درآمد

به دلیل دامنه گسترده و چالش انگیز مباحث گادامر، اندیشمندان غربی و اسلامی نقدهای بسیاری بر اندیشه‌های او مطرح کرده‌اند که در فصل گذشته برخی از اشکالات ذکر شد. در این فصل نقدهای دیگری به هرمنوتیک فلسفی به ویژه دیدگاه گادامر مطرح شده که در ذیل به آنها اشاره شده است.

۱. تناقض درونی

باور به تاریخ‌مندی فهم، یکی از موضوعات اصلی هرمنوتیک فلسفی گادامر است. از آنجاکه امتزاج افق‌ها، سیال و در حال تحول مستمر هستند، در نتیجه فهم‌ها پایان‌ناپذیرند. فهم از حیث دیالکتیکی و پرسش و پاسخ، بین سنت و فاعل شناسا و متأثر از پیش‌فرض‌ها بوده و فهم ذاتاً تاریخ‌مند و وابسته به شرایط گوناگون است. مضمون دیدگاه تاریخ‌گرایی این است که نمی‌توان هیچ‌یک از باورهای بشر را امری ثابت دانست. همه اندیشه‌ها و اعتقادات، اموری تاریخی و ناپایدارند.

از منظر دیگر، تناقض درونی و حالت پارادوکسیکال از دیرباز یکی از

محورهای بحث متفکران اسلامی با اندیشمندان غربی و مارکسیست‌ها بوده است. مارکسیست‌ها معتقدند که همه افکار بشر در حال دگرگونی است. یکی از قواعد قطعی دیالکتیک مارکسیسم این بود که ذهن و فهم انسان مادی است و همه مادیات در حال تغییر و تحول‌اند؛ بنابراین ذهن و فهم بشر هم در حال تغییر و تحول است.

در علم منطق برخی قضایا در ذات خود حالت تناقض‌نما یا تعارض درونی دارند؛ مثلاً اگر کسی ادعا کند که «همه حرف‌های من دروغ است»^۱ در صورتی که سخن خود را به صورت کلی مطرح کند و هیچ استثنایی ذکر نکند، از او باید پرسید که «آیا همین سخنت نیز دروغ است یا نه؟» اگر پاسخ منفی باشد، پس گزاره «همه حرف‌های من دروغ است» کاذب خواهد بود و اگر پاسخ مثبت باشد، پس به خلاف ادعایش، حداقل یک گزاره صادق صادر شده است؛ بنابراین در سخنان چنین فردی، هیچ قاعده کلی، بی‌استثنا نخواهد بود. اگر این شخص بخواهد قاعده‌ای قطعی و جامع ارائه کند، متناقض خواهد شد، چراکه یا باید آن قضیه، شامل خودش نباشد که قاعده کلی، استثنا خواهد داشت یا اگر شامل خودش باشد، باید قائل به استثنا شود که در این صورت تناقض درونی خواهد داشت.

نظریه گادامر و هرمنوتیک فلسفی مدعی است همه فهم‌های انسان چهارچوب تاریخی و زمانی دارند. منتقدین این نظریه می‌پرسند که «آیا خود این نظریه هم فهمی است که مشمول شرایط تاریخی و... است یا نه؟» اگر

۱. برای مطالعه بیشتر در این زمینه رک: نقدی بر مارکسیسم، مرتضی مطهری، صص ۳۹۴-۴۰۷؛ و نیز کتاب عباس عارفی، مطابقت صور ذهنی با خارج، صص ۳۹-۷۰.

۲. برای مطالعه بیشتر در مورد پارادوکس دروغ‌گو، رک: «مطابقت صور ذهنی با خارج؛ پژوهشی درباره ژالیسم معرفت‌شناختی و ارزش‌شناخت»، عباس عارفی، صص ۲۲۴-۲۷۰ و نیز، رک: البته واضح و مبرهن است که... رساله‌ای در مقاله نویسی، ضیاء موحد، صص ۱۹۸-۲۰۴.

مشمول شرایط تاریخی باشد؛ در این صورت ممکن است شرایط محیطی و تاریخی تغییر کند؛ پس در این صورت، این نظریه صحیح نخواهد بود.

لئو اشتراوس در تأیید نظر منتقدین می‌گوید: «طرفداران تاریخی‌نگری می‌گویند همهٔ اندیشه‌ها و اعتقادات اموری تاریخی‌اند؛ یعنی سرانجام از بین رفتنی هستند. پرسش این است که آیا خود این اندیشه هم امری تاریخی و محکوم به نابودی است و نمی‌تواند برای همیشه معتبر باشد؟ یعنی نمی‌توان آن را حقیقت محض دانست؟ دفاع از نظریهٔ تاریخی‌نگری حکم می‌کند که در خود آن نظریه هم شک کرد و از حد آن در گذشت.»^۱

گادامر در پاسخ به لئو اشتراوس در تکملهٔ کتاب حقیقت و روش می‌نویسد: «سؤال ما این است که آیا این دو قضیه: «کل دانش به نحو تاریخی‌مند، محدود و مشروط است.» و «این تکه از دانش به نحو غیرمشروط صحیح است.» در یک سطح قرار دارند؛ به نوعی که با هم در تناقض باشند؟ خیر، زیرا نظریهٔ من این نیست که این قضیه برای همیشه صحیح فرض خواهد شد؛ همان‌طور که تاکنون، این چنین فرض نشده بود؛ بلکه تاریخی‌نگر در عین جدیت در ادعا، این واقعیت را می‌پذیرد که روزی این قضیه، دیگر قضیه‌ای صحیح و صادق به حساب نیاید؛ یعنی مردم در آن روز، غیرتاریخی فکر کنند. با این وضع نتیجه‌اش این نخواهد بود که اظهار مشروط بودن همهٔ دانش‌ها، بی‌معنا و به لحاظ منطقی تناقض‌آمیز باشد.»^۲

در پاسخ به گادامر می‌توان گفت که تناقض درونی، ناظر به محتوای نظریهٔ او است؛ نه صورت قضیه تاریخی‌نگر. خطای این نظر، غفلت از مناط تسریهٔ حکم است. سؤال اساسی این است که معرفت‌های درجهٔ دوم چه

۱. لئو اشتراوس، حقوق طبیعی و تاریخ، صص ۴۳ و ۴۴.

2. Gadamer, Hans – Georg: Truth and Method, p.534.

ویژگی ای دارند که از حکم شکاکیت و تاریخ‌مندی رها شده و به چنین عصمتی رسیده‌اند؟ اگر مناط شکاکیت کلی و تاریخ‌مندی، وقوع خطا در برخی آرای یقینی است، این دلیل -برفرض صحت- همین حکم شناسانه را نیز شامل می‌شود و اگر مناط آن حدسی بودن همه معرفت‌ها است، باز همین حکم بر احکام معرفت‌شناسانه هم جاری است.^۱

هابرماس هم معتقد است که «گادامر خود، از این تناقض آگاه است. وی وجود تعارض میان نظر و عمل در مواضع خویش را تصدیق می‌کند؛ به این معنا که نظریه او نمی‌تواند در معرض اصول و فروض همان نظریه قرار گیرد. وی نمی‌تواند از نسبییت سخن به میان آورد؛ مگر آنکه نسبییت احکام خویش را نیز بپذیرد. دفاعیه او مقابل منتقدانی که نظریه تأویل او را علیه خودش به کار می‌برند این است که رد و ابطال صوری و منطقی، لزوماً درستی و صدق یک استدلال را از بین نمی‌برد. این سخن ممکن است درست باشد، اما گادامر با نفی منطق صوری، روشی برای بررسی اعتبار ادعاهای خود در دست خواننده باقی نمی‌گذارد.»^۲ خلاصه آنکه نظریه گادامر درنهایت به نسبییت فهم -که تناقض درونی دارد- می‌انجامد.

۲. تقریری دیگر از تناقض

تقریر دیگر از نقد اول آن است که قائلین به هرمنوتیک فلسفی نظریه خود را در مقام مؤلف ارائه می‌کنند؛ مثلاً گادامر یا هرمتفکر دیگر، نمی‌تواند نظریه خود را به طور مستقیم به مخاطب بفهماند؛ بلکه باید در قالب سخنرانی یا نوشته، نظریه خود را ارائه کند تا دیگران آن را خوانده یا شنیده و بفهمند. گادامر نباید انتظار داشته باشد که نظریه او را به درستی بفهمند؛ بنابراین باید همه

۱. صادق لاریجانی، معرفت دینی، ص ۱۸۲.

۲. رابرت هولاب، یورگن هابرماس، ص ۲۵۷ و ۲۵۸.

برداشت‌ها از نظریه خود را، بپذیرد. بدیهی است که مخاطبانِ کلامِ گادامر، برداشتی غیر از ظاهر دیدگاه او فهم خواهند داشت. از سویی چون معتقدان به هرمنوتیک فلسفی، ضابطه‌ای برای فهم درست ارائه نکرده‌اند؛ پس حق مفسر هم در تفسیر و قرائت متن محفوظ است. ممکن است اندیشمندی در برابر نظریهٔ گادامر معتقد باشد که «فهم من از این نظریه، نسبت فهم، تاریخی و امتزاج افق معنایی است و هستهٔ معنای اصلی آن را نمی‌توان فهمید.» از طرف دیگر بگوید: «ما در تفسیر، امتزاج و افق معنایی داریم.» یا ممکن است قرائت دیگری دربارهٔ نظریهٔ گادامر طرح کند. آیا گادامر می‌تواند، ادعا کند که این برداشت شما درست نیست؟ گادامر نمی‌تواند مانع طرح این گونه پرسش‌ها شود؛ چراکه در این صورت، تناقضی دیگر پیش می‌آید.

۳. سفسطه و دسترسی نداشتن به واقع

از روزهای نخست ظهور فلسفه در مغرب زمین، جریان‌های شک‌گرا و نسبی‌گرا نیز رشد کردند. بسیاری از برجسته‌ترین اندیشه‌ورزان، برای مهار چنین جریان‌هایی کوشیده و با آن به مقابله برخاسته‌اند. معرفت‌شناسان معاصر که به فلسفهٔ تحلیلی^۱ گرایش دارند، -مانند پیشینیان خود- به اشکالاتی که

۱. فلسفه تحلیلی (Analytical Philosophy) گونه‌ای از فلسفه‌ورزی معاصر است که نه حد و مرز دقیق آن تعیین شده و نه اصول قطعی آن. فلسفهٔ تحلیلی طی دهه‌های ۱۸۹۰ و ۱۹۰۰ میلادی سربرآورد، طی نیمهٔ اول قرن بیستم شکوفا شد و در نیمهٔ دوم قرن بیستم، -به‌ویژه از دههٔ ۱۹۷۰ میلادی- به سرعت توسعه یافت. چهره‌های بانفوذ و مؤسسان فلسفه تحلیلی عبارت‌اند از: گوتلوب فرگه، ریاضیدان و فیلسوف آلمانی، لودویک ویتگنشتاین، فیلسوف اتریشی، جی. ای. مور، فیلسوف انگلیسی و برتراند راسل، ریاضی‌دان و فیلسوف انگلیسی-آمریکایی. این مکتب دارای اصول و مبانی مشترک، عام و منسجم نیست. فیلسوفان تحلیلی معتقدند که بسیاری از مسائل فلسفی در واقع «شبه مسئله»‌اند. اگر زبان را درست به کار ببریم و مسائل را خوب تحلیل کنیم، به سرعت مشخص خواهد شد که مسئله‌ای وجود ندارد؛ بلکه با نوعی تناقض‌گویی یا مجموعه‌ای از جملات بی‌معنا مواجهیم. (رک: مبانی اندیشه‌های فلسفی، منوچهر صانعی دره بیدی، صص ۲۵۳ و ۲۵۴).

شکاکیت و نسبی‌گرایی پیش پای آن‌ها نهاده، پاسخ گفته‌اند. آن‌ها پس از تعریف «معرفت» و تبیین ارکان و مؤلفه‌های آن، دست‌یابی به معرفت را، در قلمرو جهان محسوس، در قلمرو جهان غیر محسوس، در مورد گزاره‌های پیشین^۱ و گزاره‌های پسین^۲ امری ممکن، بلکه متحقق دانسته و در تحقق اجمالی آن، هیچ تردیدی روا نمی‌دارند. معرفت‌شناسی معاصر با این دیدگاه، شکاکیت و نسبی‌گرایی را به چالش کشیده و معرفت را دست‌یافتنی می‌داند. در مقابل، نسبی‌گرایان دست‌یابی به معرفت مطلق را انکار کرده و همه ادراکات انسان‌ها را - با همه تعارض‌ها و اختلاف‌هایشان - حقیقت و صادق می‌دانند؛ چنان‌که شکاکان نیز دست‌یابی به معرفت را انکار یا دست‌کم در دستیابی به آن تردید دارند.^۳

هرچند جریان‌های شک‌گرایا نسبی‌گرای افراطی در تفکر فلسفی غرب، مجال رشد یافتند؛ اما در بستر اندیشه اسلامی، چنین جریان‌هایی ظهور نکردند. سیر معرفتی در جهان اندیشه اسلامی همواره رو به رشد بوده و دیدگاه‌های فلسفی و کلامی مستحکم‌تر شده و بر پایه‌های این اندیشه ژرف، کاخی استوار و تمدنی باشکوه بنا شده است. با این حال، چون فلسفه اسلامی متأثر از فلسفه یونانی است و این‌گونه مباحث در فلسفه یونانی مطرح شده‌اند، متفکران مسلمان نیز لایه‌لای مباحث فلسفی، به مناسبت‌های گوناگون مباحثی را درباره شک‌گرایی و نسبی‌گرایی طرح کرده‌اند.

۱. قضایای پیشین به گزاره‌هایی گفته می‌شود که درک، تصدیق و اعتبار آن‌ها فقط مبتنی بر روش عقلی است؛ هرچند مفاهیم آن‌ها از حواس یا علم حضوری به دست آید.

۲. قضایای پسین به گزاره‌هایی گفته می‌شود که به حواس و تجربه حسی نیاز دارند. عقل در صورتی می‌تواند آن‌ها را تصدیق کرده و در مورد آن‌ها حکم کند که به تجربه حسی یا حواس استناد جوید. (رک: کاوشی در ژرفای معرفت‌شناسی، منابع معرفت، محمد حسین زاده، ص ۲۸۰).

۳. رک: محمد تقی مصباح یزدی، نظریه سیاسی اسلام (مشکات)، ج ۲، صص ۲۶۴-۲۷۷.

فیلسوفان مسلمان، معرفت‌شناسی را با شک آغاز نمی‌کنند؛ بلکه فرض شک مطلق را تخطئه کرده، خروج از آن را با استدلال، ناممکن می‌دانند. آن‌ها بر این باورند که ادراکات صادق، بلکه یقینی و تردیدناپذیر بسیاری وجود دارد؛ همچون وجود خود و قوای ادراکی و تحریکی خود، احساسات و انفعالات نفسانی، اصل علیت، اصل امتناع اجتماع دو نقیض، اصل امتناع رفع دو نقیض و دیگر قواعد بدیهی منطقی. به نظر آن‌ها، مهم‌ترین وظیفه معرفت‌شناسی تمیزدادن گزاره‌های صادق و مطابق با واقع از گزاره‌های کاذب و نامطابق با واقع از راه ارجاع آن‌ها به این‌گونه معرفت‌ها است؛ بنابراین، متفکران مسلمان با این رویکرد ویژه، به شکاکیت و نسبیت‌گرایی پرداخته و بردستیابی به معرفت - به‌ویژه معرفت گزاره‌های یقینی و تردیدناپذیر - تأکید کرده‌اند. معرفت‌شناسان مسلمان و معرفت‌شناسان معاصر غرب هرچند در معرفت یقینی اختلاف نظر دارند، اما هردو جریان، شکاکیت و نسبیت‌گرایی را مردود می‌دانند.

می‌توان گفت که پاسخ به شکاکیت و نسبیت‌گرایی، دغدغه همه معرفت‌شناسان با هرگرایش و رویکردی است؛^۱ بنابراین بیشتر متفکرین اسلامی این اشکال را بر گادامر وارد کرده‌اند که نسبیت و شکاکیت، ماحصل نظریه گادامر خواهد بود؛ از جمله آیت الله جعفر سبحانی که «شکاکیت و نسبیت» را لازمه نظر گادامر دانسته^۲ و آیت الله محمد تقی مصباح یزدی که «نسبیت، سفسطه و عدم امکان دسترسی به معنا» را لازمه این نظریه می‌داند.^۳

در آثار متفکران غربی هم این اشکال نقضی مطرح شده است؛ مانند جین گراندین^۴ که پس از ذکر سخنان گادامر در رد نسبیت‌گرایی می‌گوید: «از این

۱. حسین زاده، محمد، فصلنامه معرفت فلسفی، «شکاکیت و نسبیت‌گرایی»، ش ۵، صص ۵۸-۶۰.

۲. جعفر سبحانی، هرمنوتیک، ص ۷۳.

۳. محمد تقی مصباح یزدی، نظریه سیاسی اسلام (مشکات)، ج ۲، صص ۲۶۴-۲۷۷.

4. Jean Grondin.

کلمات نتیجه می‌شود که همه چشم‌اندازها در واقع نمایانگرهای محدودی از واقعیت هستند. واقعیت خود را در چشم‌اندازهای محدود ارائه می‌کند؛ البته نه با تمام وضوحش و به همین دلیل نمایانگرهم جامع و شفاف نیست و نمی‌تواند بر کل شیء احاطه داشته باشد.^۱ بنابراین دیدگاه هرمنوتیک فلسفی به سفسطه و نسبیت معرفت‌شناختی می‌انجامد؛ به این معنا که آن‌ها معتقدند در دایره متونی که به دست آن‌ها می‌رسد (گفتارهای شفاهی یا آثار انسانی که دست‌آورد آفرینش انسان است) نمی‌توانیم به واقعیتی که در متن نهفته است، دست‌یابیم؛ بلکه همیشه افق معنایی مفسر با افق معنایی متن به هم می‌آمیزند و در نتیجه، فهم و معرفت انسان با هم ادغام شده و شناخت پدید می‌آید. از سویی معرفت ما از متن یا از پدیده‌های انسانی، محدود به نوعی نسبیت معرفت‌شناختی در محدوده متن است و از سوی دیگر فهم انسان نمی‌تواند عین چیزی را نشان دهد؛ چون با افق معنایی مفسر در هم آمیخته است؛ مثلاً نتیجه سخنان کانت یا هیوم نوعی سفسطه و نسبیت مطلق است. این نسبیت در تمام معارف ذهنی بشر، در حوزه متن یا دست‌کم در قلمرو علوم انسانی-که گادامرنیز بر آن تأکید می‌کند- وجود دارد. بنابراین لازمه نظریه گادامر، سفسطه و دسترسی نداشتن به واقع است. در ذیل به چهار نوع سفسطه^۲ اشاره می‌شود:

۱. واقعیتی در عالم واقع نیست: این نوع سفسطه خود، متناقض است؛ یعنی وقتی انسان حکم به وجود نداشتن واقعیت می‌کند؛ پس واقعیتی را پذیرفته است. این نوع سفسطه، نفی واقعیت است.

۲. واقعیت وجود دارد اما دسترسی به آن ممکن نیست: در این نوع سفسطه،

۱. محمد عرب صالحی، فهم در دام تاریخی‌نگری، ص ۲۵۳.

۲. برای مطالعه بیشتر در زمینه اقسام سفسطه، رک: کتاب علم و فلسفه، حمید پارسائیا، صص ۸۷-۱۱۰.

اصل امکان واقعیت رد نمی‌شود؛ بلکه امکان رسیدن به آن نفی می‌شود. این نوع سفسطه رایج است.

۳. واقعیت وجود دارد؛ اما دستگاه ذهن بشر به آن دسترسی ندارد؛ در این نوع سفسطه، واقعیتی در عالم وجود دارد و رسیدن به واقع هم مطلقاً نفی نمی‌شود؛ اما بشر نمی‌تواند احراز کند که به واقع رسیده یا نه. هرچند ممکن است راهی به واقعیت باشد اما ذهن بشر امکان دسترسی به واقع را ندارد.

۴. واقعیت وجود دارد و دسترسی به آن هم ممکن است؛ اما انسان نمی‌تواند احراز کند که به واقع دسترسی پیدا کرده یا نه؛ احراز اینکه معرفت انسان واقعیت را نشان دهد، ثابت نشده است؛ پس تشکیک در دسترسی به واقع است.

از چهار نوع سفسطه اصلی، نوع اول و دوم سفسطه «هستی‌شناختی» و نوع سوم و چهارم سفسطه «معرفت‌شناختی» است. در نوع اول و دوم، وجود واقعیت انکار یا در وجود واقعیت تردید می‌شود؛ اما در سفسطه نوع سوم و چهارم، واقعیت انکار نمی‌شود؛ بلکه دسترسی به آن انکار شده یا در دسترسی به واقعیت تردید می‌شود. به طور کلی این چهار نوع سفسطه اصلی هرکدام به اقسام دیگری تقسیم می‌شوند که در جای خود درباره آن بحث شده است.

لازمه دستگاه هرمنوتیکی گادامر، نوعی نسبیت معرفت‌شناختی است. قائلین هرمنوتیک فلسفی، نسبیت معرفت‌شناختی را قبول دارند؛ اما این نسبیت معرفت‌شناختی را بر تمام معرفت بشری حاکم نمی‌دانند؛ بلکه دسترسی به واقع را در علوم پایه، ریاضی و طبیعی می‌پذیرند؛ اما امکان رسیدن به واقع را در باب متن و حداکثر پدیده‌های انسانی، منکرند. نتیجه این انکار نسبیت است. نسبیتی که نظریه گادامر نتیجه می‌دهد، نخست نسبیت معرفت‌شناختی است؛ نه هستی‌شناختی و دوم نسبیت معرفت‌شناختی محدود در دایره متن و زبان و... حداکثر پدیده‌های انسانی است. بنابراین نتیجه نظریه هرمنوتیکی

گادامر، نوعی نسبیت در فهم است؛ اما این نسبیت معرفت‌شناختی، محدود است. کسانی که گادامر را نقد می‌کنند به این دو نکته معتقدند و نتیجه رویکرد گادامر را نوعی سفسطه می‌دانند که طبق آن، دسترسی به فهم و واقعیت نهفته در متن یا مقصود مؤلف ناممکن است. گادامر خود نیز مدعی نیست که مؤلف مقصودی نداشته است؛ چراکه این سخن اشکالات فراوانی در پی دارد. بسیار بعید به نظر می‌رسد که گادامر معتقد باشد وقتی مؤلف سخنی می‌گوید یا می‌نویسد، هیچ مقصودی ندارد یا مقصود معینی ندارد و در نتیجه وجود مقصود مؤلف را نفی کند؛ چراکه این فرض ممکن نیست. بدیهی است که همه انسان‌ها یقین دارند که در حال گفتن یا نوشتن مطلبی هستند و حداقل در مواردی مقصودهای واضح و مشخصی دارند. کسی نمی‌تواند مقصود واضح و مشخص متن یا مؤلف را نفی کند.

به‌زعم گادامر، تلاش برای رسیدن به مقصود مؤلف، مانند تلاش برای دستیابی به سنگی در کرهٔ مریخ، کوششی بیهوده است. اشکال اینجاست که لازمهٔ سخن گادامر، شکاکیت و نسبیت در فهم متن و معنا است. این اشکال البته به‌تنهایی چندان وارد نیست؛ مگر اینکه نوعی سفسطهٔ نفی واقعیت یا شک در واقعیت همراه آن باشد که عقل بشر بالبداهه آن را نفی کند؛ یعنی اگر کسی معتقد باشد که در عالم، واقعیتی وجود ندارد یا در اصل واقعیت شک کند، در آن صورت، این موضوع خود، متناقض خواهد بود؛ چراکه اگر در اصل واقعیت، شک کند، باید پاسخگوی این پرسش باشد که آیا خود و شک خودتان را نیز قبول ندارید؟ پرواضح است که این مسئله خود، تناقض درونی دارد.

علامه سید محمدحسین طباطبایی در کتاب بدایه‌الحکمه می‌نویسد:

«انّ الانسان يجد من نفسه، انّ لنفسه حقيقة و واقعيّة».^۱ در اینجا بحث نمی‌شود که انسان چه اندازه به واقعیت دسترسی دارد؛ بلکه اصل مسئله این است که اگر کسی واقعیت را نفی کند از او باید پرسید که آیا این نفی واقعیت خود، واقعیت دارد یا نه؟ به این ترتیب، اشکال سفسطه، شکاکیت و نسبیت پاسخ داده می‌شود.

گادامر معتقد است که فهم انسان تاریخی و نسبی است. باید از او پرسید آیا خود این قضیهٔ هرمنوتیکی شما، فهمی تاریخی و زمان‌مند است یا نه؟ و اشکال دوم اینکه طبق نظریهٔ شما، باید به دیگران حق داد که نظریهٔ شما را به گونهٔ دیگری معنا کنند. در نتیجه باید گفت راه نسبیت و شکاکیت، به نفی اصل واقعیت منتهی می‌شود.

۴. نفی ملاک صدق و کذب

گادامر صدق گزاره‌های تفصیلی متن را - به معنای هایدگری آن - از واژهٔ یونانی «Aletheia» به معنای «آشکارشدگی» می‌داند. وی با تلقی سنتی، رایج و مرسوم از «حقیقت» سرناسازگاری دارد. او حقیقت را نه ویژگی قضیه یا اندیشه که وصف خود اشیاء می‌داند.

گادامر معتقد است که صدق و حقیقت چیزی است که برای انسان آشکار می‌شود. صدق‌ها و حقیقت‌های متفاوت و متعددی وجود دارد؛ مثلاً فهم انسان از آیهٔ «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ»^۲ با فهم انسان‌های دیگر متفاوت است و نمی‌توان دربارهٔ صدق و حقیقت هیچ‌کدام از این برداشت‌ها حکم کرد؛ چون در اینجا اصلاً دسترسی به اصل معنا وجود ندارد؛ بلکه صدق و حقیقت به معنای آشکارشدگی آن است

۱. محمدحسین طباطبائی، بدایه الحکمه، ص ۶.

۲. اعراف، ۵۴.

و این آشکارشدگی تجلی معنا در قالب ذهنی و فهم انسان است؛ بنابراین لازمه تفسیر حقیقت و صدق گزاره‌های تفسیری، به آشکارشدگی آن‌ها بستگی دارد. اندیشه گادامر درباره مفهوم حقیقت اشکال‌های متعددی دارد که به دو مورد از آنها اشاره می‌شود:

۱. گادامر که «حقیقت» را به «آشکارشدگی» تفسیر می‌کند، جای این پرسش است که آیا فرآیند فهم و تفسیر، «آشکارشدگی» واقعی اثر را به همراه دارد یا بر مبنای گادامر - که پیش‌داوری‌ها را به دو نوع حقیقی و خطا تقسیم می‌کند - اگر مفسر از پیش‌داوری‌های خطا استفاده کند در فهم خود خطا کرده و در نتیجه، آشکارشدگی واقعی محقق نشده است؟

۲. اشکال مهم دیگر بُعد فلسفی عمیق‌تری دارد. به معنای صدق و کذب و حقیقت یا باطل بودن قضایا برمی‌گردد که به معنای «مطابقت و نامطابقت با واقع» است. گادامر این موضوع بدیهی را که از مهم‌ترین و اصلی‌ترین ملاک‌های صدق و کذب است و ملاک اساسی در فهم گزاره‌ها و قضایا است، کنار می‌گذارد.

۵. نامتعیّن بودن معنا

گادامر از جمله کسانی است که برای متن معنای خاصی قائل نیست.^۱ او معتقد است که معنا، به ما ظاهر می‌شود و همیشه به خوانندگان وابسته است؛ پس معنای متن همان فهم مخاطب است و مخاطبان از متن، معانی مختلفی می‌فهمند.

اشکالات بسیاری بر نظریه گادامر وارد کرده‌اند. یورگن هابرماس معتقد است که لازمه سخن گادامر، اعتقاد به نسبیت در علوم است؛ زیرا طبق آن، فهم

۱. در قسمت پیوست کتاب، بحث «تعیّن و عدم تعیّن معنا» و اقوال در این زمینه بررسی و تبیین شده است.

هر کس از متون با توجه به مجموعه تشکیل دهنده آن، ساخته خواهد بود؛ هر چند در شرایط و موقعیتی دیگر، همین فهم، نادرست جلوه کند. اندیشمندان دیگری نیز این اشکال را طرح و تأیید کرده‌اند.^۱ گویا این اشکال وارد بوده و قابل رفع نیست. نظر گادامر را به گونه دیگری نیز تفسیر کرده‌اند که منجر به نسبیت نمی‌شود: مراد گادامر صحیح بودن هر فهمی نیست؛ بلکه او معتقد است که هر چند فهم، محدودیت‌هایی دارد و با معیارهای خاصی سنجیده می‌شود، ولی باید توجه داشت که این فهم ایستا و مطلق نیست. هر فهمی دامنه دارد و می‌توان در موقعیت‌های گوناگون، فهم‌های مختلفی از متن داشت؛ چون فرآیند فهم، فرآیندی یک‌طرفه نیست که ایژه و سوژه را شناسایی کند؛ بلکه فهم فرآیندی دوسویه است.

تفسیر اخیر از سخن گادامر اگر به این معنا باشد که هر فهمی ضوابطی دارد که همان طرح‌ریزی و کارکرد خود متن، موقعیت خاص قابل فهم، شرایط ذهنی شناسانده و گفت‌وگو میان آن دو است؛ به گونه‌ای که در شرایط دیگر، فهم دیگری جایگزین می‌شود و همه این فهم‌ها در ظرف خاص خود، با توجه به ضابطه هم‌خوانی متن با شرایط متن صحیح است، باز هم نتیجه نظر گادامر نسبیت خواهد بود. از طرفی اگر تفسیر به این معنا باشد که نمی‌توان گفت فهمی در قله ایستاده و همه آنچه را که در متن نهفته، کشف و همه دامنه‌ها را فتح کرده است؛ بلکه هر فهمی به بخشی از واقعیت دست می‌یابد؛ به صورتی که فهم دیگری جایگزین آن نمی‌شود؛ بلکه کشف، واقعیتی تازه و فتح دامنه فراتر از قبل است، صحیح خواهد بود. به بیان دیگر، چون فهم کلام خداوند به صورت اجمالی به دست می‌آید؛ نه تفصیلی، می‌توان گفت با داشتن مقدمات لازم، فهم‌های معتبر متعددی حاصل می‌شود و در صورتی که فهم‌های متضاد و

۱. ر. ک: بابک احمدی، ساختار تأویل متن، صص ۵۸۶، ۵۸۹ و ۶۰۴ و ۶۰۵.

متفاوت را در برنگیرد، می‌تواند -دست‌کم در برخی موارد- وجه صحیحی داشته باشد.^۱

در کشور ما، در کلام برخی که به تأثیرتأّم انتظارات در فهم قرآن پافشاری دارند، تبعیت از نظریه گادامر دیده می‌شود؛ مثلاً گفته‌اند: «عبارات نه آستن که گرسنه معانی‌اند.»^۲ یا جای دیگری گفته‌اند: «متن حقیقتاً و ذاتاً امر مبهمی است و چندین معنا برمی‌دارد... در عالم متن و سمبولیسم با چنین عدم تعینی روبه‌رو هستیم... معنای درست وقتی حاصل می‌شود که شما شیوه‌های فهم متن را در وسع خودتان خوب تنقیح کرده باشید؛ نه این که به معنی واقعی متن برسید؛ چون «معنای واقعی» وجود ندارد.»^۳ همان اشکالاتی که بر سخن گادامر وارد بود به این سخن نیز وارد است: اینکه اولاً، نمی‌توان گفت معنای متن محدودیتی ندارد؛ بلکه متن دارای معنای نهایی و متعین است؛ ثانیاً، معنای متن صرفاً وابسته به ذهن نویسنده و مخاطب نیست؛ بنابراین لازم است نظر جدیدی ارائه شود که اشکالات دو نظریه قبلی را نداشته باشد. گویا هر متن -از جمله قرآن کریم- که از پشت سرهم چیده شدن مجموعه خاصی از جملات تشکیل شده، دارای معنای ظاهری (دلالیت تصویری)، معنای واقعی (دلالیت تصدیقی متعین) و نهایی است که همان نیت مؤلف است. (در مورد قرآن، معنا مورد نظر خداوند) مراد مؤلف، صرفاً وابسته به ذهن نویسنده و بی‌ارتباط با خارج از آن نیست؛ زیرا زبان، قراردادی اجتماعی است؛ نه شخصی و به دلیل همین ویژگی، معنا، نزد نویسنده و شنونده متعین است؛ به عبارت دیگر، معنا

۱. ر.ک: مهدی هادوی تهرانی، مبانی کلامی اجتهاد، ص ۲۲۶ و مجتهد شبستری، هرمنوتیک کتاب و سنت، ص ۲۵۹.

۲. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۲۹۴.

۳. عبدالکریم سروش، ماهنامه کیان، «حقانیت، عقلانیت، هدایت؛ گفتگو درباره پلورالیسم دینی»، ش ۴۰، ص ۱۶.

هم در مقام استعمال، معین است و هم در مقام دلالت؛ چون در غیر این صورت، مفاهیم صورت نمی‌پذیرند. شاید کسی اشکال فوق را به این صورت مطرح کند که ساختار جمله‌ها و گزاره‌ها محدودیت معنایی دارد و معمولاً نمی‌توان بر اساس آن پیش‌فرض‌ها - که بی‌نهایت هستند - به معانی بی‌نهایت قائل شد. در هر حال «زید قائم» با «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ»^۱ دو جمله است. الفاظ، حروف، کلمات، ساخت و بافت آنها با هم متفاوت‌اند. واژه‌ها و ترکیب‌ها محدودیت آفرینند و نمی‌توان با پیش‌فرض‌ها، پیش‌داوری‌ها و دانسته‌های قبلی و افق معنایی مفسر هر چیزی را تفسیر کرد و معانی نامحدودی را پذیرفت. این نقد دو نکته دارد:

الف. ساختار واژه‌ای و ترکیبی جملات و گزاره‌ها، محدودیت دارد و با هم متفاوت است؛

ب. پیش‌فرض‌ها نمی‌توانند متعدد باشند؛ چون ساختار جمله‌ای اقتضا می‌کند که پیش‌فرض‌های معانی، محدود شوند. در اینجا ادعا این است که چون ساختار کلمات، واژه‌ها، مفردات و ترکیب جمله‌ها در چهارچوب زبانی محدودیت دارد؛ پس معانی محدود می‌شود. در پاسخ باید گفت که این موضوع را گادامر نفی نکرده است. او معتقد است که معنا و فهم، محصول امتزاج افق معنایی متن و افق معنایی مفسر است و این دو افق امتزاج پیدا می‌کنند و بر حسب پیش‌دانسته‌های نامحدود، معانی هم نامحدودند. اگر کسی ادعا کند که ساختار جمله‌ها محدود است، باید گفت که جمله به لحاظ لغوی، کلی، ترکیبی و قالب‌ها، محدود است؛ اما ترکیب پیش‌فرض‌های نامحدود با ساختار محدود جمله مانعی ندارد و نتیجه هم تابع همان نامحدود است؛ یعنی نتیجه ترکیب نامحدود با محدود، نامحدود خواهد بود.

۱. عادیات، ۶.

از منظر دیگر معنا تابع دو چیز است:

الف. ساختار مفردات و ترکیب‌های جمله که در علم لغت و صرف و نحو نوعی محدودیت دارد؛

ب. افق ذهنی مفسر که نامحدود است. چنانچه پیش‌دانسته‌ها به ساختارهای جمله‌ای - که محدود است - ضمیمه شوند، ظرفیت نامحدودی خواهند داشت.

انسان به صورت وجدانی درمی‌یابد که برداشت‌ها نمی‌توانند بی‌نهایت باشند؛ ولی گادامر معتقد است که چون انسان‌ها شرایط روان‌شناختی و تاریخی کاملاً متفاوتی دارند؛ بنابراین باید برداشت‌های آنها نیز متفاوت باشد. این استدلال، اشکالی چندان جدی نیست و بی‌نهایتی که در اینجا مطرح است، به معنی تعداد انسان‌ها و شرایط آنها است. در بی‌نهایت فلسفی، فهم‌ها نمی‌توانند نامحدود باشند.

۶. فهم مبتنی بر پیش‌فرض‌های مفسر

گادامر معتقد است که فهم، مبتنی بر مبادی، پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌های مفسر است. او در پاسخ به اشکال امیلیوبتی در این زمینه می‌گوید: «وقتی شما مقاله‌ای کلاسیک به قلم مومزن^۱ را می‌خوانید، بی‌درنگ دوران آن را تشخیص می‌دهید؛ یگانه دوره‌ای که این اثر در آن نوشته شده است. حتی استاد روش تاریخی نیز توان آن را ندارد که خویشتن را از پیش‌داوری‌های روزگارش، محیط اجتماعی‌اش، موقعیت طبیعی‌اش و امثال آن به تمام و کمال خلاص کند. آیا این عیب است؟»^۲ یکی از مسائل مهم فهم، از دیدگاه گادامر این است که همیشه فهم انسان با پرسش‌ها و انتظارات قبلی روبرو است و پیش‌فرض‌ها

(مورخ آلمانی (۱۸۱۷-۱۹۰۳ م I. T. Mommsen.)

۲. جوئل واینسهایمر، هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی، ص ۶۴.

در فهم او اثر می‌کنند و در نتیجه نمی‌تواند آنها را از مدلول خود جدا کند. برخی در پاسخ به این دیدگاه گادامر معتقدند که گاهی انسان با متنی، بدون هیچ پیش‌زمینه و سابقه‌ای مواجه می‌شود؛ مثلاً ناگهان نامه‌ای را می‌خواند و چیزی به ذهن او خطور می‌کند؛ بدون اینکه درباره آن پیش‌زمینه و نگاه پرسشی داشته باشد. شاید یکی از کوتاه‌ترین و عالی‌ترین نامه‌ای که در تاریخ بشر روایت شده است و نکته اخلاقی پُر مضمونی دارد؛ نامه حضرت امام حسین علیه السلام به محمدابن حنفیه پیش از حادثه عاشورا است که حضرت می‌فرماید: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مِنَ الْخُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ إِلَى مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ وَ مَنْ قَبْلَهُ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ أَمَا بَعْدُ فَكَأَنَّ الدُّنْيَا لَمْ تَكُنْ وَ كَأَنَّ الْآخِرَةَ لَمْ تَزَلْ وَ السَّلَامُ.»^۱ اگر شرایط اباعبدالله الحسین علیه السلام را در زمانی که وارد کربلا می‌شدند، با نامه اخلاقی که برای محمدابن حنفیه نوشتند، در نظر بگیریم، پیام‌های بسیاری می‌توان، از آن استفاده کرد. اینکه دنیا به قدری هیچ است که گویا اصلاً نبوده و آن قدر آخرت قوی و پایدار است که ابدی است. شاید در آن شرایط زمانی که این نامه به دست محمد ابن حنفیه می‌رسد سؤال و انتظار داشت؛ ولی گاهی کسی از موضوعی غفلت مطلق دارد و هیچ چیزی درباره آن موضوع نمی‌داند.

این اشکال چندان، به گادامر وارد نیست؛ چراکه اولاً تمرکز بر یک جمله از گادامر و اشکال کردن به دیدگاه‌های او، غفلت از روح کلام اوست. پرسش همیشه باید مطرح شود؛ اما ممکن است قبول کنیم که در اینجا پرسش نیست. روح کلام گادامر این است که ذهن انسان تاریخی بوده و فهم او در قالب زبان شکل می‌گیرد و زبان در تاریخ جلوه‌گر است و انسان همیشه در قفس آگاهی‌های خود گرفتار است.

۱. محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۴۵، ص ۸۷.

محمد ابن حنفیه نامۀ اباعبدالله علیه السلام را که باز می‌کند. او محتوا و پیام نامه را می‌فهمد؛ چون با تعالیم اهل بیت علیهم السلام آشناست و آن را به خوبی می‌فهمد؛ چراکه در آن محیط تربیت شده است. در آن مقطع تاریخی آگاهی‌هایی دارد که نمی‌شود این آگاهی‌ها را از او جدا کرد؛ بنابراین با مجموعه این مسائل، نامه را می‌خواند؛ هرچند که از مضامین نامه، هیچ سابقۀ ذهنی ندارد یا حداکثر هیچ پرسشی از قبل در آن باره نداشته؛ چراکه قبلاً از این موضوع غافل بود. اگر این نامه به دو نفر دیگر داده شود هر کدام به گونه‌ای دیگر آن را فهم و معنا خواهند کرد و در نتیجه از نامۀ حضرت اباعبدالله الحسین علیه السلام برداشت‌های متفاوتی خواهد داشت؛ مثلاً کسی که نگاه سیاسی دارد با شخصی که نگاه عرفانی و اخلاقی دارد، برداشت‌های متفاوتی خواهد داشت.

حداکثر اشکالی که می‌توان به گادامر وارد دانست این است که اولاً شخص از قبل سؤالی نداشته و دنبال چیزی نبوده است؛ ثانیاً سؤالی که گادامر طرح می‌کند، سؤالی آشکار و شفاف نبوده و مقصود او واضح نیست. نوع دیگری از سؤال ممکن است برای شخصی که متن را نخوانده مطرح شود و آن زمانی است که ناخودآگاه نامه را باز کرده و اولین کلمات را مشاهده می‌کند. در این هنگام پرسش‌های بسیاری به ذهن او خطور می‌کند. شاید او به ذیل نامه نگاهی کند. ممکن است با یک کلمۀ نویسنده، با نوع تا شدن نامه یا نوع دستخط و چینش کلمات و ویژگی‌های فرعی نامه، انواع سؤالات مبهم و کلی برای او پدید آید. سؤالات موجب می‌شود که فهم و ذهن خواننده به موضوعات مختلفی سوق پیدا کند؛ بنابراین ضرورتی ندارد که همیشه پرسش‌ها شفاف باشند و از نظر زمانی کاملاً از قبل طراحی شده. ممکن است خواننده سؤال را از خود متن بگیرد و گفت‌وگو بین متن و مفسر نیز همین است. یکی از کارهایی که خود متن می‌کند، پرسش از خواننده است که ناقدین آرای گادامر، روی این مسئله دقت نکرده‌اند و برخی از آنها معتقدند: «وقتی ما با متن روبرو می‌شویم، بین ما و متن

نوعی گفت و گو صورت می پذیرد. این گفتگو، حاصل پرسش و پاسخی است که در مقابل متن پدید می آید. ما هرگز پاسخ بدون پرسش نداریم. ما نمی توانیم از متن مطلبی را دریافت کنیم، بی آنکه از آن تقاضایی داشته باشیم.»^۱ درحالی که در اغلب موارد، متن از خواننده سؤالات جدیدی پرسیده و به افکار او جهت می دهد و گفت و گو شکل می گیرد.

۷. دسترسی نداشتن به هسته ثابت معنایی

هدف از مراجعه به متن، دستیابی به معنا و مراد نویسنده است. در باب معنای متن، سه رویکرد مطرح است:

الف. اعتقاد به وجود معنا یا هسته ثابت معنایی؛

عینیت گراها معتقدند هسته ثابت معنایی وجود دارد که فهمی اجمالی از آن به دست می آید؛ اما اینکه چه مقدار و چگونه و... میان عینیت گراها اختلاف نظر است؛ برای مثال اصولیین و مفسرین اسلام، جزء عینیت گراها هستند؛ اما عینیت گرایی مفسران، طیف های بسیاری دارد که هرطیفی در درون خود نیز دیدگاه ها، تمایل ها و اختلافات فراوانی دارند. دسترسی به مراد مؤلف میسر است؛ هرچند بسیار دشوار. همچنین قرائت ها در عرض هم نیستند؛ بلکه به صورت طولی هستند که از نتایج هرمنوتیک عینیت گرا است؛ بنابراین نتیجه هرمنوتیک عینیت گرا پذیرش وجود معنای ثابت و مقصود مؤلف و امکان دسترسی به معنا است؛ هرچند بسیار سخت باشد.

ب. معتقد نبودن به وجود معنا یا هسته ثابت معنایی

در هرمنوتیک نسبیت گرا، دیدگاه افراطی تری است که معتقد است انسان نمی تواند فهم ناب پیدا کند؛ چراکه سرچشمه و هسته اصلی، متزلزل، منعطف و

۱. مهدی هادوی تهرانی، مبانی کلامی اجتهاد، ص ۲۰۹.

متغیر است. براساس این رویکرد، اصلاً هسته ثابت معنایی وجود ندارد؛ برای اینکه تصویر ذهن انسان‌ها در مقام فهم تعین ندارد و همیشه فهم انسان‌ها آمیخته با انواع پیرایه‌ها است که هیچ وقت نمی‌توانند فهم خالص درباره موضوعی داشته باشند تا بتوانند آن فهم خالص را در گزاره‌ای منعکس کنند.

ج. اعتقاد به وجود هسته ثابت معنایی اما دسترسی نداشتن به آن

بیشتر سخنان گادامر معمولاً حمل بر قسم سوم می‌شود. هر مؤلف، گوینده و نویسنده‌ای معنای معینی را قصد می‌کند؛ اما به دلیل تاریخی بودن این فهم و علل دیگر، نمی‌توان به آن سرچشمه و هسته اصلی رسید. بسیاری از نظرات گادامر و متفکران هرمنوتیک نسبت‌گرا بر همین نظر متمایل‌اند؛ اما گاهی در برخی سخنان گادامر، رد پای تمایل به رویکرد دسته دوم دیده می‌شود. در این رویکرد، از آنجاکه ذهن انسان زبانی است و زبان هم امری بسیار سیال و منعطف، معنای متعینی در ذهن خود مؤلف و گوینده در زمان ایراد گزاره‌ها نیست و در ذهن آنها معنای سیال و بی‌ثباتی جریان دارند؛ پس خود معانی لغزان و متزلزل‌اند؛ البته رویکرد دوم و سوم قابل جمع هستند. شاید گفته شود که گادامر هر دو رویکرد را قصد کرده و ساختار گزاره‌ای که از شخصی صادر می‌شود، هم در عالم ثبوت (یعنی در متن نفس الامر) و هم در ذهن مؤلف معنای ثابتی نداشته و دسترسی به آن هم ممکن نیست؛ یعنی مخاطب در مقام فهم، اموری خود اضافه می‌کند که این موضوع، مزید بر نسبیّت می‌شود.

قائلین به نظریه هرمنوتیک نسبیّت‌گرا، به عدم هسته ثابت معنایی یا دسترسی نداشتن به هسته ثابت و معنای متعین، معتقدند. از سوی دیگر به دلیل اینکه آن هسته ثابت هم متزلزل است، در نتیجه نمی‌توان در پی مقصود مؤلف بود؛ پس دنبال فهم خود بودن رجحان دارد. نقطه اشتراک همه نظریات هرمنوتیک نسبت‌گرا، آمیخته شدن افق معنایی مفسر با متن است.

نظریه سوم را اغلب طرفداران هرمنوتیک فلسفی مطرح می‌کنند؛ چراکه ذهن انسان تاریخی و آغشته به پیش‌فرض‌ها و انباشته از معلوماتی است که همگی دخیل در فهم بوده و به تصویرها و دلالت‌های او ضمیمه می‌شوند. اگر کسی واقعاً معتقد باشد که دسترسی به هسته ثابت ممکن نیست؛ نتیجه و حاصل تفکر او اعتبار دادن و تأیید قرائت‌های مختلف از دین است.

۸. ابتدای فهم برپیش‌فرض‌ها مستلزم دور یا تسلسل

یکی دیگر از اشکالاتی که برهرمنوتیک گادامر مطرح می‌شود ادعای دور یا تسلسل در صورت مبتنی شدن فهم برپیش‌فرض‌هاست. با فهم متن براساس پیش‌فرض‌ها، وارد دنیای آن متن می‌شویم و این پیش‌فرض‌ها با آنچه از متن به دست می‌آید، ممزوج می‌شوند؛ بنابراین ادعای ابتدای فهم برپیش‌فرض‌ها، مستلزم دور یا تسلسل است. منتقدین معتقدند که این پیش‌فرض‌ها محتاج پیش‌فرض‌های دیگری است و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد؛ بنابراین گرفتار دور یا تسلسل است.^۱

این اشکال وارد نیست. تعجب‌آور است که چگونه در اینجا ادعای تسلسل می‌شود؛ برای مثال کودکی که به دنیا می‌آید از همان آغاز حیات، در عالم درون و ذهن او قالبی شکل می‌گیرد. آن قالب موجب می‌شود که در حقیقت چیز دیگری بفهمد و این‌گونه تسلسل تا آخر عمر او جریان دارد؛ پس هر بخشی پیش‌فرض بخش دیگری می‌شود تا به آخر عمر برسد. ممکن است کسی پاسخ دهد که نقطه آغاز و انجامی در حیات آدمی است که مسلسل وار، منشأ دیگری که «دور»^۲ و «تسلسل فلسفی»^۳ نیست؛ پدید می‌آید و در مقام فهم هم مشکلی

۱. عبدالحسین خسروپناه، کلام جدید، ص ۱۱۷.

۲. دور در اصطلاح به توقف وجود چیزی بر چیزی که در وجودش وابسته به همان شیء نخستین است.

۳. تسلسل در لغت به معنای آن است که اموری به دنبال هم زنجیروار واقع شوند؛ خواه حلقه‌های این زنجیر متناهی باشد یا نامتناهی و خواه میان آنها رابطه علّی و معلولی برقرار باشد یا نباشد. (ترجمه و شرح نهایی الحکمه، علی شیروانی، ج ۲، ص ۹۰ و ۹۱).

ایجاد نمی‌کند. در اینجا لازم است مقدمه‌ای درباره بحث تسلسل ارائه شود تا اشکال اولیه به این پاسخ آشکار شود.

در فلسفه گفته می‌شود تسلسل در سلسله امور مجتمعه مرتبه محال است. علامه طباطبایی مطلق تسلسل را محال نمی‌داند؛ به این معنا که سلسله‌ای بی‌نهایت از حوادث پیوسته‌ای که دو طرف آن ناپیدا باشد، بلاشکال است؛ به عبارت دیگر لازم می‌آید همه اعضای این مجموعه، به استثنای معلول اخیر، وسط بدون طرف باشند و این محال است.^۱ تسلسل محال، جایی است که سلسله‌ها ترتب علی و معلولی دارند و امور به هم پیوسته و مجتمع هستند؛ یعنی در زمان واحد باید همه سلسله بی‌نهایت وجود داشته باشد که محال است؛ بنابراین تسلسل به صورت صرف زنجیره بی‌نهایت، مانعی ندارد. تسلسل در جایی محال است که زنجیره به نحو علت بوده و ترتب حقیقی داشته و سلسله بی‌نهایت، خواهان وجود در آن واحد باشد. پس مصداق بارز تسلسل محال، سلسله علل و معلول است؛ چراکه پیوند علت و معلول، حقیقی است. «العله مع المعلول و المعلول مع العله» و تفکیک علت و معلول جایز نیست.

این حکم در غیر تسلسل، یعنی سلسله و مجموعه بی‌نهایت در علل و معلولات که ترتب واقعی دارند، اگر موجب تحقق بی‌نهایت در ظرف متلاقی شود نیز جاری و محال است. اگر بی‌نهایت محصور بین دو حاصر و ظرف محدود باشد و مدعی شویم بی‌نهایت در این ظرف محدود وجود گنجانده شود، مانند این است که مدعی شویم در ذهن انسان، فهم و گزاره نامحدود به صورت بالفعل موجود است. (البته وجود بالقوه مانعی ندارد). گنجاندن نامحدود در ظرف محدود به صورت بالفعل نیز از محالات است.

۱. محمدحسین طباطبایی، بدایه الحکمه، ص ۱۱۵.

تسلسل فلسفی محال و باطل بوده و تسلسل در سلسله علل و معلولات هم حقیقی است؛ اما محصور شدن بی‌نهایت، بین دو حاصر، تسلسل نیست. خلاصه مطلب اینکه فهم، پیش‌فرضی دارد و خود آن پیش‌فرض هم پیش‌فرضی دیگر و همین‌طور تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند. این تسلسل، سلسله علل و معلولات نیست؛ چراکه پیش‌فرض‌ها، علت تحقق چیز جدیدی نیستند؛ بلکه بستر و زمینه سازند؛ بنابراین تسلسل فلسفی در اینجا جاری نیست تا اشکال تسلسل وارد باشد. کسی مدعی وجود پیش‌فرض‌های بی‌نهایت به صورت بالفعل در ذهن نیست و این نوع تسلسل در حقیقت ترتب سلسله‌ها است که انتها دارد. این نوع سلسله‌ها اولاً بی‌نهایت نیستند و ثانیاً اگر بی‌نهایت هم باشد از دو قسم مذکور تسلسل نیست. پس سلسله پیش‌فرض‌های مؤثر در فهم که ترتب دارند، از لحاظ فلسفی جزء هیچ کدام از این دو قسم نیستند تا محال و باطل باشند.

۹. نادیده گرفتن قصد مؤلف

گادامر، به ویژه درباره تفسیر ادبی، معتقد است که تفسیر متنی نمی‌تواند در اصول فقط به بررسی قصد مؤلف یا درک روزگار مؤلف از وی، محدود شود. متن، تجلی یا بیانی از ذهنیت مؤلف نیست؛ بلکه فقط برپایه گفت‌وگویی میان مفسر و متن، هستی واقعی‌اش را باز می‌یابد.^۱

برخی مانند رولان بارت به «مرگ مؤلف» و زنده بودن و سخن گفتن متن با ما باور دارند. او معتقد است که ممکن نیست برای فهم متن، به دنبال مؤلف باشیم؛ به فرض امکان نیز بی‌فایده است؛ چراکه گاهی عوامل ناخودآگاه، مؤلف را به سوی خلق اثری می‌کشاند که خود از معنای آن بی‌خبر است. زبان

۱. دیوید کوزنزهوی، حلقه انتقادی، ص ۱۴۲.

و قواعد حاکم بر آن، گاه موجب آفرینش اثری می‌شود که مؤلف آن را قصد نکرده است. از همین رو با توجه به زندگینامه مؤلف و بررسی ویژگی‌های روحی او، نمی‌توان به تفسیر اثر پرداخت. به گفته بارت، روشن‌تراز متن چیزی نیست. «دیگر نه شاعر، نه رمان‌نویس، هیچ یک وجود ندارد. هیچ چیز دیگری در میان نیست، جز یک نوشتار.»^۱ این نظریه، متفاوت با نظر گادامر است.

گادامر معتقد است که خواننده و متن، همدیگر را به حرف می‌کشند و متن با خواننده سخن می‌گوید؛ نه مؤلف. در این تعامل و گفت‌وگو، هر کس به فهم و تفسیری می‌رسد؛ اما تفسیر و تصویر ثابتی هم نمی‌توان به دست آورد و متن همواره سخن جدیدی دارد.

به خلاف دیدگاه گادامر که قائل است مقصود مؤلف را نمی‌توان کشف کرد؛ عینیت‌گرایایی مثل شلایرماخرو دیلتای و دیگر اندیشمندان غربی و نیز در اندیشمندان در ساحت علوم اسلامی مثل علم اصول، معتقدند که خواننده، موظف به کشف مقصود مؤلف است.

هرش و دیگر متفکران عینیت‌گرا معتقدند ما در مقام فهم و تفسیر - به خلاف دیدگاه گادامر - به مراد مؤلف ارزش و جایگاه قائلیم. اینکه مفسر علاقه‌مند به شناخت مقصود گوینده، نویسنده و مؤلف است، حقیقتی غیرقابل انکار است. عینیت‌گراها اشکال می‌کنند که گادامر با چه استدلالی امر وجدانی را نادیده گرفته و مقام فهم خود را بی‌نیاز از قصد مؤلف می‌داند؟ قاعده، توجه به مراد گوینده است. علاقه‌مندی و هدف‌گیری مقصود مؤلف، امری کاملاً عقلایی و جاف‌تاده است و برای همین باید شرایط مؤلف، قرائن، اوضاع و احوال او را شناخت تا بتوان به مقصود او دست یافت. این سیره عقلایی در فهم و تفسیر متون رایج است و مخاطب متن و سخن، در مقام فهم و تفسیر دنبال همین است.

۱. رولان بارت، نقد حقیقت، ص ۵۶.

ممکن است از مجموع سخنان گادامر، برداشت کرد که او صرفاً علاقه‌مندی به کشف مراد مؤلف را نفی نمی‌کند. ممکن است ما مشتاق رسیدن به مقصود مؤلف باشیم؛ اما او از روش فلسفی استفاده می‌کند و معتقد است به مقصود مؤلف نمی‌توان راه پیدا کرد و سعی در این راه، به‌رغم علاقه، بیهوده است؛ چنان‌که انسان برای رسیدن به بسیاری از علایقش تلاش می‌کند اما به مطلوب نمی‌رسد. در همین زمینه، شعر بسیار زیبایی در کتاب مغنی‌الادیب آمده است:

«ما کان ما یتمنی المرء یدرکه

تجری الریاح بما لا تشتهي السفن»^۱

نکته‌ای فلسفی در اینجا است که نشان می‌دهد، همه تلاش‌هایی از این دست، بیهوده بوده و تیری در تاریکی است. این اشکال (علاقه‌مندی) نوعی ساده کردن قضیه و برخورد ساده با نظریه است. شهید مرتضی مطهری در این باره می‌گوید: «گاهی انسان از بزرگان سخنان عجیبی می‌شنود؛ وقتی در بطن کلام آنها دقت می‌کند، متوجه می‌شود که به دلیل نکته‌ای که داشته، چنین گفته‌اند.»

برخی به گادامر اشکال کرده‌اند که چگونه ممکن است مؤلف مقصودی نداشته باشد؛ در صورتی که انسان زمانی که آگاهانه سخن می‌گوید یا می‌نویسد، حتماً مقصودی دارد؟ در پاسخ می‌توان گفت که گادامر مدعی نیست که مؤلف قصدی ندارد؛ بلکه معتقد است که راهی به مقصود مؤلف نیست؛ در این صورت، تلاش برای رسیدن به مقصود مؤلف بیهوده است. این نوع مواجهه با نظریه گادامر، سفسطه و سطحی است و اشکال با این بیان وارد نیست. نظر گادامر از جنبه‌ای دیگر به خطا رفته است. همه قرائن حالیه

۱. هر آنچه را که انسان آرزو دارد، به آن نمی‌رسد. بادها همیشه برخلاف حرکت کشتی‌ها می‌وزند.

و مقاله، پدیده‌ای انسانی هستند و انسان از پشت عینک خود این پدیده و قرینه‌ها را می‌بیند و سخنان را می‌شنود و انواع معرفت‌های انسان با سخن او درمی‌آمیزد.

۱۰. ممکن نبودن فهم مشترک

گادامر معتقد است: «هر نسلی برای فهم خود، شیوه‌ای متفاوت از نسل قبلی به کار می‌گیرد و به علاوه فهم آن از نسل قبلی نیز با شناخت آن نسل از خودش تفاوت دارد.»^۱ چون انسان موجودی تاریخی است و شخصیت انسان در بستر تاریخی شکل می‌گیرد؛ و عوامل بیرونی و شرایط محیطی و... در شکل‌گیری شخصیت انسان بسیار مؤثر است و شخصیت انسان هم در علم و آگاهی او تأثیر دارد. از نظر روحی و روانی هم انسان‌ها تحت تأثیر عوامل بسیار متفاوت قرار دارند تا آنجایی که دو بچه دوقلو که از یک مادر زاده شده‌اند، اگر در شرایط مساوی هم بزرگ شوند؛ باز امیال و شخصیت آن‌ها متفاوت خواهد بود؛ پس به مقصود مؤلف راه ندارد.

طبق دیدگاه هایدگر و گادامر، ماهیت هر انسانی، ساخته خود اوست؛ بنابراین هر کس، انسانیت ویژه خود را دارد. یکی از مبانی این دیدگاه -به ویژه در دیدگاه اگزیستانسیالیسم هایدگر- تقدم ماهیت بر وجود است. به اعتقاد آنها، انسان‌ها به خلاف موجودات دیگر که نوع متعین دارند، وجود مبهمی است که در اثر تعامل با محیط، شرایط تاریخی و فعالیت درونی و بیرونی، ماهیت خود را شکل می‌دهد؛ پس انسان‌ها مانند جزایر پراکنده، ماهیت‌های متعدد و متفاوت هستند؛ در نتیجه پیش‌فرض‌های آنها هم متفاوت خواهد بود و نمی‌توانند به عالم درون یکدیگر نفوذ کنند.

۱. دیوید کوزنزی هوی، حلقه انتقادی، ص ۱۲۵.

این اشکال به دلیل رد تقدم وجود بر ماهیت، فهم مشترک بین انسان‌ها را می‌پذیرد. از طرفی در صورت قبول تقدم وجود بر ماهیت، معتقدند در هر حال میان انسان‌ها دیدگاه‌ها و مایه‌های مشترکی است که می‌توانند پیش‌فرض‌های مشترکی را بین انسان‌ها تولید کرده و موجب دسترسی به مراد مؤلف شوند.

در پاسخ به این دیدگاه باید گفت، هرچند میان انسان‌ها امور مشترکی است اما ممیزات و اختلافاتی نیز با هم دارند که نمی‌توان آنها را انکار کرد. اشتراك و افتراق، هم میان نسل‌ها و جوامع وجود دارد، هم بین جنسیت‌ها و هم میان افراد که در علم روان‌شناسی به آن «تفاوت‌های فردی» گفته می‌شود.

اگر با برهان فلسفی یا به استناد منابع دینی، قائل به فطرت الله و حقیقت واحد در انسان باشیم یا معتقد به مشترکاتی که در قرآن و فلسفه برای انسان ذکر شده است، نمی‌توانیم منکر افتراقات و ممیزات شویم؛ انواع افتراق‌ها از ممیزات تاریخی و اجتماعی میان جوامع تا ممیزات جنسیتی و فردی میان افراد. این اختلاف‌ها، واقعیت‌هایی هستند که وجدان انسان‌ها آن را درک می‌کند و علم هم با آن ارتباط دارد. با این ممیزات نمی‌توان ادعا کرد که پیش‌فرض‌ها از آنها ناشی می‌شوند؛ بلکه حداکثر می‌توان گفت که اشتراکات و افتراقات نیز در پیش‌فرض‌ها دخالت دارند؛ اما فقط پیش‌فرض‌ها محصول اشتراك‌ها نیستند؛ شرایط و محدودیت‌های ذهنی، قالب‌های ساختاری، زبانی و شناختی انسان‌ها ناشی از اشتراك نیست؛ بلکه انواع ممیزات هم دخالت دارند. اگر کسی مدعی شود، اشتراکات می‌توانند پیش‌فرض ساز باشند و پیش‌فرض‌های مشترك راه را برای نفوذ به دنیای یکدیگر باز می‌کند؛ باید گفت این مسئله صحیح است اما با نگاهی جامع درمی‌یابیم چنان‌که انسان‌ها وجوه اشتراک دارند، در مقابل وجوه امتیاز هم دارند که احتمال دارد در پیش‌فرض‌ها و محدودیت‌های نسبی آن دخالت کنند. به یقین ویژگی‌های فردی، صنفی، گروهی، اجتماعی و طبقاتی

فرد در انتظار او از متن دخالت دارد که نمی‌توان این مسئله را رد یا نادیده گرفت.

به این نظریه می‌توان چنین پاسخ داد که عوامل تاریخی، محیطی، اجتماعی و علمی، همه در شخصیت انسان تأثیرگذارند؛ اما هیچ‌گاه نمی‌توانند امر مشترک بین انسان‌ها را حذف کنند. اگر منکر هرگونه اشتراک، هم‌افقی، هم‌نوایی و همدردی بین انسان‌ها باشیم، در این صورت انسان‌ها، جزیره‌های از هم گسیخته خواهند بود که میانشان آبی برای اتصال نیست. ﴿يَبْنِيهِمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ﴾^۱ از سوی دیگری می‌توان دلایلی ذکر کرد که انسان‌ها در اصول کلی و در محدوده‌هایی مانند بدیهیات اشتراک دارند و در قلمروی از حوزه‌های معرفتی، تمایلی، گرایشی و انگیزشی، اشتراکاتی است که موجب راه یافتن انسان‌ها به یکدیگر می‌شود.

تأکید مخالفان برپیش‌فرض‌ها، نافی توان آدمی به فهم دنیای درون انسان دیگر نیست؛ چراکه این تأکیدها نمی‌توانند، اشتراکات را نفی کنند. همچنین ادله دیگری بر وجود امور مشترک دیگری مانند فطرت و عقل در انسان‌ها دلالت دارند.

جمع نظر ما و گادامراین است که انسان مشترکاتی دارد و می‌تواند به دنیای دیگری راهی پیدا کند؛ البته عوامل بیرونی بسیار تأثیرگذارند اما ناتوانی انسان در رها شدن از پیرایه‌ها و یافتن فهمی مطابق با حقیقت، صحیح نیست. انسان‌ها به‌صورت وجدانی درک می‌کنند که با گفت‌وگو می‌توان در اصولی مشترک به توافق رسید و به دنیای یکدیگر پی برد.

طبق فطرت، انسان‌ها قلمروهای مشترکی دارند که گزاره‌ها می‌توانند در آنها مفاد ذهنی دیگری را نشان دهند؛ چون در غیر این صورت به هیچ اشتراکی

نمی‌توان رسید. اگر دلیلی ثابت کند که مشترکاتی وجود دارند، در این صورت، گزاره‌ها می‌توانند واقع‌نما بوده و مقصود مؤلف را نشان دهند.

خلاصه اینکه انسان به مدلول واقعی و مطلوب دیگران به‌طور کامل دسترسی ندارد؛ پس نمی‌توان نظریه گادامر را متهم به سفسطه مطلق کرد و اینکه اصلاً انسان‌ها به هم ربطی ندارند. اشتراکات و افتراقات در اختیار انسان نیست و گادامر تأکید دارد که نمی‌توان در این فرآیند دخالت کرد؛ بنابراین اثبات یک طرف قضیه، طرف دیگر را رد و نقض نمی‌کند و این اشکال وارد نیست.

۱۱. دخالت پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌ها در فهم

یکی از مبانی مهم کثرت‌گرایان، ادعای مشارکت و دخالت پیش‌دانسته‌ها و پیش‌داوری‌های مفسر در تفسیر و تبیین متن است. گادامر شاید بیش از دیگران تلاش کرد تا نشان دهد که خواندن متن بدون دخالت پیش‌دانسته‌های مفسر، اعم از تربیتی، فرهنگی و تاریخی، میسر نیست.

گادامر در این باره می‌گوید: «تلاش برای حذف مفاهیم شخصی در تأویل، نه فقط ناممکن، بلکه آشکارا کاری بیهوده و پوچ است. تأویل کردن، دقیقاً به معنای بهره‌گیری از پیش‌فهم‌های شخصی خویشتن است، به‌گونه‌ای که معنای متن برای ما به سخن درآید.»^۱ همچنین از نظر عقل‌گرایی روشنگری، پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌ها، نه تنها برای فهم مفید و ضروری نیست، بلکه مانع فهم صحیح و دقیق آن نیز می‌شوند؛ اما از دیدگاه گادامر، پیش‌داوری‌ها، هم واقعیت تاریخی و هم شرط فهم تاریخ هستند. از این رو، حذف پیش‌داوری، اگر امکان‌پذیر بود، حذف همان تاریخی بود که مورخ در صدد فهم آن است؛ اما تاریخ‌دان نمی‌تواند خود را از پیش‌داوری بپالاید؛ زیرا او مانند

۱. فردریش نیچه و دیگران، هرنوتیک مدرن، ص ۲۲۳ و ۲۲۴.

شخصیت‌های تاریخی، متعلق به تاریخ و ساخته و پرداخته آن است.^۱ آنچه در بحث پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌ها مردود است، منجر شدن این بحث ردّ هرگونه فهم عینی و ثابت است.

برخی درباره مذمت پیش‌داوری به روایتی درباره تفسیر به رأی قرآن استناد کرده‌اند که: «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ لَمْ يُؤْجَرْ فَإِنْ أَخْطَأَ كَانَ إِثْمُهُ عَلَيْهِ.»^۲ این استدلال مصادره به مطلوب است که فهم مراد مؤلف نیاز به پیش‌داوری ندارد و اگر کسی بخواهد مراد مؤلف را بفهمد، باید همه پیش‌داوری و پیش‌فرض‌های خود را کنار بگذارد. سخن گادامر این است که به رغم علاقه مفسر برای دخالت ندادن پیش‌فرض‌ها، این پیش‌داوری‌ها مانع فهم هستند. این مانع با نگاه عمیق و دقیق فلسفی وجود دارد. نباید نظریه‌ای را صرفاً به دلیل مخالف بودن، از هر جهت ردّ کرد. در مباحث علمی باید با انصاف و بدون غرض‌ورزی با اندیشه‌ها برخورد کرد. پیش‌فرض‌ها و مقدمات فهم همیشه به گونه‌ای مانع هستند؛ ولی راهی به رهایی از این موانع نیست. یکی از تفسیرهای سخن گادامر از زبان مولانا این است که:

هرکسی از ظن خود شد یار من

از درون من نجست اسرار من

به این دلیل که کسی به درون من راه ندارد یا از آن رو که در درون من، اسرار هم تودرتو هستند و معنا در پسِ مه پنهان است.

نظریه گادامر را به دو گونه می‌توان تفسیر کرد که قابل جمع باشد:

الف. معنا متعین و مشخص است و بشر به آن نمی‌رسد؛

ب. معنا در دل متن یا در قصد مؤلف اصلاً متعین نیست و همیشه افکار

1. Gadamer, Hans – Georg: Truth and Method, p.170.

۲. تاج‌الدین شعیری، جامع الاخبار، ج ۱، ص ۴۹

مبهم و اندیشه‌های تاریک و فضای مه‌آلود در نفس الامر متن وجود دارد.

۱۲. ادعای بدون دلیل

اشکال اساسی و اصولی بر نظریهٔ هرمنوتیک فلسفی گادامر این است که استدلال منطقی بر ادعاهای بسیار خود ارائه نمی‌کند. پرسش مهم این است که آیا گادامر، گزاره‌های بدیهی را قبول دارد؟ منظور از گزاره‌های بدیهی، گزاره‌های عقلی قطعی مانند مسائل ریاضی یا قضایای بدیهی مثل محال بودن اجتماع نقیضین است. اگر گادامر به هیچ گزارهٔ بدیهی باور ندارد، همان سفسطهٔ مطلق خواهد بود و کل بنیان معرفتی او فرو خواهد ریخت. اگر گزاره‌های بدیهی به‌ویژه اولیات^۱ را قبول کند - که از پایه‌های اصلی معرفت هستند - در این صورت فهمی که انسان از این گزاره‌ها پیدا می‌کند، همان فهم‌های مشترك است که دریافت می‌کند؛ مثل دو ضرب در دو چهار می‌شود. پس بهترین نقض قاعدهٔ کلی، قضایای بدیهی به‌ویژه اولیات است. این قضایا وقتی در ذهن تصور شوند به تصدیق آنها در ذهن منجر می‌شود. این قضایا بنیان معرفتی بشر و پل مشترك بین مفسر و متن و بین مفسر و مؤلف هستند که دست شستن از اینها، ستون‌های بنای معرفتی بشر را فرومی‌ریزد.

اگر کسی با صرف ادعای قبول قضایای بدیهی و بدون پایبندی به همهٔ لوازم آن، منکر اولیات و بدیهیات باشد و آن را تابع نسبی بداند، کلامش، تکیه‌گاه استواری را از دست خواهد داد و با این مبنا، سخنش در مجامع علمی خریدار نخواهد داشت. از سوی دیگر اگر اجمالاً يك بنیان معرفتی را بپذیرد؛ - هر چند در حدّ قضایای قطعی مثل ریاضی - حکایت از عمومیت نداشتن سخنان او دارد. به اذهان، نیات و عوالم درونی انسان‌ها جزایر از هم گسیخته

۱. قضایایی که در آنها صرف تصور طرفین (موضوع، محمول یا مقدم و تالی) و نسبت بین آن دو، برای تصدیق کافی است و نیازمند اثبات نیستند؛ مانند «اجتماع نقیضین محال است».

و بی‌ارتباط نیستند. انسان‌ها در قضایای بدیهی‌ای با هم توافق دارند و این توافقات، انسان‌ها را دور هم جمع کرده و امکان گفت‌وگو ایجاد می‌کند را فراهم می‌کند.

گزاره‌های بدیهی معرفت‌های نابی هستند که پیش‌فرض‌ها و امثال آن، دخالتی در آنها ندارند. اگر کسی به اجتماع و ارتفاع نقیضین معتقد نباشد؛ نباید به اصل دیگری هم پایبند باشد؛ برای مثال زمانی که حرف می‌زند، می‌تواند ادعا کند که حرف نمی‌زند. بر طبق این مبنا، هیچ کاری معنا نخواهد داشت. به همین دلیل گزاره‌های بدیهی، سد فولادین نظریه‌گادامرا می‌شکنند؛ چون نظریه‌ او برای خود حد و مرزی مشخص نکرده است و منکر رسیدن به امری نهایی در باب معرفت است.

گادامرا از امکان فهم هرمنوتیکی می‌گوید؛ اما ادله اعتبار آن را تبیین نمی‌کند. او بر این باور است که همه دریافت‌های ما در احاطه عوامل تاریخی، روانی، روحی، پیش‌فرض‌ها، پیش‌داوری‌ها و قضاوت‌های مختلف است؛ به گونه‌ای که راهی برای انطباق آنها نیست تا به مراد مؤلف پی برد؛ بنابراین نظریه او با این استدلال فرو می‌ریزد. از طرفی دیگر اگر نظریه‌ای بر قضایای بدیهی استوار شد و با فرض رسیدن به فهم ناب و واقعی، به آن ختم نشد؛ قابل اغماض است؛ اما اندیشه گادامر سرشار از موارد متعددی از ادعاهای بی‌دلیل است که در قالب تجربه و استقرا بیان کرده و پشتوانه برهانی ندارد.

۱۳. تاریخ‌مندی و زمان‌مندی، متوقف بر مادی بودن علم

در پاسخ به این سؤال که آیا علم مادی است یا مجرد، برخی معتقدند که علم مجرد است و علم مجرد هم تاریخ‌مند. اندیشمندان بسیاری در چپستی علم بحث کرده‌اند. مرحوم علامه طباطبایی در مورد علم و ادراک در یکی از مقالات اصول فلسفه و روش رئالیسم بحث کرده و پیش از او هم ملاصدرا در

بحث «العاقل و المعقول» در علم خدا مباحث بسیار مهم و پیچیده‌ای طرح کرده است. شهید مرتضی مطهری در همین زمینه می‌گوید: «در عصر جدید نیز دربارهٔ «ارزش معلومات» زیاد بحث شده است و شاید این بحث به وسیلهٔ دکارت در عصر جدید آغاز شده باشد. دکارت ارزش واقع‌نمایی حواس را منکر است؛ ولی برای معقولات و عقل ارزش قائل است. در دوره‌های بعد در ارزش عقل نیز تردیداتی شد. فلسفهٔ کانت بر محور نقّادی ارزش عقل است.»^۱

بسیاری از متفکران غربی^۲ معتقدند که علم فرآوردهٔ مادی ذهن است. علم نتیجهٔ تغییر و تحولات فیزیولوژی است. سلسله اعصاب آدمی فعالیت کرده، مغزو سلول‌ها، فعال شده و آثاری در سلول‌های مغزی پیدا می‌شود. در واقع علم، همان فعالیت‌های فیزیولوژیکی در انسان است که همهٔ مراحل آن از مواجههٔ انسان با عالم خارج تا فعالیت مغزی، همگی مادی است. در نتیجه، علم چیزی جز پدیده نیست. مارکسیست‌ها معتقد بودند علم پدیده‌ای مادی است؛ پس مشمول قوانین حاکم بر عالم ماده از جمله تغییر و تحول است. علم هم مانند سایر فعالیت‌های فیزیولوژیک بدن، مثل هضم غذاست. احوال نفسانی مراحل دارد که یکی از آنها در علم فلسفه، کیفیات نفسانی نامیده می‌شود که همهٔ مراحل آن مادی است.

نظریهٔ دیگر این است که علم مجرد است و همهٔ فعل و انفعال‌های مادی و فیزیولوژیکی، زمینه‌ای برای دریافت امری قدسی و غیبی از عالم غیب است. حقیقت علم آن صور و وجود مجرد است و کسی که علم را «حضور شیء للشیء» می‌داند، در واقع «حضور مجرد عند المجرّد» است؛ یعنی حضور این صور نفسانی مجرد و غیبی در نفس مجرد. این نظریهٔ تجرّد علم است و اینکه

۱. مرتضی مطهری، مقالات فلسفی، ص ۲۴۱.

۲. برای مطالعه بیشتر در این زمینه رک: تاریخ فلسفه، جلد ۶، فردریک چارلز کاپلستون؛ و نیز کتاب دکارت تا دریدا؛ مروری بر فلسفهٔ اروپایی، پیتیر سجویک، ص ۳۳-۵۱.

همه فعل و انفعالات مادی بستر و زمینه‌ای برای پیدایش علم مجرد است. علامه طباطبایی در مباحث مختلف کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم در این موضوع بحث کرده است. برخی متفکران معتقد بودند که مجرد علم فقط در صور معقوله و در فهم کلی است و برخی بر این باور بودند که صور خیالی و وهمیه را هم در برمی‌گیرد؛ ولی محسوسات مجرد نیستند. علامه طباطبایی معتقد است علم یعنی مجرد؛ چه در مرتبه علم، خیال، وهم و عقل، چه در علم حصولی که مراتب دارد و چه در علم حضوری. او در جلد اول، باب ابصار، نظرات بسیار دقیق و ظریفی دارد؛ مانند اینکه در قدیم و در طبیعیات، ابصار چگونه محقق می‌شود و ما چگونه می‌بینیم.

در مورد حواس ظاهری و چگونگی ارتباط آنها با خارج، بحث‌های بسیاری صورت گرفته که به اختصار، فقط به ذکر دو دیدگاه در کیفیت دیدن که اهمیت بسیاری دارد، اشاره می‌کنیم.

در این مسئله، میان قدامت دو نظریه معروف است:

الف. نظریه انطباع

صاحبان نظریه انطباع معتقدند عدسی چشم، جسمی شفاف و صیقلی است که اگر جسمی در مقابل آن قرار گیرد، نقشی از آن در سطح عدسی ظاهر می‌شود و عمل دیدن صورت می‌گیرد. این نظریه، منسوب به ارسطو و پیروان او بوده و از دانشمندان اسلامی، محمدبن زکریای رازی و ابن‌سینا آن را پذیرفته‌اند.^۱

ب. نظریه خروج شعاع

نظریه خروج شعاع، عدسی چشم را جسمی نورانی، مانند آتش و خورشید می‌داند و معتقد است که از چشم، شعاعی نورانی خارج می‌شود و به جسم

۱. محمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، صص ۶۲ و ۶۳.

مقابل می خورد و دیدن، محقق می شود. این عقیده منسوب به افلاطون و جالینوس بوده و از دانشمندان اسلامی خواجه نصیرالدین طوسی و عده ای دیگر آن را پذیرفته اند.^۱

علامه طباطبایی معتقد است که دیدن، امری مجرد نیست. بعدها برخی بر این نظر علامه اشکال کرده اند که این دو بحث را نباید کنار هم قرار داد. سخن اصلی فلسفه این است که این دیدن ها، علم نیستند؛ بلکه زمینه و بستری هستند برای اینکه فیض الهی پیدا شود و انسان آن شیء مجرد را دریافت کند. واضح است که ما معتقد به مجرد علم و آنچه در فلسفه حکمت متعالیه و فلسفه اسلامی تبیین شده هستیم؛ البته کسانی که معتقد به مجرد علم هستند درباره اینکه علم حسی هم مجرد است یا نه؟ اختلاف نظر دارند.

اگر منظور از تقریر مادی، مادی بودن علم باشد، مردود است؛ ولی اگر منظور این باشد که زمینه علم و بررسی مادی است و حقیقت علم، امری مجرد است که باید به صورت فلسفی بحث شود؛ اشکال دیگری به گادامر مطرح می شود.

۱. پیروان هریک از این دو نظریه، بر تأیید ورد یکدیگر، دلایلی ذکر کرده اند که در کتب فلسفه آمده است. صدر المتألهین در جلد چهارم اسفار، در رد عقیده اصحاب انطباع می گوید: «و هذا بعد تمامه اتمایدل علی انطباع الشیخ فیه لا کون الابصار به» یعنی ادله نظریه انطباع بر فرض صحت و تمامیت، دلالت می کند که شیخ و تصویری در چشم واقع می شود؛ اما دلالت نمی کند که «دیدن» به او محقق می شود. مطابق تحقیقاتی که اخیراً دانشمندان علوم طبیعی از طرفی در باب نور و از طرفی در باب کیفیت ساختمان چشم کرده اند، مسلم شده است که هیچ کدام از دو نظریه، حتی از لحاظ توجیه عمل فیزیکی چشم نیز صحیح نیستند؛ یعنی نه انطباع است و نه خروج شعاع. مطابق تحقیقات دانشمندان جدید، دستگاه چشم دقیقاً مثل دوربین عکاسی است. اشعه مستقیم یا منعکس از جسم مرئی، به داخل چشم وارد شده از حجاب شفاف قرینه و مایع زلالیه و صفحه عنبیه گذشته و داخل سوراخ مردمک می شود و از عدسی چشم (جلیدیه) عبور کرده و مطابق ویژگی عدسی ها، در نقطه معین، تصویری از نور ایجاد می کند و آن نقطه مخصوصی در شبکیه به نام «نقطه زرد» است که تصویر در آنجا واقع می شود. (رک: محمد حسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، صص ۶۳ و ۶۴).

روح اشکال، متوقف بودن تاریخ‌مندی و زمان‌مندی علم، بر مادی بودن علم است. اگر علم مادی باشد، فعل و انفعال مغزو حرکات مادی مغز، متأثر از سلسله اعصاب بوده و از محدودیت‌های روان‌شناختی انسان خواهد بود و از محدودیت‌های تاریخی و اجتماعی - که فرد درون آن محدودیت‌ها - قرار گرفته، حکایت می‌کند. همه اینها می‌تواند در فعل و انفعال مادی اثر گذاشته و آن را محدود کند. بر مبنای این دیدگاه فهم انسان نمی‌تواند فهم نابی باشد تا بتواند به نیت مؤلف راه پیدا کند؛ چون خود انسان پدیده‌ای مادی، در دل مجموعه مادیات دیگر است و به دلیل تاریخ‌مندی و زمانی، محدود می‌شود؛ اما اگر علم طبق نظریه دوم لحاظ شود؛ علم امر مجردی است که آزاد از قیود است و لزومی ندارد که تاریخ‌مند و زمان‌مند باشد؛ بلکه در افق و فضای بالاتری می‌تواند از این قیود آزاد باشد.

اگر کسی ادعا کند علم در مقدمات، زمینه، پیشینه، ذات و ادوات خود مادی است؛ ولی حقیقت آن فراتر از این موارد است و ضرورتی ندارد مادی و تاریخی باشد؛ در پاسخ باید گفت که علم بر فرض تجرد نیز محدودیت‌هایی خواهد داشت. شاید در این مسئله مغالطه‌ای به نظریاباید که گویا وقتی از تجرد علم سخن می‌گوییم، به معنی تجرد کاملی است که هیچ اشکال و محدودیتی به آن راه ندارد. کسی چنین ادعایی ندارد؛ بلکه تجرد علم تشکیکی و دارای مراتب است و اگر کسی به علم مجرد تام برسد، او انسان کامل است.

گاهی علم انسان مطابق با واقع نیست که حکایت از اشتباه او در تطبیق می‌کند. هر چند صورت علم، مجرد است؛ اما صورت مجرد ممکن است محصور در انواع محدودیت‌ها باشد و به معنای همسان بودن صورت مجرد با مراد مؤلف نیست. تصویر و تفسیر نادرست از تجرد علم و برداشت غلط از حکمت متعالیه و فلسفه اسلامی این است که علوم تجرد تام و کامل دارند و

مطابق با واقع و نفس الامر هستند. تجرد مقتضی کامل بودن و اطلاق است و محدودیت و تاریخ‌مندی به علم راه ندارد.

از نظر گادامر تاریخ‌مندی در مقدمات علم دخیل بوده و آن را محدود می‌کند. از طرف دیگر ادعای مارکسیست‌ها مبنی بر اینکه علم چون مادی است، پس همواره باید تغییر کند نیز پاسخ داده می‌شود که علم تغییر نمی‌کند؛ حتی اگر علم انسان تکامل پیدا کند آن، ترتب صور است. گادامر معتقد است که محدودیت دستگاه ادراکی و فعل و انفعالات آن، سبب زمان‌مندی فهم بشر می‌شود. در پاسخ به گادامر گفته می‌شود که خود علم مجرد، تاریخی و زمانی نیست؛ اما در اثربحث‌های تاریخی و زمانی، محدود شده است و توانایی کشف مراد مؤلف را ندارد. استدلال گادامر قابل دفاع است؛ به این دلیل که تندروترین کسانی که معتقدند مفسر می‌تواند علم به واقع پیدا کند؛ در همه موارد، چنین ادعایی ندارند و در برخی مواضع، ابهام و ابهام دارند.

به این اشکال، جواب نقضی داده‌اند: کسانی که قائل‌اند فهم‌های ما به معنای واقعی و مقصود مؤلف راه دارد، باید پاسخ دهند که آیا همه جا چنین است یا نه؟ قطعاً در همه موارد چنین نیست. در مسئله نظری و موضوعات مشکل و بغرنجی که برای رسیدن به واقع به اجتهاد پیچیده نیاز است نیز علم مجرد است؛ ولی همین علم مجرد محدود و آمیخته با خطا است. این خطا با تجرد علم قابل جمع است؛ البته خطای مطلق در علم نیست (بحث در خطای جسمی و تطبیق است).

کسانی که معتقدند علم مجرد است، در مواردی قبول دارند که علم آنها به خطا می‌رود و گاهی آمیخته با پیش‌داوری بوده و اجتهادشان به واقع نمی‌رسد. آیا این افراد می‌توانند در چنین مواردی نیز ادعا کنند که علم مجرد است؟ تجرد با تطابق با واقع عجین نیست. همچنین تجرد از حیثی با تاریخی و زمان‌مند

بودن علم قابل جمع نیست، چون علم مجرد، در زمان نیست؛ اما از زوایه دیگر محدودیت‌هایی در انسان، ابزار و مقدمات پیدایش علم است که می‌تواند رنگ تاریخی را در علم حفظ کند.

۱۴. تفسیر بی‌نهایت از متن

گادامر و دیدگاه نسبیت‌گرا معتقد است که به دلیل تاریخ‌مند بودن انسان و دخالت پیش‌فرض‌ها و عوامل دیگر، هر فهمی در هر موضوعی، در شرایط دیگری نیز رخ می‌دهد. هر فهمی خواسته یا ناخواسته، با فهم دیگر متفاوت است و نمی‌توان هیچ‌گونه داوری درباره آنها کرد. هر کسی از موضع و جایگاه خود، برداشتی خواهد داشت؛ چراکه غیر از این، راه متعین دیگری نیست؛ بنابراین هر کسی از ظن خود، فهم می‌کند. هر فهمی در جایگاه خود معتبر است و لازمه این نظریه بی‌نهایت شدن قرائت‌ها از متن است؛ در نتیجه هر فهم و گزاره‌ای در ذات خود قابلیت تفسیر تا بی‌نهایت را دارد و این تفسیرهای بی‌نهایت همه در عرض هم هستند و نمی‌توان هیچ قضاوتی در مورد آنها کرد. چراکه هر شخص با توجه به شرایط روحی، روانی، تاریخی و اجتماعی خاص خود، تفسیر متفاوتی خواهد داشت؛ برداشت‌هایی که هیچ کدام برهم منطبق نیستند و هیچ کدام هم به واقع راهی ندارند.

به خلاف تصور گادامر، عواملی قطعی، دامنه برداشت و تفسیر را محدود می‌کنند. فهم، چنان آزاد نیست که هر کس هر برداشتی داشته باشد. مهم‌ترین این عوامل عبارت‌اند از:

قواعد لغت، قواعد صرفی و نحوی، قواعد معانی و بیان، قرائن لئی خارجی و احکام عقلی و عقلایی.

قرائن‌ها نمی‌توانند خارج از چهارچوب‌هایی که در هر زبانی وجود دارد، حرکت کنند. متن مشمول قواعد معانی و بیان است. این قواعد، دامنه انتخاب

و تحقیق را محدود می‌کنند. نمی‌توان از متن، تفسیری ارائه کرد که به خلاف دیگر تفسیرهای ارائه شده از متن، خارج از قواعد زبانی متن باشد. اگر مفسر خود به شرایط کاملاً آگاه باشد، چنین تفسیری نخواهد کرد. هر قرائتی طبق قواعد وجدانی و ضوابطی که عقلاً وضع کرده و مقبول همگان است، محدود می‌شود.

عوامل تحدید کننده برداشت از متن

برخی عوامل روشن و واضح اولیه که تحدید کننده برداشت از متن هستند، عبارت‌اند از:

۱. سازگاری متن با قرائن بیرونی

برداشت انسان از متن، باید با قرائن بیرونی یعنی قواعد عقلی، عقلایی و... سازگار باشد؛ برای مثال اگر کسی معتقد به جواز اجتماع نقیضین باشد؛ شاید در زمینه شعری و تخیلی، مشکل چندانی پیش نیاید؛ اما در متون حقوقی، فلسفی و علمی، نمی‌توان از این نظریه نادرست، به سبب پیامدهای آن، پیروی کرد. قواعد و ضوابط قطعی و قرائن لَبّی و عقلی که انسان را ملزم به رعایت آنها می‌کند، در واقع قرائت‌های او را محدود می‌کند.

۲. سازگاری درونی متن

سازگاری درونی متن، فهم‌ها را منضبط و محدودتر کرده و مانع باز بودن قرائت‌ها می‌شود؛ برای نمونه وقتی کسی متنی را در اختیار دیگران می‌گذارد، باید مجموعه آنچه در متن آمده در کنار هم سازگار و قابل قبول باشند. خردمندان، ارائه برداشت‌های متضاد و اصول حاکم بر متن را نهی می‌کنند؛ بنابراین نمی‌توان ادعا کرد که هر نوع برداشتی از متن با برداشت دیگری در عرض هم، واحد است؛ بلکه عوامل دیگری وجود دارد که قرائت‌ها را محدود کرده و مبنای داوری قرار می‌گیرند.

۳. نقدپذیری تفسیر متون

یکی از مباحث بسیار مهمی که برای همه پذیرفته شده است، «نقد تفسیر متون» است. نقد امری بسیار رایج است. نقدپذیر بودن تفاسیر در چهارچوبی خاص، نشان از وجود معنای واقعی است که انسان در پی رسیدن به آن است؛ هرچند هیچ‌گاه به آن دست پیدا نکند. گاهی گادامر باید و نبایدهایی تعیین می‌کند؛ همین تعیین باید و نباید به معنای وجود قواعدی برای نقد یا تمجید تفسیری در مقابل تفسیر دیگر است. این موضوع تناقضی است که در آثار او وجود دارد. راه حل این تناقض، رد نسبیت مطلق و قبول وجود راهی به واقع و معنای متعین است.

اگر کسی منکر امکان رسیدن به واقع شود، نمی‌تواند همه تفاسیر را در عرض واحد بداند؛ بلکه این تفاسیر می‌توانند حالت طولی پیدا کرده و به سمت کشف واقع حرکت کنند. از طرف دیگر، نظریاتی که دشواری فهم متن را نشان می‌دهند؛ هرچند افق‌های جدیدی را به روی بشر باز می‌کنند که نمی‌توان آن را مردود دانست، اما برداشت از متن را چنان دشوار تصویر نشان می‌دهند که گویا اصلاً راهی به واقع نیست.

۱۵. دسترسی نداشتن ذهن به عالم بیرون

گادامر معتقد است که دسترسی خواننده و مفسر به معنای اصلی متن ناممکن است و معنای ثابتی برای متن و مقصود مؤلف نمی‌توان تصور کرد.

مبنای این نقد استفاده از علم حضوری است. در بحث شناخت و راهیابی ذهن به خارج و نیز در بحث وجود ذهنی^۱ این موضوع مطرح است که آیا صور

۱. پیشینه بحث وجود ذهنی از پیچیده‌ترین مباحث فلسفه است که از قرن پنجم و ششم هجری قمری در کتب فلسفه و کلام مطرح شده است. در آثار ابن سینا هرگز فصلی به این مبحث اختصاص نیافته است و اصطلاح «وجود ذهنی» در مباحث او نیست؛ البته اصل مدعای وجود ذهنی یعنی اینکه حقیقت علم عبارت است از تمثیل حقیقت اشیاء در ذهن، در کلمات بوعلی آمده است. بعد از او، بهمنیار در التحصیل به این مطلب پرداخته است. فخر رازی در المباحث المشرقیه،

ذهنیۀ انسان اشباح خارج‌اند یا عین خارج است؟ در صور ذهنیه و معرفت انسان - چه در تطبیق و چه در تصور آنها- انطباق با خارج وجود دارد. مرحوم ملاهادی سبزواری در ئه بیت، مسائل وجود ذهنی را خلاصه کرده و مدعای حکما را در یک بیت طرح می‌کند:

لِلشَّيْءِ غَيْرِ الْكَوْنِ فِي الْأَعْيَانِ كَوْنٌ بِنَفْسِهِ لَدَى الْأَذْهَانِ^۱

ترجمه: برای هر شیء غیر از وجود خارجی، وجودی بنفسه در اذهان تحقق دارد.

با توجه به این شعراز دیرباز این مسئله برای بشر مطرح بوده که آیا از عالم درون ما به جهان بیرون راهی هست؟ در بحث شناخت انسان از جهان خارج و اینکه آیا انسان با عالم واقع در ارتباط است یا جزء تخیلات او است، چند نظریه مطرح است:

الف. اگر کسی معتقد باشد که هیچ امر بیرونی، ماورای خویشتن و نفس او وجود ندارد یا در اصل وجود، شک کند، سفسطه کرده است؛

ب. اگر کسی معتقد شود که جهانی ورای انسان و نفس او وجود دارد؛ اما به آن راهی نیست، به سفسطه معتقد شده است؛

ج. اگر کسی معتقد شود که عالم بیرون وجود دارد و به آن دسترسی دارد، این احتمال، دو صورت پیدا می‌کند:

فصل مستقلی با عنوان «فی اثبات الوجود الذهنی» طرح کرده و نیز خواهه نصیرالدین طوسی در شوارق الهمام فی شرح تجرید الکلم و بعداً ملاصدرا در اسفار به صورت تفصیلی این موضوع را بحث کرده‌اند. نکته قابل توجه اینکه فلاسفه قبل از آنکه فصل ویژه‌ای تحت عنوان «وجود ذهنی» باز کنند، در مباحث «مقولات» یا در مباحث «نفس» یا در مباحث «عقل و معقول» و مباحث «کلی»، درباره علم و ادراک و مسائل مربوط به آن بحث می‌کردند. (رک: مرتضی مطهری، مقالات فلسفی، صص ۲۴۰ و ۲۶۵ و ۲۶۶).

۱. منظومه حکمت حکیم سبزواری.

۱. نظریه اشباح

گروهی از حکیمان مسلمان، هرچند منکر وجود صورت ذهنی نیستند، وحدت ماهوی صورت ذهنی با شیء خارجی را نمی‌پذیرند. به باور اینان، در هنگام تصور اشیاء، صورتی در نفس حاصل می‌شود؛ ولی این صورت همان ماهیت شیء متصور نیست؛ بلکه به صورت شبح یا مثال است. دیدگاه سعدالدین تفتازانی را می‌توان بهترین نماینده برای نظریه اشباح دانست؛ چراکه این نظریه با قلم او به کمال رسید. علامه طباطبایی در مقاله دوم از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌نویسد: «دانشمندانی که فکر را مادی محض می‌دانند و با عبارات مختلفه، «ساخته مغز»، «اثر فعل و انفعال جزء مادی و جزء مغز»، «عکس‌العمل تأثیر خارج در اعصاب و نخاع»، «تبدیل کمیت به کیفیت»، «عکس‌برداری مغز از خارج»، «ترشحات مغز» تفسیر نموده و سرانجام اثر مادی ماده معرفی می‌کنند. قول به اشباح در بحث وجود ذهنی از فلسفه، باید در جرگه ایده‌آلیسم جای گیرند؛ البته این عقیده تازگی نداشته از عهد باستان در کتب فلسفه ذکر شده»^۱ است.

نظریه اشباح در عمل به سفسطه منتهی می‌شود؛ یعنی فرد معتقد می‌شود که چیزی وجود دارد و انسان هم شبح و تصویری از آن را دارد؛ اما هیچ وقت نمی‌تواند خواست و واقع او را بفهمد.^۲ شهید مرتضی مطهری در همین زمینه می‌گوید: «مطابق این نظر، علم و ادراک عبارت است از صورت و مثالی از شیء ادراک شده در نفس ادراک‌کننده یا در برخی از جهازات عصبی وی، نظیر سایه شخص بر دیوار و تصویر بر کاغذ و نقش در آیینه. رابطه‌ای که این صورت و مثال با شیء ادراک شده هست فقط شباهت است؛ رابطه ماهوی نیست».^۳

۱. محمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۵۷.

۲. برای مطالعه بیشتر رک: شرح نهایی الحکمه، محمدتقی مصباح یزدی، ج ۲ (مشکات).

۳. مرتضی مطهری، مقالات فلسفی، ص ۲۷۱.

۲. نظریه عینیت ماهوی

بنا بر نظریه عینیت ماهوی، در هنگام ادراک اشیاء، صورتی از آنها در ذهن ایجاد می‌شود که حاکی از خارج و واجد ماهیت شیء خارجی است؛ البته نظریه عینیت «ما فی الذهن» و «ما فی الخارج» به این معنا نیست که هر چه انسان می‌فهمد با خارج تطابق دارد؛ بلکه در بسیاری از موارد با خارج تطابق ندارد. ذهن ما اجمالاً می‌تواند با خارج انطباق پیدا کند. همان ماهیت خارجی هم می‌تواند در ذهن انسان تصور شده و حقیقت آن هم فهم شود و راه به اصل واقعیت پیدا کرد. این موضوع در بحث وجود ذهنی هم مطرح است. ادله‌ای در آنجا ذکر می‌کنند برای اینکه:

لِلشَّيْءِ غَيْرِ الْكَوْنِ فِي الْاَعْيَانِ كَوْنٌ بِنَفْسِهِ لِدَى الْاَذْهَانِ

غیر از آن وجود عینی، همان در ذهن انسان وجودی دارد و حلقه اتصال عالم ذهن با خارج را هم ماهیت می‌دانند که ماهیت دو وجود دارد: وجود ذهنی، وجود خارجی. اتصال و عینیت در ماهیت است. در بحث وجود ذهنی در کتب بدایه الحکمه و نهایه الحکمه بحث شده است که یکی از قوی‌ترین استدلال‌ها برای بحث وجود ذهنی، اثبات نظریه عینیت و امکان دسترسی ذهن به عالم خارج است.

پرسش مهم در اینجا آن است که از کجا باید دانست که قضایا، گزاره‌ها، مفاهیم و تصاویری که به ذهن انسان می‌آید، واقعاً می‌توانند حاکی از آن محکی خود باشند؛ نه اینکه مانند شبی حکایت‌گری واقعی نداشته باشد؟ یکی از این راه‌حل‌ها، راهی اساسی است که در کلمات پیشینیان ذکر شده و آیت‌الله مصباح یزدی^۱، موضوع را مفصل تقریر کرده است. یکی از مبانی مهم ایشان این است که انسان پیش از ارتباط با عالم خارج ارتباط و آگاهی از آن، در عالم

۱. محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، صص ۲۰۲-۲۱۹.

درون خود، نسبت به ادراکات و قوای خود، شناخت دارد؛ یعنی وقتی می‌گوید «فلان ساعت بیدارم»، این سخن علم حضوری است.

پس بخشی از شناخت‌های انسان علم حضوری است و از همان علم حضوری هم علم حصولی به دست می‌آید. محکی علم حصولی برگرفته از علم حضوری و حاکی هردو نزد خود انسان است و می‌تواند این علم حصولی - که از معلوم حضوری گرفته شده - را با او مقایسه کند و دریابد که شناخت‌هایی که پیدا کرده است و صورت‌هایی که به ذهن او می‌آیند، حاکی از آن محکی‌اند؛ بنابراین مانند عالم خارج نیست که کسی بگوید «من هرکاری بکنم، جهان بیرون است و نمی‌دانم این با آن مطابق است یا نه؛ چراکه راهی جز راه حصولی ندارم و به همین دلیل نمی‌توانم مقایسه کنم.»؛ اما در عالم درون خود، معلوم حضوری و علمی می‌یابد؛ مثلاً «در این لحظه بیدار هستم.» یا «این وضع روحی و روانی را دارم.»؛ یعنی هیچ خفایی در آن نیست و روشن و مطمئن است؛ البته ادعا نمی‌شود که در مرتبه علم حضوری، انسان علم واضحی به همه زوایای وجودی خود دارد. در برخی موارد، انسان احساس خفا می‌کند؛ اما در مواردی هم به صورت واضح می‌فهمد که هیچ واسطه‌ای بین درون او نیست و بعد از مقایسه درمی‌یابد که اصلاً جدایی نیست.

ویژگی عینیت و حکایت‌گری دستگاه معرفتی و شناخت، در درون بشر و در مرتبه فعل و انفعالات علم حضوری و حصولی متصل به او کشف می‌شود. وقتی که این ویژگی را کشف کرد، می‌تواند مدعی شود که دستگاه ذهن و معرفت، ویژگی حکایت‌گری دارد و می‌تواند واقعیت را نشان دهد. بر مبنای این نظریه - که در مبحث وجود ذهنی مطرح شده است - آیت الله مصباح یزدی در برابر نظریه «قبض و بسط تئوریک شریعت» بر «علم حضوری» تأکید می‌کند. کشف این ویژگی با نوعی تأمل درونی و آزمایش ذهنی و درونی است

که انسان می‌فهمد دستگاه فاهمه او این توانایی را دارد که عین واقعیتی را که جزء خودش نیست، حکایت کند. وقتی بشر این ویژگی را کشف کند، اذعان می‌کند که دستگاه فاهمه او توانایی انعکاس واقعیت را دارد.

گادامر ممکن است در بحث نقد هرمنوتیک فلسفی، توانایی دستگاه ذهن بشر در راه یافتن به خارج را قبول داشته باشد؛ اما او معتقد است که متون و گزاره‌هایی که از دیگران به دست خواننده می‌رسد، نمی‌تواند ما را به معنای مقصود مؤلف برساند و به همین دلیل باید قصد مؤلف را کنار گذاشته و مفسر برداشت خود را جایگزین قصد مؤلف کند؛ پس می‌توان بحث کلی را که در معرفت به‌طور عام مطرح شده، در مباحث هرمنوتیک استفاده کرد؛ به این شکل که ما گزاره‌سازی داریم؛ گزاره‌هایی که محکی آن نزد انسان حضور دارند و سپس مشاهده می‌کند که این گزاره‌ها واقعاً می‌توانند همان محکی را به‌درستی نشان دهند. این موضوع در عالم علم حضوری خود انسان وجود دارد؛ اینکه شخص در درون خود واقعیتی را احساس می‌کند و از آن قضیه‌ای می‌سازد که همه آنها پیش او حاضر است؛ پس درمی‌یابد که این گزاره، آن مدلول و محکی را واقعاً حکایت می‌کند؛ یعنی آنچه را که شخص در حال حاضر در درون خود می‌فهمد، همان را در قالب جمله‌ای درمی‌آورد و مشاهده می‌کند که این جمله عیناً، مفاهیم و واقعیت‌ها را حکایت می‌کند و در مرتبه علم حضوری قابل لمس است؛ پس چنین نیست که اصل گزاره‌ها و قضایایی که در ذهن هستند با آن محکی که در عالم ذهن است، کاملاً متفاوت باشند؛ به عبارت دیگر بخشی از قضایا و گزاره‌ها، حاکی از امور خارج از انسان هستند؛ یعنی در کتاب‌ها که می‌خوانیم مثلاً حافظ یا مولوی چنین گفته است؛ اما برخی قضایا را خود انسان می‌سازد و از عالم درون خود او هم حکایت می‌کند. در آن مرتبه، می‌بیند که این قضیه واقعاً یک معنا دارد و در شرایط مختلف تغییر نکرده است؛ مثلاً

انسان از آنچه ۱۰ سال پیش در رابطه با خود فهمیده، قضیه‌ای ساخته است و حال درمی‌یابد آن قضیه، همچنان همان را حکایت می‌کند و چند سال بعد نیز همچنین. شرایط اجتماعی و تاریخی تغییر کرده و هزاران مسئله دیگر پیش آمده است؛ ولی انسان آنچه را که درباره خود در آن شرایط می‌دانسته و قضیه‌ای که آن را حکایت می‌کرد، در طول زمان باقی مانده است؛ مثلاً طلبه‌ای در روز اول کلاس درس اسفار آیت‌الله جوادی آملی، مطلبی را شنیده و به خاطر سپرده است. آن مطلب، فهم حضوری او بوده و از آن گزاره‌ای گرفته و همه چیز در اثر گذر زمان عوض شده است؛ ولی آن هسته اصلی معنا در این گزاره همچنان باقی است. این مسئله نشان می‌دهد که گزاره‌ها و قضایا، قابلیت خروج از شرایط تاریخی و... را دارند. بنابراین کلیت این قاعده که «فهم هر گزاره‌ای به پیش‌فرضی وابسته است و با او امتزاج پیدا کرده و معانی، متکثر می‌شوند.» نقض می‌شود. این قابلیت در گزاره‌ها و جمله‌ها وجود دارد که از شرایط تاریخی و روان‌شناختی جدا شده و بتواند به صورت ثابت و استاندارد، معنای ثابتی را برساند که این موضوع می‌تواند به مواضع دیگر هم تسری یابد. نکته مهم اینجاست که طبق آنچه گذشت، نظریه گادامرد خواهد شد که او معتقد بود براساس تاریخی بودن انسان و زبان و زمان‌مند بودن فهم و تحولات انسان‌ها و تأثیر پیش‌فرض‌ها در فهم، دسترسی به فهم خالص ممکن نیست و معنای استاندارد قضیه ثابت باقی نمی‌ماند.

پشتوانه نقض نظریه گادامر این است که انسان در درون خود آزمایش می‌کند که چگونه قضایای حاکی از آن اوضاع و شرایط درونی می‌توانند کاملاً متعین، شفاف و ثابت باشند؛ البته برخی گزاره‌ها مستند به فهم ارتکازی مبهم‌اند؛ بنابراین انسان در عالم درون خود نوعی قضیه‌سازی کرده و درمی‌یابد که قضیه با مدلول خود، منطبق است؛ یعنی با تغییر شرایط، نیز فهم انسان از

قضیه، فهم ثابتی است و شرایط بیرونی بر فهم او تأثیر نگذاشته است. این نقض نشان می‌دهد که می‌توان به مفهوم گزاره‌ای که از متکلمی صادر شده، دست یافت. اگر کسی ادعا کند که اجتماع نقیضین محال است یا $2 \times 2 = 4$ ، توافق بین الادهانی به وجود می‌آید؛ یعنی او و ما در یک مقصود توافق می‌کنیم. اندیشمندان بسیاری معتقدند که لازمه نسبی هرمنوتیک نسبیت‌گرا، نفی توافق کلی بین الادهانی انسان‌ها است؛ یعنی انسان‌ها با هم دیگر به مفاد و محور بحث نزدیک می‌شوند؛ ولی هیچ‌گاه دو ذهن بر یک مقصود و محور توافق کلی پیدا نمی‌کنند؛ اما از دیدگاه ما در قضایا و گزاره‌های بدیهی - که اقسامی هم دارد - توافق بین الادهانی میسر است و بدهات آن پشتوانه این توافق بین الادهانی است و دیگر مجالی برای قرائت‌پذیری باقی نمی‌ماند؛ بنابراین مقصودی در ذهن مؤلف است و ما هم آن مقصود را کاملاً می‌فهمیم و قرائت‌های متعدد، قابل تصویر و تصور نیست.

ممکن است گفته شود که در بدیهیات، دسترسی به مقصود مؤلف و معنای ثابت ممکن است؛ اما در قلمروهای دیگر، دشوار است. این سختی به معنای ناممکن بودن نیست؛ بلکه در قضایای بدیهی می‌توان به آنچه در ذهن دیگری است دست یافت؛ بنابراین یکی از راه‌های مهم برون‌رفت از نسبیت معرفت، استناد و اعتماد بر «علم حضوری» است. انسان در مرتبه علم حضوری درمی‌یابد که گزاره‌های واقع‌نما وجود دارند؛ به عبارت دیگر انسان به خود، قوا و احوال خود، علم حضوری مستقیم دارد و در همان مرتبه علم حضوری، صور و تصدیقاتی می‌بیند و علم تصدیقی حصولی می‌سازد. از آنجا که معلوم نزد انسان حاضراست، به راحتی می‌تواند این آزمایش درونی را انجام دهد. در مرتبه علم حضوری، انسان صورتی حصولی را هم اخذ می‌کند که عندالنفس حاضراست و با اشراق حضوری، اینها را مقایسه کرده و می‌فهمد که صورت،

گویای همان واقعیت است؛ بنابراین نتیجه می‌گیرند که علم حصولی، می‌تواند به واقعیتهای دست بیابد. این از ادله بسیار مهمی است که آیت‌الله مصباح یزدی برای برون‌رفت از بحران سفسطه و نسبیت، بر آن تأکید کرده است. این موضوع را می‌توان در باب نظریه هرمنوتیک استفاده کرد. پس به طور خلاصه، برای خروج از نسبی‌گرایی گادامری، می‌توان با آزمایشی درونی، از علم حضوری استفاده کرد.

ممکن است کسی درباره استفاده از علم حضوری برای برون‌رفت از مشکل نسبی‌گرایی سؤال کند که قضیه‌ای که از علم حضوری انسان حکایت می‌کند، وقتی در درون او ساخته شود، فقط برای خود او قابل درک و باور است. حال اگر بخواهد از شخص دیگری صادر شود و واقعیت روحی یا روانی یا هرواقعیت دیگر شخص دیگری را افاده کند، آیا می‌تواند دیگران را نیز به مراد او برساند یا نه؟ پاسخی به این پرسش داده نشده است؛ اما نکته اینجاست که در هر صورت، نگاه کلی گادامر شکسته می‌شود؛ برای اینکه گادامر معتقد است که بافت قضایا و گزاره‌ها، نمی‌تواند حکایت از معنای ثابت کند؛ اما ما معتقدیم قضایایی که از معلول علم حضوری انسان ساخته شوند، از مقصود معینی حکایت خواهند کرد و انسان در درون خود آنها را درمی‌یابد؛ هرچند اگر این قضیه را از دیگران بشنود.

ممکن است گفته شود که انسان نمی‌تواند به هسته ثابت و عمق آن معنا برسد. ما این اشکال را تا حدی قبول داریم که در هر صورت، بافت قضایا، توان حکایت از مقصود مشخصی را دارند و در محدوده‌ای که خود شخص از عالم درون خود خبر می‌دهد، آن مقصود را افاده کند؛ بنابراین در عالم درون، قاعده گادامر نقض می‌شود؛ هرچند در خارج و در مواجهه با دیگری، اجرای این آزمایش و استفاده از علم حصولی دشوار است.

جمع‌بندی نقدها

از مجموع پانزده نقدی که ذکر شد، نقد اول و دوم، تناقض درونی، نقد دوازدهم، ادعای بدون دلیل و نقد پانزدهم، ناممکن بودن دسترسی ذهن به عالم بیرون را نشانه رفته‌اند. برخی از نقدها بر آرای گادامر، از دیدگاه ما وارد نیست.

در ارزیابی کلی، طبق نظریه اجتهادگرایی، راه فهم مراد مؤلف باز است؛ هرچند این راه پرپیچ‌وخم و دشوار است؛ یعنی: نخست، هسته ثابت معنایی در گزاره‌ها وجود دارد؛ دوم، آن هسته ثابت، مقصود مؤلف است؛ سوم اینکه انسان، اجمالاً به هسته ثابت و مقصود مؤلف دسترسی دارد؛ البته نباید انکار کرد که پیچیدگی‌های فرآیند فهم و تلاش‌های بسیار گادامر برای رهیافت جدید، عمق تحقیقات او را نشان می‌دهد، هرچند که در این مسیر به خطا نیز رفته است.

فصل ششم: هرمنوتیک در ساحت اسلامی

درآمد

در علوم اسلامی، دیدگاهی نزدیک و هم‌خوان با هرمنوتیک فلسفی دیده نمی‌شود. اندیشه‌های تفسیری عالمان مسلمان با هرمنوتیک کلاسیک (شلایرماخر) و نئوکلاسیک (بثی و هرش) شباهت و قرابت بیشتری دارد؛ هرچند با هریک از آنها نیز اختلافی دارند. علم هرمنوتیک موجب طرح مباحث و دیدگاه‌های جدید و چالش برانگیزی در ساحت تفکر اسلامی شد؛ از جمله، مدعیاتی مانند عدم فهم ثابت و نهایی از متن، تأثیرپذیری فهم دینی از پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌های مفسر، تاریخ‌مندی فهم، پُررنگ شدن نقش ذهنیت مفسر در تفسیر متن و... که میدان و عرصه گسترده‌ای را برای تفسیر افراطی و بی‌ضابطه متن می‌گشاید. بی‌شک تعارض و تضاد برخی اندیشه‌های چند نحله هرمنوتیکی با اصول و مبانی اسلامی، نباید موجب کنار گذاشتن نکات مثبت هرمنوتیک شود.

۱. اهمیت هرمنوتیک در ساحت اندیشه اسلامی

یکی از مهم‌ترین دلایل ارزش یافتن مباحث هرمنوتیک در ساحت اسلامی،

متن محوری منابع دینی (کتاب و سنت) است. این دو منبع از سنخ متن هستند و طبیعی است که هرگونه تغییر و تحول در نظریه‌های متفکران و مفسران درباره فهم و تفسیر متن، در برداشت و فهم انسان از منابع دینی تأثیرگذار خواهد بود. حوزه تفکر دینی، به‌ویژه نظریه اجتهادگرایی، دروازه ورود شبهات و چالش‌های تازه‌ای است که بسیاری از آنها ریشه در تفکرات هرمنوتیکی دارد. نظریه‌های هرمنوتیکی چنان‌که مورخ، حقوقدان یا ناقد ادبی را به جنبش علمی در رد یا پذیرش می‌کشاند، متکلم و عالم علوم دینی را نیز به واکنش وادار می‌کند؛ چراکه بعضی از پیش‌دانسته‌های مقبول در باب امکان دستیابی به فهم عینی و امکان فهم مطلق و غیرنسبی را به راحتی انکار می‌کند. مباحثی مانند امکان ارائه قرائت‌های مختلف از دین، تاریخ‌مندی فهم و تفسیر مستمر آن، تاریخ‌مندی متن و تأثیرپذیری آن از فرهنگ زمانه و ذهنیت تاریخی مؤلف و تأکید بردخال دائمی و غیرقابل زوال ذهنیت مفسر در تفسیر و فهم متن، قطره‌ای از دریای مباحث جدیدی است که در اندیشه دینی معاصر مطرح است. در همین زمینه یکی از اندیشوران، کلام برخی از طرفداران هرمنوتیک را این‌گونه تقریر می‌کند: «انگیزه خاصی که هرمنوتیک را به معارف دینی ربط داد، تلقی این است که هرمنوتیک، برای این مطرح شد که ما کتاب آسمانی را ابتدا زمینی کنیم و بعد آن را بفهمیم. وقتی که ما مسلمان‌ها می‌خواهیم قرآن را بفهمیم، آن را زمینی نمی‌کنیم؛ با توجه به این‌که خداوند متعال این کلمات را نازل فرموده و غرض خاصی از آن اراده کرده است و درصدد هستیم که نظر شارع را کشف کنیم؛ ولی هرمنوتیک می‌خواهد این فرض را کنار بگذارد. وقتی این فرض را کنار گذاشت، باید فرض کند که آدمی مثل خودمان پیدا شده و این مطالب را نوشته است. آن وقت، این سؤال پیش می‌آید که چرا این مطالب را نوشته و مقصودش چه بوده است؟ با این سمبل‌های بهشت و دوزخ و کل تعبیراتی که هست،

حتماً هدفی داشته است! هرمنوتیک، شأنش این است که ما کتاب مقدس یا متون مقدس را تقدّس‌زدایی کنیم و بعد، جواب این سؤال‌ها را بیابیم.^۱

هرمنوتیک فلسفی به دو دلیل، حوزه تفکر اسلامی را تحت تأثیر قرار می‌دهد و مباحث و سؤال‌های جدیدی را پیش روی آن می‌نهد:

دلیل اول آنکه، برخی از مسائل هرمنوتیک معاصر، اختصاص به تفکر فلسفی در مورد ماهیت فهم دارد. در حل این مباحث، فهم خاصی نظیر فهم دینی، علمی یا اجتماعی مراد نیست؛ بلکه مطلق عمل فهمیدن بررسی شده و ویژگی‌های عام و شرایط وجودی حصول آن تبیین می‌شود. ارزیابی‌ها و احکام عامی که از این تحلیل حاصل می‌شود، شامل معرفت دینی و فهم متون دینی نیز می‌شود و در نتیجه، پیوندی میان مباحث هرمنوتیک و معرفت دینی ایجاد می‌شود.

دلیل دیگر اینکه، ادیان ابراهیمی (اسلام، مسیحیت و یهودیت) مبتنی بر وحی و کلام الهی‌اند و این امر، موجب تأثیرپذیری این ادیان در ابعاد مختلف، از متون دینی و تفسیر و فهم آن‌ها می‌شود. این پیوند عمیق میان فرهنگ دینی و تفسیر متون دینی، موجب می‌شود که نظریات نو در تفسیر و فهم متون، شیوه رایج و مقبول تفسیر متن را به چالش بکشد و عالمان دینی را با پرسش‌های جدید روبه‌رو کرده و بر مقوله معرفت دینی تأثیر بگذارد.^۲ گرایش‌های مختلف هرمنوتیک معاصر، نگاه ویژه‌ای به موضوع فهم متن دارند و به‌رغم تنوع و تکرار، در توجه به تفسیر متن مشترک‌اند. از این‌رو آنچه در تأملات رایج هرمنوتیک فلسفی جاری است، به‌گونه‌ای با معرفت دینی و حوزه تفکر دینی مرتبط است. هرمنوتیک پیش از هایدگر، (هرمنوتیک پیش از قرن بیستم) با وجود برخی

۱. محمد جواد لاریجانی، فصلنامه الهیات و حقوق، «هرمنوتیک، دین، چالش»، ش ۳، ص ۱۶۰.

۲. احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۵۵.

نوآوری‌ها و گشودن افق‌های تازه در زمینه تفسیر متن، چالشی جدی در حوزه تفکر دینی ایجاد کرد؛ زیرا همه نحل‌های هرمنوتیکی، پیش از قرن بیستم، به درون مایه اصلی روش سنتی و رایج فهم متن پایبند بودند و هرکدام از منظری در ترمیم کاستی‌ها و تنقیح ابهام‌های این روش عام و مقبول تلاش می‌کردند؛ اما هرمنوتیک فلسفی و مباحثی که تحت تأثیر آن روش متداول فهم متن را به چالش کشید و در نتیجه معرفت دینی هدف هجمه شدید قرار گرفت.^۱

گسترش ارتباط علمی بین فرهنگ‌های مختلف به‌ویژه اسلام و غرب و ترجمه متون غربی به زبان فارسی و ورود برخی مباحث به محافل علمی کشور ما، چالش‌هایی را مطرح کرد که فهم قرآن کریم را نیز بی‌نصیب نگذاشت؛ از جمله مواردی که براهمیت هرمنوتیک می‌افزاید، پیامدهای منفی نسبت‌گرایی و قرائت‌های مختلف از دین است. یکی از این مباحث، «تأثیر انتظارات بر فهم متون دینی» است؛ از جمله مباحث مربوط به علم هرمنوتیک که در کشور ما، به‌صورت ترجمه یا تحلیل‌های یک‌سویه، چنین وانمود می‌شود که گویی تمام دانشمندان هرمنوتیک با نظر مطرح‌کنندگان آن اتفاق دارند و بدون توجه به تفاوت‌های موجود بین دو فرهنگ اسلام و مسیحیت و ویژگی‌های قرآن کریم و متون مقدس مسیحی، سعی می‌شود همان مباحث و نتایج آن بر فهم قرآن کریم نیز اجرا شده و بر تأثیر تام انتظارات در فهم قرآن کریم پافشاری شود.^۲ با بررسی آثاری که در دهه هفتاد و بعد از آن در کشورمان، درباره هرمنوتیک منتشر شده، می‌توان دریافت که بیشتر آنها تحت تأثیر برخی مکاتب هرمنوتیک غربی به‌ویژه هرمنوتیک فلسفی و ترجمه‌ای با لعاب دینی از آن است. از جمله این آثار،

۱. رک: اکرم نامور، فصلنامه الهیات و حقوق، «هرمنوتیک فلسفی و قرائت‌پذیری دین»، ش ۲۴، ص ۱۹۵.

۲. علی پریمی، فصلنامه حوزه و دانشگاه، ش ۳۹، ص ۶۸.

کتاب هرمنوتیک کتاب و سنت^۱ نوشته محمد مجتهد شبستری و کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت^۲ اثر عبدالکریم سروش است. این دو اثر گرچه گامی در طرح مباحث جدید فهم متون و بیان قواعد هرمنوتیک هستند؛ اما در ارائه روش فهم قابل تطبیق بر متون اسلامی، موفق نیستند. محمد مجتهد شبستری با اعتراف تأثیرپذیری از هرمنوتیک فلسفی، می‌نویسد: «تعدد قرائت‌ها از یک متن تنها پس از به وجود آمدن هرمنوتیک فلسفی معنا پیدا کرده است و امروزه تفسیر و تأویل متون دینی بدون توجه به مباحث هرمنوتیک فلسفی قابل قبول نمی‌تواند باشد و اگر در جهان اسلام صحبت از امکان تعدد قرائت‌ها در متون اسلامی می‌شود، منظور نمی‌تواند این باشد که در گذشته، متکلمان، فیلسوفان و عارفان، قرائت‌های متفاوت از قرآن مجید داشتند و امروزه هم اشخاص می‌توانند قرائت جدید بدهند. منظور این است که عالمان دین اسلام باید به مباحث هرمنوتیک فلسفی که جدید است توجه کنند و چون این مباحث نشان می‌دهد که قرائت همه متون و از جمله متون دینی، می‌تواند متعدد و متفاوت باشد، می‌توان از متون دینی اسلام قرائت‌های متفاوت ارائه داد».^۳ همچنین او می‌نویسد: «آیا با توجه به مباحث فلسفی تفسیر متون (هرمنوتیک فلسفی) که خصوصاً در قرن بیستم دامن گسترده است، می‌توان تفسیر معینی از یک متن را

۱۱. از جمله مباحث هرمنوتیکی که در کتاب هرمنوتیک کتاب و سنت آمده، عبارت است از: پیش‌فهم‌ها و پیش‌دانشته‌های مفسر (دور هرمنوتیکی)؛ علایق و انتظارات هدایت‌کننده مفسر؛ پرسش‌های مفسر از تاریخ؛ تشخیص مرکز معنای متن و تفسیر متن بر محور آن مرکز؛ ترجمه متن در افق تاریخی مفسر.

۲۲. از مهم‌ترین مباحث هرمنوتیکی در کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت عبارت‌اند از: سازگاری معارف دینی با معارف غیردینی؛ صامت بودن متون دینی؛ تأثیر پیش‌فهم‌ها در فهم متون دینی؛ تأثیر انتظارات و پیش‌فرض‌ها در فهم متون دینی؛ تأثیر تغییر نظریه‌های علمی در فهم مفردات قرآن؛ تأثیر آگاهی از متکلم در فهم سخن وی؛ در گرو پرسش بودن فهم متون دینی.

۳۳. رک: محمد مجتهد شبستری، روزنامه نوروز «هرمنوتیک فلسفی و تعدد قرائت‌ها از دین»، ۸ آذر

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 می کردند) باقی مانده است؟ هیچ متنی تفسیر منحصر به فرد ندارد، از همه متون، تفسیرها و قرائت های متفاوت می توان داد و هیچ متنی به این معنا «نص» نیست؛^۱ بنابراین درباره اهمیت هرمنوتیک در ساحت اسلامی، باید اذعان کرد که با پذیرش نظریه هرمنوتیک فلسفی، فاصله چندانی تا کنار گذاشتن اصل پیام متن دینی باقی نمی ماند.

۲. علوم اسلامی مرتبط با هرمنوتیک

هرمنوتیک در جهان اسلام، با اصطلاح هرمنوتیک و معنای جدید آن به صورت مستقل مطرح نبود؛ اما از مباحث اصلی آن نیز غفلت نشده و پیشینه دیرینی در علوم مختلف اسلامی دارد. اندیشمندان علوم قرآنی و اصولی در آثار خود، برای اهداف فقهی و تفسیری، به مباحثی از جمله علم تفسیر و تفاوت آن با تأویل، روش های تفسیری و انواع تفسیر نقلی، رمزی، شهودی، عقلی و اجتهدادی، تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر به رأی و مباحث الفاظ همچون علم به وضع، انواع دلالت های تصویری، تصدیقی اولی، تصدیقی ثانوی، کشف مراد مؤلف و متکلم، مسئله ظهور و... پرداخته اند.^۲ برخی عرفا به تأویل و تفسیر باطنی منابع دینی، التفات جدی دارند؛ اما با این حال، مباحث تأویل و تفسیر صحیح و روش مند در حوزه های اسلامی با هرمنوتیک - به ویژه با مباحث هرمنوتیک فلسفی، تفاوت های بسیاری دارد.

بسترها و علل پیدایی هرمنوتیک درباره متون مسیحی را نمی توان با تأویل قرآن یکسان تلقی کرد. باید دانست که طرح این مباحث، به گونه میوه نارس و

۱۴. همو، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۱۱۴.

۲. عبدالحسین خسروپناه، کلام جدید، ص ۹۸.

ژورنالیستی در برخی محافل دانشگاهی و علمی جهان اسلام، در بهترین فرض، از روی انفعال، سهل‌انگاری و کج‌سلیقگی است؛ چراکه اغلب، دیدگاه‌های هرمنوتیک نسبیت‌گرا، ترویج می‌شود. مقایسه و تطبیق مباحث فلسفه دین اندیشمندان غربی با قرآن کریم و سنت پیامبر و ائمه علیهم‌السلام، تقلیدی ویرانگر و التقاطی نابخردانه است؛ چراکه مباحث اندیشمندان غربی برای برون‌رفت از مشکلات و یافتن راه‌حلی برای نجات و ادامه حیات انجیل و تورات تحریف‌شده در برابر قرائت رایج و مرجعیت کلیسا طرح شده است.

هرمنوتیک به صورت مستقل، با معانی، مفاهیم و اصطلاحات تازه‌ای که در غرب مطرح شده، در دانش‌های جهان اسلام با اسم «هرمنوتیک» طرح نشده است؛ البته اندیشوران اسلامی در علوم گوناگون اسلامی، برای فهم و تفسیر متن، با عناوین دیگری، بحث‌های مفصل و دقیق‌تری را مطرح کرده‌اند؛ مثلاً در متون و گزاره‌های دینی، موضوع تأویل، معرکه آرای مفسران است. از این رو، روش‌های تفسیری مختلفی (شهودی، رمزی، عقلی و اجتهادی و...) پدید آمده‌اند. از طرفی دیگر عرفا و باطنیان، در تأویل و تفسیر باطنی متون دینی، کوشیده‌اند؛ اما با این همه تأویل صحیح و نیز دیگر موضوع‌هایی که در علم اصول و ادبیات عرب به صورت تفصیلی بحث شده است با هرمنوتیکی که در غرب طرح شده، تفاوت بسیاری دارد.

در جهان اسلام برخی روشنفکران نظیر نصر حامد ابوزید،^۱ عفت شرقاوی^۲ و ابراهیم شریف^۳ برای نخست بار، از هرمنوتیک در تفسیر قرآن بهره‌برداری کردند. همچنین متفکر معاصر پاکستانی فضل‌الرحمان، برای نخست بار، اصطلاح «هرمنوتیک قرآنی» را به کار برد که پس از آن موافقت‌ها و مخالفت‌هایی با

۱. در کتاب نقد الخطاب الدینی و مفهوم النص.

۲. در کتاب الفكر الدینی فی مواجهة العصر.

۳. در کتاب اتجاهات التجديد فی تفسیر القرآن.

کاربست هرمنوتیک در تفسیر قرآن و متون دینی صورت گرفت. در ایران کسانی که به روش‌های هرمنوتیکی رو آوردند عبارت بودند از: سید احمد فردید^۱، محمد مجتهد شبستری، عبدالکریم سروش و بابک احمدی. متأسفانه هرمنوتیک در کشورهای اسلامی و به‌ویژه در کشور ما، پیش از آنکه بر مبنای علمی درستی تکیه زند، به آفت ترجمه، تقلید و اقتباس غلط دچار شده است. از طرفی، برخی حاملان فرهنگ غرب، می‌کوشند که الهیات مسیحی را بدون لحاظ جغرافیا و دلایل پیدایش، در هاله‌ای از ابهام مطرح و بومی کنند؛ موضوعاتی که در ساحت غرب با پیشینه‌ای بسیار و تحت تأثیر فضای خاص غرب طرح شده است. این کار چالش‌ها و مشکلات فراوانی را در مسیر تفسیر گزاره‌ها و منابع اسلامی در پی دارد؛ درحالی‌که زمینه‌ها و علل شکل‌گیری و بسط مباحث هرمنوتیک دربارهٔ متون مسیحی را نمی‌توان به تأویل قرآن مرتبط دانست.^۲ از طرفی دیگر تبیین، تحلیل و نقد رویکردهای مختلف هرمنوتیک، می‌تواند فرصتی برای حوزه‌های علمیه، دانشگاه‌ها و دیگر مراکز علمی محسوب شود که اندوخته‌ها و نوآوری‌های پژوهشی خودشان را به زبان روز و برای تنظیم و تکمیل منطق و روش‌های فهم دین در همهٔ حوزه‌های مورد نیاز فراهم آورند و نیز با بسترسازی به بسیاری از شبهات و پرسش‌ها در این خصوص پاسخ دهند. می‌توان با گفتمان‌سازی در بین کشورهای اسلامی، زمینه‌های فهم و تفسیر صحیح دین را مهیا کرد تا اندیشه‌های التقاطی و نسبی‌گرا، مجال برای تسخیر اذهان مسلمانان نیابند. بی‌شک در علوم اسلامی مرتبط با مباحث هرمنوتیکی، زوایا و ریزه‌کاری‌های نابی است که اندیشمندان اسلامی سال‌ها در علوم گوناگون به تنقیح و تبیین اصول محکم و قواعد اساسی برای فهم درست

۱. در مباحث فلسفی از هرمنوتیک تعبیر به زندآگاهی می‌نمود.

۲. دلایل چرایی در فصل ششم کتاب آمده است.

دین تلاش کرده‌اند. ما در اینجا به اختصار به بررسی سه علم اصول فقه، تفسیر و عرفان بسنده می‌کنیم

۲-۱. اصول فقه

اصول فقه علمی است که پیشینه آن اگر از زمان بسط ابتدایی و قبل از تدوین آن لحاظ شود، به صدر اسلام می‌رسد. اصول فقه، دانشی آلی و از زمره علوم پیش‌نیاز برای علم فقه و مبادی اجتهاد است. این علم امروزه دانشی گسترده، دارای مباحثی مفصل و منقح و آثاری متقن و دارای استادان برجسته است. اصول فقه به دو قسمت کلی و اصلی تقسیم می‌شود: الفاظ و اصول عملیه. شایان ذکر است که مباحث الفاظ در اصول فقه، روش فهم متن به معنای اعم (دینی و غیردینی) است؛ البته مباحث الفاظ در غرب، بسیار وسیع‌تر از آن چیزی است که در اصول فقه ما مطرح شده است؛ اما بحث الفاظ در حوزه‌های دینی ما عمیق‌تر و دقیق‌تر طرح شده و می‌شود.^۱ در ساحت تفکر غرب، در علوم و رشته‌های گوناگونی به این مباحث توجه می‌شود؛ نظیر زبان‌شناسی، معناشناسی، فیلولوژی (فقه اللغة) و فلسفه زبان.

اصول فقه شیعی، در اثر مواجهه با برخی عوامل بیرونی و درونی، علاوه بر پویایی و تکاپوی طبیعی خود، رشد و انسجام مضاعف یافته است. از جمله عوامل بیرونی، عدم اهتمام اهل سنت را به اصل اجتهاد می‌توان برشمرد و از جمله عوامل درونی، نهضت ضد اجتهادی مشهور به «اخباری‌گری» را می‌توان نام برد. دور از انصاف است که نقش عوامل مذکور را در پیشرفت و تدقیق مباحث علم اصول فقه انکار کرد.

فقیه در استنباط احکام به متن کتاب و سنت، یعنی قرآن و روایات، رجوع

۱. در همین زمینه، رک: احمد واعظی، فصلنامه حوزه و دانشگاه، «ساحت‌های معنا پژوهی»، ش ۳۹، ص ۳۸-۴۰.

می‌کند. در حدود نیمی از مباحث اصول فقه، مصروف بیان قواعدی است که راهنمای چگونگی بهره‌گیری از الفاظ کتاب و سنت در استنباط احکام است. این بخش را، برحسب نام‌گذاری، «اصول لفظی» نامیده‌اند. گفتنی است علم اصول فقه موجود، شامل قواعد عامه در گزاره‌های توصیفی و تجویزی و هم مشتمل بر گروه دیگری از منطق و اجتهاد در حوزه گزاره‌های تجویزی فقهی است؛ بنابراین برای اجتهاد در متون دینی باید در مسئله استخراج و اکتشاف دقت کافی صورت گیرد. در یک تقسیم‌بندی، گزاره‌های منابع دینی یا انشائی هستند یا اخباری. روش تحقیق در علم اصول یا مشترک بین قضایای اخباری و انشائی است یا اختصاص به انشائی یا اختصاص به اخباری دارد. منطق اکتشاف این قضایا و اجتهاد در آنها یا مشترک بین هر دو یا خاص اخباریات یا خاص انشائیات است؛ بنابراین سه روش تحقیق وجود دارد:

۱. قواعد مشترک بین توصیفیات و تجویزیات؛

۲. قواعد ویژه اخباریت؛

۳. قواعد ویژه انشائیات.

اصول فقه دارای قواعد انشائی است؛ ولی در عین حال در این علم، قواعد مشترکی نیز هست که تنظیم و بررسی کافی نشده است و این قواعد مشترک، با نگاهی فقهی در اصول آمده است؛ ولی ظرفیت اشتراک را دارند؛ برای مثال اگر در علم اصول، کتاب کفایه الاصول آخوند خراسانی مرور شود، بحث‌های مقدمات الفاظ مثل حقیقت وضع و معانی حرفیه، مشتق، صحیح و اعم، بحث‌های مهم مقدمات که مرتبط با بحث الفاظ است و همچنین بحث اوامر و نواهی، مختص حوزه فقه و انشاء است. پس مقدمات مباحث الفاظ، اصول لفظیه، اصاله اللفظیه، اصاله الحقیقه، بحث عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین، مسائل کلی آنها، در مشترک بحث می‌شود. بحث قطع، حجج

وامارات، خبر واحد، شهرت، اجماع و نیز بحث تعادل و ترجیح، مشترک و با نگاه فقهی در اصول فقه آمده است؛ ولی این موضوعات در بحث‌هایی مانند کلام، ارزش بیشتری دارند و مناسب است که به صورت کلی بحث شوند؛ پس با این نگاه به مسائل، علم اصول به دو بخش کلی تقسیم می‌شود:

الف. اصول فقه به معنای عام؛

ب. اصول فقه به معنای خاص (مسائلی که فقط در علم فقه از آنها استفاده می‌شود).

برخی از قواعد عامه یعنی اصول عامهٔ اجتهادِ معارف دین، اختصاص به معارف دین ندارد؛ بلکه اختصاص به متن غیر دینی دارد؛ مثل قواعد ظهور که قواعد عمومی عقلایی است که در دین هم جریان و شیوع دارد. متأسفانه در حال حاضر علم اصول فقه، منحصر در به فقه شده است؛ ولی در اصل، ظرفیت بیشتری برای تحول در این مسیر دارد. 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.

در مورد ارتباط هرمنوتیک و علم اصول حداقل این پرسش را می‌توان مطرح کرد که آیا مباحث جاری در بخش الفاظ و دیگر مباحث عام و مشترک که ذکر شد، ناظر به مباحث هرمنوتیکی نیست؟ به تعبیر دیگر، آیا می‌توان از مباحث مورد اشاره که به طور سنتی، مستقل از هرمنوتیک در اصول فقه مطرح شده‌اند، راه‌هایی برای حل مشکل هرمنوتیک استخراج و ارائه کرد؟ بدیهی است اگر پاسخ این سؤال مثبت باشد، می‌توان به وجود نوعی هماهنگی و وحدت میان این دو دانش امیدوار بود؛ چراکه این امر ارزنده است و سلسله مباحث تطبیقی ارزشمندی را به دنبال دارد.^۱ از سویی دیگر بخش عمدهٔ علم

۱. رک: صدرالدین طاهری، فصلنامهٔ قیاسات، «بررسی انتقادی و مقایسهٔ اصول فقه اسلامی و

اصول فقه با شاخه‌ای از هرمنوتیک کلاسیک و رمانتیک که امروزه در غرب طرفداران بسیاری دارد، همخوان است و این ادعا که علم اصول فقه، تهی از مباحث هرمنوتیکی است، اگر از سر جهل نباشد، نوعی کم‌لطفی و به‌دور از واقعیت است. روشن است که مباحث علم هرمنوتیک، در هرمنوتیک فلسفی گادامرو... خلاصه نمی‌شود تا براساس آن، همه تلاش‌های دقیق دانشمندان اسلامی را نادیده گرفت. اندیشمندان غربی اگر با مباحث آقا ضیاء اصفهانی، آخوند خراسانی و شیخ مرتضی انصاری آشنا شوند، بی‌تردید ادب تلمذ به‌جا خواهند آورد؛ برای نمونه، هدف اساسی از طرح مباحث ظواهر و ظهورشناسی در علم اصول فقه چیست؟ آیا جز شناخت مراد شارع مقدس یا گوینده کلام است؟ نه فقط شارع که انسان عادی نیز ممکن است در مقام بیان، ظاهر کلام خود را اراده نکرده باشد. احدی از عقلا نیز این حق را از متکلم بشری سلب نکرده‌اند که معنی خلاف ظاهر کلام خود را اراده کند؛ چه رسد به شارع مقدس؛ اما از آنجا که معانی ظاهری، بستر اصلی فهم مقاصد کلمات بشری و شارع مقدس است، به‌ناچار دانشمندان اصولی نخست به بحث تشخیص ظواهر کلام قرآن و سنت پرداخته و پس از احراز قطعی ظهور، اعتبار و حجیت، آن را دنبال کرده‌اند. هدف آنان از حجیت ظهور این بوده که آیا معانی ظاهری کلام، همان مراد نفس الامری، نیت واقعی و مقصود شارع است؛ به‌گونه‌ای که شارع بتواند با استناد به آنها احتجاج کرده و عذر مکلف را قطع کند و از سوی دیگر عبد در مقابل مولی بتواند عذر بیاورد و خود را معذور بدارد؟ اساساً با ترتیب اثر دادن به فهم ظاهری کلمات، آیا می‌توان وظیفه عقلی و فطری عبودیت را به‌جا آورد؟ بحث حجیت ظواهر به دنبال اثبات همین امر است. شایان ذکر است که حجیت در علوم اسلامی، دارای معانی متعدد لغوی و اصطلاحی است؛

چنان‌که در فقه و اصول نیز تفاسیر متعددی به خود گرفته است. نتیجه مهم اینکه، توجه اندیشمندان به مباحث هرمنوتیکی اصول فقه در حوزه‌های علمیه، افزون بر اینکه عظمت کار فقهی و اجتهاد را به آنان نشان می‌دهد، بستر شایسته‌ای برای گفت‌وگو بین اندیشمندان اسلامی حوزوی و متفکران غربی را فراهم می‌کند و از طرف دیگر، توجه حوزویان به مباحث هرمنوتیکی، نه تنها مطلوب، بلکه ضروری است.^۱

۲-۲. علم تفسیر

اصول و قواعد تفسیر از دانش‌های درجه دو است که از مطالعه سنت تفسیری خاص به دست می‌آید. مفسران اسلامی معمولاً به این دانش به طور مستقل نپرداخته‌اند و در لابه‌لای متون تفسیری خود گاهی برخی قواعد تفسیری خود را بیان کرده‌اند. با این حال رویکردهای متفاوت تفسیری در تاریخ اندیشه اسلامی، نشانگر وجود اصول و قواعد نسبتاً متفاوتی میان مفسران است که مطالعه و تدوین آنها ما را در شناخت پیش‌فهم‌های مفسران، توانا ساخته و از سوی دیگر امکان ارزیابی تفاسیر آنها را بر اساس مبانی و روش‌های تفسیری‌شان فراهم می‌کند.^۲ علوم اسلامی در شاخه‌های مختلف آن، -به ویژه فقه، کلام و تفسیر- ارتباط وسیعی با فهم و تفسیر متون دینی دارد. مباحث اندیشوران دینی در زوایای مختلف، مشابه نظریه‌های هرمنوتیکی است؛ گرچه نامی از هرمنوتیک در میان نباشد؛ بنابراین در مقدمات تفسیر، مفسران اسلامی، به بخشی از مباحث مربوط به کیفیت فهم و تفسیر قرآن مجید

۱. رک: محمدجواد سلمان‌پور، فصلنامه اندیشه دینی، «رابطه مبانی فهم فقهی متون وحیانی با معناشناسی و هرمنوتیک»، ش ۱۰، ص ۷۳-۸۱.

۲. علی معموری، دو هفته نامه گلستان قرآن، «تأملاتی در نسبت هرمنوتیک و تفسیر»، ش ۱۳۹، ص ۲۰-۲۱.

می‌پردازند که این مطالب به نوعی، هرمنوتیکی است؛ برای نمونه می‌توان به شیوهٔ مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر المیزان اشاره کرد که با کاربست روش «تفسیر قرآن به قرآن» ایدهٔ تفسیری متفاوتی را ارائه کرد. در حالی که اخباری‌ها آیات قرآنی را در دلالت، مستقل ندانسته، قرآن را برخلاف محاورات، عرفی می‌دانند و معتقدند که غرض خداوند، تفهیم مراد و مقصود خود به نفس آیات قرآنی نبوده است؛ بلکه تفسیر واقعی و مراد از آیات را باید به کمک روایات معصومین علیهم‌السلام شناخت؛ بنابراین اصل وجود مباحث هرمنوتیکی در حوزه اندیشه اسلامی وجود داشته؛ اما پرداختن به نظریهٔ تفسیری مقبول نزد عالمان مسلمان، ما را به وادی گستردهٔ هرمنوتیک متن می‌کشاند. چنان‌که پیش‌تر گفتیم در میان مباحث اسلامی، دیدگاه‌هایی که با هرمنوتیک فلسفی تناسب داشته باشند، یافت نمی‌شود؛ بلکه نظریه تفسیری رایج در علوم اسلامی، کاملاً در تقابل با مباحث هرمنوتیک فلسفی است و در طرف دیگر، شباهت بسیاری با هرمنوتیک عصر روشنگری و هرمنوتیک مدرن شلایرماخر و تابعان او در قرن بیستم، دارد؛ گرچه با هریک از آنها نیز در برخی جهات متفاوت است.^۱

۲-۳. عرفان

ژرف‌ترین و پیچیده‌ترین مباحث معرفتی و هرمنوتیکی از دیرباز نزد سالکان، عارفان و متفکران اسلامی مطرح بود.

عارفان مسلمان، از «محاضره» و حضور در محضر خداوند و ارتباط باطنی، قلبی، مکاشفه، الهام، فهم قلبی و «محادثه» با حضرت حق سخن گفته‌اند و افزون بر مسئلهٔ مهم تأویل، از حسن استماع به پیام الهی و شنیدن پیام، بحث

۱. رک: علی پریمی، فصلنامهٔ حوزه و دانشگاه، «هرمنوتیک و تأثیر آن بر فهم متون دینی»، ش ۳۹، ص ۶۹-۷۰.

کرده‌اند. تمایل برخی عارفان و متصوفه به تفسیر انفسی قرآن، اکتفا نکردن به ظواهر لفظی و گرایش به رمزی دانستن آیات نیز نوعی گرایش هرمنوتیکی است. امام محمد غزالی در احیاء علوم الدین و کیمیای سعادت بحث‌های ارزشمندی درباره شرایط قاری قرآن، فهم قرآن مراتب فهم قرآنی و تکامل فهم قرآن مطرح کرده است. دیگر عارفان مسلمان نیز بر همین روش سیر کرده‌اند. در آثار سهروردی، خواجه عبدالله انصاری، مولوی، شمس تبریزی، عین‌القضات همدانی، عطار نیشابوری، جامی، ابن عربی، شیخ محمود شبستری و ده‌ها عارف دیگر، مباحث عمیق و وسیعی است که صبغه هرمنوتیکی دارند.^۱

یکی از مسائل مهم هرمنوتیک بررسی فرآیند فهم متون است؛ مثلاً عین‌القضات همدانی در نامه ۲۵ درباره چگونگی فرآیند فهم متن شعری نویسد: «جوانمرد! این شعرها را آینه دان! آخردانی که آینه را صورتی نیست در خود؛ اما هر که در او نگه کند، صورت خود تواند دید. همچنین می‌دان که شعر را در خود هیچ معنی نیست؛ اما هر کس از او آن تواند دیدن که نقد روزگار او بود و کمال کار او است و اگر گویی شعر را معنی آن است که قایلش خواست و دیگران معنی دیگر وضع می‌کنند از خود، این هم چنان است که کسی گوید: صورت آینه، صورت روی صیقل است که اول آن صورت نمود.»^۲

بحث «تخاطب» و «تجاوز» در عرفان نظری، زمینه‌ای بسیار مساعد برای گفت‌وگو میان این دانش و اندیشه هرمنوتیکی است. نکته قابل تأمل در تعمیم و بازسازی دیدگاه‌های عارفان و سالکان اسلامی در قالب نظریه‌های هرمنوتیکی آن است که برای حفظ اصالت فرهنگی و تاریخی این آثار را باید در پرتو فرهنگ عرفانی-اسلامی مطالعه کرد تا از بدفهمی در امان بود.

۱. همایون همتی، فصلنامه مطالعات راهبردی زنان، «هرمنوتیک و مسئله فهم متون»، ش ۱۲ ص ۴۱.

۲. عین‌القضات همدانی، مجموعه نامه‌های عین‌القضات، ج ۱، ص ۲۱۶.

۳. اصول و عوامل مؤثر در فهم و مقدمات اجتهاد^۱

عوامل مؤثر در فهم و مقدمات اجتهاد از مباحث کلیدی و بنیادی در تفکر اسلامی است که هرگونه استفاده و موضع‌گیری درباره آن، تأثیر مستقیم بر تفسیر و فهم از متون دارد. فهم هراثری - اعم از حقوقی، علمی، تاریخی، دینی و... - علاوه بر اصول و معیارهای خاص آن رشته و شاخه، معیارهای مشترکی نیز دارد که بدون رعایت آنها، تفسیر صحیح متن ممکن نیست. دقت در ویژگی‌های گزاره‌ها و متون دینی، نقش محوری در فهم اثر دارد. از سویی رعایت نکردن قواعد فهم، موجب برخی کج فهمی‌ها و لغزش‌ها در روند عمل فهم می‌شود؛ بنابراین تردیدی در استفاده از قرآن و روایات استفاده تمایز فهم سره و ناسره باقی نمی‌ماند. پرسشی که به ذهن خواننده می‌رسد این است که اصول و قواعد فهم دین (کتاب و سنت) چیست تا از پیش‌داوری، تحریف، جمود، التقاط و انحراف در برداشت از متون دینی به‌ویژه قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام پیش‌گیری شود؟ اصول بسیاری در فهم متون، گزاره‌های دینی و مقدمات اجتهاد دخالت دارند که برخی از آنها عبارت‌اند از:

۳-۱. اصول و عوامل درونی

یکی از مهم‌ترین حوزه‌های فهم، مربوط به خود انسان است که نقشی اساسی و تعیین‌کننده در شکل‌گیری و قوام فهم دارد. ازجمله سؤال‌های مهمی که در ساحت درونی مطرح می‌شود اینکه اصول، عوامل و ابعاد اساسی آن کدام‌اند؟ آیا می‌توان فاهمه انسان را تنها به مفروضات و دانسته‌های حصولی او محدود کرد و فهم هرکس را همان معلومات اکتسابی او دانست؟ تفاوت در فهم‌ها ریشه در چه اموری دارند؟ و چه عواملی در آن مؤثرند؟ ثنوری قبض و بسط مدعی است که

۱. مقصود از اجتهاد در اینجا، اجتهاد به معنای اعم است که ناظر بر همه گزاره‌های دینی است؛ نه اجتهاد مصطلح که فقط ناظر به گزاره‌های فقهی است.

مفروضات بیرونی و قبلی مفسر، نقش اصلی در فاهمه او دارد؛ به گونه‌ای که با تحول در این مفروضات، تفسیر نیز متحول می‌شود و چون این مفروضات کاملاً تحت تأثیر دانش‌های بیرونی و عصری‌اند، لذا تفسیر و معرفت دینی حاصل از آن به صورت تمام‌عیار، عصری است.^۱ اندک تأمل در مسئله فهم، روشن می‌کند که محدوده، عمق و هویت «فهم» در انسان بسیار گسترده‌تر و پیچیده‌تر از صرف معلومات و پیش‌دانسته‌های ذهنی است. چنین نیست که فاهمه انسان، هویت تک‌ساحتی و بی‌ارتباط با ابعاد مختلف شخصیت او داشته باشد و فهم متن منحصر بر چند مفروض ابتدایی و معلومات عصری او تکیه کند؛ بلکه عوامل دیگری مانند باورها، بینش‌ها، علایق و سلاقی، ویژگی‌های خلقی و روانی، تجربیات روحی و اندوخته معنوی انسان، مراتب و درجات ایمان و اعتقاد مفسر به متن، سطح تخصص علمی، میزان انس و آشنایی با متن... و همه مؤلفه‌های فکری، روانی و معنوی شخصیت مفسر، در فهم او تأثیرگذارند. اغلب علائق و حساسیت‌هایی که منجر به درک بهتر متن می‌شود، بیشتر تحت الشعاع کیفیت‌های درونی و شخصیت روحی و روانی مفسر است. عوامل مؤثر در فهم، از جنبه درونی مواردی هستند که در عمل فهم و تفسیر متن، به کارگیری و رعایت آنها، به فهم بهتر و با ضابطه مفسریاری می‌رساند و سه حوزه ادراکی و بینشی، گرایشی و کنشی را پوشش می‌دهد.

۳-۱-۱. ادراکی و بینشی

حوزه ادراکی و بینشی مربوط به مسائلی است که به درک و معرفت انسان بستگی دارد که در ذیل در دو بخش تبیین شده است:

۳-۱-۱-۱. مبادی علمی

۳-۱-۱-۱-۱. آشنایی با قواعد ادبی و لغت عرب

از شرایط اساسی فهم آیات قرآن، آشنایی با قواعد عربی و لغات آن است؛

۱. رک: عبدالکریم سروش، قبض و بسط تنویریک شریعت، صص ۳۴۱-۳۵۳.

زیرا در دلالت هر متن بر معنی، مکانیسم قواعد دلالت الفاظ بر معانی محوریت دارد. بی تردید کشف مراد متکلم متوقف بر کشف الفاظی است که شارع آنها را در مقام تفاهم عرفی استفاده کرده است. آشکار است که هر چه معنا و مراد متکلم اهمیت بیشتری بیاید، بحث از آنچه به معانی دلالت می‌کند، مهم‌تر خواهد شد؛ از این رو، علوم خادم قرآن، مانند صرف و نحو و امثال آن، ابزار نخست مراجعه به قرآن هستند. اگر کسی این ابزار را داشته و به فنون کنایه، مجاز و استعاره و همچنین سبک‌های ادبی آشنا باشد و خلاصه آنچه را گذشتگان از متنی قدیمی فهمیده‌اند بدانند، می‌تواند مطمئن شود که مقصود مؤلف از ظاهر عبارت، همان چیزی است که اکنون فهمیده می‌شود و گذشتگان نیز آن را کم و بیش همین‌گونه فهمیده‌اند؛ بنابراین راه فهم قرآن، استفاده از خود متن و تکیه بر فرآیند دلالت الفاظ بر معانی و آگاهی از قراردادهای زبان عربی (به‌ویژه در زمان نزول) است؛^۱ بنابراین از شرایط نخست فهم قرآن، فهم معانی دقیق واژه‌های آن است؛ چراکه لغات، نردبان ورود به حوزه ملکوتی قرآن هستند. بدیهی است که برای کشف مقصود و مراد خداوند، محتاج فهم ریشه لغوی، معنای حقیقی واژه‌ها و موارد استعمال آن در عصر نزول هستیم؛ چون زبان و لغت پیوسته با گذشت زمان و به واسطه تبادل فرهنگی، در معرض دگرگونی است و معانی تازه‌ای به خود می‌گیرد.

با توجه به وجود فاصله زمانی بسیار با عصر نزول قرآن و مبهم بودن برخی مفردات قرآن، رجوع به لغت و قول لغت‌شناس ضروری است؛ بنابراین اگر پژوهش‌گر و مخاطبی با معانی لفظی متعارف امروز زبان عرب سراغ قرآن و روایات رود، در کج‌فهمی و اشتباه خواهد افتاد. ابتدا لازم است معانی واژگان قرآن را طبق عصر نزول بشناسیم و این کار از عهده کتب لغت متأخر بر نمی‌آید.^۲

۱. رضا حق‌پناه، دو ماهنامه اندیشه حوزه، «نقش پیش‌دانسته‌ها در فهم قرآن»، ش ۱۶، ص ۱۵۲.

۲. از جمله فرهنگ‌های معتبر عبارت‌اند از: العین خلیل بن احمد فراهیدی (۱۷۰، ۱۰۰ق)، الجمهره اللغة محمد بن حسن بن دُرَید (۲۲۳، ۳۲۱ق)، تهذیب اللغة ازهری (۲۸۲، ۳۷۰ق)، معجم مقاییس اللغة احمد بن

۳-۱-۱-۲. آشنایی با علم اصول

دانش اصول فقه از علومی است که مفسر و محدث به آن نیازمند است. بخش الفاظ علم اصول در فهم هر متنی کاربرد دارد؛ از این رو، علم اصول فقه در دانش‌های مختلفی که مبتنی بر فهم متن است به کار می‌آید؛ برای مثال، چگونگی استنباط فقیه از بعضی روایات بستگی به این دارد که او در موضوعاتی مانند دلالت جمله خبریه بر وجوب، استعمال لفظ در بیش از یک معنا، دلالت امر بر وجوب، دلالت نهی بر فساد و... چه نظری داشته باشد.^۱

از طرفی در علم اصول فقه، یکی از مسائل مهم و با سابقه، بحث حل تعارض اخبار، یعنی مسئله «تعادل و ترجیح» است. این بحث یکی از شاخه‌های کاربردی دانش فقه الحدیث است که به میدان ارزیابی قدرت و تسلط محدثان و فقیهان تبدیل شده است. به احتمال قوی، بین قواعد و مسائل اثبوه اصولی، کمتر بحثی از نظر قدمت نگارش، اثرگذاری و نقش در اجتهاد به پای مسئله تعادل و ترجیح می‌رسد. در صدر اسلام و در عصر حیات امامان علیهم‌السلام شاگردان مبرز آنان با الهام‌گیری از روایات^۲ (اخبار علاجیه) آثاری تألیف کردند؛ مانند اختلاف الحدیث. نجاشی در کتاب رجال خود، بحث تعادل و ترجیح و تعارض اخبار را جزء نخستین و مهم‌ترین مباحث دانش اصول فقه می‌داند که به طور مستقل به رشته تحریر درآمده است.^۳ شناخت روایات متعارض

فارس (م. ۳۹۵ ق)، الصحاح اسماعیل بن حماد جوهری فارابی (م. ۴۰۰ ق)، اساس البلاغه ابوالقاسم محمود بن عمر زمخشری (۴۶۷. ۵۳۸ ق)، مفردات الفاظ القرآن حسین بن محمد راغب اصفهانی (م. ۵۰۳ ق)، النهایه فی غریب الحدیث و الآثار مبارک بن محمد بن اثیر (۵۴۴. ۶۰۶ ق)، لسان العرب محمد بن مکرم بن منظور (م. ۷۱۱ ق)، القاموس المحیط مجدالدین ابوظاهر محمد بن یعقوب الفیروزآبادی (م. ۸۱۶ ق)، تاج العروس من جواهر القاموس محمد بن محمد مرتضی زبیدی (۱۲۰۵. ۱۲۴۵ ق).

۱. محمد حسن ربانی، آسیب شناسی حدیث، ص ۲۱۲.

۲. رک: مرتضی مطهری، آشنائی با علوم اسلامی، ج ۳، ص ۳۷-۳۹.

۳. رک: آغا بزرگ تهرانی، الذریعه؛ ج ۱، ص ۳۶۱.

و حتی چگونگی جمع و حل تعارض بین آنها، دغدغه و کار طاقت فرسای فقیهان و ژرف‌اندیشان را به خود اختصاص داده است؛ مثلاً روایات فقهی متعارض، در کتاب‌های مفصل احادیث فقهی - مثل وسائل الشیعه - بحث و بررسی شده‌اند.^۱ همچنین، اصولیون در مقام حل تعارض اخبار از شیوه‌های گوناگونی مانند حکومت، ورود، تخصیص، تخصص، ترجیح و جمع عرفی و... بهره برده‌اند که تأثیر مهمی در فهم صحیح دارند.

از طرفی دیگر در مقام تعارض دو دلیل، گاهی دلیلی مُرَجَّح دارد و گاهی مرجح ندارد. مرجحات هم دو نوع هستند: منصوصه و غیر منصوصه. از جمله مرجحات منصوصه موافقت روایت با قرآن است. بی‌شک پیامبر اسلام ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام سخنی برخلاف قرآن ذکر نمی‌کنند. در این زمینه پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «أَيُّهَا النَّاسُ مَا جَاءَكُمْ عَنِّي يُؤَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَإِنَّا قُلْتُهُ وَمَا جَاءَكُمْ يُخَالِفُ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ»؛^۲ «ای مردم، آنچه از من به شما رسد که با قرآن موافقت می‌کند، من آن را گفته‌ام و آنچه به شما رسد که با قرآن مخالفت می‌کند؛ من نگفته‌ام.» روشن است که مخالفت حدیثی با قرآن، دلیل قطعی بر مجعول بودن آن است؛ اما اینکه آیا موافقت حدیثی با قرآن را می‌توان دلیل قطعی بر صدور آن دانست؟ پاسخ از نظر منطقی منفی است؛ چراکه همگان می‌دانند صرف هماهنگ بودن هر سخنی با قرآن، حدیث محسوب نمی‌شود؛ بنابراین هر روایتی که محتوا و مضمون آن در چهارچوب اصول و مبانی قرآن است، قابل قبول است و نسبت دادن آن به پیامبر اکرم ﷺ از باب تطبیق موارد کلی بر مصادیق آن، اشکالی ندارد؛ اما اگر موافق قرآن نباشد، مصداق این کلام امام صادق علیه‌السلام می‌شود که می‌فرماید: «كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ وَالسُّنَّةِ وَكُلُّ

۱. محمدکاظم طباطبایی، منطق فهم حدیث، ص ۱۵۳.

۲. کلینی، کافی، ج ۱، ص ۶۹.

حَدِيثٍ لَا يُؤَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرَفٌ»^۱ «هر چیزی که به کتاب و سنت باز می‌گردد و هر حدیثی که با کتاب خدا موافقت نکند، زخرف باطل است.» برخی دیگر از مسائل علم اصول که مرتبط با هرمنوتیک است، عبارت‌اند از:

۱. وضع، استعمال، دلالت

علمای اصول، ملاک معنا را «وضع» دانسته‌اند. آنها لفظ را «دال» و معنا را «مدلول» در نظر گرفته‌اند؛ پس «وضع» عاملی است که لفظ و معنا را به یکدیگر مرتبط کرده و روند استعمال و دلالت را سامان می‌بخشد.

گوینده ابتدا معنایی در ذهن خود دارد و به وسیله لفظ آن را بیان می‌کند و سپس شنونده، الفاظ القاء شده را می‌شنود یا می‌خواند و بلافاصله معنای آن در ذهنش پدید می‌آید؛ هرچند با تأمل عرفی یا دقت عقلی یا شهود عرفانی از آن کلام، معانی دیگری نیز فهم می‌شود. آنچه بلافاصله از رهگذر شنیدن و التفات به الفاظ در ذهن گوینده پدید می‌آید، دو جریانی است که از حیث متکلم، «استعمال» و از حیث مخاطب، «دلالت» نامیده می‌شوند.

۲. انواع دلالت

از آنجا که سنگ بنای فهم مراد متکلم بر کشف مدلول سخن او استوار است، اندیشوران و علمای علم اصول، انواع دلالت لفظ بر معنا را از جوانب مختلف بحث کرده‌اند. علامه طباطبایی در زمینه اهمیت دلالت معتقد است: «قرآن مجید که از سنخ کلام است، مانند سایر کلام‌های معمولی از معنای مراد خود کشف می‌کند و هرگز در دلالت خود گنگ نیست و از خارج نیز دلیلی وجود ندارد که مراد تحت اللفظی قرآن جز آن است که از لفظ عربی‌اش فهمیده می‌شود؛ اما این که خودش در دلالت خود گنگ نیست؛ زیرا هر کس به لغت آشنایی داشته باشد، از جملات آیات کریمه معنی آنها را آشکارا می‌فهمد،

۱. محمد باقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۴۲.

چنان‌که از جملات هر کلام عربی دیگر معنا را می‌فهمد. علاوه بر این به آیات بسیاری از قرآن بر می‌خوریم که در آنها طایفه خاصی را مانند بنی‌اسرائیل و مؤمنین و کفار و گاهی عموم مردم را متعلق خطاب قرار داده، مقاصد خود را به ایشان القاء می‌کند... بدیهی است که تکلم با مردم با الفاظی که خاصیت تفهیم را واجد نیست معنی ندارد.^۱

در علم اصول و منطق دلالت لفظ بر معنا به سه قسم، تقسیم شده است: الف. دلالت مطابقی؛ دلالت لفظ بر همه مفاد موضوع^۲ له را دلالت مطابقی می‌نامند. دلالت مطابقی به نص، ظاهر و مجمل تقسیم می‌شود:

۱. نص: معنی واضح و معینی است که لفظ بر آن دلالت می‌کند؛ به گونه‌ای که احتمال هیچ معنای دیگری بنا بر نظام لغوی و اسلوب سخن عرفی در آن وجود ندارد؛ مانند: ﴿وَ أَهْلَ اللَّهِ الْبَيْعَ﴾^۳ که با صراحت بر حلال بودن خرید و فروش دلالت دارد.

۲. ظاهر: سخنی است که هر چند معانی مختلف درباره آن محتمل است اما یکی از معانی، محتمل‌تر و آشکارتر است که عموم عقلاء همین معنا را از آن استفاده می‌کنند.

۳. مجمل: سخنی است که دارای احتمالات گوناگونی بوده و هیچ کدام از آنها آشکارتر از دیگری احتمالات نیست؛ به نوعی که عموم عقلاء در مواجهه با آن متحیر می‌مانند.

از سویی اگر سخن «نص» باشد که مفید یقین است، قطع به مقصود و مراد گوینده ایجاد می‌شود و اگر سخن «ظاهر» باشد، موجب ظن قوی می‌شود که از آن به اطمینان یاد می‌شود و در صورت «اجمال»، مقصود گوینده مؤلف بر ما پنهان می‌ماند.

۱. سید محمد حسین طباطبائی، قرآن در اسلام، ص ۴۱ و ۴۲.

۲. بقره، ۲۷۵.

ب. دلالت تضمّنی: دلالت لفظ بر قسمتی از موضوع^۱ را دلالت تضمّنی می‌گویند؛ مانند دلالت بیع بر «تملیک» درحالی که بیع، تملیک عین به عوض معلوم است.

ج. دلالت التزامی: دلالت لفظ بر معنایی است که از موضوع^۲ خارج بوده اما ارتباط و ملازمه بین موضوع^۳ و آن معنی برقرار است. اقسام دلالت التزامی عبارت‌اند از: مفهوم موافق و مخالف، دلالت تنبیه و ایما، دلالت اشاره و دلالت اقتضاء.

۱. مفهوم موافق: هرگاه مفهومی از حیث نفی و اثبات، موافق با منطوق خود باشد به آن مفهوم موافق گویند؛ مثلاً شخصی می‌گوید: «اگر فردا از آسمان برف هم بیارد، من به دیدار شما می‌آیم.» مفهوم موافق آن این است که اگر فردا برف نیارد و هوا خوب باشد، به طریق اولی به دیدار شما می‌آیم.

۲. مفهوم مخالف: مفهومی که از نظر نفی و اثبات با منطوق خود مخالف باشد.

۳. دلالت تنبیه و ایما: جایی است که سخن متکلم، همراه قرینه‌ای باشد و طبق آن قرینه روشن شود که متکلم معنایی ملازم با معنای مفهوم از عبارت را قصد کرده؛ نه آن معنای مفهوم از عبارت را، دلالت سخن او بر آن معنا، «دلالت تنبیه» یا «دلالت ایما» نامیده می‌شود.

۴. دلالت اشاره: عبارت است از معنایی که لازمه^۴ مدلول سخن است و آن لازمه به حسب عرف و با قصد استعمالی قصد نشده و لزومش از قبیل لزوم بین به معنای اعم یا لزوم غیر بین باشد. مدلول اشاری، گاه از لوازم معنای یک کلام است و گاهی از لوازم معنای دو کلام.^۵ پس اشاری، نوع دیگری از مفاهیم است که در مواجهه با الفاظ و با دقت عقلی حاصل می‌شود و البته نمی‌توان

۱. رک: علی مشکینی، اصطلاحات الاصول، ص ۱۳۳.

نام بطون بر آن نهاد. معانی اشاره‌ای، حوزه وسیعی از معانی برآمده از متون دینی و غیردینی را شامل می‌شود. در صاحب نظران علم اصول، در مصادیق آن اختلاف بسیاری کرده‌اند. نمونه‌هایی از این اشارات، مواردی است که اصولیین در بحث اجزاء، مقدمه واجب، ضد، اجتماع امر و نهی و دلالت نهی بر فساد مطرح کرده‌اند. همچنین در حوزه جرائم در بازجویی‌ها، بیشتر اعترافات و کشف حقایق در حوزه قضایی از طریق اظهارات طرفین براساس همین نوع مفاهیم اشاره‌ای است. مجرم یا محکوم علیه، اگرچه اعتراف به جرم یا اعتراف به حق دیگری را اراده نکرده است؛ اما با کنار هم قرار دادن کلمات آنها در یک یا چند جلسه، حقایقی به دست می‌آید؛ به نوعی که مجرم نمی‌تواند آنها را انکار کند. از سویی دیگر، انسجام بخشیدن به این مباحث و تنظیم و تنقیح آنها برای فهم و تفسیر متون دینی، ضروری و راهگشاست.

۵. دلالت اقتضاء: دلالت کلام است بر معنایی که گوینده، لفظی برای آن ذکر نکرده؛ اما چون صدق یا صحت عقلی یا شرعی یا لغوی کلامش متوقف بر آن است، بی‌تردید مقصود او بوده است.

۳-۱-۱-۳. تاریخ

اصل بررسی تاریخی، یکی از عوامل مهم در فهم دقیق است. کاویدن سیر تاریخی مباحث دینی، کمک مؤثری در فهم همه‌جانبه و تحلیل درست مسائل می‌کند.

الف. فهم سیره معصومین و انبیاء علیهم‌السلام

از جمله موارد مهم فهم دین و مقدمات اجتهاد سیره معصومین و انبیاء علیهم‌السلام است. فهم سیره این بزرگواران می‌تواند الگو، برنامه و نقشه راه زندگی ما مسلمانان را ترسیم کند. این الگو در فهم بهتر موقعیت‌های گوناگون (جنگ، صلح، تقیه و...) و موضع‌گیری سنجیده در بحران‌ها، حوادث و فتنه‌ها، انسان

را یاری می‌کند و از هرگونه التقاط و گزینشی عمل کردن به دین مصون می‌دارد.

ب. استناد نقل‌های تاریخی

روایات از جهت سند و متن، با تاریخ سروکار دارند. ارتباط سند روایات با تاریخ شامل همه روایات یا دست‌کم روایات واجد سند است؛ زیرا در سند، حلقه‌ای از راویان است که متون روایات را سینه‌به‌سینه منعکس کرده‌اند و از این جهت پدیده‌ای تاریخی است.^۱

یکی دیگر از عوامل فهم ناصحیح آیات قرآن و روایات، نقل‌های تاریخی بی‌اساس است. باید اذعان کرد تاریخ‌نگاری برخی مورخان اسلامی، تحت تأثیر تعصبات مذهبی یا فشارهای سیاسی بود؛ بنابراین تعدادی از تفاسیر پیشینیان، آمیخته با خرافات و نقل‌های ناصحیح تاریخی است؛ نقل‌هایی که ریشه در بینش و اندیشه یهودیت دارند و هیچ مأخذ معتبر اسلامی برای آنها نمی‌توان یافت. کافی است محورهای تاریخی برخی موضوعات را مانند داستان آغاز آفرینش آسمان و زمین، خلقت آدم، سرگذشت برخی اقوام و پیامبران بزرگ و... را که بستر روایات اسرائیلی است در نظر بگیریم و سپس به بعضی از تفاسیر اسلامی مثل طبری، قرطبی، ثعالبی و... مراجعه کنیم. با اندکی تأمل در این منابع دریابیم که تا چه حد نقل‌های تاریخی اسرائیلی در تفاسیر اسلامی رخنه کرده است. تفاسیر اهل سنت به لحاظ استناد به آرای صحابه، بیشتر در معرض چنین لغزش‌هایی قرار گرفته است. خوشبختانه عموم مورخان مسلمان در ذکر رخداد‌های تاریخی صدر اسلام تا دوران نگارش اثر خود، اسناد تاریخی را با تعدد طرق ذکر کرده‌اند و هریک به تناسب و اقتضای سبک و روشی که برگزیده‌اند، با تبیع جرح و تعدیل به نقد روایات اسرائیلی رفته و بر نقش منفی این روایت‌ها بر اندیشه مفسر و نیز تفسیر آیات انگشت گذاشته‌اند. چنان‌که مرحوم علامه سید

۱. علی نصیری، روش‌شناسی نقد احادیث، ص ۶۲۸.

مرتضی عسکری براساس همین روش، اثبات کرد که هفتاد صحابی ساختگی در منابع تاریخی آمده است و عبدالله بن سبا، شخصیت موهوم تاریخی است که سیف بن عمر ساخته است.^۱

ج. آگاهی به اسباب، تاریخ، وقایع و عادات مردم عصر در نزول قرآن به مناسبت‌های مختلف نازل می‌شده و اشاراتی به عادات و رسوم عرب عصر نزول دارد که آگاهی به اسباب نزول، تاریخ، وقایع و عادات مردم آن دوره ضرورت دارد؛ مثلاً آیه **﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَامًا...﴾**^۲ اشاره به عادت جاهلی دارد که قرآن آن را نکوهش می‌کند. اگر با عادات و رسوم مردم آن روز عرب آشنا نباشیم، نمی‌فهمیم قرآن چه چیزی را نکوهش کرده یا چه چیز را اثبات یا انکار کرده است؛ حتی امین‌الخولی به این نتیجه رسیده که بدون آشنایی عمیق با فرهنگ عرب و سایر ملت‌های عصر نزول، فهم قرآن ممکن نیست^۳ و روش دانشمندانی مانند فراء (متوفای ۲۰۷ ه. ق.)، زجاج (متوفای ۳۱۱ ه. ق.)، جاحظ (متوفای ۲۵۵ ه. ق.)، شریف رضی (متوفای ۴۰۶ ه. ق.) و راغب اصفهانی (متوفای ۵۰۲ ه. ق.)، دلیل روشنی بر رویکرد مفسران در گذشته‌های دور به فرهنگ‌گویی عرب است.^۴

۳-۱-۱-۴. دانش‌های تخصصی متناظر

هردانشی که مجتهد و اسلام‌شناس را در فهم بهتر شریعت یاری کند، فراهم کردن مقدمات آن لازم است؛ مثل یادگیری برخی مباحث علم ریاضی برای فهم

۱. همان، ص ۶۲۱-۶۲۳؛ ونیز رک: اسرائیلیات و تأثیر آن برداستان‌های انبیاء در تفاسیر قرآن، حمید محمد قاسمی، ص ۲۳۶-۳۳۳.

۲. توبه، ۳۷.

۳. رک: سید موسی صدر، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، «پرسش‌ها و پژوهش‌های بایسته قرآنی در زمینه مبادی فهم قرآن»، ش ۱۱ و ۱۲، ص ۱۶-۱۷.

۴. همان.

و تقسیم ارث، برخی از مباحث علم نجوم برای فهم جهت قبله. این دانش‌ها گاه به صورت مستقیم و گاه غیرمستقیم در فهم انسان دخالت دارند.

۳-۱-۱-۵. تفسیر

تفسیر و فهم قرآن کریم و شرایط آن، پیشینه طولانی در تاریخ تفکر مسلمانان دارد. تلاش‌های خستگی‌ناپذیر مفسران برای فهم قرآن، بهترین دلیل این موضوع است. این تکاپوی مستمر حکایت از آن دارد که فهم قرآن مسئله‌ای تمام شده و ساده در گذشته نیست؛ بلکه فرآیندی دامنه‌دار و پیوسته در امتداد زمان است که در آینده نیز جریان خواهد داشت. فهم قرآن کریم قانونمند است؛ چنان‌که قواعد تفسیر، مجموعه ضوابطی کلی است که مفسر باید طبق آنها به تفسیر قرآن بپردازد.^۱ بی‌شک هرکاری از اسلوب، شیوه و قانون ویژه‌ای پیروی می‌کند که بدون رعایت آنها، امکان دسترسی به اهداف و بازدهی معین ممکن نیست. به این ترتیب، هر متن دینی و علمی، اصول، اصطلاحات، زبان، قوانین و روش خاص خود را دارد و توجه نکردن به آن اصول و معیارها، مایه کج‌فهمی از آن متن خواهد شد. بی‌توجهی به این قوانین، هرج و مرج بسیاری در فرآیند تفسیر و فهم آیات و روایات ایجاد می‌کند و موجب لغزش سهمگین قرآن‌پژوه می‌شود. اندیشمندان برای تشنگان فهم قرآن، اصول بسیاری را طرح کرده‌اند که ما در اینجا به هفت مورد اشاره می‌کنیم:

الف. توجه به روایات تفسیری

تفسیر نقلی که مأثور، اثری و روایی نیز خوانده می‌شود از قدیم‌ترین، رایج‌ترین و معتبرترین روش‌های تفسیر قرآن کریم است. برخی مفسران این روش را ابزاری در کنار دیگر روش‌های تفسیری و برخی آن را تنها روش تفسیر می‌دانند؛ اما گفتنی است که متأسفانه اختلاط روایات صحیح با ناصحیح و

۱. علی اکبر بابایی و دیگران، روش‌شناسی تفسیر، ص ۳.

نفوذ اسرائیلیات و خرافات ساخته بیگانگان با فرهنگ اسلامی، این منبع را آلوده و آن را در معرض انتقادات شدید قرار داده است.^۱ از زاویه دیگر، یکی از بهترین و دقیق‌ترین منابع برخی احادیث رسیده از معصومان علیهم‌السلام است که به تفسیر واژه‌ها پرداخته است؛ زیرا امامان ما، بیش از هر کس دیگر با لغت عرب و معنای دقیق آن آشنا بوده‌اند. از سوی دیگر در تحقیقات کاربردی، این احادیث، زمینه تشکیل «خانواده حدیث» را فراهم می‌آورند؛ زیرا حدود و گستره موضوع را نشان می‌دهند و به بحث لغوی و تعیین دقیق مفهوم نیز کمک می‌کنند.^۲ از سویی دیگر بیان جزئیات، اجزاء، ویژگی‌ها، قیود، تبصره‌ها و توضیح‌های احکام و مسائل دینی، در قرآن کریم نیست و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بیان آنها را بر عهده دارد و مردم نیز موظف‌اند آن را بپذیرند: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^۳ و نیز ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾؛^۴ بنابراین علامه طباطبایی با تمسک به آیات پیشین و دیگر آیات در کتاب قرآن در اسلام می‌فرماید: «به موجب این آیات، پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مبین جزئیات و تفصیل شریعت و معلم الهی قرآن مجید می‌باشد و به موجب حدیث متواتر ثقلین، پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، ائمه اهل بیت علیهم‌السلام را در سمت‌های جانشینان خود قرار داده است.»^۵ علاوه بر این، اهل بیت علیهم‌السلام در متن آیات قرآن، به صراحت مخاطب خداوند قرار گرفته و به نصّ آیه تطهیر به افتخار طهارت و پاکیزگی نائل آمده‌اند و اُمت به رعایت حقوق ایشان سفارش شده‌اند. از این روش‌های شکی نیست که برای تفسیر صحیح، باید به روایات تفسیری پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت علیهم‌السلام

۱. داود معماری، مبانی و روش‌های نقد متن حدیث از دیدگاه اندیشوران شیعه، ص ۱۴۴.

۲. عبدالهادی مسعودی، روش فهم حدیث، ص ۹۰.

۳. حشر، ۷.

۴. نساء، ۶۴.

۵. سید محمد حسین طباطبایی، قرآن در اسلام، ص ۴۴.

رجوع کرد؛ البته این سخن زمانی صادق است که روایات از نظر سند و دلالت مشکلی نداشته باشند که متأسفانه چنین روایاتی بسیار اندک هستند. علامه طباطبایی در همین زمینه معتقد است که «پس از رحلت پیغمبر اکرم علیه السلام جمعی از صحابه... که به تفسیر اشتغال داشتند و روششان در تفسیر این بود که گاهی آنچه از پیغمبر اکرم علیه السلام در معانی آیات قرآنی شنیده بودند در شکل روایت مسند نقل می‌کردند. این احادیث از اول تا آخر قرآن دو نیست و چند حدیث‌اند که بسیاری از آنها ضعیف و متن برخی از آن‌ها منکر است... شیعه به نص قرآن مجید قول پیغمبر اکرم علیه السلام را در تفسیر آیات قرآنی حجت می‌داند و برای اقوال صحابه و تابعین مانند سایر مسلمین هیچ‌گونه حجیتی قائل نیست.»^۱ به این ترتیب، بسیاری از روایات تفسیری یا از نظر سند یا دلالت یا هر دو مخدوش هستند. با این حال روایاتی که موثق و صحیح بوده و با محتوای قرآن مطابق باشند، در تفسیر قرآن بسیار راهگشا و کارآمدند که مفسر نباید آنها را از نظر دور بدارد؛ چنان‌که در تفسیر آیات، ضرورت توجه به روایات بر کسی پوشیده نیست؛ وگرنه با غفلت از روایات، منجر به تفسیر به رأی خواهد شد.

ب. آگاهی از شأن نزول

در تفسیر و فهم قرآن هر چند، شأن نزول آیات موضوعیت قطعی ندارند؛ اما به آشکار شدن بعضی از جوانب آنها کمک شایانی می‌کند؛ مثلاً قرآن می‌فرماید: ﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ...﴾^۲ «این سه نفری که به جهاد نرفتند، زمین بر آنها ضیق شد. جانیشان بر خودشان ضیق شد و تصوّر کردند که پناهگاهی جز خداوند ندارند. به سوی خدا برگشتند و خداوند توبه آنها را پذیرفت.» آیا در اینجا شأن نزول، روشن می‌کند که این سه نفر چه

۱. همان، ص ۷۰ و ۷۴.

۲. توبه، ۱۱۸.

کسانی هستند؟ به کدام جهاد نرفتند؟ عذرشان چه بود؟ برخورد جامعه با اینها چگونه بود و چگونه توبه کردند و پروردگار متعال توبه آنها را پذیرفت؟

ج. پرهیز از تأویل‌های نادرست

تأویل در لغت به معنای برگرداندن است؛ بنابراین تأویل کلام هم برگرداندن آن خواهد بود و روشن است که مراد، برگرداندن مدلول و مفاد کلام است و این در صورتی درست است که کلام در معنایی ظهور داشته باشد تا بتوان گفت معنی و مدلول کلام را برگرداند. در کتب لغت درباره تعریف تأویل آمده است: «المراد بالتأویل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الاصلی الی ما یتحتاج الی دلیل لولاه ماترک ظاهر اللفظ..»^۱ همچنین در مجمع البحرین آمده است: «ارجاع الکلام و صرفه عن معناه الظاهر الی معنی اخفی منه، مأخوذ من آل یثول اذا رجع و صار الیه قوله تعالی (ابتغاء تأویل) ای ما یثول الیه من معنی و عاقبه»^۲؛ یعنی آنچه معنی و سرانجام به او برمی‌گردد. واژه «تأویل» هفده بار و کلمه «تفسیر» یک بار در قرآن به کار رفته است؛ علت این کاربرد، بیشتر شاید این باشد که «تأویل» در فرهنگ پیش از اسلام، مفهومی شناخته شده بود که با تعبیر خواب یا تأویل الاحادیث، پیوند خورده است.

علامه طباطبائی رحمته الله علیه در توضیح معنای تأویل و کیفیت ارتباط آن با الفاظ آیات می‌نویسد: «تأویل آیه، امری عینی و خارجی است که نسبت به آن مدلول، آیه همچون نسبت ممثل است به مثل؛ بنابراین تأویل اگرچه از جهت دلالت مدلول (لفظی) آیه نیست؛ لیکن به نوعی حکایت آیه محسوب می‌شود. به طوری که همواره بین آنها ارتباط خاصی وجود دارد؛ درست نظیر این ضرب المثل «فی الصیف ضیعت اللبن» در مورد شخصی که قصد دارد به

۱. ابن اثیر، النهایه، ج ۱، ص ۸۰.

۲. فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، ج ۵، ص ۳۱۳.

چیزی دست یابد، ولی زمینه و اسباب آن را قبلاً از بین برده است؛ زیرا مفهومی که کلمات ضرب المثل بر آن دلالت دارد یعنی «از بین بردن شیر توسط کسی که با آن کار دارد» آن معنایی نیست که در مورد ذکر شده، منظور گردیده است؛ ولی با این همه بیانگر حال مخاطب است و تصویرکننده آن در ذهن؛ به گونه‌ای که مفهوم حاصل از کلام (مثل) بر اساس مدلول لفظیش، در بردارنده معنای متصور می‌باشد؛ بدون آنکه لفظ بر آن دلالت نماید. همچنین است تأویل آیات قرآن؛ زیرا آن حقیقت خارجی که موجب تشریح حکمی از احکام یا بیان معرفتی از معارف الهی و یا وقوع حادثه‌ای می‌گردد، همان مضمون قصه‌ای از قصه‌های قرآنی است و اگرچه مدلول لفظی القا امرو نهی یا بیان حقیقتی از حقایق الهی و یا واقعه‌ای مشخص نمی‌باشد، ولی در عین حال نظربه ارتباط خاصی که بین آن احکام (بیان حقایق) و حوادث و این الفاظ وجود دارد، الفاظ مزبور در حقیقت اثر حاکی از واقعیت نفس الامری خاصی است... بنابراین تأویل از قبیل امور عینی والایی است که از قلمرو تقیدات لفظی برتر بوده، تنها ثبت آن با الفاظ به جهت نزدیک ساختن آن به اذهان می‌باشد»^۱.

از دیدگاه مکتب تشیع، حدّ تأویل را فقط از راسخان در علم که معصومین علیهم‌السلام هستند، می‌توان گرفت. از سویی تأویلی نادرست و فاسد محسوب می‌شود که دلیلی معتبر بر صحت آن نباشد و لفظ، تاب تحمل آن را نداشته باشد.^۲

د. اهتمام کامل به سیاق کلام

در تعریف «سیاق» گفته‌اند که قرائنی است که مفسر را در شناساندن معنای

۱. سید محمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۳، ص ۵۲.

۲. نمونه‌های این نوع تأویل را می‌توانید در کتاب روش‌های تأویل قرآن، محمدکاظم شاکر، ص ۱۶۹-۲۰۱، مطالعه کنید.

لفظ یاری می‌کند. قرائن، گاه لفظی است و همراه لفظ و گاه از بیرون لفظ در رساندن معنا مؤثر است؛ مانند وضعیت‌هایی که پیرامون سخن شکل گرفته و در نشان دادن معنا مؤثر است.^۱ جامعیت قرآن یکی از ویژگی‌های بارز آن محسوب می‌شود. معارف قرآن، دارای همبستگی منطقی و فکری و در برگیرنده هدف واحد است. ملاک مهم در تفسیر و فهم قرآن آن است که محتوا و مضمون تفسیری بخش‌های مختلف آن نباید متعارض باشند. تقطیع آیات و تفسیر مستقل آنها، موجب بدفهمی می‌شود؛ پس هر کس اگر قرآن را به شکل ساختار و منظومه‌ای منسجم ببیند، بی‌شک آن را متنی هماهنگ، خالی از اختلاف و گویا خواهد یافت: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾.^۲

برخی مفسران قرآن کریم، سیاق آیات را از بزرگ‌ترین قرائن فهم مقصود متکلم می‌دانند. در مقابل، برخی دیگر با بهانه گرفتن ظاهر تعدادی از آیات قرآن که مفاد آنها توحید افعالی و اختصاص مؤثریت استقلالی خداوند متعال است، گمان کرده‌اند که نفی علل طبیعی و در نتیجه مجبور بودن انسان است. در نقطه مقابل این رویکرد گروهی دیگر معتقد به تفویض شده و به استناد ظاهر آیاتی که افعال را به علل طبیعی نسبت می‌دهند، تأثیر و تدبیر مستمر پروردگار را در صحنه هستی انکار کردند و به بریدگی جهان آفریده از آفریدگار معتقد شدند. اگر این دو گروه، تمام آیات را با هم دیده و می‌سنجیدند، در دام چنین اشتباهاتی نمی‌افتادند؛ مثلاً اگر آیه ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾^۳ را بدون توجه به سیاق آیات قبل و بعد آن تفسیر کنیم، به این معنا خواهد بود که خدای تعالی، بندگان و افعال آنان را آفریده است؛ پس لازمه این سخن جبر می‌شود؛ ولی با عنایت به

۱. رک: علی الاوسی، روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، ص ۲۰۲. ۲۰۸.

۲. نساء، ۸۲.

۳. صافات، ۹۶.

سیاق آیات درمی یابیم که این آیه، نقل کلام حضرت ابراهیم علیه السلام است که قوم خود را به سبب پرستش بت ها نکوهش می کند و معنای آیه در سیاق نکوهش شرک، چنین است که آنچه از بت ها می پرستید، در اصل مخلوق خداست، همان طور که خود شما مخلوق خدا هستید؛ بنابراین، در نظر گرفتن سیاق در فهم موضوعات و اهداف قرآن، بسیار مفید و ضروری است. امام علی علیه السلام در همین باره می فرماید: «کتاب الله تبصرون به و تنطقون به و تسمعون به ينطق بعضه ببعض و يشهد بعضه على بعض.»^۱ خلاصه آن که شناخت و آگاهی از سیاق کلام، مخاطب را در تبیین مجمل، یقین به مراد متکلم، تخصیص عام، تقیید مطلق و انواع دلالت ها، هدایت می کند؛ پس سیاق، از مهم ترین قرائن بر مقصود متکلم است. کسی که سیاق را رها کند، بی شک در فهم، نظر متکلم یا زمان تبادل نظر با او اشتباه خواهد کرد؛ بنابراین از آنجا که گوینده از معانی متعددی که در کلامش است، معانی هماهنگ و متناسب با یکدیگر را اراده می کند و نادیده گرفتن سیاق، تناسب یاد شده را خدشه دار می کند، نباید از سیاق کلام غافل بود. سیاق گویای ارتباط و انتظامی در کلام است که گوینده از آن غرض واحدی را دنبال می کند.

ه. توجه به قرائن کلام

در نظر گرفتن قرائن کلام برای فهم مقصود گوینده، در همه فرهنگ ها، روشی عقلایی است؛ اما مهم، آگاهی از انواع قرائن و نقش هریک در فهم مقصود آیات است؛ زیرا با توجه به فصاحت و بلاغت فوق العاده قرآن، استفاده از انواع قرائن، در آن فراوان است و غفلت از آنها، برداشت تفسیری را ناقص یا به کلی بی اعتبار می کند. بخش مهمی از خطاها و نقصان هایی که در تفسیر گزاره ها و متون دینی رخ داده است، از بی توجهی یا کم توجهی به

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۳۳.

قرائن سرچشمه می‌گیرد.^۱ از سویی مخاطبانِ عصر نزول به قرائن حالیه، مقالیه و مقامیه‌ای آگاه بودند که امروز به دست ما نرسیده است. در چنین حالتی، رعایت حال و فهم مخاطبان، برمتکّم لازم است؛ نه رعایت حال دیگران؛ پس احتمال پنهان بودن قرینه برای غیرمخاطبان وجود دارد.

قرائنی غیرلفظی - اعم از حالیه، مقامیه و عقلیه - قرائنی هستند که قابل انتقال به عصرهای آینده نیستند و در همان عصر صدور و نزول از متن جدا می‌شوند. یکی از این قرائن، تأملات تاریخی، فرهنگی و اجتماعی عصرمتکلم است که در افق معنایی متکلم و مخاطب از متن جدا می‌شوند. این همان موضوعی است که اصحاب هرمنوتیک، «پرسش از تاریخ» می‌نامند. آنها معتقدند که مفسر باید به حکایت تاریخ گوش بسپرد و با پژوهش‌های تاریخی، در جست‌وجوی پدید آورنده متن باشد. اینکه در چه وضعیت تاریخی سخن گفته است؟ شرایط تاریخی مخاطبان او چگونه بود؟ گویا چنان‌که تمسک به قرائن لفظیه و مقالیه، موجب استواری حجیت ظواهر است، توجه به تأملات تاریخی عصر صدور و جست‌وجوی آنها، به مثابه بررسی‌های فرازبانی در کنار دیگر قواعد اصولی و تفسیری، در حجیت آن بی‌تأثیر نباشد. ضروری است که مفسر، پس از بررسی همه قرائن، به تفسیر متن بپردازد.

قرائن کلام را به دو دسته کلی تقسیم می‌کنند:

الف. متصل یا پیوسته: این قرائن به دلیل پیوستگی با کلام، از ابتدا در دلالت کلام مؤثر است و در مراد استعمالی دخالت دارند.

ب. منفصل یا گسسته: این قرائن در مراد جدی گوینده، نقش دارند. در قرآن، سبب نزول، فضای نزول، شأن نزول و... از قرائن پیوسته غیرلفظی و آیات دیگر و روایات معتبر، از قرائن منفصل هستند؛ البته هر یک از این قرائن، صارفه یا معینه‌اند.

۱. علی‌اکبر بابایی و دیگران، روش‌شناسی تفسیر قرآن، ص ۱۱۰.

قرائن پیوسته غیرلفظی عبارت‌اند از: سبب نزول، شأن نزول، فرهنگ زمان و مکان نزول (فضای نزول)، ویژگی‌های مخاطب، ویژگی‌های سخن، مقام سخن، لحن کلام و معرفت‌های بدیهی و برهان قطعی آشکار، ازجمله قرائن پیوسته غیر لفظی هستند؛ بنابراین، قوانین دیگری هستند که قلمرو معانی کلمات را محدود یا وسیع می‌کنند. به بیان دیگر، ما در مرحلهٔ معناشناسی جمله‌ها، به مرز مشترک هرمنوتیک با سمانتیک می‌رسیم. هر واژه در لغت‌شناسی معنایی وضعی دارد؛ اما همان واژه، وقتی در عبارتی قرار می‌گیرد، آن متن پوششی بر معنای وضعی می‌گذارد و از ترکیب معنای اضافی - که با قرائن معلوم می‌شود - و معنای مطلق، مفهوم آن واژه به دست می‌آید؛ مثلاً اگر واژه‌های «حیات» و «سبیل» را در لغت و قرآن بررسی کنیم؛ حیات در گیاهان، به مفهوم رشد و نمو است و در حیوان به معنای داشتن قوهٔ ادراک و احساس و در انسان به معنای داشتن قوهٔ شعور و فاعلیت ارادی است؛ اما قرآن، باورمندان راستین را دارای نوعی حیات ایمانی ویژه با آثار حقیقی می‌داند که دیگر انسان‌ها فاقد آن نوع حیات‌اند. ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنَّىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^۱ علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌نویسد: «ممکن است گفته شود فهم عموم مردم آن است که برای انسان حیاتی جز همان حیات حیوانی که منشأ ادراک لذات مادی و حرکت ارادی است نمی‌بینند؛ از همین رو تمایزی میان کافرو مؤمن مشاهده نمی‌کنند؛ در نتیجه این توصیف را تنها نوعی استعاره تمثیلی تلقی می‌کنند.»^۲ ایشان این برداشت را نقد کرده و می‌گوید: «تدبر در قرآن گویای معنای ژرف‌تری است. در اینکه چند نوع قرینه درون متنی می‌توان یافت که در پرتو آنها متن قرآن جست‌وجو شود و

۱. نحل، ۹۷.

۲. برای مطالعهٔ بیشتر؛ رک: محمد باقر سعیدی روشن، تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، ص ۴۰۸-۴۱۴.

چگونه می‌توان متن را با خود آن تفسیر کرد؟ گمان می‌رود حداقل سه نوع قرینه درون متنی قابل ملاحظه است؛ ۱. سیاق و آهنگ سخن؛ ۲. تلائم مضمون و معنا؛ ۳. محکّمات و اصول روشنگر.^۱

و. دقت در تفسیر علمی

از عوامل لغزش و نادیده گرفتن اصول تفسیر موضوعی، رویکرد افراطی در به‌کارگیری روش علوم تجربی برای تفسیر قرآن است که با شیوهٔ آزمون و خطا، درستی و نادرستی فرضیه‌ها، نظریه‌ها و قوانین حاکم بر طبیعت را تحلیل می‌کند. عطش و ولع علم‌گرایی افراطی از رنسانس شروع شد و بعد از ورود این رویکرد به جهان اسلام، سبب بروز رویکرد علمی به قرآن و سپس تفسیر علمی شد؛ به‌صورتی که روشنفکران مسلمان در پی تطبیق و مقایسهٔ قرآن با آرای علوم تجربی برآمدند. این موضوع زمانی بیشتر آشکار شد که تنور بحث «تعارض علم و دین» در اروپا گرم شد و کتب انجیل و تورات به دلیل تعارض و اختلاف جدی با دانش‌های تجربی، هر روز منفعل‌تر و منزوی‌تر می‌شدند و عرصه را برای ظهور افکار ضددینی هموار می‌کرد؛ بنابراین ورود این تفکر به جوامع اسلامی از یک سو و برتری صنعتی و تکنولوژیک غرب از سوی دیگر، سبب جذب جوانان و دانش‌آموختگان مسلمان به فرهنگ غربی شد. در این میان، برخی روشنفکران جهان اسلام، با دغدغهٔ دفاع از حریم قرآن و کارآمد و امروزی جلوه دادن دین اسلام، پا به میدان گذاشتند تا اعلام کنند که آیات قرآن نه‌تنها با علوم جدید تعارض ندارد، بلکه یافته‌های علمی، اعجاز علمی قرآن را اثبات می‌کند؛ بنابراین، از یافته‌های علوم تجربی در فهم قرآن، تفسیرهای علمی و روشنفکرانه استفاده کردند. طبیعی است که علم‌زدگی برخی روشنفکران، نقطهٔ مهم چالش در مواجهه با قرآن بود؛ زیرا به راه افراط، التقاط

و کج فهمی رفتند و خواسته یا ناخواسته مُبلّغ فرهنگ مادی غرب شده و در دام تفسیر به رأی گرفتار شدند.

علامه طباطبایی در همین باره می نویسد: «این اعصار مسلک تازه‌ای در تفسیر پیدا شد و آن این که... پاره‌ای از مسلمانان به مکتب حس و تجربه گراییده گفتند: معارف دینی نمی‌تواند مخالف با علم باشد و علم می‌گوید اصالت وجود، تنها مال ماده و خواص محسوس آن است؛ پس در دین و معارف آن هم هر چه که از دایره مادیات بیرون است و حس ما آن را لمس نمی‌کند، مانند عرش، کرسی، لوح، قلم و امثال آن، باید به یک صورت تأویل شود و اگر از وجود هر چیزی خبر دهد که علوم متعرض آن نیست، مانند وجود معاد و جزئیات آن، باید با قوانین مادی توجیه شود و نیز آنچه که تشریع بر آن تکیه زده، از قبیل وحی، فرشته، شیطان، نبوت، رسالت، امامت و امثال آن، همه امور روحی هستند... و روح هم خودش پدیده‌ای مادی و از خواص ماده است و مسئله تشریع هم اساسش یک نبوغ خاص اجتماعی است که می‌تواند قوانین خود را بر پایه افکار صالح بنا کند تا اجتماعی صالح و متمدن بسازد. این آراء مسلمان‌نماهای اعصار جدید درباره معارف قرآن است... همه [این تأویل‌ها] در این نقص بزرگ شریک‌اند که: آنچه از ابحاث علمی و یا فلسفی به دست آورده‌اند، بر قرآن تحمیل نموده‌اند؛ بدون این که مدالیل آیات بر آنها دلالت داشته باشد و در نتیجه تفسیر ایشان نیز تطبیق شده و تطبیق خود را تفسیر نام نهادند.»^۱

از سویی در زمان‌های گذشته، برخی مفسران، آیات مربوط به آسمان‌های هفت‌گانه را بر افلاک نه‌گانه هیئت بطلیموسی تطبیق داده بودند؛ اما با گذشت زمان و ابطال آن، نادرستی این فرضیه روشن شد و اساس آن فرو ریخت.^۲

۱. سید محمد حسین طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۱۰.

۲. محمد تقی مصباح‌یزدی، معارف قرآن (۱-۳)، «خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی»، ص ۲۳۴ و ۲۳۵.

نمونه دیگر علم‌گرایی را می‌توان در دیدگاه یکی از نویسندگان در مسئله آفرینش انسان از نگاه قرآن شاهد بود. او ریشه این باور را که آدم پدر انسان‌هاست و مستقیماً از خاک آفریده شده است، در تورات یافته و منشأ تقلید مفسران از تورات را بی‌اطلاعی از دانش جدید می‌داند و خود، بر حق بودن نظریه داروین دل بسته و به قرآنی بودن این نظریه، پافشاری عجیبی دارد.^۱ همچنین مؤلف احکام القرآن معتقد است که به دنبال یافته‌های علمی، مبدأ آفرینش انسان به «سلول» برمی‌گردد که در نطفه وجود دارد و همین سلول در پی نشو و نما، به دو سلول تقسیم می‌شود او در تفسیر آیه: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا...﴾^۲ «او خدایی است که همه شما را از نفس واحدی آفرید و همسرش را نیز از جنس او قرار داد.» می‌نویسد: «به نظر می‌رسد که مراد از (نفس واحد) سلول، یعنی ذره‌ای باشد که در نطفه موجود است و پس از نشو و نما به دو سلول تقسیم می‌شود.»^۳ پس در مطالعه همه آیه، به روشنی فهمیده می‌شود که این تفسیر علمی نمی‌تواند منظور خداوند باشد. هرچند آگاهی از علوم تجربی به فهم بخشی از قرآن که درباره پدیده‌های طبیعی است، کمک می‌کند، اما باید جانب احتیاط را نگه داشت و در تطبیق آیه‌ها بر داده‌های علوم تجربی، دقت لازم را به کار بست تا چیزی بر قرآن تحمیل نشود. انحراف این دسته و غرض‌ورزی عده‌ای دیگر که درصدد اثبات افکار انحرافی خود با تفسیر علمی بودند، موجب شد که احساسات برخی مسلمانان برانگیخته شده، در مقابل این تأویلات موضع‌گیری و یکسره آن را محکوم کنند؛ گرچه برخی با کمی احتیاط راه میانه را پیش گرفته و میان انواع

۱. یدالله سبحانی، خلقت انسان، ص ۱۰۱-۱۰۵.

۲. اعراف، ۱۸۹.

۳. محمد خزائلی، احکام القرآن، ج ۱، ص ۱۷.

تفسیرهای علمی و اهداف گویندگان آن، تمایز قائل شدند.^۱

ز توجه به گرایش‌های مادی

یکی از مواردی که فهم اصولی آیات قرآن را با مشکل روبه‌رو می‌کند، تفسیر مادی محتوای آیات با حفظ پوشش ظاهری الفاظ است. جهان غرب در سده چهارده، تفکر ماتریالیستی را برای پایان دادن به سلطه مذهب در زندگی فردی و اجتماعی، تدارک دید. براساس این تفکر، رویکرد ماتریالیستی باید در همه حوزه‌های فکری، راه بیابد؛ یعنی توجیه برخی مفاهیم معنوی به وسیله پدیده‌های مادی است. در این گرایش آیات براساس ذهنیت برگرفته از واقعیت‌های مادی روشن می‌شود و هیچ‌گونه معیار قرآنی و روایی به رسمیت شناخته نمی‌شود. به همین دلیل این‌گونه تفسیر، یکی از نمونه‌های آشکار تفسیر به رأی به شمار می‌رود.^۲ ما در اینجا به چند نمونه اشاره می‌کنیم: کتاب تفسیر سید احمد خان هندی، نمونه آشکار این روش است و شاید تفسیر او اولین تفسیری باشد که به این گرایش آلوده شده است و مخاطبان حقیقت را از دریافت مفاهیم نورانی آیات قرآن محروم کرده است. تفسیر وحی به بازتاب ژرفای روح پیامبر مکرم اسلام ﷺ توجیه واقعیت‌های درک نشدنی بهشت و جهنم، تفسیر شکافته شدن دریا در داستان حضرت موسی علیه السلام به جزر و مد و... نمونه‌هایی از برداشت‌های مادی اوست.^۳

از سویی نویسنده کتاب مطهرات در اسلام می‌نویسد: «مسئله نجاسات و طهارت در اسلام امری صرفاً مادی و معلول به علل حیاتی و جسمانی است.»^۴

۱. محمدعلی رضایی اصفهانی، درآمدی بر تفسیر علمی قرآن، ص ۳۶۹.

۲. اسماعیل نساجی زواره، درس‌هایی از مکتب اسلام، «آسیب‌شناسی فهم صحیح آیات قرآن»، ش ۵۵۱، ص ۶۴.

۳. سید احمدخان هندی، تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان، ج ۱، ص ۶۰.

۴. مهدی بازرگان، مجموعه آثار (۷)، ص ۷۰-۷۶.

همچنین او فرستادن کتاب تورات را برای حضرت موسی علیه السلام نتیجهٔ نخبه‌گیری و اصلاح نژاد می‌داند که به سبب آن، بشر مستعد دریافت تورات شده است. او با استناد به آیه ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِ مَا أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ الْأُولَىٰ بَصَائِرَ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾^۱ می‌گوید: «پس از آنکه انسان در نتیجهٔ آزمایش‌ها و نخبه‌گیری‌های متوالی قرون گذشته با اندازه‌ای تصفیه و تکمیل گردیده، صاحب بصیرت بیشتر و لایق اخذ تعلیمات شده، کتاب العملی به نام تورات براو نازل گردید».^۲ او ظهور حضرت ابراهیم علیه السلام را نیز براین اساس تفسیر کرده و تولد فرزندان آن حضرت را برای حفظ نژاد برتر در جریان اصلاح نژاد، تلقی می‌کند.^۳ از طرف دیگر، نویسنده کتاب برداشت‌هایی دربارهٔ فلسفه تاریخ از دیدگاه قرآن تلاش می‌کند تا گُمون اولیه را در محتوای آیات قرآن جست‌وجو کند. او در ذیل آیه ﴿إِنَّ لَكَ لَأَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ * وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَىٰ﴾^۴: «قطعاً تو در اینجا (بهشت) گرسنه و برهنه نخواهی شد و در آن تشنه نمی‌شوی و نه آفتاب بر تو خواهد تابید.» می‌نویسد: «در بهشت نخستین، [چنانکه گذشت] و از آیات قرآن برمی‌آید نه محدودیتی بود و نه تملک خصوصی و نه سلطهٔ شخصی و نه استثمار انسان از انسان. فرزندان آدم در این بهشت در کمال آزادی، به هر جا که می‌خواستند، می‌رفتند و از هر چه می‌خواستند می‌خوردند و انسان توانسته بود... برادر وار به اشتراک زندگی کند.»^۵ همین نویسنده سپس با استفاده از آیات،^۶ مسئلهٔ لغزش حضرت آدم علیه السلام را در اثر وسوسهٔ شیطان و هبوط آدم و حوا را از بهشت، مطرح کرده و

۱. قصص، ۴۳.

۲. مهدی بازرگان، راه طی شده، ص ۶۱.

۳. همان، ص ۵۱.

۴. طه، ۱۱۸ و ۱۱۹.

۵. حبیب‌الله پایدار، برداشت‌هایی دربارهٔ فلسفه تاریخ از دیدگاه قرآن، ص ۷۹ و ۸۱.

۶. بقره، ۳۶ و طه، ۱۱۷، ۱۲۱.

می‌نویسد: «طبقه قبلی که در آن برادری و برابری حاکم بود، با نزدیک شدن آدم به درخت ممنوعه که هدف از آن کسب ملک و ثروت و قدرتی بود که کهنه نشود و کاهش نیابد، تغییر کرد و به جای آزادی و برادری و اشتراک و فراوانی و آسودگی، ظلم و محرومیت و گرسنگی و تشنگی و برهنگی و سرانجام، عداوت و جنگ و ستیز بین فرزندان آدم پدید آمد. در شرایط جدید، وسوسه شیطان ممکن شد و انسان‌ها اصول و مناسبات اولیه بین انسان و طبیعت را زیر پا نهادند و در نتیجه طبقه ثروتمند و محروم به وجود آمد. این دو گروه که قبلاً برادر بودند و در صلح به سر می‌پردند، به جنگ و دشمنی با یکدیگر وا داشته شدند. حرکت بعدی جامعه انسانی از این به بعد، تحت تأثیر این تضادها ادامه یافت. وجود این خصومت‌ها و تضادها، موجبات بعثت پیغمبران را فراهم آورد.»^۱

شهید مرتضی مطهری در زمینه تفسیر مادی می‌گوید: «البته اصل این طرح و نیرنگ چیز تازه‌ای نیست؛ طرحی است که کارل ماکس برای ریشه‌کن کردن دین از اذهان توده‌های معتقد در صد سال پیش، داده است. طرح مارکس این است که برای مبارزه با مذهب در میان توده معتقد باید از خود مذهب علیه مذهب استفاده کرد؛ به این صورت که مفاهیم مذهبی از محتوای معنوی و اصلی خود تخلیه و از محتوای مادی پر شود تا توده، مذهب را به صورت مکتبی مادی دریابد.»^۲ از سویی دیگر، استاد مطهری در ریشه‌یابی کاربرد گرایش‌های مادی، برخی روشنفکران مسلمان معتقد است: «فکر می‌کنم ریشه اصلی گرایش پاره‌ای روشنفکران مسلمان به مادیت تاریخی دو چیز است: یکی همین‌که پنداشته‌اند اگر بخواهند فرهنگ اسلامی را فرهنگ انقلابی بدانند و یا اگر بخواهند برای اسلام فرهنگ انقلابی دست و پا کنند، گریزی از گرایش

۱. حبیب‌الله پایدار، همان، ص ۸۱ و ۸۲ و ۱۴۷.

۲. مرتضی مطهری، علل گرایش به مادی‌گری، ص ۲۱.

به مادیت تاریخی نیست. باقی سخنان که مدعی می‌شوند شناخت قرآنی ما چنین الهام می‌کند، بازتاب شناخت ما از قرآن چنان است، از آیه استضعاف این‌گونه استنباط کرده‌ایم، همه بهانه و توجیهی است برای این پیش‌اندیشه و همین جاست که سخت از منطق اسلام دور می‌افتند و منطق پاك و انسانی و فطری و خدایی اسلام را تا حد يك منطق ماتریالیستی تنزل می‌دهند.^۱

حدیث ۶-۱-۱-۱-۳

روایات اهل بیت علیهم‌السلام متن مقدسی است که نیازمند فهم صحیح است. راهکار علمی و عملی برای رسیدن به مراد اصلی این متون، فهم روش‌مند است. برای فهم روایات، اندیشمندان اسلامی اصول و شرایط بسیاری را به کار بسته‌اند که ما در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

الف. آشنایی با علم رجال

علم رجال وظیفه دارد که سلسله سند احادیث را بررسی کرده و صحت و سقم آنها را مشخص می‌کند. هدف علم رجال، شناخت راویان حدیث به صورت انفرادی است.

ب. آشنایی با علم درایه

علم درایه، دانشی است که ویژگی‌های سند مانند اتصال، انقطاع، صحت، ضعف، اسناد، ارسال و یا ویژگی‌های متن، مانند اینکه نصّ است یا ظاهر، مجمل است یا مبین، محکم است یا متشابه را بررسی می‌کند. آشنایی با این علم نیز برای پژوهشگر علوم حدیث، ضروری است. به‌طورکلی در علم درایه، هدف شناخت خصوصیات سلسله سند است.

ج. شناخت روایات تقیه‌ای

موضوع تقیه خاص روایات شیعه است. شیعه در میان مذاهب اسلامی،

۱. همو، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۴۶۳ و نیز: رك: مجموعه آثار، ج ۴، ص ۶۶۴.

بیشترین ظلم را از حاکمان اموی و عباسی و دشمنی‌های سایر مذاهب اسلامی - به‌ویژه شماری متعصبان اهل سنت - روبه‌رو بود. روشن است که این‌گونه روایت‌ها، در بردارنده حکم دائمی و همیشگی نیست؛ بدون شناخت اوضاع و احوال سیاسی و فقهی آن عصر، شناسایی این‌گونه احادیث، ممکن نیست. خوشبختانه اهل بیت علیهم‌السلام در کنار به‌کارگیری تقيه، راه تشخیص این دست از روایات را نیز تبیین کرده‌اند. گفتار ائمه علیهم‌السلام در این زمینه، در روایات معروف به روایات علاجیه، انعکاس یافته است. براساس این روایات، از میان دو روایت مخالف هم روایتی موافق عامه باشد حمل بر تقيه می‌شود.^۱ از طرفی دیگر احتمال تقيه نیز در فهم روایت و اعتنا و عمل به حدیث نقش مهمی دارد؛ اما در مواردی از رفتار برخی فقیهان - آنجا که براساس احتمال، حدیثی را بر تقيه واً می‌دارند - حکایت از شناخت است؛^۲ چراکه تا شرایط و اقوال فقهی و علمی زمان صدور حدیث احراز نشود و جو غالب عصر به دست نیاید، حمل روایت بر تقيه، نادرست است. کتاب‌های الخلاف نوشته شیخ طوسی (متوفای ۴۶۰ ه.ق) و التذکره نوشته علامه حلی (متوفای ۷۲۶ ه.ق)، اختلاف فقهی و حقوقی میان شیعه و سنی را روشن کرده‌اند. از این طریق، احادیث فقهی تقيه‌ای را می‌توان شناخت. همچنین شیخ طوسی در کتاب تهذیب الاحکام، حدود دویست روایت (یا گروه حدیثی) را بر تقيه حمل کرده است. پیروان مکتب اخباری، احادیث بیشتری را از روی تقيه دانسته‌اند. نگرش آنان به حدیث و مخالفت آنان با مکتب اجتهادی، در این کثرت نقش داشته است.^۳

د. شناخت موارد نقل به معنا

شناخت موارد نقل به معنا یا نقل به الفاظ، از مسائل مهم در حوزه

۱. علی نصیری، روش‌شناسی نقد احادیث، ص ۱۵۸-۱۶۸.

۲. رک: شیخ یوسف بحرانی، الحقائق الناضره، ج ۱۳، ص ۱۸۵.

۳. محمدکاظم طباطبایی، منطق فهم حدیث، ص ۳۴۷.

فقه‌الحديث است. نقل به معنا در برابر نقل لفظی و نقل عین عبارت‌های گوینده قرار دارد؛ به این معنا که راوی به جای نقل نص روایتی، مضمون و محتوای آن را نقل می‌کند؛^۱ البته شکی در ارجحیت نقل به الفاظ نسبت به نقل به معنی نیست. علاوه بر ادله عقلی درباره اولویت نقل به الفاظ، رسول خدا ﷺ نیز بر حفظ حدیث و سپس نقل آن با همان الفاظ و عبارات تأکید کرده‌اند؛ اما به دلیل مشکلاتی که در کتابت و تدوین آن حضرت - به ویژه پس از رحلت آن بزرگوار - پیش آمد، نقل حدیث غالباً جنبه شفاهی به خود گرفت و مبتلا به عارضه نقل به معنی شد.^۲

امام صادق علیه السلام با نظارت بر موضوع نقل به معنا، در عصر خود، شروطی را برای به جواز آن قائل شدند؛ چنان‌که به جمیل بن دراج فرمود: «أَعْرِضُوا كَلَامَنَا فَإِنَّا قَوْمٌ فَصَحَاءُ»؛^۳ «کلام ما را واضح اظهار کنید؛ زیرا ما قومی فصیح هستیم.» برخی شارحان در توضیح این روایت نوشته‌اند: «منظور امام این است که اگر عین الفاظ حدیث را در دفاتر خود ثبت و یادداشت نکرده‌اید و در نتیجه می‌خواهید معنای حدیث را با الفاظ و تعبیرات خود بیان کنید. با تعبیرات فصیحی حدیث ما را بپرورانی؛ زیرا ما مردمی فصیح و سخن‌دانیم و سخن مجمل و نامفهوم نمی‌گوییم. اگر شما با تعبیرات غیرادبی و به صورت مجمل و نامفهوم سخن ما را به مردم برسانید درواقع سخن ما را به مردم نرسانده‌اید و مایه ابهام و ضلالت شده‌اید.»^۴ بنابراین با تأکید بر اینکه تفاوت واژه‌ها، تفاوت معنوی ایجاد نکند، حضرات معصومین علیهم السلام نقل احادیث خود را (حداقل در غیر دعاها و نامه‌ها) جایز دانستند و با این اجازه، نقل حدیث را آسان کرده و به

۱. علی نصیری، روش‌شناسی نقد احادیث، ص ۹۳.

۲. مجید معارف، تاریخ عمومی حدیث، ص ۱۵۳.

۳. محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۲، ص ۱۵۱.

۴. محمد باقر بهبودی، گزیده کافی، ج ۱، ص ۲۲.

ترویج و همگانی شدن حدیث یاری رساندند. ازاین رو، نقل به معنا نزد عالمان شیعی سیره امضا شده و مقبول بوده است.^۱

ه. نگاه و فهم مجموعه‌ای روایات

نظریه پردازان سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، دیدگاه‌های خود را به گونه‌ای مدون، مرتب و همراه بیان قیود و شروط لازم به جامعه علمی عرضه می‌کنند؛ اما قرآن، پیامبر ﷺ و امامان علیهم‌السلام به شیوه خاصی آموزه‌های دینی را می‌کنند که با روش معمول و متعارف قانون‌گذاران تفاوت اساسی دارد. برای دستیابی به نظر شارع، لازم است تمام آموزه‌های دینی را در موضوع مورد بحث، کنار هم گردآورد؛ به عبارت بهتر، منابع معرفتی نقلی ما (کتاب و سنت) مانند کتاب قانون نیستند که در آنها همه مواد قانونی مرتبط و تبصره‌های آن ذکر شود. همچنین بیان تدریجی احکام و معارف اقتضا می‌کرد تا تمام مراد شارع در یک مرحله بیان نشود.^۲ از سوی دیگر، برای شناخت متون و آموزه‌های ناهمگون با معارف اسلامی، گردآوری روایات متفاوت در یک موضوع ضروری است و نیز نگاه مجموعه‌ای به روایات مانع کج فهمی، افراطی‌گری و جمود است و زمینه یافتن نظر اسلام را در موضوع‌های گوناگون هموار می‌کند؛ بنابراین هر روایتی به تکمیل شدن و شفافیت تصویر کلی از معارف دینی کمک می‌کند. نتیجه آنکه، کاستی گوشه‌ای از این تصویر، مانع آشنایی ما با نظریه شارع خواهد شد.^۳ این مسئله، نتایج ناگواری در تاریخ حدیث در پی داشته و عالمان متأخر در قرون اخیر، به تهیه جوامع حدیثی مانند بحار الانوار و وسائل الشیعه وا داشته است؛ چنانکه فقیهان بعدی پس از یافتن حدیث که گاه از برکت کار شیخ حر عاملی در وسائل الشیعه است، جست‌وجو و تلاش فقیه قبلی را ناقص دانسته‌اند.

۱. عبدالهادی مسعودی، روش فهم حدیث، ص ۱۵۴.

۲. رک: سید محمد کاظم طباطبایی، منطق فهم حدیث، ص ۵۷-۱۴۶.

۳. همان، ص ۴۴۱.

در مسائل اخلاقی نیز این مشکل وجود دارد. ندیدن احادیث مرتبط و حتی متعارض، در نتیجه‌گیری عملی ما تأثیرگذار است؛ مانند نتیجه‌گیری از احادیث «سکوت» بدون توجه به احادیث «کلام» و احادیث «حزن» بدون توجه به احادیث «سرور».^۱

و. درک ظرفیت راوی

پیشوایان دین و ائمه هدی علیهم‌السلام به میزان فهم و عقل مخاطب با آنها سخن می‌گفتند؛ مثلاً پاسخی را که به پرسش زراره می‌دادند با پاسخ به مردم عادی تفاوت داشت؛ هرچند در ماهیت و هسته اصلی یکسان بود؛ اما در ریزه‌کاری‌ها، لحاظ جوانب گوناگون مسئله و سطح فکری و ظرفیت مخاطب، تأثیر بسزایی در این مهم داشت. چنان‌که در روایتی نقل شده: «عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ مَسْأَلَةٍ فَقُلْتُ أَسْأَلُكَ عَنْهَا ثُمَّ يَسْأَلُكَ غَيْرِي فَتُجِيبُهُ بِغَيْرِ الْجَوَابِ الَّذِي أَجَبْتَنِي بِهِ فَقَالَ إِنَّ الرَّجُلَ يَسْأَلُنِي عَنِ الْمَسْأَلَةِ يَزِيدُ فِيهَا الْحَرْفَ فَأُعْطِيهِ عَلَى قَدَرٍ مَا زَادَ وَيَنْقُصُ الْحَرْفَ فَأُعْطِيهِ عَلَى قَدَرٍ مَا يَنْقُصُ»؛ «ابن حازم گوید: مسئله‌ای را از امام صادق عليه السلام پرسیدم و عرض کردم: من از شما مطلبی را می‌پرسم، سپس دیگری هم می‌پرسد و شما به او پاسخی غیر از آنچه به من جواب دادید، ارائه می‌دهید! حضرت فرمود: فردی از من مطلبی را می‌پرسد و بر آن نکته‌ای می‌افزاید یا می‌کاهد. من هم به اندازه آن، به او پاسخ می‌دهم.» در نقل دیگر، طبق عبارت اصول کافی، پاسخ حضرت به ابن حازم چنین آمده است: «فَقَالَ: إِنَّا نُجِيبُ النَّاسَ عَلَى الزِّيَادَةِ وَ النُّقْصَانِ»؛ «ما مردم را به زیاد و کم (به اندازه عقلشان) پاسخ می‌دهیم». به این ترتیب، همگان در پرسش و پاسخ نزد حضرات معصومین علیهم‌السلام یکسان بودند. اگر فرقی در پاسخ‌ها

۱. عبدالهادی مسعودی، روش فهم حدیث، ص ۲۳۶.

۲. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۲، ص ۲۳۸.

۳. محمد بن یعقوب کلینی، کافی، ج ۱، ص ۶۵.

دیده می‌شود، به لغت یا نژاد بر نمی‌گردد؛ بلکه به ظرفیت، توجه و درجات علم و تدبیر مخاطب بستگی دارد.

۳-۱-۱. اصول تفکر

الف. تدبیر

تفکر و تدبیر در آیات الهی از دعوت‌های مکرر قرآن کریم است. «كِتَابُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرُوا أَلْكَابِ»^۱ این فراخوان گسترده به تعقل، تدبیر و تأمل در متن قرآن، ترسیم‌کننده شیوه اساسی در فهم و کشف معارف ژرف قرآن است؛ پس لازمه فهم آیات قرآن، تفکر و تدبیر است. از دیدگاه متفکران اسلامی در اثر تفکر، راه‌های بهره‌مندی و فهم قرآن هموار می‌شود و افق‌های تازه‌ای برای انسان گشوده می‌شود و لذت درک و فهم معارف الهی را می‌چشد؛ بنابراین اندیشیدن از جمله اهداف فرو فرستادن قرآن به‌شمار رفته است^۲ و اهل بیت علیهم‌السلام نیز قرائت و فهم بدون تدبیر بی‌فایده می‌دانند. نادیده گرفتن عنصر تفکر و تدبیر، منشأ انحراف‌های فراوان در تاریخ دیانت بوده است. تدبیر در آیات قرآن زمینه‌ساز نقش‌ها و کارکردهای گوناگون قرآن است.

ب. ترک جمود فکری و تنگ‌نظری

جمود، یعنی بسنده کردن بر واژه‌ها و معنای ابتدایی حدیث و خود را در حصار تنگ ظاهر سخن نهادن. جمود یا بسته بودن ذهن، فرقه‌هایی گمراه مانند ظاهریه و اخباریه و سلفیه را پدید آورد و گمراهانی مانند وهابیان را نتیجه داده است. آفت جمود، همیشه اندیشه ناب و مترقی اسلام را تهدید کرده و احادیث روشن و کارگشا را به دام خود، فرو کشیده است.^۳ فهم صحیح

۱. ص، ۲۹

۲. نحل، ۴۴، ص، ۲۹.

۳. عبدالهادی مسعودی، روش فهم حدیث، ص ۲۴۷.

قرآن و دین، محتاج وسعت نظر، آزاد اندیشی و عقلانیت است. با ذهن بسته سراغ فهم آیات و روایات رفتن، منجر به این می شود که سجده بر مهر و توسل به حضرات معصومین علیهم السلام شرک تلقی شود یا بر کفن هر مرده ای که نامش اسماعیل نیست، بنویسند: «اسماعیل یشهد ان لا اله الا الله» چرا که امام صادق علیه السلام بر کفن فرزندشان، اسماعیل این جمله را نوشتند.^۱ حاصل جمود و تنگ نظری چیزی جز فرار از مسئولیت های امروزی و ایستایی در زمان گذشته نیست. ظلم جمودگری آن است که اسلام را در صحنه عمل اجتماعی غیر قابل پیاده شدن و دینی خشن و غیر قابل انعطاف جلوه می دهد.

شهید مطهری در همین زمینه می گوید: «طرز تفکر خوارج و شیوه اندیشه آنان (جمود فکری و انفکاک تعقل از تدین) در طول تاریخ اسلام، به صورت های گوناگونی در بنیان جامعه اسلامی رخنه کرده است. هر چند سایر فرق خود را مخالف با آنان می پندارند؛ اما باز روح خارجی گری را در طرز اندیشه بسیاری از آنان می یابیم.»^۲

از سویی دیگر از جمله لغزش گاه هایی که مانع بهره مندی بیشتر از اقیانوس نورانی قرآن و روایات می شود، این فکر است که جز آنچه مفسران نوشته یا فهمیده اند، کسی حق استفاده از قرآن شریف را ندارد و تفکر و تدبر در آیات شریفه، تفسیر به رأی و ممنوع است. با این نظر فاسد و باطل، قرآن شریف را در همه فنون کنار زده اند و آن را مهجور کرده اند؛ در صورتی که استفاده های اخلاقی، ایمانی و عرفانی به هیچ وجه به تفسیر مربوط نیست تا تفسیر به رأی باشد.^۳ پس جمود و فقط تکیه کردن بر افکار و نظریه های گذشتگان در زمینه فهم و تفسیر قرآن کریم و احادیث، به هر دلیلی - خواه به دلیل برداشت ناصحیح

۱. محمد باقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۴۷، ص ۲۴۸، ح ۱۱

۲. مرتضی مطهری، جاذبه و دافعه علی علیه السلام، ص ۱۶۶

۳. روح الله خمینی، آداب الصلوه، ص ۲۲۰.

از مفهوم تفسیر به رأی یا به سبب ضعف نفس و نداشتن شهادت و حریت علمی - علاوه بر آن که انسداد آور و عقلاً مردود است، برخلاف موازین دینی است؛ چراکه قرآن همگان را به تدبر و تفکر در آیات الهی دعوت کرده است^۱ و پیشوایان دین، قرآن را گنجینه‌ها و سرچشمه‌های دانش دانسته‌اند.^۲ در یک کلام قرآن و روایات درهای علم و معرفت را به سوی طالبان حقیقت و هدایت گشوده و اندیشه در معانی والای آیات قرآن و احادیث را سفارش کرده‌اند.^۳

ج. پالایش پیش فرض‌ها

ما انسان‌ها همواره متأثر از فرآورده‌های دانش و فرهنگ نو و کهنه خویش هستیم و رهایی کامل از آنها به ندرت اتفاق می‌افتد؛ اما این تأثر ذهنی، نباید در فهم حدیث، تأثیرگذار باشد و خلوص آن را مشوب کند. فهم خالص و بی‌شائبه متون دینی و به‌ویژه حدیث ممکن، اما مشکل است.

ما در تاریخ فقه و حدیث خود، شاهد تلاش‌های موفق بسیاری از فقیهان و محدثان بزرگ در راه رهایی از این پیش فرض‌ها هستیم. نمونه بزرگ این رهایی، ابن‌ادریس است که به هشتاد سال تقلید فقهی از شیخ طوسی، نیای بزرگ خود، پایان داد.^۴ علامه طباطبایی معتقد است که: «برخی از طالبان فهم قرآن و روایات پیش از بررسی و کاوش قرآنی و روایی، دارای آراء و دیدگاه‌هایی هستند - اعم از علمی یا دینی - و در پژوهش خود بیش از آن‌که قرآن را بکاوند و به‌منظور خدا دست یابند، در پی تطبیق دیدگاه خود بر قرآن‌اند»؛^۵ بنابراین یکی از لغزشگاه‌های مهم و پیچیده فهم، برای یافتن شاهد و تأییدی

۱. محمد، ۲۴ و نساء ۸۴

۲. کلینی، اصول کافی، ج ۲، ص ۶۰۹.

۳. همان، ص ۶۰۰.

۴. عبدالهادی مسعودی، روش فهم حدیث، ص ۲۳۷-۲۳۸.

۵. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۶.

بر فرضیه و نظریه شخصی است؛ چون فکر و روان شخص با پیش دانسته‌ها و پیش فرض‌هایی آمیخته شده و به احتمال‌ها و دیدگاه‌های دیگری جز آنچه نظر دارد، توجه نمی‌کند و با نوعی پیش داوری به فهم قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام رجوع می‌کند. محققان بسیاری در این دام خطرناک آن گرفتار شده‌اند و زیان‌های جبران‌ناپذیری از این راه بر اسلام و مسلمانان وارد شده است. شایان ذکر است که بسیاری از فرقه‌ها و جریان‌های انحرافی داعیه‌دار مذهب از این حربه استفاده کرده و مشروعیت خود را مستند به برخی آیه‌های قرآن دانسته و افراد بسیاری را در دام التقاط و باتلاق گمراهی فرو برده‌اند. باید در ریشه تأثیر پیش فرض‌ها در فهم متون، به ویژه کلام الهی، تفکر کرد؛ بدین ترتیب، باید پیش فرض‌های ذهنی مفسر را که در فهم متن دخالت دارند، به پیش فرض‌های موجّه و ناموجه تفکیک کرد.

۳-۱-۲. گرایشی

یکی از اصول مهم فهم در انسان، برقراری توازن در روحیات، صفات، احساسات، امیال و عواطف است. هرگونه افراط و تفریط در هریک از این زمینه‌ها، سبب اختلال در دستگاه فکری و فهم انسان خواهد شد و از منطق دور خواهد کرد که نتیجه آن، محرومیت از معرفت صحیح است. برای فهم گزاره‌های دینی باید گرایش‌های فهم و درک را شناخت. از این رو برای دستیابی و رسیدن به حقایق و اسرار آیات الهی و روایات، باید خود را از انواع موانع فکری، اخلاقی، عملی و قلبی پاک کرد تا برای پذیرش پیام‌ها و معانی قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام آماده شد. از این رو، شناخت گرایش‌ها، احساسات، عواطف، امیال و صفات نفسانی و پیراستن آنها، گام مهمی برای شناخت و درک بهتر گزاره‌های دینی است. در اینجا، برخی گرایش‌های مهم فهم را مرور می‌کنیم:

۱-۲-۳. پرهیز از غرور علمی و خودپسندی

یکی از اصول مهم فهم قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام، پرهیز از غرور علمی است. انسان‌ها به دلیل آفت و خودپسندی، خود را نیازمند بهره‌وری و استفاده نمی‌بینند. شیطان درجات خیالی را برای انسان تزیین کرده و او را به آنچه دارد، راضی و قانع می‌کند تا از کسب علوم و معارف بیشتر محروم کند و در نهایت از فهم کتاب نورانی الهی و استفاده از آن باز ماند.

معمولاً شیطان، کمالات موهوم را برای انسان نمایش می‌دهد و او را به آنها راضی و قانع می‌کند تا کمالات و مقامات واقعی را از چشم انسان پنهان می‌کند؛ مثلاً اهل تجوید را به دانش تجوید دل‌خوش می‌کند و علوم دیگر را در نظر او ناچیز جلوه می‌دهد؛^۱ اهل ادبیات را به همان پوسته بی‌مغز راضی می‌کند و تمام شئون قرآن را در همان چیزی که آنان می‌دانند نمایش دهد؛ مفسران را به وجوه قرائات، آرای مختلف ارباب لغت، وقت و شأن نزول، مدنی و مکی بودن، تعداد آیات و حروف و امثال آن، سرگرم می‌کند. بحث درباره مفاهیم کلی و غور در جزئیات، از موانع بزرگ سیر به سوی خداست که سالک را از راه باز می‌دارد و باید از میان برداشته شود.^۲

قرآن و روایات، غرور و خودپسندی را مهم‌ترین مانع معرفت‌شناسی می‌دانند. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «الْإِعْجَابُ ضِدُّ الصَّوَابِ وَ آفَهُ الْأَلْبَابِ»؛^۳ «خودپسندی، دشمن درستی و آفت خردهاست». همچنین امام هادی علیه السلام در همین زمینه می‌فرماید: «الْعُجْبُ صَارِفٌ عَنِ طَلَبِ الْعِلْمِ دَاعٍ إِلَى الْغَمْطِ وَ الْجَهْلِ»^۴ «خودپسندی، از دانشجویی باز می‌دارد و به تحقیر دیگران و جهل

۱. ملامحسن فیض کاشانی، المحجّه البیضاء، ج ۲، ص ۲۴۱.

۲. روح‌الله خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۸-۶۲.

۳. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۷۴، ص ۲۰۶.

۴. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۶۹، ص ۱۹۹.

فرا می خواند»؛ بنابراین از منظر قرآن چنین گروهی نه قرآن را می فهمند و بر فرض فهمیدن، از آن بهره مند نمی شوند. آنان همیشه در فکر متاع زودگذر دنیوی هستند. قرآن کریم به همه انسان ها هشدار می دهد که اگر غرق در امور مادی باشید، جان پاک خود را در طبیعت دفن کرده و خسران دیده اید. اگر کسی عقل خود را در غرایز و اغراض طبیعی دفن کند، منبع الهام درونی و تشخیص حق و باطل و تقوا را دفن کرده است؛ بنابراین هیچ گاه نمی تواند معارف بلند قرآن کریم را بفهمد.^۱

۳-۱-۲-۲. حریت و دوری از تعصب کورکورانه

یکی از راه های فهم گزاره های دینی، آزادی از تعلقات شخصی و گروهی است. مانع مهمی که مسیر فهم آیات قرآن و روایات را ناهموار و آلوده می کند، تعصب است. پیروی کورکورانه از دانسته های پیشین یا سخت گیری درباره متونی که ممکن است با دانسته های پیشین تفاوت داشته باشند نیز یکی از لغزشگاه های پژوهشگر است.^۲ آن کس که بر نظری سست و بی پایه برای همیشه پا می فشارد و گمان می کند که مقاومت بر دیدگاه یا فکری، کمال است، در دام تعصب گرفتار شده است؛ البته اصرار و پافشاری بر حقیقت، پسندیده است؛ ولی باید دانست که چنین نیست که هر فهم کننده ای همه شهد شیرین حقیقت را سرکشیده و ایمن از هر آسیب و لغزشی در فهم است. چنان چه کسی از متون و گزاره های دینی مطلبی بفهمد، ولی با تأمل و تدبر بیشتر، شواهد و قرائن، خلاف آن برایش نمایان شود، اصرار بر فهم قبلی، تعصبی نابه جاست. گاهی چنین نگاه خطایی در فهم روایات دیده می شود. در همین زمینه حضرت امام خمینی رحمته الله علیه معتقد است: «حجاب آرای فاسد و عقاید باطل، گاهی از سوء

۱. عبدالله جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن در قرآن، ج ۱، ص ۳۶۵.

۲. محمد کاظم طباطبایی، منطق فهم حدیث، ص ۴۱۰.

استعداد خود شخص نشأت می‌گیرد؛ ولی اغلب از تبعیت و تقلید کورکورانه پیدا می‌شود؛ مثلاً اگر اعتقاد فاسدی به مجرد شنیدن از پدر و مادر یا بعضی از جمله از اهل منبر در دل ما رسوخ کرده باشد، این عقیده میان ما و آیات شریف مانع می‌شود و اگر هزاران آیه و حدیث وارد شود که مخالف آن باشد، یا آنها را از ظاهرشان مصروف می‌کنیم و یا به آن‌ها نظر فهم نمی‌کنیم.^۱

خلاصه اینکه، دیدگاه و اندیشه باطلی که افراد به هر دلیلی، از روی تقلید کورکورانه یا تعصب برمی‌گزینند و به آن گرایش می‌یابند، از اموری است که آنها را از معارف الهی دور می‌کند؛ پس ضروری است که تشنگان معارف قرآن و روایات از اعتقادات و گرایش‌های موروثی تعصب‌آلود که مبنای عقلی و منطقی ندارند، بپرهیزند و با اندیشه‌ای پیراسته از این‌گونه تعلقات به فهم قرآن و احادیث رو آورند.

۳-۱-۲-۳. طهارت ظاهر و باطن

چنانچه گناهان قلعه قلب انسان را تسخیر کنند، انتظار فهم قرآن دور از واقع خواهد بود. قرآن در این باره می‌فرماید: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ «که این کتاب، قرآنی گرانمایه و ارجمند است و در لوحی که از هرگونه تغییر و دگرگونی مصون است قرار دارد و جز پیراستگان از گناه، هیچ کس به علم آن دسترسی نخواهد داشت».^۲

۳-۱-۲-۴. اخلاص

در آموزه‌های اسلامی تأکید بسیاری بر اخلاص شده است. یکی از ثمرات اخلاص، در درک عمیق انسان، آشکار می‌شود. رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «ما أَخْلَصَ عَبْدٌ لِلَّهِ عَزَّوَجَلَّ أَرْبَعِينَ صَبَاحاً إِلَّا جَرَتْ يَنَابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى

۱. روح‌الله خمینی، آداب الصلوه، ص ۲۱۷.

۲. واقعه، ۷۷ و ۷۸ و ۷۹.

لِسَانِهِ^۱». صفت نفسانی اخلاص، دیده بصیرت انسان را روشنی می بخشد و او را در فهم بهتر مسائل کمک می کند.

۳-۱-۳. کنشی و رفتاری

نوع کنش و رفتار انسان در مواجهه با مسائل و مشکلات، ریشه در فهم او دارد و به عبارت دیگر چگونگی پاسخ رفتار انسان، از عوامل مؤثر در کاهش یا افزایش فهم است.

۳-۱-۳-۱. عبادت (نماز، دعا و استعاذه)

یکی از محوری ترین راه های کشف اسرار عالم و نظام هستی، عبادت و ارتباط مستمر با خداوند متعال است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می فرماید: «مَنْ عَمَلَ بِمَا عِلْمَ وَرَثَةِ اللَّهِ عِلْمَ مَا لَا يَعْلَمُ»^۲؛ «هر کس به دانسته های خود عمل کند، خداوند آنچه را نمی داند به او می شناساند.» در سایه عبودیت و دعا به پیشگاه الهی، بسیاری از عوامل و موانع فهم، رفع و دفع می شوند. شیطان با تزیین امور باطل و زیبا جلوه دادن کارهای زشت، دامی بر طریق معرفت پهن کرده که بدون استعاذه حقیقی به درگاه ربوبی نمی توان از آن رهید. خداوند می فرماید: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾^۳ «هرگاه خواستی قرآن بخوانی از شیطان رانده شده، به خدا پناه بر.»

۳-۱-۳-۲. تقوا

بهره مندی از سفره بابرکت قرآن کریم و فهم معارف بلند آن، مشروط به تقواست؛ چون رحمت و یژه خداوند متعال، شامل حال پرهیزگاران است: ﴿وَاتَّقُوا

۱. شیخ صدوق، عیون أخبار الرضا، ج ۱، ص ۷۴.

۲. محمدرضا حکیمی، الحیاء، ج ۱، ص ۱۸۰.

۳. نحل، ۹۸.

اللَّهُ وَيَعْلَمُكُمْ اللَّهُ^۱ قرآن کریم در آیه‌ای دیگر به صورت شرط و جزا می‌فرماید: **﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾**^۲ بنابراین درک معارف بی‌انتهای و عمیق قرآن و کشف گنجینه‌های آن، بدون نردبان تقوا ممکن نیست. هرچند حواس و قوای پنج‌گانه انسان در بهره‌مندی از علم، دخالت دارند ولی جایگاه و مخزن اصلی آن قلب آدمی است و خداوند متعال علم الهی را به قلب کسی القاء می‌کند که آراسته به تقوا باشد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «لَوْ لَا أَنَّ الشَّيَاطِينَ يَحُومُونَ عَلَى قُلُوبِ بَنِي آدَمَ لَنَظَرُوا إِلَى مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۳ «اگر شیاطین قلب‌های فرزندان آدم را احاطه نکرده بودند، می‌توانستند باطن آسمان‌ها و زمین را مشاهده کنند.»

تقوا و پرهیز از گناه، نقش بسیار مهمی در فهم انسان دارد؛ بنابراین در روایات و کلمات ائمه معصومین علیهم السلام از گناه و معصیت به «نکته سوداء» یا نقطه تاریک در جان و روح انسان یاد شده و ترک برخی واجبات، سبب محروم شدن از برکات وحی معرفی شده است.^۴ گناه در هر قدم، مانعی جدی برای حرکت صحیح است. فقط زمانی که کشف حقیقت با منفعت طلبی تعارض نداشته باشد، مانع نخواهد بود؛ بنابراین، گناه هم بر رویکرد انسان به معرفت و هم بر فرآیند تأثیرگذار است. همچنین در تحصیل لوازم معرفت و همه مراحل که مقدمات معرفت هستند و شناخت بر آنها استوار است مؤثر است.^۵ امام

۱. بقره، ۲۸۲.

۲. انفال، ۲۹.

۳. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۶، ص ۱۶۳.

۴. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ إِذَا أَرَادَ بَعْدَ خَيْرٍ نَكَتَ فِي قَلْبِهِ نُكْتَةً مِنْ نُورٍ فَأَضَاءَ لَهَا سَمْعَهُ وَقَلْبُهُ حَتَّى يَكُونَ أَحْرَضَ عَلَى مَا فِي أَيْدِيكُمْ مِنْكُمْ وَإِذَا أَرَادَ بَعْدَ شَوْءٍ نَكَتَ فِي قَلْبِهِ نُكْتَةً سَوْدَاءَ فَأَظْلَمَ لَهَا سَمْعَهُ وَقَلْبُهُ ثُمَّ تَلَاهِذِهِ الْآيَةُ فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ. (کافی، ج ۲، ص ۲۱۴).

۵. زهرا پور سینا، تأثیر گناه بر معرفت با تکیه بر آرای آگوستین قدیس، ص ۳۲۳-۳۲۴.

خمنی رضی الله عنه در همین زمینه می نویسد: «معاصی و کدورات، تاریکی هایی است که از طغیان و سرکشی نسبت به ساحت قدس پروردگار عالمیان پدید می آید.»^۱ بنابراین هرچه تعداد گناهان و میزان شهوات انسان افزایش می یابد، معانی قرآن و روایات مستورتر می شوند؛ چراکه دل آدمی همانند آینه است و معصیت همانند زنگارها و معانی قرآن و روایات مانند صورت هایی که در آینه می افتند.

میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست
تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

۲-۳. اصول و عوامل بیرونی

برخی اصول و قواعد خارج از متن و وجود انسان بر فهم آدمی اثر می گذارند و نقش مهمی در جهت گیری او برعهده دارند.

۱-۲-۳. محیط

از عوامل مهم مؤثر بر فهم و ویژگی های شخصیتی افراد، عامل محیط است. تجربه هایی که انسان از محیط خود به دست می آورد، ارتباط و تعاملی که فرد با محیط برقرار می کند، تأثیرات و بازخوردهایی که فرد با محیط پیرامون خود ردوبدل می کند، در ارتقاء یا کاهش فهم او تأثیرگذار است. از طرف دیگر ویژگی های رفتاری و شخصیتی والدین، روش های تربیتی، انواع امکانات اقتصادی، فرهنگی و جغرافیایی از اهمیت بسزایی در فهم انسان دارد که برپایه اصول و قواعد متناسب با خود است و هرگونه سهل انگاری و برخورد بی ضابطه با این امر سبب لطمات بسیار خواهد شد. انواع محیط های (اقتصادی، خانوادگی، اجتماعی و فرهنگی ...) در فهم و شخصیت فرد، مؤثر به شمار

۱. روح الله خمنی، آداب الصلوئه، ص ۲۰۱.

می‌آیند که در ذیل به دو دسته کلی محیط اجتماعی و محیط فیزیکی اشاره می‌کنیم:

۳-۱-۲. محیط اجتماعی

بخش اعظم فهم و درک افراد متأثر از محیط‌های بسیار گسترده و پیچیده‌ای است که به وسیله رفتار دیگران خلق و ایجاد می‌شود. این محیط‌های اجتماعی شامل الگوهای فرهنگی، اسلوب‌های تربیتی، ساختار خانواده (تعداد افراد خانواده، بود یا نبود پدر و مادر)، سیستم‌های تعلیم و تربیت و تنبیه‌های انضباطی والدین، الگوهای غذایی، شیوه بروز احساسات و عواطف، ممانعت‌ها و آزادی‌ها و... است که هر کدام از اینها تأثیر ویژه خود را بر شخصیت افراد به‌ویژه در سنین بزرگسالی نشان داده‌اند. در خارج از محیط خانه، مدرسه، میزان تحصیلات، شغل و محل کار از عوامل مؤثر دیگر در فهم به شمار می‌آیند.

۳-۲-۱. محیط طبیعی و فیزیکی

محیط فیزیکی و طبیعی شامل وضعیت آب‌وهوا، شرایط اقلیمی، زلزله، خشک‌سالی، منابع غذایی و... است. هر کدام از این عوامل می‌توانند بر روی شخصیت و فهم افرادی که به نوعی با آنها در ارتباط هستند، تأثیر بگذارد؛ مثلاً افرادی که در مناطق کوهستانی زندگی می‌کنند، با غریبه‌ها کمتر ارتباط برقرار می‌کنند. در حالی که مردمی که در مناطق جلگه‌ای زندگی می‌کنند، چنین نیستند. شواهد و قرائن فراوانی که حاصل پژوهش‌های علمی است، از تأثیر محیط‌های طبیعی و فیزیکی در رشد شخصیت و فهم انسان حکایت می‌کنند.

۳-۲-۲. وراثت و ژنتیک

عامل وراثت و ژنتیک از پدر و مادر و نیاکان به فرزندان منتقل می‌شود. تأثیرات شگرف این عامل در تکوین شخصیت انسان، قابل انکار نیست.

مطالعات صورت گرفته در زمینه علم وراثت نشان می دهد که پاره ای از فعالیت های کروموزومی تأثیر ژرفی در فهم، عواطف، هیجان ها و به طور کلی بر رفتار انسان دارد. دین اسلام نیز تأثیر عامل وراثتی و ژنتیکی را به عناوین مختلفی در روایات مطرح کرده است؛ بنابراین بی تردید عامل وراثت نقش بسیار مهمی در فهم انسان ها بر عهده دارد.

عامل وراثت به صورت ارثی و غیراکتسابی با یک سری ویژگی های ذاتی به وجود می آید؛ البته ظهور و بروز عوامل ژنتیکی به شرایط محیطی هم بستگی دارد. پیچیدگی های تعامل وراثت و محیط و تأثیر آن در فهم و شخصیت انسان هنوز جای پژوهش دارد.

۴. عناصر اصلی دیدگاه عینیت گرای اجتهادی

نظریه اجتهادگرا، بسیاری از فهم های متفاوت را در طول هم می داند؛ اما برخلاف آن، نظریه نسبی گرا، قائل به فهم های متفاوت و متناقض است. نظریه اجتهاد، معنای ثابت را قبول داشته و تلاش می کند به واقع برسد؛ در حالی که تفاسیر را هم در عرض هم نمی داند. به این نظریه - که دقیقاً مقابل دیدگاه نسبی گرایی است - هرمنوتیک اجتهادی گفته می شود. طبق این نظریه، معنای ثابت وجود داشته و دسترسی به آن ممکن است و برداشت ها ناظر به واقع اند و این برداشت ها محصول قواعدی هستند؛ در نتیجه این برداشت ها در عرض هم نیستند و می توان درباره آنها، داوری کرد.

نکته بسیار مهم اینکه، گفتمان اجتهاد و اکتشاف و نظریه فهم پذیری دین، مبتنی بر واقع مندی متعلق باورهای دینی و واقع نمایی آموزه های قدسی است. بر اساس اجتهادگرایی، قضایای اخباری (عقیدتی و علمی) حاکی از واقع اند و قضایای انشایی (فقهی و اخلاقی) نیز هر چند عمدتاً مجعول شارع اند (البته با ضمن پذیرش تفاوت هایی که میان گزاره های اخلاقی و حقوقی وجود دارد)

اما اولاً فطرتی هستند، پس جایگزین پذیر نیستند، ثانیاً در پیوند با واقع‌اند و اعتباری به معنی قراردادی صرف نیستند، ثالثاً تابع مصالح و مفاسدند، رابعاً چون مجعول شارع‌اند محکی تشریعی دارند؛ بنابراین از دیدگاه آنان، تفسیر دین از قواعد شناخته شده‌ای پیروی می‌کند. به اعتقاد اصحاب نظریه اجتهاد، فهم‌ها سنخ‌بندی و سطح‌بندی می‌شوند و به هر اندازه که مفسر در کاربرد منطق فهم دین ماهرتر و دقیق‌تر باشد و به هر چه معرفت حاصله بر نفس الامر دین انطباق افزون‌تری داشته باشد، فهم و تفسیر او دقیق‌تر و طبعاً ارزشمندتر خواهد بود. اجتهادگرایان به تفسیر عینی و نهایی قائل‌اند.^۱ عناصر و مؤلفه‌های اصلی هرمنوتیک عینیت‌گرا و اجتهادی شامل موارد بسیاری است که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۴-۱. معناداری

موضوع معنا و معناداری گزاره‌ها، از جمله مسائل تعیین‌کننده است که در حوزه مباحث فلسفه دین، کلام جدید و فلسفه معاصر بحث می‌شود. روش درست پژوهش در این خصوص آن است که قبل از طرح بحث معناداری، به موضوع «چیستی معنا یا نظریه‌های معنا» توجه شود.^۲ دلالت لفظ بر معنا قراردادی است. این قرارداد تابع عرف عقلا و شخص گوینده است و گوینده حکیم در چهارچوب قواعد جاری سخن می‌گوید. نظریه اجتهادگرایی مبتنی بر معناداری گزاره‌های دینی است. چنان‌که از دیدگاه اندیشمندان اسلامی دلالت الفاظ بر معانی بر دو قسم است:

۱. دلالت تصویری: یعنی با شنیدن لفظ، معنایی در ذهن شنونده خطوط می‌کشد و متصور معنای آن لفظ می‌شود. دلالت تصویری با سه شرط از ناحیه

۱. علی اکبر رشاد، فصلنامه قبسات، «اجتهادگرایی و قرائت‌پذیرانگاری دین»، ش ۴۹، ص ۹.

۲. در پیوست کتاب به نظریه‌های معنا اشاره شده است.

شنونده تحقق می‌یابد: ۱. شنیدن لفظ؛ ۲. لفظ دارای معنی باشد؛ ۳. شنونده به آن آگاهی داشته باشد؛ بنابراین دلالت مفردات سخن بر معنای لغوی و عرفی را که به مجرد شنیدن به ذهن خطور می‌کند، دلالت تصویری یا ظهور تصویری نامیده‌اند. این مرحله فهم ظاهر از ابتدای شروع متکلم به سخن یا از بدو مواجهه با متن برای مخاطب حاصل می‌شود و به پایان رسیدن کلام یا اتمام عبارت بستگی ندارد. ریشه این فهم علم و آگاهی مخاطب به وضع لغات و انس ذهنی او به دلیل کثرت استعمال لفظ در معناست. این مرحله از فهم، ربطی به اراده متکلم یا صاحب متن نسبت به معنای الفاظ نداشته و حتی اگر خوابیده یا بی‌هوش یا مست، کلماتی را بر زبان جاری کند، این مرحله از فهم برای شنونده آن الفاظ حاصل می‌شود؛ چنان‌که از سخنان یا متون رمزی که الفاظ بدون معنای ظاهری آنها، مقصود گوینده بوده حاصل می‌شود.^۱

۲. دلالت تصدیقی: دلالت تصدیقی زمانی است که لفظی از گوینده صادر شود و دلالت کند بر اینکه معنای لفظ، مراد گوینده بوده است و شنونده هم تأیید کند که گوینده معنی همان لفظ را اراده کرده است. به چنین دلالتی، دلالت تصدیقی می‌گویند.^۲ این نوع دلالت به دو قسم دلالت تصدیقیه استعمالیه و دلالت تصدیقیه جدیه تقسیم می‌شود. در نوع اول از دلالت تصدیقیه، از وضع واضح و در نوع دوم از سیره و بنای عقلاء، کمک می‌گیرند.

الف. دلالت تصدیقی استعمالی: در این نوع دلالت، متکلم همان معنایی را که مخاطب از الفاظ می‌فهمد به او انتقال می‌دهد؛ بنابراین بعد از پایان کلام یا اتمام جمله در متن، سخن بر معنا و مفهومی که متفاهم عرفی است و اهل زبان هنگام القا و اتمام سخن بدان توجه پیدا می‌کنند، دلالت می‌کند. این

۱. مجتبی ملکی اصفهانی، فرهنگ اصطلاحات اصول، ص ۲۵۵.

۲. محمدجواد سلمان‌پور، فصلنامه اندیشه دینی، ش ۱۰، ص ۷۱-۷۲.

۳. مجتبی ملکی اصفهانی، فرهنگ اصطلاحات اصول، ص ۲۵۴-۲۵۵.

مرحله از فهم متوقف بر اتمام سخن گوینده بوده و در خلال تکلم و جمله او برای مخاطب ایجاد نمی‌شود. متکلم می‌تواند قبل از اتمام سخن خود با اضافه کردن عبارتی بر کلام یا سخنان قبلی خود دلالت کلام را از ظهور تصویری به ظهور جدیدی تغییر دهد؛ بنابراین ظهور استعمالی یا دلالت تصدیقی در این مرحله هم می‌تواند عین ظهور تصویری مرحله اول باشد و هم می‌تواند با آن متفاوت باشد؛ مثلاً فردی می‌گوید «شیری را دیدم»، اگر سخن را قطع و سکوت کند، دلالت تصدیقی عین دلالت تصویری خواهد بود؛ اما اگر عبارت «که تیراندازی می‌کرد» را به آن اضافه کند، ظهور عبارت «شیری را دیدم» با آن چه در مرحله نخست به ذهن آمد متفاوت می‌شود. در این مرحله مخاطب می‌فهمد که الفاظ و معانی عرفی، عبارت مورد نظر متکلم بوده و وی قصد استعمال آن کلمات در معانی آنها را داشته است؛ اما این که آیا همین معانی نیز مراد جدی او نیز می‌باشد یا خیر، مربوط به مرحله سوم فهم معنایی سخن و متن می‌شود.^۱

ب. دلالت تصدیقی جدی: متکلم بعد از فهم دو مرحله فوق، به دلالت سومی از کلام دست می‌یابد که سبب نیل به مراد متکلم می‌شود و تا حد ممکن با نیت گوینده یا معنی نفس‌الامری که انتقال آن انگیزه اصلی القای کلام بوده نزدیک می‌شود. در این مرحله، کلام دلالت می‌کند که معنی عرفی سخن، مراد متکلم بوده است و سخن، بین شنونده یا خواننده و نیت گوینده یا نویسنده، پیوند برقرار می‌کند. این پیوند موجب انبعاث و عکس‌العمل گفتاری یا کرداری مخاطب می‌شود. در این جا است که ما به ظهور تصدیقی کاشفه رسیده‌ایم.^۲ به هر حال در این مرحله توجه به قرائن منفصله کلام - به‌ویژه در فضای تقنین

۱. رک: همان.

۲. رک: لطف‌الله یارمحمدی، دو فصلنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، «مقابله منظور شناختی در زبان‌های انگلیسی و فارسی...»، ش ۸، ص ۱۵۴.

و تشریح - اهمیت بسزایی پیدا می‌کند و موضوع اعتبار فهم کتاب و سنت و تفسیر آن منقح می‌شود.^۱

۴-۲. مؤلف محوری

در هرمنوتیک عینیت‌گرا و نظریهٔ اجتهادگرایی، مؤلف نقش اساسی و بی‌بدیلی در فرآیند فهم دارد؛ به خلاف هرمنوتیک فلسفی که مفسر محور است. تردیدها و مناقشه‌ها دربارهٔ مؤلف محوری در بین عالمان مسلمان نوظهور است و آنها در علم تفسیر و علم اصول فقه و دیگر مباحث که جای این بحث است، باب مستقلی در این مورد نگشوده‌اند؛ اما در مباحثی نظیر الفاظ علم اصول یا تعریف تفسیر، بی‌آنکه التفتاتی به این مناقشات داشته باشند، تصریحاتی بر محوریت قصد مؤلف داشته‌اند.^۲ در فهم ظواهر و غیرنصوص، به طور محدود، در پاره‌ای موارد اختلاف فهم رخ می‌دهد. این اختلاف، قلمرو محدودی دارد. در مواردی که از متن تفاسیر مختلفی ارائه می‌شود، تفسیر همچنان «مؤلف محور» است و مجالی برای «مفسر محوری» نمی‌ماند؛ بنابراین «دیدگاه هستی‌شناختی توحیدی و متن‌شناختی قرآنی، گرایش هرمنوتیکی متن محورانه یا مفسر محورانه را نفی می‌کند. در این چشم‌انداز، اساس تفسیر، معنای متن و خواسته‌های مؤلف حکیم است و نقش مفسر، کشف و بازتولید رازهای جای گرفته در متن و معنای تعبیه شده در آن است».^۳

مفسر به دنبال دریافت مراد مؤلف از طریق دلالت متن است؛ از این رو، هرگونه دخالت دادن ذهنیت او در تعیین محتوای پیام، ناموجه و مردود است. همچنین مفسر در مقابل، پیام متن منفعل بود و جایگاه گیرندهٔ پیام را داشته و

۱. محمد جواد سلمان‌پور، فصلنامهٔ اندیشه دینی، ش ۱۰، ص ۷۲.

۲. احمد واعظی، نظریهٔ تفسیر متن، ص ۲۳۱.

۳. محمد باقر سعیدی روشن، تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، ص ۳۹۳.

تأثیری در ترسیم و شکل دهی پیام ندارد؛ بنابراین اگر مفسر قصد حضور فعال را در تعیین محتوای پیام دارد، از روش مرسوم و مقبول فهم منحرف می‌شود و درک او ناموجه و تفسیر به رأی خواهد بود. در نظریهٔ اجتهادگرایی، معنای متن بر محور قصد و مراد جدی مؤلف استوار است؛ یعنی همهٔ آنچه در کشف ظاهرِ حال متکلم و ایضاح مراد جدی وی مؤثر است، از عوامل فهم محسوب می‌شود. پس اجتهادگرایان در مواجهه با متن، به دنبال مراد و قصد مؤلف هستند. یکی از مهم‌ترین ادله بر مؤلف‌محوری ما، تبعیت از اصول لفظیه و اصل تطابق است. بر اساس این اصل، هرگاه در مطابقت ارادهٔ استعمالی متکلم با ارادهٔ جدی او شک کنیم، یعنی شک کنیم که آیا متکلم همان معنای مفهوم از لفظی را که استعمال نموده، اراده کرده است یا معنای دیگری را؟ اصل کلی که بنای عقلا بر آن است، تطابق اراده جدی با ارادهٔ استعمالی است. دانشمندان اصول فقه این اصل را «اصل تطابق» می‌نامند.^۱

بر اساس رویکرد مؤلف‌محوری، معنای متن، علاوه بر عینی و واقعی بودن، امری ثابت و تغییرناپذیر است و ذهنیت مفسر نقشی در آن ندارد؛ زیرا مقصود از عینی و واقعی بودن آن است که معنای نفس‌الامری داشته و در صورت دستیابی مفسر به معنای نفس‌الامری و مطابقت فهم مفسر با آن، فهم او، فهمی قطعی و معتبر خواهد بود. مفسر اگر به معنای نفس‌الامری دست نیابد به خطا رفته است؛ بنابراین دسترسی به هستهٔ ثابت معنایی - هرچند در برخی موارد دشوار است - اما امکان‌پذیر است. نکتهٔ بسیار مهم آنکه در نظریهٔ اجتهاد عینیت‌گرا، تفسیری نهایت از متن که در عرض هم باشند، وجود ندارد و همچنین برداشت‌ها ناظر به واقع‌اند و این برداشت‌ها محصول استفاده از قواعد و روش صحیح هستند. معمولاً هر متن دارای معنایی مشخص و نهایی است

۱. علی مشکینی، اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها، ص ۳۰.

که مراد جدی صاحب متن و گوینده کلام است؛ پس مراد جدی و معنای معین نهایی، امری عینی و واقعی است که مفسر در پی درک و دریافت آن است. حالت ایده آل برای مفسر، آن است که به فهمی یقینی و اطمینان آور از مراد جدی متکلم دست یابد؛ بنابراین از دیدگاه هرمنوتیک عینیت گرا هرمتی دارای معنایی مشخص و نهایی است که مراد جدی صاحب متن و گوینده سخن است. در غیراین صورت، نمی توان چنین نوشتاری را متن قلمداد کرد و چیزی جز لفظ مبهم، رنگ ها و خطوط منقوش بر صفحه کاغذ نخواهد بود.

در جدول ذیل برخی آثار مفسر محوری ذکر شده است.

جدول ۳: آثار و نتایج مفسر محوری

آثار و نتایج پذیرش نظریه «مفسر محوری» در فهم متون دینی	
۱	فهم ثابت و نهایی نداشتن از متن
۲	ناممکن بودن فهم عینی و واقعی از متن
۳	عدم معیار دقیق و روشن برای فهم متون دینی
۴	دسترسی نداشتن به فهم صحیح و عینی از متون دینی
۵	اعتبار بخشیدن به تفسیر به رأی
۶	امکان قرائت ها و فهم های مختلف از متون دینی
۷	هرج و مرج در تفسیر متون دینی
۸	فرو کاستن نقش و جایگاه مؤلف به سطح مفسر و مخاطب متن
۹	به تعداد پیش فرض های افراد، تفسیر مختلف از متن
۱۰	اعتبار و مشروعیت بخشی به همه فرقه های انحرافی دین

۴-۳. چهارچوب بندی پیش فرض ها و تأثیر تام نداشتن آنها

از دیدگاه طرفداران هرمنوتیک عینیت گرا، نقش پیش فرض ها و پیش دانسته ها در فهم مراد مؤلف نادیده انگاشته نمی شود؛ اما چون متن دارای

معنای متعین و نهایی است و با مراد مؤلف سنجیده می‌شود؛ بنابراین ضروری است که مفسر برای فهم معنای مرکزی متن تلاش کند. نکته مهم دیگر این‌که هرگز دو یا چند معنای ناسازگار از متن، پذیرفتنی نیست.

تفاوت دیدگاه هرمنوتیک عینیت‌گرا با دیدگاه مفسر محوری را در مسئله پیش‌فرض‌ها، می‌توان ضابطه‌مند کرد. روش صحیح کنترل و پایش پیش‌دانش‌ها و پیش‌فرض‌ها در فهم متن، سنجیدن آنها از منظر مخل بودن یا مخل نبودن معنا و محتوای متن است؛ اگر پیش‌فرض‌ها در فهم محتوای پیام، تأثیرگذار بوده و به معنای کلام تحمیل شود و نقش دخالتی سوء داشته باشد، بایستی از پیش‌فرض‌های صحیح تفکیک شوند. پیش‌فرض‌های تحمیلی که به عدم فهم درست معنا اثر می‌گذارند، سبب تفسیر به‌رای می‌شوند که این مسئله در منابع اسلامی نکوهش شده است. بنابراین نبایستی مفسر با هر پیش‌فرضی متن را تفسیر کند؛ بلکه پالایش و تجزیه و تحلیل پیش‌داوری‌ها ضروری است تا چیزی بر متن تحمیل نشود؛ بنابراین هرگونه نظریه‌پردازی در امر تفسیر که به «مفسر محوری» منتهی شود و دخالت ذهنیت مفسر و پیش‌داوری‌های او را در فهم موجه جلوه دهد، در تقابل جدی با شیوه مقبول و رایج در روش سنتی فهم متن است.

ملاک استفاده از پیش‌فرض‌ها، این است که مفسر بر سوابق مسلم و قطعی ذهنی و اصول متعارفی که برهانی است تکیه کرده و از استناد به ذهنیات خیالی و غیر یقینی و هر پیش‌داوری که موجب آسیب رسیدن به فهم درست می‌شود، حتماً پرهیز کند. علامه طباطبایی در این زمینه می‌نویسد: «وقتی ذهن آدمی مشوب و پابند نظریه‌های خاصی باشد، در حقیقت عینک رنگینی به چشم دارد که قرآن را نیز به همان رنگ می‌بیند و می‌خواهد نظریه خود را بر قرآن تحمیل نموده، قرآن را با آن تطبیق دهد؛ پس باید آن را تطبیق نامید نه تفسیر.

آری فرق است بین این که یک دانشمند، وقتی پیرامون آیه‌ای از آیات فکر و بحث می‌کند، با خود بگوید: ببینیم قرآن چه می‌گوید؟ یا آن که بگوید این آیه را به چه معنایی حمل کنیم. اولی که می‌خواهد بفهمد آیه قرآن چه می‌گوید، باید تمامی معلومات و نظریه‌های علمی خود را موقتاً فراموش کند و به هیچ نظریه علمی تکیه نکند؛ ولی دومی، نظریات خود را در مسئله دخالت داده و بلکه بر اساس آن نظریه‌ها بحث را شروع می‌کند و معلوم است که این نوع بحث، بحث از معنای خود آیه نیست.^۱ به طور خلاصه، پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌ها گرچه در فهم مؤثرند، اما متن از دو جهت در برابر آن مقاومت می‌کند: ۱. رعایت چهارچوب‌های ادبی و عقلانی؛ ۲. رساندن به یقین بر اثر تراکم نصوص و قرائن.^۲

۴-۴. قاعده‌مندی استنباط از متن

راه رسیدن به استنباط از متن، پیمودن روش متعارف و عقلایی فهم متن است. در این شیوه، ظهور لفظی متن، پل رسیدن به مراد جدی و معنای مقصود است. متکلم و مؤلف متن، مراد و منظور خود را از طریق الفاظ و ترکیبات لفظی افاده کرده و دلالت الفاظ بر معنایی، تابع وضع لغوی و اصول و قواعد عقلایی محاوره و تفهیم و تفاهم است. این مسئله در هر متن و زبانی جاری است و تخطی از این قاعده‌مندی و اصول، فهم متن را مختل می‌کند.

۵. وجوه افتراق نظریه اجتهادگرا با هرمنوتیک عینیت‌گرایی غربی

نظریه اجتهادگرا در مقابل نظریه نسبی‌گرا و تاریخ‌گرایی غربی قرار دارد. هرچند این نظریه، شباهت‌های بسیاری با نظریه عینیت‌گرایی گرایش غربی دارد؛ اما موارد افتراقی هم دارند. نظریه اجتهاد عینیت‌گرا در ساحت اسلامی

۱. سید محمد حسین طباطبائی، ترجمه المیزان، ج ۱، (مقدمه)، ص ۱۰.

۲. در نقد چهاردهم گادامر، عوامل تحدیدکننده برداشت از متن ذکر شده است.

با رویکرد هرمنوتیک عینیت‌گرا در ساحت غربی، تشابهات بسیاری دارد. در بین مکاتب هرمنوتیکی، هرمنوتیک شلایرماخر، بتی، هرش و هرمنوتیک روش‌شناسانه اسکینز از همه بیشتر با اجتهاد قرابت و اشتراک دارند. مباحث این نحله‌ها ظرفیت بسیاری برای توانمندسازی برخی مباحث اجتهاد دارند که بدیهی است منظور از این سخن، هرگز به معنای یکسان‌سازی میان هرمنوتیک و اجتهاد نیست. از طرفی هرمنوتیک فلسفی به‌ویژه دیدگاه‌های هایدگرو گادامر با روش اجتهاد حوزه‌های اسلامی تعارض و افتراق بسیاری دارند و قرابت و اشتراک چندانی دیده نمی‌شود. از طرفی دیگر هرمنوتیک عینیت‌گرای غربی هرچند وجوه و نقطه اشتراک بسیاری با نظریه اجتهاد عینیت‌گرای اسلامی دارد؛ اما از وجوه افتراق هم دارند. یکی از علل تفاوت و افتراق دو نوع عینیت‌گرایی از هم تفاوت در مبانی فکری و زیرساخت‌های فلسفی و کلامی است؛ مثلاً اندیشمندان اسلامی، معنای نهایی متن را نیت مؤلف می‌دانند و از طرف دیگر

۱. کوئنتین اسکینر (Quentin Skinner) متولد ۱۹۴۰ میلادی است. او فیلسوف سیاسی و نظریه‌پرداز معاصر انگلیسی و استاد دانشگاه کمبریج است که در سال‌های اخیر، حاصل پژوهش‌های وی در حوزه‌های گوناگون علوم انسانی، به‌ویژه در زمینه متدلوژی تاریخ ایده‌ها و اندیشه‌های سیاسی مورد توجه صاحب‌نظران این رشته‌ها قرار گرفته است. روش اسکینر در ردیف روش‌های هرمنوتیکی مؤلف‌محور قرار دارد. روش‌هایی که معنای متن را همان قصد و نیت مؤلف می‌دانند و معتقدند که برای رسیدن به معنای متن باید مراد مؤلف آن را درک کرد. اسکینر روش‌های مبتنی بر قرائت متن را نمی‌پذیرد. از بررسی آثار اسکینر می‌توان نتیجه گرفت که وی به‌رغم این‌که معتقد است که هرمنوتیک، روشی عام برای فهم همه متون و اندیشه‌های انسانی است و می‌توان با تحلیل رفتار یا پدیده اجتماعی خاص با روش هرمنوتیک، به تولید فکر و اندیشه دست زد؛ اما وی در آثار خود از هرمنوتیک برای فهم آراء و اندیشه‌هایی که قبلاً دیگران تولید کرده‌اند، بهره می‌برد. ضرورت پرداختن به این متدلوژی و توجه به نکات مهم و مؤثر آن در پژوهش‌های تاریخی، فلسفی و اندیشه‌شناسانه، مهم به نظر می‌رسد. از آثار وی می‌توان به: ۱. ماکیاولی (۱۹۸۱) ۲. بنیادهای اندیشه سیاسی مدرن (دو جلد)، (۱۹۸۷) ۳. خرد و بیان در فلسفه هابز (۱۹۹۴) ۴. معنا و زمینه، کوئنتین اسکینر و منتقدانش؛ اشاره کرد. (برای مطالعه بیشتر، رک: کوئنتین اسکینر، ماکیاولی، ص ۸۶ به بعد و نیز توماس اسپریگنز، فهم نظریه‌های سیاسی، ص ۴۶-۳۲).

برخی مانند ديلتای هم معتقد به اين مسئله است؛ اما در مبانی فکری، او به تاریخ‌گرایی معتقد است که به نوعی جبر تاریخی است که بر هویت انسان حاکم است و نمی‌تواند از آن خارج شود؛ درحالی‌که در عینیت‌گرایی ساحت اسلامی و اجتهادگرایی این مسئله به کلی طرد شده است.^۱ در برخی موارد، مباحث هرمنوتیک با مباحث مطرح در علوم اسلامی مانند؛ عرفان، اصول، تفسیر و فلسفه فقط اشتراک لفظ دارد و در مفاهیم مختلف‌اند. برای خلط نکردن و یکسان ندانستن این دو در همه جهات و شئون، به مواردی از افتراقات اشاره می‌کنیم:

۵-۱. انتظار از تفسیر متن، دست‌یابی به فهم واقعی یا لااقل معتبر

در مقوله تفسیر متن، به‌ویژه تفسیر متون دینی، به دنبال دست‌یابی به فهم حجت و واقعی هستیم؛ بنابراین تفسیری پذیرفتنی است که روش مند، مضبوط و با حفظ اصول و قواعد عقلایی حاکم بر محاوره حاصل شود. از این رو، روش رایج و متعارف در تبیین متن، به هر تفسیری اجازه بروز نمی‌دهد و هر تفسیری را بر نمی‌تابد. در فهم متن دینی، ما به دنبال فهم معتبر و حجت هستیم؛ نه صرف فهم. اراده و قصد خداوند سندیت و حجیت دارد؛ بنابراین کشف آن ضرورت است. مبنا و اصول اساسی اسلام سعادت دنیوی و اخروی است. مفسر در نظریه اجتهادگرایی، تمام تلاش خود را برای کشف مقصود شارع - که

۱. هر چند در طبقه‌بندی ما، هرمنوتیک رمانتیک شلایرماخرو ویلهلم ديلتای در زمره عینی‌گرایی تفسیری محسوب می‌شوند؛ اما شلایرماخر نخست کسی بود که در فضای دانش هرمنوتیک بر نقش فعال و جدی خواننده و مفسر در فرآیند فهم متن تأکید کرد و فهم متن را صرفاً عملی «زبان‌شناسانه» و بیرون کشیدن معنا از متن به کمک قواعد ادبی و دستوری ندانست. به هر تقدیر فارغ از درستی یا نادرستی رویکرد شلایرماخر، این نکته جای انکار ندارد که تفتن وی به نقش ایجابی و فعال مفسر در فرآیند فهم متن به گونه‌ای پُررنگ‌تر و محوری‌تر در هرمنوتیک فلسفی و برخی نظریه‌های ادبی معاصر دنبال شد؛ تا جایی که در نگاه‌های افراطی، مفسر سازنده معنا و حتی سازنده متن شناخته شد. (رک: احمد واعظی، نظریه تفسیر متن، ص ۱۴۶).

دارای نفس الامر صدوری است - به کار می‌گیرد تا حقیقت دین را به دست آورد. اجتهادگرایان معتقدند که هر فهمی متکی به دلایلی است و فقط فهمی حق و حجت است که متکی بر دلیل موجه باشد.

درست است که هرمنوتیک‌های عینیت‌گرا معتقد به معنای نهایی و ثابت متن هستند؛ اما یکی از وجوه مهم افتراق نظریه اجتهادگرا با هرمنوتیک عینیت‌گرای غربی در رسیدن به فهم معتبر است. در مواردی که متن دینی از صراحت کافی برخوردار نبوده یا سند آن قطعی نیست، فهم معتبر جایگزین فهم واقعی خواهد شد. این رویکرد مطابق با فهم عرف و سیره عقلاء بوده و شارع نیز آن را تأیید کرده است. از جمله پیش‌فرض‌های فهم معتبر در نظریه اجتهادگرا، تکلیف‌مداری انسان، ارجاع به فقهاء در دوره غیبت و حجیت کتاب و سنت و... است که این پایبندی و التزام در هرمنوتیک عینیت‌گرای غربی نیست؛ همچنین حساسیت و دقت در ساحت اسلامی چنان است که نمی‌توان بدون مستندات کافی، چیزی را به شارع نسبت داد؛ بنابراین بر اساس تکلیف‌مداری انسان، مخاطب کلام شارع ضمن اینکه بایستی به دنبال واقع باشد، همچنین جستجوی تکلیف و حجت شرعی هم ضروری است. اصل تکلیف‌مداری انسان مختص یک زمان خاص نیست؛ بلکه برای همگان در همه اعصار است. مرز اصلی تکلیف، طاقت انسان است و به حکم عقل کاری که از طاقت انسان خارج باشد تکلیف الهی واقع نمی‌شود. بر اساس این اصل، دین قابل فهم است و در غیر این صورت، «تکلیف به مالا یطاق» خواهد بود که خداوند متعال از هر قبیحی منزّه است. از نتایج «تکلیف به مالا یطاق»، قاعده «قبح عقاب بلا بیان» است که تکلیف به چیزی تعلق می‌گیرد که فهم آن ممکن باشد^۱ و اگر این امکان اصلاً فراهم نباشد طبق این قاعده، ساحت خداوند حکیم از آن

۱. بقره، ۲۸۶: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا...»؛ طلاق، ۷: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا...»

مبرا و منزّه است. از طرفی از پیش فرض‌های مهم فهم معتبر، در دوره غیبت آن است که فهم فقهای جامع‌الشرایط حجت است؛ هرچند در فهم و کشف گزاره‌ها و احکام دین خطا کنند؛ بنابراین در دوره غیبت امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف که دسترسی به قطع و حجت در بخشی از معارف دین دشوار است، شارع، راهی را برای این مشکل ارائه کرده تا بندگان در مقام عمل، سرگردان نشوند. امام صادق ع می‌فرماید: «مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكْمًا.»^۱ از سویی دیگر بحث حجیت از مباحث مهم اصول فقه بوده و موضوع مباحث آن، دستیابی به اموری است که شایستگی آن را دارند که حجت بر احکام و معارف دین باشند؛ البته چنین نیست که از طریق این ادله همواره می‌توان به عین واقع احکام و معارف دست یافت که اگر چنین شود، نهایت سعادت است؛ ولی نکته این است که اگر فرضاً خطایی هم صورت گیرد، ما معذور بوده و به دلیل مخالفت با احکام واقعی عقاب نخواهیم شد؛ چراکه در حد توان تلاش خود را به کار بسته‌ایم.^۲ موضوع حجیت در این مباحث، تعیین روش معتبری است که ما را به مراد جدی کتاب برساند. دستیابی به مراد جدی مشروط به احراز شرایطی است که عبارت‌اند از:

الف. در مقام بیان بودن متکلم؛

ب. جدی بودن گوینده و شوخی نکردنش؛

ج. متکلم، معنای کلام خود را درک و قصد کند؛

د. نبود قرینه‌ای مبنی بر این که گوینده، معنایی متفاوت با معنای موضوع^۳ له

کلامش قصد کرده است.^۳

۱. کلینی، کافی، ج ۱، ص ۶۷.

۲. محمد رضا مظفر، اصول الفقه، ج ۲، ص ۵.

۳. همان، ج ۱، ص ۲۰.

براین اساس می‌توان مدلول تصدیقی کلام را مطلبی دانست که متکلم در ورای جمله‌های خود، قصد بیان و انتقال آن را به مخاطب دارد.

۵-۲. ناممکن بودن فهم فراتراز مؤلف

هرچند دیدگاه هرمنوتیک عینیت‌گرا به معنای نهایی متن قائل است؛ اما نکات متمایز بسیاری هم از مبنای اجتهاد عینیت‌گرای ساحت اسلامی وجود دارند؛ مثلاً شلایرماخر معتقد است که در بسیاری از موارد، ممکن است خوانندگان به معنای نهایی متن برسند، درحالی‌که مؤلف به آن نرسیده است یا برای فهم بهتر متن، شلایرماخر و دیلتای معتقدند که مفسر می‌تواند خود را جای مؤلف بگذارد (نظریه جایگزینی) تا عملیات ذهنی نویسنده را بدون هیچ واسطه‌ای درک و شهود کند و البته به نحوی دنیای ذهنی مؤلف را بشناسد که خود مؤلف و نویسنده به آن فهم نرسیده باشد؛ یعنی مفسر می‌تواند حتی به ناگفته‌های مؤلف هم راه یابد. این نوع نگاه هرمنوتیک عینیت‌گرا به مؤلف، کاملاً مخالف با مبانی اجتهاد عینیت‌گرای ساحت اسلامی است.

۵-۳. تمایز در متن

از جمله موارد افتراق، نوع برخورد و مواجهه با متن است؛ برای مثال زمانی شلایرماخر در پی ارائه روش عمومی برای تفسیر متن است، از منظر او تفاوتی بین متنی که نویسنده آن بشر معمولی است با کتاب مقدس، نیست؛ بنابراین نوع نگاه به متن، سطح انتظارات، مفاهیم و فضای فکری که در ساحت اسلامی وجود دارد، کاملاً متفاوت با فضا و شرایط مسیحی است. فهم اجتهادگرا به سبب برخورداری از متن وحی و روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) و نیز جنبه هدایت‌گری آن، -که به خلاف متن انجیل و تورات تحریف شده نیست- و نیز با متن حقوقی، علمی صرف کاملاً متمایز است. در فهم اجتهادگرا، مفسر و محدث در فعل تفسیری خود، در پی دست‌یابی به معانی و حقایقی است که در متن

نهفته؛ نه جعل و تحمیل معنای دلخواه خود بر متن.

الف. راه نداشتن تحریف و تناقض آیات: جامعه اسلامی هیچ زمانی با تحریف متون دینی و بشری بودن منابع خود مواجه نشده است و اگر برخی در این زمینه شبهه کرده‌اند پایه استدلال محکم برخوردار نبوده‌اند؛ به خلاف سایر ادیان و مذاهب که متون و آثار آنها تحریف شده و بشری است؛ اما کتاب مقدس مسلمانان، الهی و غیربشری باقی مانده است و خود قرآن با تأکید به این موضوع اشاره دارد که هیچ تناقض و اختلافی در آیات آن وجود ندارد: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾؛ «آیا درباره قرآن نمی‌اندیشند؟ درحالی‌که اگر از سوی غیر خدا بود، اختلاف فراوانی در آن می‌یافتند.»

ب. گزارشی بودن متون دینی مسیحیت: متون مقدس مسیحیت گزارش اشخاص مختلف از جریان نبوت و رسالت انبیاء علیهم‌السلام است. هرچند تمام مؤلفان عهد عتیق ناشناخته‌اند؛ اما گزارشگران عهد جدید مشخص هستند و هرکدام از اناجیل را شخص معینی سال‌ها پس از حضرت مسیح نوشته است؛^۱ بنابراین آیا روا است متنی را که بدون هیچ‌گونه تحریف و تغییری از عالم غیب مستقیم بر قلب رسول الله ﷺ نازل شده و بلافاصله کتابت آن صورت گرفته است با انجیل و تورات یکسان فرض کرد که دست‌نوشته‌هایی در زمان‌های مختلف و به صورت گزارشی و اخباری بوده تحریف شده است؟.

ج. تضاد و ناسازگاری مفاد کتاب مقدس با اکتشافات علمی: اصحاب کلیسا معتقد بودند که زمین، مرکز عالم است و خورشید به دور آن می‌چرخد؛

۱. نساء، ۸۲.

۲. برای مطالعه بیشتر، ر. ک: مریل سی. تی، معرفی عهد جدید، ترجمه ط. میکائیلیان، ج ۱، ص ۱۵۷، ۲۲۱ که اناجیل اربعه را در این زمینه بررسی کرده است.

ولی پس از تلاش‌های علمی دانشمندانی مانند کپرنیک، کپلر، گالیله و دیگران، معلوم شد که زمین و دیگر سیارات منظومه شمسی، به دور خورشید می‌چرخند؛^۱ بنابراین هرگونه کشف علمی جدید که خلاف یکی از مقبولات آن دین بود، انکار می‌شد و اندیشمندان و مخترعان محاکمه و بازداشت می‌شدند و علاوه بر این، در خود عهدین، تعداد قابل ملاحظه‌ای تضاد و دوری از حقیقت می‌توان یافت.^۲

۶. وجوه تشابه و تأثیرپذیری روشنفکران از مباحث هرمنوتیکی

رویکردی در جهان اسلام در دوره معاصره ویژه در ساحت دین‌شناسی جامعه ایران پدید آمده که متأثر از مباحث هرمنوتیک فلسفی^۳ و ترجمه متون مسیحی غرب است و ادعای روشنفکری در عرصه دین می‌کند و فهم اندیشمندان و علمای اسلامی از شریعت را آمیخته با خطاهای روش‌شناختی و معرفت‌شناختی می‌داند. تلقی ناصواب این گروه از ماهیت دین اسلام، سبب طرح نظریه‌ها و دیدگاه‌های افراطی و نامعقول در این زمینه شده است.

اندیشه و گفتمان هرمنوتیک فلسفی یکی از مهم‌ترین و مؤثرترین ابزارها برای به حاشیه راندن دین در جوامع غربی و مقابله با قرائت رسمی از دین بوده است. برخی روشنفکران و نویسندگان مسلمان متأثر از این نوع نگرش تفسیری، سعی در تغییر و نقد فهم رایج و سنتی از متون دینی در جوامع اسلامی دارند. این نواندیشان مسلمان، مباحث هایدگروگادامر را با آموزه‌ها و گزاره‌های قرآن تطبیق داده و تلاش کردند تا زمینه‌های عصری کردن تعالیم آن را کشف

۱. محمدتقی مصباح یزدی، تعدد قرائت‌ها، ص ۱۶.

۲. ر. ک: موریس بوکای، تورات، انجیل، قرآن و علم، ترجمه ذبیح الله دبیر، ص ۳۹ و ۱۱۷.

۳. برخی پژوهشگران وجوه تشابه مبانی معرفتی نواندیشان مسلمان با آرای گادامر را بررسی و تبیین کرده‌اند که از جمله می‌توان به کتاب: هرمنوتیک و نواندیشی دینی، جهانگیر مسعودی، صص ۲۶۱-۳۱۷، اشاره کرد.

و فهم کنند که البته در این کار علاوه بر اینکه موفق نبودند، به دام نسب‌گرایی نیز افتادند.^۱ به برخی عناصر اصلی که طرفداران هرمنوتیک فلسفی برای اثبات نظریه خود در ساحت اسلامی اقامه کرده‌اند، در ادامه، نقل و به اختصار نقد می‌شود:

۱-۶. صامت انگاشتن متن دینی

صامت‌انگاری متن و شریعت، از هرمنوتیک فلسفی گرفته شده است؛ چنانکه صاحب این نظریه، درباره ادعای خود می‌نگارد: «شریعت نیز صامت نشسته است تا ما از او بپرسیم و به قدر پاسخ‌هایی که از او می‌شنویم، او را می‌شناسیم. دانشمندی را در نظر آورید. قفل بر لب نهاده و زبان در کام کشیده، سؤال‌ها و پاسخ‌های اوست که شخصیت وی را اندک‌اندک برما آشکار خواهد ساخت، این شخصیت قابل بازسازی مدام و مستمر است.»^۲ در جای دیگر می‌گوید: «عبارات، نه آستن که گرسنه معانی‌اند. حکیم، آنها را چون دهان‌های باز می‌بیند؛ نه چون شکم‌هایی پرو معانی مسبوق و مصبوغ به تئوری‌ها هستند»^۳

نقد و ارزیابی

این نظریه با اشکالات متعددی مواجه است؛ از جمله اینکه در این استدلال

۱. از جمله می‌توان به آراء و آثار عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری اشاره کرد که آثار فراوانی (مقاله یا کتاب) در نقد دیدگاه‌های هرمنوتیکی آنان به نگارش درآمد. علاوه بر اشکالات محتوایی دو کتاب «قبض و بسط تئوریک شریعت» و «هرمنوتیک، کتاب و سنت»، اشکال دیگر آنها، ارائه ندادن سند و مأخذ است. نظرات هرمنوتیکی این دو متأثر و نشأت گرفته از اندیشه‌های نصر حامد ابوزید، شلایرماخر، دیلتای و گادامراس است که بدون مستند کردن خود به آن شخصیت‌ها، ترجمان نظرات آنها با ادبیات دیگر در آثار خود آورده‌اند.

۲. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، صص ۲۶۴.

۳. همان، ص ۲۹۴. البته نویسنده، در جای دیگر، دچار تناقض شده و برعکس این مطلب را ذکر کرده است: «عبارات گرسنه معنای‌اند، نه آستن آنها» ص ۲۸۷.

خلط بین نص و غیر نص صورت گرفته است. در برخی متون، معنا و نیت مؤلف، صریح و آشکار است که نیاز به تفسیر و تأویل ندارد و اختلافی در فهم آن پیش نمی‌آید؛ اما درباره متن‌های غیر نص، با ارجاع آنها به متن‌های نص و صریح، ناطق هستند.

مؤلف کتاب معرفت دینی در نقد این دیدگاه می‌نویسد: «تئوری شریعت صامت، از اساسی‌ترین خطاهایی است که نویسندۀ مقالات قبض و بسط، در فهم معارف دینی ... مرتکب شده است... وقتی می‌گوییم شریعت ثابت است؛ یعنی کلام خدا و اولیای او ثابت است؛ اما کلام به عنوان لفظ و صوتی که در خارج واقع می‌شود مورد بحث نیست. قطعاً الفاظ مذکور به عنوان حاکی از مرادات و معانی مقصوده، به کار رفته‌اند و نیز مسلم است که کلام فی حد ذاته، بدون پیش‌فرض‌های مربوط به مضمون کلام دلالت بر معنا و مفاد خویش می‌کند. برخلاف آنچه که آقای سروش گفته‌اند که «عبارات گرسنه معانی‌اند، نه آبستن آنها»، حق این است که عبارات آبستن معانی‌اند... متکلم نمی‌تواند به هیچ معنایی صامت تلقی شود. متکلم با تکلم خویش ابزار معنا و مقصودی کرده است و با این کار از صمت خارج شده، شریعت نیز چنین است؛ چون مقصود از شریعت اقوال خدا و اولیای اوست.»^۱

۶-۲. تحول معارف بشری

برخی روشنفکران معتقدند که معرفت دینی، معرفتی بشری است. معارف بشری با یکدیگر در ارتباط بوده و همه آنها در تحول‌اند؛ در نتیجه معرفت دینی، در اثر ارتباط با معارف بشری تحول می‌پذیرد. بنا به نظر این روشنفکران «تلاطمی اندک در گوشه‌ای از اقیانوس معرفت بشری تا همه آن را متلاطم نکند از تموج

۱. صادق لاریجانی، معرفت دینی، ص ۱۰۰.

نخواهد نشست.»^۱ همچنین در اندیشه وی «معرفت در هر شخصی و در هر عصری با قبض و بسط مجموعه معلومات وی با معارف بشری، قبض و بسط می‌یابد و هر جا تحولی رخ دهد، همه جا را متحول خواهد ساخت.»^۲

نقد و ارزیابی

اشکال نخست به این نظریه آن است که لازمه عمومیت داشتن تحول و تکامل معرفت بشری، مستلزم این است که هیچ معرفتی از این قاعده مستثنا نشود؛ از جمله خود این گزاره که «معرفت بشری در تحول و تکامل همیشگی است»، خود معرفتی بشری است؛ پس اشکال پارادوکسیکال بر این نظریه وارد است. اشکال دیگر اینکه ادعای بدون دلیل است؛ چراکه ادعای اثبات تحول و تکامل همیشگی و مستمر، نیاز به استقرا تام دارد؛ بنابراین استدلال صاحب این نظریه سست و فاقد ارزش علمی است.

۳-۶. عصری بودن معرفت دینی

برخی روشنفکران، فهم دینی را نتیجه ترکیب رکن درونی (کتاب و سنت) و رکن بیرونی (معارف بشری) می‌دانند؛ بنابراین درک دینی در هر عصری را متغیر و متحول دانسته و معتقدند: «عالمان دینی در هر عرصه، فهم خود از دین را با معارف مقبول روزگار خویش تناسب و تلائم می‌بخشند. هیچ عالمی نمی‌تواند با ذهن خالی و بدون منظر و رأی به سراغ متون دینی برود و به فهم مراد شارع نزدیک گردد. این امر نه شدنی است و نه مطلوب...»^۳

نقد و ارزیابی

از آن روی که برخی از پیش دانسته‌های ذهنی، تحمیلی هستند و مخاطب با این پیش فرض‌ها، نیت خود را بر متکلم تحمیل می‌کند و از دیگر سو، علوم عصری

۱. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تنوریک شریعت، ص ۱۶۸.

۲. همان، ص ۱۷۰.

۳. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تنوریک شریعت، ص ۴۸۷.

هم از این پیش دانسته‌ها پیروی می‌کنند، به‌ویژه علوم انسانی که از مکتب‌های مختلف غیرتجربی و متافیزیکی بهره می‌برند. حال اگر بخواهیم از علوم عصری به عنوان پیش دانسته‌های تطبیقی و تحمیلی بهره گیریم و درك دینی را منوط به علوم عصری و مدلول دینی را با تئوری علمی سازگار کنیم، بایستی معرفت‌های دینی متعدد و متعارضی را به قرآن و سنت نسبت دهیم؛ در این صورت در آن واحد، اسلام مارکسیست (مستمند و متأثر از جامعه‌شناسی مارکس) و اسلام سرمایه‌داری (مستمند و متأثر از جامعه‌شناسی ماکس وبر) و اسلام فرویدی (مستمند و متأثر از روان‌شناسی فروید) و... خودنمایی می‌کنند.^۱

نویسنده کتاب شریعت در آئینه معرفت، معتقد است که «اگر گفته شود، تمامی فهم بشری، چه درباره شریعت و چه از شریعت، عصری و نسبی است، چگونه می‌توان نظرداد و پذیرفت که اصل دین، حق و مطلق و خالص و کامل و ثابت و مقدس است؟»^۲

۴-۶. فاصله زمانی متن با خواننده

فاصله زمانی متن با خواننده و مفسر از جمله مبانی و ادله نسبیت فهم محسوب می‌شود. برخی نسبیت فهم را محصول بُعد زمانی و تاریخی قرآن و سنت پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام می‌دانند؛ بنابراین معتقدند قرائت‌های مختلف، معتبر و حجت‌اند. برخی دیگر دسترسی نداشتن به پیامبر ﷺ و امامان علیهم السلام را از عوامل تکرر قرائت‌ها قلمداد کرده‌اند.^۳

نقد و ارزیابی

در اینجا نیز خلط بین ساحت اسلامی و ساحت غربی صورت گرفته است.

۱. عبدالحسین خسروپناه، کلام جدید، ص ۱۷۶.

۲. عبدالله جوادی آملی، شریعت در آئینه معرفت، ص ۵۲.

۳. کیومرث مکی‌نژاد، «تجربه باطنی و احکام شریعت»، کیان، ش ۴۲، ص ۳۹.

از آنجایی که هم اعتبار سندی و هم اعتبار دلالتی محتوای کتاب مقدس بسیار مخدوش است و محققان و مورخان نیز به آن اذعان دارند، به حجیت نداشتن و نامعتبر بودن سند و دلالت متون مقررات و انجیل قائل شده‌اند؛^۱ بنابراین سرایت دادن مشکلات محتوای کتاب مقدس از جنبه سندی و دلالتی به قرآن و روایات، خطا و ناروا است. به خلاف متون آیین مسیحیت و یهودیت، در سندیت قرآن، هیچ شکی بین مسلمانان نیست و از طرف دیگر برخی روایات معصومین علیهم السلام به حد تواتر رسیده‌اند که در اعتبار سند آنها تردیدی راه ندارد و نیز برخی گزاره‌ها و آموزه‌های دینی، شفاف و قطعی‌الادله هستند و احتیاجی به تفسیر ندارند. خلاصه مطلب آنکه فاصله زمانی عصر و زمانه مفسر یا خواننده متن با زمان نزول، تدوین و پیدایش متن، مانع دستیابی مفسر به معنای مقصود و مراد جدی مؤلف نیست. مفسر با آگاهی و آشنایی به زمان مؤلف و زبان آن دوره و تبعیت از قواعد و اصول عقلایی می‌تواند به فهم صحیحی برسد.

۵-۶. دخالت پیش‌دانسته‌های خواننده و مفسر در تفسیر متن

برخی قائلین به نظریه نسبیت فهم در ایران معتقدند: «نه تنها هنگام تفسیر متون، بلکه پیش از هر کوشش علمی دیگر نیز شخص محقق درباره آنچه می‌خواهد تحقیق کند، یک پیش‌فهم یا پیش‌دانسته دارد. برآمدن شناخت جدید چه از گونه فهمیدن و چه از گونه تبیین، همیشه بر یک پیش‌فهم و پیش‌دانسته استوار می‌گردد و با به کارگیری آن آغاز می‌شود و بدون آن ممکن نیست.»^۲

نقد و ارزیابی

نکته مهم درباره پیش‌دانسته‌ها و پیش‌فرض‌ها، جنبه ابزاری بودن آنها در

۱. محمد حسن قدردان قراملکی، فصلنامه قبسات، «اسلام و تکرر قرائت‌ها»، ش ۱۸، ص ۱۰۰.

۲. محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک کتاب و سنت، صص ۱۶ و ۱۷.

تفسیر و فهم متن است؛ نه جنبه معناسازی آن. اصل دخالت پیش دانسته‌ها اجمالاً قابل پذیرش است؛ اما اگر پیش دانسته‌های صواب از ناصواب و موجه از ناموجه، قرائت معتبر از نامعتبر تفکیک نشوند؛ مصداقی از «تفسیر به رأی» خواهد بود.

۶-۶. فهم‌های متنوع و متکثر از متون دینی

برخی روشنفکران قائل به تعیین معنایی نیستند و ادعای فهم‌های متکثر و متنوع را دارند که مفسر نباید فقط خود را به یک معنای واحد محدود کند. «فهم و تفسیر همه متون و از آن جمله متون دینی اسلام - یعنی کتاب و سنت - نمی‌تواند با یک فهم و یک گونه تفسیر محدود شود. در هیچ زمانی نمی‌توان ادعا کرد فهم‌ها و تفسیرهای معین که تاکنون از کتاب و سنت داده شده، فهم‌ها و تفسیرهای نهایی یا تنها فهم‌ها و تفسیرهای ممکن بوده است و کسی پس از این، فهم و تفسیر جدید نباید بدهد.»^۱ همچنین وی معتقد است که: «من در نظریه قبض و بسط کوشیده‌ام تا راز تکثر فهم دینی را توضیح دهم و مکانیسم‌های آن را بیان کنم. اجمالاً سخن در قبض و بسط این است که فهم ما از متون دینی، بالضرورة متنوع و متکثر است و این نوع تنوع و تکثر قابل تحویل شدن به فهم واحد نیست و نه تنها متنوع و متکثر است، بلکه سیال است.»^۲ به نظر می‌رسد که دیدگاه عبدالکریم سروش در باب تکثرگرایی، به اندیشه پوپر در نفی معیار باز می‌گردد؛ مثلاً وی می‌نویسد: «متن حقیقتاً و ذاتاً امر مبهمی است و چندین معنا بر می‌دارد... ما در مقام فهم (یا اثبات) با تعدد معانی مواجهیم... و این تنوع و تعدد عجیب معانی خبر از ساختاری می‌دهد که فی حد ذاته نامتعیّن است و به تعینات معنایی مختلف راه می‌دهد. ما در عالم متن و سمبولیسم ذاتاً و واقعاً

۱. رک: محمد مجتهد شبستری، روزنامه همشهری، ۱۷ آبان ۱۳۷۵.

۲. عبدالکریم سروش، صراط‌های مستقیم، ص ۲.

با چنین عدم تعینی روبرو هستیم^۱ از طرفی دیگر قائلین به تنوع فهم‌ها، مسئله امکان فهم معتبر، ثابت و غیر تاریخی را انکار کرده و معتقد هستند که از هراث، می‌توان تفسیرها و فهم‌های گوناگون ارائه کرد و امکان داوری میان تفاسیر متعدد نیست تا سره را از ناسره باز شناخت^۲؛ چنان‌که برخی معتقدند: «هر خواننده‌ای به مقتضای عقاید و علایق شخصی خود، معنایی به متون دینی می‌بخشد و برداشتی متفاوت از برداشت دیگری می‌کند و این برداشت‌ها وحدت‌پذیر نیست و امکان داوری بین آنها برای تشخیص و ترجیح برداشت درست از نادرست وجود ندارد»^۳ به باور این گروه، نسبی بودن فهم دینی را مانند نسبی بودن نتیجه‌ای در قیاسی به کار می‌برد؛ بدین معنا، هر نتیجه‌ای از مقدماتش تغذیه می‌شود و هر تغییری در آن مقدمات، به تغییر در نتیجه می‌انجامد و ثبات نتیجه نیز معلول ثبات مقدمات است و بنابراین، نسبی بودن نتیجه، با ثبات آن منافات ندارد.^۴

نقد و ارزیابی

امکان قرائت‌های متعدد از دین و متون دینی، بدون آنکه معیاری برای تشخیص فهم درست از نادرست و نیز برتری یکی بر دیگری وجود داشته باشد و هر کس می‌تواند با هر پیش‌فرضی و با هر درجه‌ای از درک و فهم به سراغ دین برود و برداشتی از آن داشته باشد. این امکان جز ترویج هرج و مرج و بی‌ضابطه‌مندی در کار فهم دین نیست. از طرفی دیگر بنا بر نقل این نظریه، هیچ فهمی از دین و در باب دین قابل خدشه نیست؛ نه فهمی که دین و دینداری را معلول جهل و ترس و موجب بدبختی قلمداد می‌کند غلط است و نه فهمی که آن را معلول عقل

۱. همان، ص ۱۹۱.

۲. برای نقد و بطلان اندیشه نسبیت فهم، رک: عبدالله جوادی آملی، شریعت در آینه‌ی معرفت، ص ۲۷۵.

۳. عبدالکریم سروش، صراط‌های مستقیم، ص ۲.

۴. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۴۸۵.

و فطرت و موجب قسط و عدل و سعادت می‌داند... نه فهمی که معرفت دینی را متغیر می‌داند، قابل تخطئه است و نه فهمی که معرفت دینی را در بخشی متغیر و در بخشی ثابت می‌داند غلط است.^۱

۶-۷. جدایی دین از معرفت دینی

برخی روشنفکران بین حقیقت دین و فهم از دین تفکیک و تمایز قائل شده و ادعا می‌کنند: «معرفت بشری (و ازجمله معرفت دینی) نه مُلک و نه فهم یک فرد بلکه قسمت شده نزد افراد بسیار است و نه امری ثابت؛ بلکه چون جویباری جاری است و نه عین شریعت که حاکی از آن است. حال باید بپرسیم جدایی افکندن میان شریعت و فهم آن، آیا ما را برای همیشه، فقط به فهمی از شریعت مفتون و مشغول خواهد داشت.»^۲

همچنین این نویسنده معتقد است: «خود شریعت هیچ‌گاه با فهمی از آن و یا با معرفتی از معارف به مخالفت و تعارض نمی‌افتد و میان آنها نزاع و وفاقی روی نمی‌دهد؛ بلکه همواره فهمی از دین است که با فهمی دیگر و یا معرفتی از معارف در می‌پیچد و تعارض یا وفاق می‌یابد. علمای دینی رأی یکدیگر را تخطئه می‌نمایند، ولی هیچ یک دین را مورد تخطئه قرار نمی‌دهند.»^۳

از طرفی دیگر به باور آنها، دین امر مقدس و از نظر تاریخی قطعی است؛ درحالی‌که معرفت دینی چیزی جز فهم بشری به دین نیست. تفکرها و اجتهادهای بشری درباره دین، امری متغیر است و چه بسا از عصری به عصر دیگر دگرگون شود.^۴ بنا به دیدگاه آنها، دقت و تأمل نکردن به همین مسئله، موجب شده که

۱. حسن معلمی، معرفت شناسی، ص ۲۲۷.

۲. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۳۴۲.

۳. همان، ص ۴۱-۴۴.

۴. نصر حامد ابوزید، نقد الخطاب الدینی، ص ۱۹۷.

تفسیر و تأویل‌هایی که در شرایط و زمان‌های مختلف از دین صورت می‌گیرد، عین دین قلمداد شوند. نصر حامد ابوزید، معتقد است که تنها دین دارای تقدس است؛ نه معرفت دینی که جنبه بشری دارد و قداست دین نیز نبایستی باعث شود تا فهم عالمان مقدس تلقی شود. چراکه فهم عالمان از دین متفاوت است. در اندیشه او، قرائت پیامبر از قرآن نیز فهم انسانی است؛ به عبارت دیگر، مواجهه قرآن با عقل و فهم انسانی، سبب شده تا به «متن انسانی» تبدیل شود. از نظر او نباید فهم پیامبر را مطابق با دلالت ذاتی خود متن تلقی کرد و اگر کسی چنین عقیده‌ای داشته باشد به شرک مبتلا شده و پیامبر را خداگونه تصور کرده و بعد انسانی او را فراموش کرده است. از طرفی دیگر این گروه، معتقدند حقیقت دین، واحد و غیرقابل تشکیک بوده و تناقض را بر نمی‌تابد؛ ولی به دلیل دسترسی نداشتن به حقیقت آن، آنچه از دین می‌دانیم، فهم آن است. فهم دین هم به دلیل بشری بودن، خالی از خطا و لغزش نخواهد بود؛ به عبارت دیگر، حقیقت دین، مقدس است؛ ولی معرفت دینی نه.^۱

نقد و ارزیابی

دیدگاه نصر حامد ابوزید، در مورد جدایی دین از معرفت دینی و مقدس نبودن فهم عالمان از دین با دیدگاه دکتر سروش و شبستری هم‌خوانی دارد؛ چنان‌که وی نیز هم‌گام با سروش فهم بشری را همراه با اوصاف زمینی انسان‌ها می‌داند؛ اما او به این مطلب بسنده نمی‌کند و حتی فهم پیامبر را بشری و غیرمطابق با واقع می‌داند. اشکال اساسی وی این است که فهم پیامبر را مانند فهم سایر انسان‌ها تلقی کرده که همین امر نشان از آن است که تصویر درستی از وحی ندارد. وی نمی‌داند که وحی علم حضوری است، یعنی پیامبر با خود واقع ارتباطی برقرار می‌کند؛ درحالی‌که دانش دیگران درباره متن جنبه حصولی دارد. در علم حصولی خطا راه می‌یابد، ولی

۱. رک: عبدالکریم سروش، ماهنامه کیان، «تفسیر متین متن»، ش ۳۸، ص ۳.

در علم حضوری اصلاً خطایی راه ندارد و علم پیامبر عین واقع است و لذا نباید فهم او را غیر مقدس و شبیه فهم عالمان تلقی کرد.^۱ از طرفی دیگر اشکالی که برای مدعا وارد شده، این است که گزاره «دین ثابت است.» نوعی حکم دین‌شناسی است که بشر آن را تحصیل کرده است. اگر معرفت دینی به دلیل بشری بودن، متغیر و متحول باشد و این متغیر به صورت موجب کلیه پذیرفته شود، به ناچار گزاره‌های فوق نیز مشمول حکم تغییر و تحول می‌شود.^۲ خلاصه آنکه با پذیرش مبنای این گروه از روشنفکران، شکاکیت و اباحه‌گری، صحنه‌گردان معرکه اندیشه خواهد شد؛ بنابراین، نسبت فهم، مستلزم شکاکیت است؛^۳ هر چند قائلین این نظریه، خود را از شکاکیت تبرئه می‌کنند؛ ولی در واقع مروج شکاکیت هستند. در این نظریه، معیار و ملاک خاصی برای رسیدن به معنای نهایی و در نهایت، داوری درباره میزان قرابت و بُعد فهم‌ها از آن معنای مرکزی و میزان اعتبار آن‌ها سخنی گفته نمی‌شود.

۸-۶. قرائت‌های متعدد عالمان اسلامی از شریعت

طرفداران تکثر قرائت‌های مختلف از دین برای اثبات مدعای خود، استناد به وجود قرائت‌های مختلف و متعدد عالمان اسلامی از شریعت می‌کنند. آنها تفسیرهای گوناگون مفسران و عالمان دینی از طیف‌های مختلف، مانند فلاسفه، فقها، متکلمان و مفسران در یک مسئله را روشن‌ترین دلیل بر مدعای خود ذکر می‌کنند: «تاریخ شریعت همواره با چند گونه درک از شریعت عجین و قرین بوده است و این درک‌ها مادامی که مضبوط و روشمند باشند، همه موجه و مقبول‌اند. درک واحد نه ممکن است و نه مطلوب.»^۴ برخی متفکران اسلامی

۱. عبدالله نصری، راز متن، ص ۳۰۷-۳۰۸.

۲. عبدالحسین خسروپناه، کلام جدید، ص ۱۳۰.

۳. رک: مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۱۷۵؛ جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، ص ۲۷۱.

۴. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۳۰۵.

از جمله آیت الله مصباح یزدی، اختلاف فقیهان را جدا از مسئله قرائت‌ها دانسته‌اند: «مسئله اختلاف فتاوی فقها با مسئله قرائت‌های مختلف از دین تفاوت جوهری دارند و نمی‌توان اختلاف فتاوا را از مصادیق قرائت‌های مختلف از دین دانست.»^۱

نقد و ارزیابی

در نقد استدلال قائلان به قرائت‌های مختلف از شریعت می‌توان به نکات ذیل اشاره کرد:

۱. وجود تفاسیر گوناگون و متعدد، امری انکارناپذیر و مسلم است؛ اما به صورت کلی شامل همه آموزه‌ها و گزاره‌های دین نمی‌شود؛ بلکه به برخی از گزاره‌ها محدود است و شامل گزاره‌ها و آموزه‌های برهانی و مسلم که در آنها بیش از یک نظر و دیدگاه وجود ندارد، نمی‌شود؛
۲. اختلاف تفسیرها در غیرمسلمات و ضروریات بوده و بعد از گذر از مبانی معتبر و خاص (در دایره ظنیات) است؛^۲
۳. در صورتی می‌توان از متنی بیش از یک قرائت ذکر کرد که دارای شرایط ذیل باشد:

الف. نبود دلیل قطعی: برخی متون در گذر زمان و در پی استتساخ و تبدیل خط و غیر آن، ناقص شده‌اند یا قرائن زمان صدور متن را از دست داده‌اند؛ بنابراین از نظر سند - و انتساب به پیشوایان دینی - ضعیف و مشکوک است یا دلالت آن ظنی (غیریقینی) است یا در صورت مستند بودن و قوت دلالت، احتمال تقیه‌ای بودن آنها وجود دارد و در نتیجه حکم به قطعی بودن مفاد آن

۱. محمدتقی مصباح یزدی، پرسشها و پاسخها، ج ۳، ص ۵۳.

۲. برای مطالعه بیشتر در این زمینه؛ رک: کاوش‌ها و چالش‌ها، محمدتقی مصباح یزدی، ج ۱، صص ۹۶-۱۰۰.

میسر نیست.

ب. روش مند بودن: در جایی می‌توان قرائت‌های متعدد را پذیرفت که هر کدام از آن قرائت‌ها بر اساس روش عقلایی باشد. نمی‌توان بی ضابطه و به دلخواه، دیدگاهی را بر متن تحمیل کرد و نام آن را قرائت جدید گذاشت.

ج. پذیرش در مقام اثبات؛ اگر بر اساس اصول محاوره عقلایی و قواعد زبان متن، چندین قرائت پدید آمد، بدان معنا نیست که در مقام ثبوت (و واقع) نیز همه این معانی پذیرفتنی باشند.^۱

۴. تفاوت اختلاف فتاوی‌ای علما و فقها با نظریه قرائت‌های مختلف از دین، آن است که محور قرائت‌های مختلف، مفسر محوری برخاسته از هرمنوتیک فلسفی و نادیده انگاشتن مراد مؤلف است؛ ولی اختلاف فتاوی‌ای فقها با توجه به اشتراک نظر در مبانی و محوریت مآتن و متن، به سبب عوامل دیگری است که جدول ذیل برخی از آنها را بیان می‌کند.

جدول ۴: عوامل اختلاف فتاوی‌ای فقهاء

عوامل اختلاف فتاوی‌ای فقهاء	
اختلاف نظر در مبانی مقدماتی مثل علم رجال، علم درایه، اصول فقه و...	۱
تعارض و اختلاف روایات	۲
اختلاف نظر در وثاقت راویان	۳
اختلاف در مدالیل و مفهوم‌های الفاظ	۴
اختلاف در تطبیق کلیات بر موارد و مصادیق	۵
اختلاف در روش‌های تفسیری	۶
استظهارات مختلف از یک روایت به سبب وجود قرائن مختلف در فهم روایت	۷

۱. محمد تقی مصباح‌یزدی، تعدد قرائت‌ها، ص ۸۱.

چکیده

۱. پیشینه هرمنوتیک در ساحت اسلامی هرچند با اصطلاح هرمنوتیک مباحث مطرح نشده است، اما سابقه دیرینی در علوم مختلف اسلامی دارد. قسمت عمده‌ای از دانش اصول فقه با شاخه‌ای از هرمنوتیک کلاسیک و نئوکلاسیک که امروزه در غرب طرفداران بسیاری یافته، هم‌خوان است و این ادعا که دانش اصول فقه خالی از مباحث هرمنوتیکی بوده و همه مربوط به معناشناسی است، ناتمام و به دور از حقیقت است.

۲. در جهان اسلام برای نخست بار برخی از پژوهشگران مصری نظیر ابراهیم شریف، عفت شرقاوی و نصر حامد ابوزید از هرمنوتیک در تفسیر قرآن بهره گرفتند. در ایران نیز کسانی مانند سید احمد فردید، محمد مجتهد شبستری، عبدالکریم سروش و بابک احمدی به روش‌های هرمنوتیکی روی آوردند و فضل‌الرحمان، نواندیش معاصر پاکستانی برای نخست بار، اصطلاح «هرمنوتیک قرآنی» را به کار برد.

۳. ورود بحث هرمنوتیک به جوامع اسلامی و از جمله ایران، آفت گزته‌برداری از تفکر غرب را به خود گرفت. بسیاری از مطالب که در غرب با پیش‌زمینه و پیشینه طولانی و تحت تأثیر فضای خاص آن جامعه و طی روال و سیر فضا ظهور کرد را برخی روشنفکران داخلی بدون در نظر گرفتن ساحت بحث، بر رویه غلط استوار شد. شکل‌گیری جریان هرمنوتیک در غرب در اثر مشکلات عدیده‌ای بود که آنان در متون مقدس خود داشته‌اند؛ ولی جامعه اسلامی چنین شرایطی را هرگز پیش نیامد.

۴. علوم اسلامی در شاخه‌های مختلف آن، -به‌ویژه فقه، کلام و تفسیر- ارتباط وسیعی با فهم و تفسیر متون دینی دارد؛ از این رو، عالمان اسلامی در مراجعه به متون دینی، از نظریه تفسیری ویژه‌ای پیروی می‌کنند. مباحث

پژوهشگران اسلامی در زمینه تفسیر، مشابه نظریات هرمنوتیکی است؛ هرچند نام هرمنوتیک بر آن نهاده باشند.

۵. نظریه اجتهادگرایی مبتنی بر اصالت مؤلف و متن است. گفتمان اجتهاد و اکتشاف و نظریه فهم‌پذیری دین، مبتنی بر واقع‌مندی باورهای دینی و واقع‌نمایی آموزه‌های قدسی است.

۶. نظریه عینیت‌گرا در آرای شلایرماخر، دیلتای، هرش، بتی و هابرماس و... تجلی یافته است. این نظریه با نظریه اجتهادگرایی تشابهات بسیاری در حوزه هرمنوتیک دارد؛ اما نبایستی از برخی اختلافات بین این دو نظریه غافل بود، همچنین نظریه اجتهادگرایی به دنبال اصلاح و تکمیل نظریه عینیت‌گرا است.

۷. حقیقت دین و دین حقیقی، قابل دستیابی است و به‌رغم امکان وقوع پاره‌ای خطاها در فهم‌های آدمیان، اکثر فهم‌های مبتنی بر مبانی صائب و متکی بر منطق صحیح‌اند.

۸. اجتهادگرایان بر این باورند که هر فهمی متکی به دلایلی است و فقط فهمی حق و حجت است که متکی بر دلیل موجه باشد.

۹. به اعتقاد اصحاب نظریه اجتهاد، فهم‌ها سنج‌بندی و سطح‌بندی می‌شوند و لاجرم به هر اندازه که مفسر در کاربرد منطق فهم دین متبحرتر و دقیق‌تر باشد، فهم و تفسیر او دقیق‌تر و طبعاً ارزشمندتر خواهد بود. اجتهادگرایان به تفسیر عینی و نهایی قائل‌اند.

۱۰. از جمله عناصر اصلی هرمنوتیک عینیت‌گرا و اجتهادی می‌توان به (معناداری، مؤلف‌محوری، چهارچوب‌بندی پیش‌فرض‌ها و تأثیرگذار نبودن تام آن و قاعده‌مندی استنباط از متن) اشاره کرد.

۱۱. مباحث هرمنوتیک در ساحت اسلامی از دو دیدگاه کلی قابل بررسی و

پیگیری است:

۱-۱۱. دیدگاه نواندیشان؛ مانند محمد مجتهد شبستری، عبدالکریم سروش، نصر حامد ابوزید، فضل الرحمان، محمد عابد الجابری، محمد ارگون و... که آرای اصحاب این گروه نیز نسبت به همدیگر در برخی موارد کاملاً متضاد یا متفاوت است. از اندیشه‌های متعادل و متعارف تا آراء سکولار و نسبی‌گرایانه را در برمی‌گیرد.

۲-۱۱. دیدگاه موافقان عینیت‌گرا و اجتهادگرا؛ هرمنوتیک در ایران، در فضای خاص سیاسی مطرح شد و سبب به چالش کشیدن مبانی و اصول فهم و تفسیر رایج شد و شبهات فراوانی را با خود در پی داشت. اندیشوران اسلامی با فهم آبخور فکری و متأثر بودن نواندیشان مسلمان از هرمنوتیک فلسفی، در سه حوزه در دفاع از مبانی و اصول اندیشه اسلامی می‌کوشند:

الف. برخی متفکران اسلامی به نقد مبانی فکری و آثار خود روشنفکران در این خصوص کوشیده‌اند؛

ب. گروهی ریشه‌های اصلی و نسبی‌گرایانه هرمنوتیک فلسفی که عمدتاً متخذ از آثار و آرای هایدگرو گادامر بود را به نقد کرده‌اند؛

ج. برخی علاوه بر نقد دیدگاه‌های هرمنوتیک فلسفی، به برجسته‌سازی ناقدین عینیت‌گرای غربی، از جمله هرش، بتی و هابرماس و... پرداختند تا نشان دهند که هرمنوتیک فلسفی، تنها قرائت رایج در غرب نیست؛ بلکه اندیشه‌های متفاوتی هم هستند که بایستی به دیدگاه‌های آنها هم توجه کرد؛

۱۲. ازجمله اندیشه‌های هرمنوتیکی روشنفکران، می‌توان به طرح مباحثی مثل پیش‌فهم‌ها و پیش‌دانسته‌های مفسر، علایق و انتظارات هدایت‌کننده مفسر، پرسش‌های مفسر از تاریخ؛ تشخیص مرکز معنای متن و تفسیر متن بر محور آن مرکز، ترجمه متن در افق تاریخی مفسر، سازگاری معارف دینی با

معارف غیردینی، صامت بودن متون دینی، تأثیر تغییر تئوری‌های علمی در فهم مفردات قرآن، اشاره کرد.

۱۳. اصول و عوامل مؤثر در فهم و مقدمات اجتهاد از مباحث کلیدی و مهم در ساحت اسلامی است که هرگونه موضع‌گیری درباره آن، تأثیر مستقیمی در تفسیر و فهم انسان از متون خواهد گذاشت.

۱۴. عوامل مؤثر در فهم از دو جنبه کلی قابل بررسی و تبیین است: الف. درونی ب. بیرونی.

۱۵. جنبه درونی عبارت از مواردی است که در عمل فهم و تفسیر متن، به کارگیری و رعایت آنها، مفسر را برای فهم بهتر و باضابطه مفسر یاری می‌کند که سه حوزه ادراکی، گرایشی و کنشی را پوشش می‌دهد.

۱۵-۱. در حوزه ادراکی و بینشی، آگاهی و شناخت لازم به قواعد ادبی و لغت عرب، آشنایی با علم اصول، علم تاریخ، تفسیر و علوم حدیثی و... مطالعه می‌شود؛ مثلاً در علم اصول و منطق، انواع دلالت لفظ بر معنا به انواع مختلف، از جمله به (دلالت مطابقی، تضمینی و التزامی) تقسیم می‌شود، همچنین اقسام دلالت التزامی عبارت‌اند از: مفهوم موافق و مخالف، دلالت تنبیه و ایما، دلالت اشاره و دلالت اقتضا.

۱۵-۲. در حوزه گرایشی که حوزه امیال، روحیات و علائق شخص را پوشش می‌دهد، به مسائل اخلاص، حریت و دوری از تعصب کورکورانه و طهارت ظاهر و باطن می‌توان اشاره می‌توان کرد.

۱۵-۳. در حوزه کنشی و رفتاری، عبادت و تقوا راه گشای فهم درست است.

۱۶. از جنبه بیرونی، اصول و قواعدی که خارج از متن و وجود انسان بر فهم آدمی اثر می‌گذارند، نقش بسزایی در جهت‌گیری وی دارند. در این حوزه

دو عامل محیط و وراثت تعیین‌کننده‌اند.

۱۶-۱. محیط اجتماعی و طبیعی آثار غیرقابل انکاری در فهم انسان به جا می‌گذارد و البته این طور هم نیست که انسان نتواند بر آثار سوء ناشی از شرایط، بحران‌ها و عوامل دیگر غلبه کند.

۱۶-۲. عامل ژنتیک و وراثت از جمله عوامل دخیل در فهم انسان محسوب می‌شوند که دانش‌های امروزی از جمله روان‌شناسی به مطالعه آن می‌پردازد. این عامل از پدر و مادر و نیاکان به فرزندان منتقل می‌شود. تأثیرات شگرف این عامل در تکوین شخصیت انسان قابل انکار نیست.

۱۷. برخی نتایج و آموزه‌هایی که حاصل این دیدگاه عینیت‌گرا و اجتهادگرا است به اختصار به صورت ذیل جمع‌بندی می‌شود:

۱۷-۱. هر متن، دارای معنایی مشخص و نهایی است که مراد جدی صاحب متن و گوینده کلام است.

۱۷-۲. مراد جدی و معنای معین نهایی، امری عینی و واقعی است که مفسر به دنبال فهم و کشف آن است. مراد از عینی و واقعی بودن اینکه در برخی مواقع، مفسر خطا می‌کند و به آن دست نمی‌یابد و گاهی به واقع رسیده و فهم وی با آن مطابقت پیدا می‌کند؛ بنابراین در هر دو صورت، معنا امری ثابت و تغییرناپذیر است و ذهنیت مفسر نقشی در آن ندارد.

۱۷-۳. در این روش، ظهور لفظی متن، پل رسیدن به مراد جدی و معنای مقصود است؛ زیرا متکلم و مؤلف متن، مراد خود را با الفاظ و ترکیبات لفظی افاده کرده و دلالت الفاظ بر معانی، تابع وضع لغوی و اصول و قواعد عقلایی محاوره و تفهیم و تفاهم است.

۱۷-۴. قواعد مذکور، عرفی و عقلایی است و در هر زبانی، متکلم و مخاطب، آنها را رعایت می‌کنند و تخطی از این اصول، فهم متن را مختل می‌کند.

۵-۱۷. بهترین حالت برای مفسر، رسیدن به فهمی یقینی و اطمینان‌آور از مراد جدی متکلم است. زمانی که دلالت متن بر مراد روشن باشد، در اصطلاح به چنین متن‌هایی «نصوص» گفته می‌شود و در نصوص دینی، فهم عینی و مطابق با واقع برای مفسر حاصل می‌شود. در غیرنصوص که در اصطلاح به آنها «ظواهر» گفته می‌شود، مفسر به یقین در نمی‌یابد که معنای فهم شده، همان معنای نهایی متن است؛ اما این به منزله از دست رفتن عینیت و اعتبار در تفسیر نیست.

۶-۱۷. مؤلف‌محوران در مقوله تفسیر متن، به ویژه تفسیر متون دینی، به دنبال دست‌یابی به حجت و فهم معتبر هستند.

۷-۱۷. تفسیری حجت است که روش‌مند، مضبوط و با حفظ اصول و قواعد عقلایی حاکم بر محاوره حاصل شده باشد.

۸-۱۷. در تفسیر باید به متن فهم زمان نزول توجه کرد. فاصله زمانی میان عصر نزول و زمانه مفسر یا خواننده متن، مانع دست‌یابی مفسر، به معنای مقصود و مراد جدی متون دینی نیست.

۹-۱۷. مفسر در پی دریافت مراد مؤلف از طریق دلالت متن است؛ بنابراین، هرگونه دخالت دادن ذهنیت او در تعیین محتوای پیام، مردود است. ۱۰-۱۷. پیش‌داوری‌های مفسر، به عمل فهم خدشه وارد می‌کند و تفسیر را «تفسیر به رأی» می‌کند.

۱۱-۱۷. تصحیح پیش‌فرض‌های مفسر ممکن است و اگر خود او نتواند پیش‌فرض‌های خود را اصلاح کند، دیگران می‌توانند پیش‌داوری‌های او را قضاوت کنند.

۱۲-۱۷. متن صامت نیست؛ بلکه ناطق است و بنابراین با هرگونه نظریه‌ای سازگار نیست.

۱۷-۱۳. نظریه اجتهادگرا و عینیت‌گرا، با «نسبی‌گرایی تفسیری» به شدت مخالف است. منظور از نسبی‌گرایی تفسیری آن است که ملاکی برای تعیین و تمییز فهم صحیح از ناصحیح نباشد.

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین

پیوست‌ها

پیوست ۱: متعین و نامتعین بودن معنا

یکی از کارهای ویژه مفسر، جست‌وجو و کشف معنای متن است. متن از علائم زبانی شکل گرفته که با اسلوب و قواعد خاصی ترکیب شده‌اند. وظیفه مفسر آن است که با آشنا شدن به قواعد و اصول حاکم بر متن و نیز آگاهی از روش کاربرد علائم، سعی وافر برای دسترسی به معنای اصلی متن داشته باشد. معمولاً در فهم متعارف، متن چیزی ثابت و معین به نام معنا را همیشه با خود دارد و خواننده و مفسر با گشودن دروازه جهان متن، می‌تواند به این معنا دست یابد. نکته مهم اینجاست که پیام و محور کانونی که مفسر در جریان فهم به آن می‌رسد، آیا آن معنا مراد مؤلف و معنای متن است یا نه؟ به عبارت دیگر، مفسر در مسیر دستیابی به معنای متن ممکن است به آن دست یابد یا اینکه گرفتار بدفهمی شده و به بیراهه برود. نحله‌های مختلف هرمنوتیک نظریه‌های گوناگونی در این باره مطرح کرده‌اند که به دورویکرد اصلی اشاره می‌شود:

۱-۱. تعین معنا

مبنای دیدگاه تعین معنا در مقابل نظریه نسبی‌گرا و نامتعین بودن معنا است. طرفداران هرمنوتیک عینیت‌گرا معتقدند: معنای متن معین و ثابت است

و فهم متعارف امکان‌پذیر است. به باور این گروه، متن فقط معنای خاص دارد. شلایرماخر و اریک. د. هرش از این گروه به شمار می‌آیند. شلایرماخر با صراحت، فرض چندمعنایی را مردود می‌داند و برای متن، معنایی نهایی قائل است و آن را فراتر از مقصود مؤلف می‌داند که شاید در بسیاری از موارد، خوانندگان به معنای نهایی متن پی ببرند، درحالی‌که مؤلف به آن نرسیده است.^۱ قصدگرایانی مانند هرش معتقدند که یگانه معنای متن، همان مراد و قصد مؤلف است که ثابت و بدون تغییر است؛ چراکه در غیر این صورت، تطابق غیر ممکن خواهد بود. هرش با این دیدگاه، تلاش می‌کند تا عینیت تفسیر را با بهره‌گیری مفهوم قصد یا نیت مؤلف، تضمین کند. کوشش او برای گسستن و خروج از دور هرمنوتیکی و تکیه بر قصد مؤلف و یگانه تفسیر درست، منتج از آن است. از نظریه هرش در هرمنوتیک معاصر - به‌ویژه از سوی طرفداران هرمنوتیک فلسفی - بسیار انتقاد شده و اغلب، نبود تعین معنا را پذیرفته‌اند. در واقع، کسانی که نظریه مخالف را بر نمی‌تابند با نوعی سیاه و سفیداندیشی گمان می‌کنند با ردّ طیفی از نظریه‌ها و دیدگاه‌ها، می‌توان طیف مقابل آن را نتیجه گرفت. اشکال نظریه هرش این است که معنا را تابع اراده مؤلف می‌داند، درحالی‌که چنین نیست؛ زیرا:

اولاً، لازم می‌آید به تعداد مؤلفان، عبارت معانی متفاوتی و مبهم داشت؛ اما چگونه یک لفظ می‌تواند در وهله نخست، حاوی این همه معنای متفاوت باشد؟ ثانیاً، سخن، مستقل از اراده مؤلف، دارای معنا است و در مواردی ممکن است شنونده و خواننده از متن چیزی بفهمد که مؤلف و گوینده، آن برداشت را قبول نداشته باشد. اگر متن ورای نیت مؤلف معنایی نداشت، صاحب متن نمی‌توانست بگوید معنایی که شما استفاده کرده‌اید مراد من نیست؛ چون هر

۱. ر. ک: علیرضا قائمی‌نیا، فصلنامه قبسات، «معرفت‌شناسی متن»، ش ۱۲، ص ۱۸۳.

دویکی بود.^۱

۱-۲. عدم تعین معنا

امروزه دو گرایش عمده در نامتعین بودن معنا با هم وفاق دارند. این دو گرایش تا حدی خاستگاه مشترکی نیز دارند، ولی نتایج متفاوتی را به بار آورده‌اند. این دو گرایش هرمنوتیک فلسفی گادامرو ساخت‌شکنی دریدا است. هر دو گرایش از نظر هایدگر در باب زبان، بهره‌جسته‌اند، اما آن را در دو جهت مختلف گسترش داده‌اند.

دریدا به محدودیت متن باور ندارد و معتقد است که متن، بی‌نهایت معنای ممکن را در بردارد و هیچ یک از این معانی بر دیگری ترجیحی ندارد. متن از بازی بی‌نهایت علائم تشکیل شده است که وقتی در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرد، به‌طور موقت معناهایی را می‌آفریند؛ اما این معانی هیچ‌گاه نهایی نیستند؛ بلکه برای متن می‌توان معانی ممکن بی‌نهایتی در نظر گرفت.^۲

۱. ر. ک: مهدی هادوی تهرانی، مبانی کلامی اجتهاد، ص ۲۵۶ و دیوید کوزنزهوی، حلقه انتقادی، ص ۸۳.

۲. علی‌رضا قائمی‌نیا، فصلنامه قیسات، «معرفت‌شناسی متن»، ش ۱۲، ص ۱۸۳.

■ هرمنوتیک ■

جدول ۵: دیدگاه‌های مکاتب هرمنوتیک

مکاتب هرمنوتیک	اندیشمندان	آراء در چستی معنا		نظریه‌های سه‌گانه فهم		مهم‌ترین عملکرد هرمنوتیکی
		تعین	انکار	متن	مؤلف	
		معنای تعین	معنای تعین	محمور	محمور	مفسر محور
کلاسیک	کلادینوس	*		*		پایه‌گذاری هرمنوتیک کلاسیک
رمانتیک	شلایرماخر	*			*	تبدیل تفسیر از حالت موردی به بحث کلی و عام و پایه‌گذاری هرمنوتیک عام
	آگوست بک	*			*	پژوهش تاریخی زبان را محور کار فلسفی قرار داد و عنصر نقد را مطرح کرد
	دیلتای	*			*	اضافه کردن عنصر تاریخ و تعمیم هرمنوتیک از حوزه متن به تفسیر در حوزه علوم انسانی
فلسفی	هایدگر		*		*	تغییر هرمنوتیک از حوزه معرفت‌شناسی به هستی‌شناسی
	گادامر		*		*	توجه به عنصر فهم و مباحث معرفت‌شناسی
	پل ریکور		*		*	تمایز بین گفتار و نوشتار
	دریدا		*		*	پایه‌گذاری شالوده‌شکنی متن
انتقادی و نئوکلاسیک	هایرماس	*			*	نقد گادامر و تقسیم دانش بشری به سه طبقه
	اپل	*			*	نقد گادامر و پیشنهاد توسل به دانش تبیینی مانند روانکاوی
	بئی	*			*	نقد گادامر و ارائه تقسیم دوگانه از معنا
	هرش	*		*		نقد گادامر و طرح نظریه‌ای که اعتبار متن را در ارزیابی نیت مؤلف می‌داند

پیوست ۲: چیستی معنا یا نظریه‌های معنا

از اوایل قرن بیستم، پوزیتیویست‌های منطقی، تشکیک‌هایی را درباره اصل معنا و معناداری گزاره‌ها و مفردات عبارات متن، -به‌ویژه متن دینی- مطرح کردند. این افراد که بعدها به «حلقه وین» مشهور شدند، تلاش کردند تا با ارائه ملاک‌هایی، حد و مرز گزاره‌های معنادار را از گزاره‌های بی معنا مشخص کنند. متفکران، ایرادها و نقدهای فراوانی به هریک از این نظریه‌ها، مطرح کرده‌اند؛ بنابراین درباره چیستی معنا، به لحاظ اهمیت و نقش آن رویکردهای گوناگونی از جانب اندیشوران ارائه شده است که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱-۲. نظریه توصیفی معنا

از منظر نظریه توصیفی معنا، معنای لفظ همان اشیای خارجی و عینی است. برتراند راسل از حامیان این نظریه بود. بر طبق این نظریه، اگر الفاظ و قضایا دلالت بر وجود خارجی نکند بی معنا خواهد بود؛ برای مثال الفاظی چون اجتماع نقیضین و اجتماع ضدین، بی معنا هستند، چون هیچ‌کدام وجود خارجی ندارند.

۲-۲. نظریه بازی های زبانی

لودویک ویتگنشتاین در طول حیات فلسفی خود، دو دیدگاه بسیار متفاوت از هم درباره زبان و ماهیت آن مطرح کرده است که در دو اثر وی: رساله منطقی - فلسفی و تحقیقات فلسفی بحث شده است.

۲-۲-۱. نظریه تصویری معنا

ویتگنشتاین در دوره اول زندگی خود، زبان را آینه جهان می داند که مرکب از جمله هایی است که جهان را تصویر می کنند؛ به عبارت دیگر، زبان ابزاری است که «واقع» را می نمایاند و تصویری از واقعیت امور را نشان می دهد. صورت کلام، مطابق با صورت واقعیت است، در غیر این صورت، کلام مهمل و بی معنا خواهد بود؛ بنابراین معنا همان تصویر ذهنی مطابق با واقع و ملاک معناداری کلام، مطابقت آن با ترکیب واقعیت است.^۱

۲-۲-۲. نظریه کاربردی معنا

ویتگنشتاین در کتاب تحقیقات فلسفی دیدگاه های قبلی خود درباره ماهیت زبان را به نقد می کشد. وی نظریه تصویری معنا را رها کرده و نظریه کاربردی را برمیگزیند. او در این رویکرد معتقد است که برای دستیابی به تلقی درستی از زبان، کافی است به کاربرد آن در زندگی واقعی مردم توجه شود. معنای هر واژه عبارت از کاربرد آن در زبان است و از آنجا که کاربردهای زبان متنوع است؛ بنابراین ویتگنشتاین نام آن را بازی های زبانی گذاشت.

۲-۳. نظریه تحقیق پذیری معنا

این نظریه، ملاک معنادار بودن یک لفظ یا یک قضیه را تحقیق پذیری تجربی آن می داند؛ به عبارت دیگر در صورتی سخن کسی معنادار خواهد بود که به صورت

۱. لودویک ویتگنشتاین، رساله منطقی - فلسفی، ص ۱۰ و ۱۱.

تجربی اثبات کند؛ چنان که یکی از شارحان پوزیتیویسم منطقی، ای. جی. آیر ملاک تحقیق پذیری را چنین بیان می کند: «معیار ما برای تعیین اصالت گزاره‌هایی که در ظاهر، دربارهٔ امرواق هستند، معیار تحقیق پذیری است. به اعتقاد ما، یک جمله، تنها در صورتی برای شخصی خاص، معنای واقعی دارد که آن شخص بداند قضیهٔ ادعا شده در آن جمله را باید چگونه مورد تحقیق قرار دهد؛ یعنی بداند چه مشاهداتی و تحت چه شرایطی باعث می شوند که ما آن قضیه را به عنوان یک قضیهٔ صادق بپذیریم یا به عنوان یک قضیهٔ کاذب کنار بگذاریم.» از نظر فلاسفه، نظریهٔ تحقیق پذیری ضعف‌های بسیاری دارد؛ بنابراین پوزیتیویست‌ها برای جبران خال‌های آن، قیدی به معیار آن افزودند و معتقد شدند: هر جمله‌ای قابل تحقیق تجربی نباشد و در عین حال از گزاره‌های ریاضی و منطقی (گزاره‌های تحلیلی) هم نباشد، بی معناست. در واقع آنها با این کار، نظریهٔ خودشان را از کلیت انداختند.

پس نظریهٔ تحقیق پذیری با نقد و اشکالات فراوان پژوهشگرانی مثل کارل همپل مواجه شد؛ بنابراین پوزیتیویست‌ها برای رهایی از امواج خروشان اشکال‌ها، به روش‌های دیگری به نام نظریهٔ تأیید پذیری متوسل شدند. در این دیدگاه به جای اثبات کامل یک جمله، اثبات بخش یا جزئی از آن کافی است تا جمله، معنا دار شود.

۲-۴. نظریهٔ ابطال پذیری معنا

بر مبنای این نظریه که کارل پوپر از طرفداران آن است، بین قضایای علمی و غیر علمی فرق گذاشته شد. طبق این نظر قضایای دینی، فلسفی، اخلاقی و حقوقی غیر علمی هستند و تنها قضایای علمی معنا را با خود دارند و معیار معناداری آنها نیز ابطال پذیری است. اگر یک گزاره علمی قابلیت نقض داشته باشد معنادار است.

۱. مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ص ۲۶۱.

۵-۲. نظریه رفتارگرایانه معنا

براساس دیدگاه برخی، معنای لفظ، همان رفتارهای فعلی مخاطب است؛ یعنی عکس‌العملی که مخاطب با شنیدن لفظ از خود نشان می‌دهد، همان معنای لفظ است. این دیدگاه، در روان‌شناسی ریشه دارد؛ زیرا وقتی متکلم کلامش را بیان کرد، عکس‌العملی در شنونده پدید می‌آید که این همان معنای آن لفظ است؛ مثلاً اگر کسی هنگام شنیدن لفظ «شیر» فرار بکند، رفتار او معنای لفظ مذکور است یا حالت ترسی که در وی پدید می‌آید نیز معنای آن لفظ محسوب می‌شود.^۱

۶-۲. نظریه تمثلی یا ایده‌ای معنا

جان لاک، فیلسوف انگلیسی در کتاب خود، گفتارهایی در باب فهم انسانی، از مدافعان این نظریه است. براساس این نظریه، تفاهم و تفهیم هنگامی به وجود می‌آید که عبارات و جمله‌های گوینده همان تصویری را در ذهن مخاطب ایجاد کند که در ذهنیت متکلم است.

۱. ویلیام پی آلستون، فلسفه زبان، ص ۴۵.

پیوست ۳: پدیدارشناسی

اصطلاح پدیدارشناسی را اول بار هانریش لامبرت، فیلسوف آلمانی معاصر کانت در کتاب ارغنون جدید، علم دانست.^۱ فنومنولوژی از واژه یونانی (Phenomenon)، (فنومن در لغت به معنای نمود، یا آن چه از یک شیء پدیدار است یا چیزی که خود را می نمایاند) گرفته شده است. این اصطلاح را هم در فلسفه و هم در علوم به کار می بردند.^۲ مکتب پدیدارشناسی در پی پژوهش و آگاهی مستقیم نسبت به تجربیات و مشاهدات یا به عبارت بهتر نسبت به پدیدارهایی است که بی واسطه در تجربه ما ظاهر می شوند. متأسفانه با وجود گذشت بیش از پنجاه سال از تأسیس این مکتب، تاکنون تعریف روشنی از این فلسفه ارائه نشده است. کاربردهای متفاوت پدیدارشناسی سبب پیدایش دو مفهوم متمایز از آن شده است:

۱. معنای گسترده و قدیمی که از پدیدارشناسی ارائه شده، به هر نوع مطالعه توصیفی از موضوعی که در آن به توصیف پدیدارهای مشهود آن موضوع می پردازند، گفته می شود؛

۱. ریچارد اشمیت، اشمیت سرآغاز پدیدارشناسی، ص ۹.

۲. جان مک کواری، فلسفه وجودی، ص ۷.

۲. معنای محدود که در قرن بیستم رایج شد، رویکردی بود که در آن می‌کوشند با کنار گذاشتن پیش‌فرض‌های نامجرب و تبیین‌های علی و با توصیف آنچه از شیء آشکار می‌شود، از مبانی ذاتی چیزی رفع حجاب کنند.^۱

۳-۱. نظریه پدیدارشناسی هوسرل

ادموند هوسرل (۱۸۵۹-۱۹۳۸ م) استاد مارتین هایدگر، در پی شناخت یقینی بود. مکتب پدیدارشناسی هوسرل، پاسخی بود به تجربه‌گرایی افراطی که هر چیزی را به مبادی حسی و تجربی باز می‌گرداند. بسترهای آغازین پدیدارشناسی هوسرل، مخالفت با این تلقی قائلان به روان‌شناسی بود که حتی قضایای منطقی را قابل اعاده و تحویل به حالات نفسانی و روانی می‌دانست.^۲ دو مفهوم کانونی تفکر پدیدارشناسی او عبارت‌اند از:

۳-۱-۱. تعلیق

از دیدگاه هوسرل برای شناخت جهان و اشیایی که در اطراف ما هستند، باید فقط به نمود و پدیدار اشیاء که به شهود انسان درآمده است، دقت شود؛ بنابراین جهان یا اشیاء -به‌مثابه امور واقعی و فی‌نفسه- بایستی در پرانتز گنجانده شوند و به عبارتی دیگر به حالت «تعلیق» درآیند.

۳-۱-۲. حیث التفاتی

ازجمله ویژگی‌های مشترکی که در همه حالات وجدان و آگاهی می‌توان آن را پیدا کرد، حیث التفاتی است. براین اساس هر حالتی از وجدان و هر آنچه در ضمیر انسان می‌گذرد -مثلاً تخیل یا اراده‌ما- متوجه متعلقی خاص است و با آن ربط و نسبت دارد. از نظر هوسرل، وجدان انسان به‌خودی‌خود قابل

۱. داگلاس آلن، پدیدارشناسی دین، ۱۷۰-۱۷۱.

۲. احمدعلی حیدری، «گادامر فیلسوف گفت‌وگو»، فصلنامه‌نامه فرهنگ، ش ۴۹، ص ۶۳.

شناخت نیست؛ بلکه فقط نسبت به متعلق‌های آن است که قابل شناخت می‌شود.

۲-۳. نظریهٔ پدیدارشناسی هایدگر

مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶ م) در ایام جوانی کتاب تحقیقات منطقی هوسرل را مطالعه کرد. هرچند این کتاب برای هایدگر جذاب بود؛ اما هرگز پدیدارشناسی استاد خود را نپذیرفت. هایدگر در طرح «هستی‌شناسی» خود از آن استفاده کرد. او راه رسیدن به معنای هستی را در روند تحلیل ساختار وجود انسان (دازاین) می‌دانست. به عبارت بهتر، به اعتقاد هایدگر درست نشناختن انسان و ارائهٔ تعریف ناصحیح از او (مانند تعریف انسان به حیوان ناطق) موجب سوء برداشت و تعریف نادرست از پدیدارها و نیز از کل وجود می‌شود. از دیدگاه هایدگر این تحلیل «وجودی»، فلسفهٔ حقیقی است. پس به طور خلاصه هایدگر پدیدارشناسی را به وجودشناسی تبدیل کرد. او همین کار را در هرمنوتیک انجام داد و آن را از روش‌شناسی به وجودشناسی تغییرمسیر داد.

مآخذشناسی اجمالی هرمنوتیک (فارسی)

بی‌شک شناخت منابع هردانشی، اهمیت ویژه‌ای در هر تحقیق علمی دارد. برخی آثاری که در زمینهٔ هرمنوتیک، ترجمه یا تألیف شده‌اند به مآخذشناسی آثار لاتین اکتفا کرده‌اند و ما در اینجا برای سهولت و تسریع در دسترسی به منابع فارسی و اشراف و عمق‌بخشی در زمینهٔ مباحث هرمنوتیک و استفادهٔ بهینه پژوهشگران، بخشی از تحقیقات مرتبط با موضوعات کتاب را که در قالب کتاب یا مقاله در نشریات و مطبوعات مختلف کشور عرضه شده است را فراهم کردیم و در اختیار پژوهشگران محترم قرار می‌دهیم تا بتوانند افزون بر بهره‌گیری از مطالب کتاب، برای پیگیری و مطالعهٔ بیشتر در این زمینه، از منابع گسترده‌تری کمک گیرند. واضح است که معرفی مآخذ در این کتاب، به معنای تأیید محتوای تمامی آن‌ها نیست.

الف. کتب

۱. ابوزید، نصر حامد، معنای متن، ترجمهٔ مرتضی کریمی‌نیا، تهران، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۲. احمدی، بابک، ساختار و تأویل متن، تهران، نشر مرکز، چاپ دهم، ۱۳۸۸.
۳. احمدی، بابک، مهران مهاجر و محمد نبوی، هرمنوتیک مدرن، تهران،

انتشارات مرکز ۱۳۷۷.

۴. احمدی، بابک، حقیقت و زیبایی، تهران، مرکز، سال ۱۳۷۶.
۵. اکو، امبرتو، تأویل و تأویل افراطی، در هرمنوتیک مدرن، گزینه جستارها، تهران، نشر مرکز، سال ۱۳۷۷.
۶. ال راس، کلی، بنیان‌انگاری و هرمنوتیک، ترجمه آرش ارباب جلفایی، تهران، انتشارات خاک ۱۳۷۹.
۷. افلاطون، مجموعه آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، سال ۱۳۵۰.
۸. بارت، رولان، نقد حقیقت، ترجمه شیرین دخت دقیقیان، تهران، نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۷۷.
۹. بلایشر، ژوزف، گزیده هرمنوتیک مدرن، ترجمه سعید جهانگیری، آبادان، انتشارات پرسش ۱۳۸۰.
۱۰. پالمر، ریچارد، علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۷۷.
۱۱. پایا، علی، گفتگو در جهان واقعی، تهران، انتشارات طرح نو، سال ۱۳۸۱.
۱۲. پاپیکن، ریچارد، اچ. و استرول، آورو، متافیزیک و فلسفه معاصر، ترجمه جلال الدین مجتبی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ۱۳۷۵.
۱۳. پروتی، جمیز، الوهیت و هایدگر، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران، انتشارات حکمت، سال ۱۳۷۳.
۱۴. پوپر، کارل، جستجوی ناتمام، ترجمه ایرج علی آبادی، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، سال ۱۳۷۰.

۱۵. پوپر، کارل، جستجوی همچنان باقی، ترجمه سیامک عاقلی، تهران، نشر گفتار، سال ۱۳۸۰.
۱۶. پیوزی، مایکل، یورگن هابرماس، ترجمه احمد تدین، چاپ اول، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۷۹.
۱۷. جان هیک، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، انتشارات الهدی، تهران ۱۳۷۶.
۱۸. چالمرز، ا.، چیستی علم، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۷۴.
۱۹. خاتمی، محمود، جهان در اندیشه هایدگر، چاپ اول، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۹.
۲۰. خسروپناه، عبدالحسین، کلام جدید، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه قم، سوم، ۱۳۸۳ ش.
۲۱. دریفوس، هیوبرت و رابینو، بل، میشل فوکو، فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه، چاپ اول، تهران، نشرنی، ۱۳۷۶.
۲۲. ریخته‌گران، محمدرضا، منطق و مبحث علم هرمنوتیک، نشرکنگره، تهران ۱۳۷۸.
۲۳. ریکور، پل، زندگی در دنیای متن، ترجمه بابک احمدی، تهران: نشر مرکز، سال ۱۳۷۳.
۲۴. سبحانی، جعفر، هرمنوتیک، قم، مؤسسه امام صادق، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۲۵. سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، تهران، انتشارات صراط، سال ۱۳۷۹.
۲۶. صفوی، کوروش، گفتارهایی در زبان‌شناسی، تهران، انتشارات هرمس، سال ۱۳۸۰.

۲۷. ضمیران، محمد، گذرا از جهان اسطوره به فلسفه، تهران، انتشارات هرمس، سال ۱۳۷۹.
۲۸. عمید زنجان، عباسعلی، مبانی روش های تفسیر قرآن، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ چهارم، ۱۳۷۹ ش.
۲۹. کوروز، موریس، فلسفه هایدگر، ترجمه محمد نوالی، تهران، نشر حکمت، سال ۱۳۷۸.
۳۰. کوزنزهوی، دیوید، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، انتشارات گیل، چاپ اول ۱۳۷۱.
۳۱. گادامر، هانس گئورگ، آغاز فلسفه، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، انتشارات هرمس ۱۳۸۲.
۳۲. گادامر، هانس گئورگ، زبان به مثابه میانجی، ترجمه بابک احمدی، تهران، انتشارات مرکز ۱۳۷۷.
۳۳. لاکوست، ژان، فلسفه در قرن بیستم، ترجمه رضا داوری اردکانی، تهران: انتشارات سمت، سال ۱۳۷۵.
۳۴. فری، لوک، نقد عقل مدرن، (گفتگو با رامین جهانبگلو)، ترجمه حسین سامعی، تهران، نشر مرکز، سال ۱۳۷۶.
۳۵. فروند، ژولین، آرا و نظریه ها در علوم انسانی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۲.
۳۶. فوکو، میشل، راز بینی و راستگویی، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، انتشارات نگاه نو، سال ۱۳۷۲.
۳۷. فن هرمن، فرید ریش، فلسفه هنر به نزد هایدگر، ترجمه پرویز ضیاء شهابی، تهران، هرمس، سال ۱۳۷۹.
۳۸. قائمی نیا، علی رضا، متن از نگاه متن، قم، انجمن معارف، چاپ اول،

۱۳۸۰.

۳۹. قائمی نیا، علی رضا، وحی و افعال گفتاری، قم، انجمن معارف، چاپ اول، ۱۳۸۱ (گفتار هفتم).

۴۰. قائمی نیا، علیرضا، قوس هرمنوتیکی، معاونت اساتید معارف، قم.

۴۱. مجتهد شبستری، محمد، هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۱.

۴۲. مجتهد شبستری، محمد، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۸۰.

۴۳. مسعودی، جهانگیر، هرمنوتیک و نواندیشی دینی، ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول، زمستان ۱۳۸۶.

۴۴. مک کواری، جان، مارتین هایدگر، ترجمه محمد سعید حنائی کاشانی، تهران، انتشارات گروس ۱۳۷۶.

۴۵. منوچهری، عباس، هرمنوتیک، دانش و رهایی، تهران، مؤسسه توسعه دانش و پژوهش ایران، سال ۱۳۸۱.

۴۶. نصری، عبدالله، راز متن (هرمنوتیک، قرائت پذیری متن و منطق فهم دین)؛ ناشر، مرکز مطالعات و انتشارات آفتاب توسعه؛ چاپ اول، ۱۳۸۱.

۴۷. واعظی، احمد، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۰.

۴۸. واتیمو، جیانی، پسامدرن، جامعه شفاف، ترجمه مهران مهاجر، سرگشتگی نشانه‌ها، تهران: نشر مرکز، سال ۱۳۷۴.

۴۹. واتیمو، جیانی، حقیقت هرمنوتیک، در هرمنوتیک مدرن، ترجمه بابک احمدی و دیگران، تهران: نشر مرکز، سال ۱۳۷۷.

۵۰. وایسنهایمر، جوئل، هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی، ترجمه مسعود علیا، تهران، انتشارات ققنوس ۱۳۸۱.
۵۱. ورنوروزه، وال ژان، پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی ۱۳۷۲.
۵۲. هادوی تهرانی، مهدی، مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم، قم، مؤسسه فرهنگی خانه خرد ۱۳۷۷.
۵۳. هولاب، رابرت، یورگن هابرماس، نقد در حوزه عمومی، مجادلات فلسفی هابرماس با پوپری ها، گادامر...، ترجمه حسین بشیریه، چاپ دوم، تهران، نشرنی، ۱۳۷۸.
۵۴. هایدگر، مارتین، سرآغاز کار هنری، ترجمه پرویز ضیاء شهابی، تهران: انتشارات هرمس، سال ۱۳۷۹.
۵۵. هایدگر، مارتین، شعر، زبان و اندیشه رهایی، ترجمه عباس منوچهری، تهران، انتشارات مولی، سال ۱۳۸۱.
۵۶. هایدگر، مارتین، پرسشی در باب تکنولوژی، ترجمه محمدرضا اسدی، تهران، نشراندیشه، سال ۱۳۷۵.
۵۷. هایدگر، مارتین، مابعدالطبیعه چیست؟ ترجمه محمدجواد صافیان، تهران، نشرپرسش، سال ۱۳۷۳.

ب. مقالات

۱. آگاه، حمید، «تأویل قرآن در منظر اهل بیت (علیهم السلام)»، پژوهش های قرآنی، ش ۵ و ۶، بهار و تابستان ۱۳۷۵.
۲. آقازاده، محرم، «اندیشه ورزان هرمنوتیک»، روزنامه آفتاب امروز، ۱۳۷۸/۱۰/۸.

۳. آقازاده، محرم، «پل ریکور»، روزنامه آفتاب امروز، ۱۴/۹/۱۳۷۸.
۴. آقازاده، محرم، «هرمنوتیک»، روزنامه آفتاب امروز، ۱۴ و ۲۴/۱۰/۱۳۷۸.
۵. احمدی، بابک، «خرد هرمنوتیک»، ماهنامه کلک، سال ۱۳۷۲، ش ۳۸.
۶. الیاده، میرچا، «تفسیرگرایی تأویلی»، ترجمه محمود تقی‌زاده داوری، فصلنامه معرفت، ش ۲۲.
۷. امیری، علی نقی، «هرمنوتیک و تأثیر آن در علوم انسانی و مدیریت»، مجتمع آموزش عالی قم، ش ۶، تابستان ۱۳۷۹.
۸. اباذری، یوسف، «هایدگرو علم»، فصلنامه ارغنون، ش ۱۱ و ۲۱.
۹. اباذری، محمدعلی، «تفسیر و هرمنوتیک: پژوهشی مقایسه‌ای میان تفسیر قرآن و دانش تفسیر کتاب»، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، ش ۶۹.
۱۰. اندرسون، رابرت، فرهنگ گفتگو، «فرهنگ سکوت»، ترجمه کمال پولادی، گزارش گفتگو، سال ۱۳۸۱.
۱۱. ایازی، محمدعلی، «تفسیر و هرمنوتیک»، دو فصلنامه صحیفه مبین، ش ۹-۱۰.
۱۲. ایازی، محمدعلی، «هرمنوتیک در اندیشه امام خمینی»، فصلنامه حضور، ش ۲۳-۲۴.
۱۳. بخشایش اردستانی، احمد، «هایدگرو اندیشه‌هایش در رابطه با روشنفکران دینی در ایران»، فصلنامه سیاست، ش ۶، تابستان ۱۳۸۷.
۱۴. براتی، عباسعلی، «اشاره به علم دلالت و هرمنوتیک و مسئله اصطلاحات علوم»، فصلنامه قبسات، ش ۱۷، پاییز ۱۳۷۹.
۱۵. بوینی، روی، «مصاحبه با گادامر»، ترجمه هاله لاجوردی، فصلنامه

- ارغنون، ش ۲، ۱۳۷۳.
۱۶. بهرامی، محمد، «نگرش تطبیقی به دانش تفسیر و هرمنوتیک شلایرماخر»، فصلنامه پژوهش های قرآنی، ش ۳۹-۳۰.
۱۷. بهرامی، محمد، «هرمنوتیک هرش و دانش تفسیر»، فصلنامه پژوهش های قرآنی، ش ۲۲ و ۲۱.
۱۸. بهشتی، احمد، «هرمنوتیک، لوازم و آثار»، کتاب نقد، ش ۵-۶، زمستان ۱۳۷۶، بهار ۱۳۷۷.
۱۹. پایا، علی، «جایگاه مفهوم صدق در آراء فوکو»، فصلنامه نامه پژوهش فرهنگی، سال ۱۳۷۵، ش ۲۳.
۲۰. پراودفوت، وین، «هرمنوتیک و پراگماتیک»، ترجمه محمد حسین زاده، دو ماهنامه کیهان اندیشه، ش ۸۰.
۲۱. پریمی، علی، «هرمنوتیک و تأثیر آن بر فهم متون دینی»، فصلنامه حوزه و دانشگاه، ش ۳۹، تابستان ۱۳۸۳.
۲۲. پهلوان، مریم؛ حسینی شاهرودی، سید مرتضی، «تأملی در آرای هایدگرو گادامر»، فصلنامه اندیشه دینی، ش ۲۲، بهار ۱۳۸۶.
۲۳. پیشگر، زری، «هرمنوتیک و تأویل»، فصلنامه آینه معرفت، ش ۶، تابستان ۱۳۸۴.
۲۴. تامسون، جان بی؛ احمد حسینی، سید نصیر، «هرمنوتیک»، فصلنامه معرفت، ش ۴۶، مهر ۱۳۸۰.
۲۵. جهانبگلو، رامین، «گفتگو با هابرماس»، فصلنامه گزارش گفتگو، سال ۱۳۷۴، ش ۷.
۲۶. جهانبگلو، رامین، «پل ریکوز: از هرمنوتیک تا سیاست»، نگاه نو، ش ۲۴، اردیبهشت ۱۳۷۴.

۲۷. چیتیک، ویلیام، «هرمنوتیک در عرفان ابن عربی»، کتاب نقد، ش ۵ و ۶، سال دوم، زمستان ۱۳۷۶، بهار ۱۳۷۷.
۲۸. حسنی، سیدحمیدرضا، «تعیّن معنای متن از نگاه هرمنوتیک و علم اصول»، فصلنامه پژوهش و حوزه، ش ۲۷ و ۲۸، پاییز و زمستان ۱۳۸۵.
۲۹. حسین زاده، محمد، «هرمنوتیک و پراگماتیک»، دو ماهنامه کیهان اندیشه، ش ۸۰، مهر و آبان ۱۳۷۷.
۳۰. حق‌پناه، رضا، «نقش پیش دانسته‌ها در فهم قرآن»، دو ماهنامه اندیشه حوزه، ش ۱۶، بهار ۱۳۷۸.
۳۱. حقدار، علی‌اصغر، «قرآن و دانش هرمنوتیک»، دو هفته‌نامه گلستان قرآن، ش ۵۷، سال سوم، تیرماه ۱۳۷۹.
۳۲. حقدار، علی‌اصغر، «هرمنوتیک و وحی»، روزنامه همشهری، ۱۳۷۸/۱۰/۲۹.
۳۳. حیدری بلخی، علی، «امام خمینی، تفسیر و هرمنوتیک»، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، ش ۱۹، پاییز و زمستان ۱۳۷۸.
۳۴. خسروپناه، عبدالحسین، «نقدی بر هرمنوتیک فلسفی»، روزنامه رسالت، ۲۹ فروردین ۱۳۸۱.
۳۵. خسروپناه، عبدالحسین، «زیرساخت‌های قرائت‌پذیر انگاری دین»، فصلنامه قبسات، ش ۲۳.
۳۶. خسروپناه، عبدالحسین، «معنایابی از نظرگاه مفسران اسلامی و نشانه‌شناسان غربی»، فصلنامه قبسات، ش ۱۷.
۳۷. خسروپناه، عبدالحسین، «نظریه تأویل و رویکردهای آن»، کتاب نقد، ش ۵-۶.
۳۸. داوری اردکانی، رضا، «هرمنوتیک و فلسفه معاصر»، فصلنامه‌نامه فرهنگ، ش ۱۸، سال پنجم، تابستان ۱۳۷۴.

۳۹. دیباج، سید موسی، «کفایت درونی روش هرمنوتیکی و متن»، ترجمه سینا رویایی، فصلنامه نامه فلسفه، سال سوم، ش سوم، ۱۳۷۹.
۴۰. دیباج، سید موسی، «امکان هرمنوتیک سیاست»، فصلنامه نامه فلسفه، ش ۱.
۴۱. ربانی گلپایگانی، علی، «مارتین هایدگر و هرمنوتیک فلسفی»، فصلنامه کلام اسلامی، ش ۴۴، زمستان ۱۳۸۱.
۴۲. ربانی گلپایگانی، علی، «هرمنوتیک فلسفی در اندیشه گادامر»، فصلنامه قبسات، ش ۲۳، بهار ۱۳۸۱.
۴۳. رحیم پور ازغدی، حسن، «هرمنوتیک معاصر در غرب»، کتاب نقد، ش ۵-۶.
۴۴. رستگار، مرتضی، «نگاهی به هرمنوتیک و پیامدهای آن»، فصلنامه معرفت، ش ۶۲، اسفند ۱۳۸۱.
۴۵. رضایی مهر، حسن، «هرمنوتیک فلسفی، از مبنا تا معنا»، ماهنامه بازتاب اندیشه، ش ۵۷ و ۵۸، دی و بهمن ۱۳۸۳.
۴۶. رهبری، مهدی، «هرمنوتیک فلسفی هانس گئورگ گادامر و کثرت گرایی سیاسی»، فصلنامه دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران)، ش ۶۹، پاییز ۱۳۸۸.
۴۷. روزن، استنلی، «هرمنوتیک چوان سیاست»، ترجمه موسی دیباج، فاطمه صادقی، نامه فلسفه، سال دوم، ش اول، پاییز ۱۳۷۷.
۴۸. ریخته گران، محمدرضا، «گادامرو هابرماس»، فصلنامه ارغنون، ش ۷ و ۸، پاییز و زمستان ۱۳۷۴.
۴۹. ریکور، پل، «هرمنوتیک: احیای معنا یا کاهش توهم»، ترجمه هاله لاجوردی، فصلنامه ارغنون، ش ۳، ۱۳۷۳.

۵۰. ریکور، پل، «وظیفه هرمنوتیک»، ترجمه محمدحسین لطیفی، فصلنامه نامه فلسفه، ش ۲.
۵۱. سعیدی روشن، محمدباقر، «هرمنوتیک و نسبت آن با اندیشه اسلامی»، فصلنامه قیسات، ش ۲۳، بهار ۱۳۸۱.
۵۲. سعیدی روشن، «روزنه ای به روشنایی»، فصلنامه قیسات، ش ۱۸.
۵۳. سلمان پور، محمدجواد، «رابطه مبانی فهم فقهی متون وحیانی با معناشناسی هرمنوتیک»، فصلنامه اندیشه دینی، ش ۱۰، بهار ۱۳۸۳.
۵۴. سهلانی، سیدمحمدجواد، «زبان شناسی و هرمنوتیک»، فصلنامه قیسات، ش ۲۵، پاییز ۱۳۸۱.
۵۵. صادقی، کوروش، «پیشینه پرسش هرمنوتیکی»، فصلنامه نامه فلسفه، سال ۱۳۸۰.
۵۶. ضمیران، محمد، «نقد هرمنوتیکی و بن فکنانه»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، ش ۶۲، آذر ۱۳۸۱.
۵۷. ضمیران، محمد، «پدیدار شناسی و هرمنوتیک»، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، فصلنامه نامه فلسفه، سال ۱۳۷۷.
۵۸. طاهری، سیدصدرالدین، «بررسی انتقادی و مقایسه اصول فقه اسلامی و بینش هرمنوتیکی»، فصلنامه قیسات، ش ۱۷.
۵۹. علمی، محمدکاظم، «هرمنوتیک مدرن و دلایل امکان فهم متن بهتر از ماتن»، فصلنامه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد (ویژه فلسفه)، ش ۷۱، بهار ۱۳۸۵.
۶۰. علوی نژاد، سید حیدر، «فهم متن درافق تاریخی آن»، فصلنامه پژوهش های قرآنی، ش ۲۱، بهار و تابستان ۱۳۷۹.
۶۱. کاتوزیان، محمدعلی همایون، «کارل پوپر و فقر تاریخگری»، ماهنامه

- کیان، سال چهارم، ش ۲۲.
۶۲. کریمی، مصطفی، «هرمنوتیک و تأثیر انتظارات بر فهم قرآن»، فصلنامه معرفت، ش ۳۵، مرداد و شهریور ۱۳۷۹.
۶۳. کریمی، مصطفی، «هزار جامه ناموزون بر قامت متن»، فصلنامه قبسات، ش ۲۳.
۶۴. کیاشمشکی، ابوالفضل، «هرمنوتیک متن، تأویل و روش‌شناسی فهم قرآن»، فصلنامه پژوهش و حوزه، ش ۱۹ و ۲۰، پاییز و زمستان ۱۳۸۴.
۶۵. گادامر، هانس گئورگ، «دو شیوه در هرمنوتیک»، (ترجمه صفحات ۷۷-۸۱ کتاب حقیقت و روش)، فصلنامه نامه فرهنگ، سال سوم، ش ۱، ۱۳۸۱.
۶۶. گادامر، هانس گئورگ، «زندگی: درنگیدن و مراقبه زبان»، ترجمه محمد فرمانی، فصلنامه نامه فلسفه، سال سوم، ش سوم، ۱۳۷۹.
۶۷. گادامر، هانس گئورگ، «همگانیت مسأله هرمنوتیک»، ترجمه سیدضیاءالدین دهشیری، فصلنامه نامه فلسفه، سال ۱۳۷۷.
۶۸. گریش، جین، «علم دیدن و درک کردن: وضع هرمنوتیک پدیدارشناسی»، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، فصلنامه نامه فلسفه، سال سوم، ش ۳ بهار ۱۳۷۹.
۶۹. لاجوردی، هاله، آزاد ارمکی، تقی، «هرمنوتیک: بازسازی یا گفتگو»، فصلنامه علوم اجتماعی، ش ۲۱، پاییز ۱۳۸۲.
۷۰. لاریجانی، محمدجواد، «هرمنوتیک، دین، چالش»، فصلنامه الهیات و حقوق، ش ۳، بهار ۱۳۸۱.
۷۱. فرجاد، محمد، «هرمنوتیک متون مقدس»، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، ش ۱۵ و ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۷۷.
۷۲. فعالی، محمدتقی، «تجربه‌گرایی دینی و قرائت‌پذیری»، کتاب نقد، ش ۲۳.

۷۳. فعالی، محمدتقی، «تفسیر متون در دو نگاه»، فصلنامه قبسات، ش ۱۷.
 ۷۴. قاضی زاده، کاظم، «تفسیر و تأویل قرآن»، فصلنامه دانشگاه انقلاب، ش ۱۱۰، تابستان و پاییز ۱۳۷۶.

۷۵. قائمی نیا، علی رضا، «تفسیر معنا و زمینه های معناخیز»، هفته نامه پگاه حوزه، ش ۸۵ و ۸۶.

۷۶. قائمی نیا، علی رضا، «ذاتی و عرضی متن»، فصلنامه قبسات، ش ۱۸.
 ۷۷. قائمی نیا، علی رضا، «راز راز متن، (هرمنوتیک، ساختارشکنی و راز متون)»، فصلنامه هفت آسمان، ش ۸.

۷۸. قائمی نیا، علی رضا، «راز زدایی از پیام متن»، هرمنوتیک بولتمان و گستره راز زدایی در تفسیر متون دینی، فصلنامه قبسات، ش ۱۷.

۷۹. قائمی نیا، علی رضا، «کارکردهای هرمنوتیکی تفسیر»، فصلنامه قبسات، ش ۲۳.

۸۰. قائمی نیا، علی رضا، «معرفت شناسی متن»، فصلنامه قبسات، ش ۱۲.
 ۸۱. قائمی نیا، علی رضا، «هرمنوتیک و نیاز سنجی معرفت شناسی متن»، هفته نامه پگاه حوزه، ش ۵۲.

۸۲. قنبری، آیت، «یادداشتی درباره هرمنوتیک و انواع آن»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲.

۸۳. قیطوری، عامر، «زبان، نشانه و معنی»، فصلنامه نامه فرهنگ، سال نهم، ش ۴، ۱۳۷۸.

۸۴. مجتهد شبستری، محمد، «دانش هرمنوتیک»، دو ماهنامه نگاه حوزه، ش ۴۵، ۴۶.

۸۵. مجتهد شبستری، محمد، «درباره هرمنوتیک، کتاب وسنت»، فصلنامه دانشگاه انقلاب، ش ۱۵.

۸۶. مجتهد شبستری، محمد، «متون دینی و هرمنوتیک»، روزنامه ایران، ۱۳۷۴/۸/۲.
۸۷. محمدرضایی، محمد، «خاستگاه نظریه تکامل معرفت دینی»، فصلنامه قیاسات، ش ۱۸.
۸۸. محمدرضایی، محمد، «نگاهی به پلورالیسم معرفتی»، فصلنامه قیاسات، ش ۱۸.
۸۹. محمد رضایی، محمد، «نگاهی به هرمنوتیک»، فصلنامه قیاسات، ش ۱۷، پاییز ۱۳۷۹.
۹۰. مسعودی، جهانگیر، «بررسی تطبیقی هرمنوتیک فلسفی و آرای روشنفکران مسلمان»، فصلنامه دانشکده الهیات و معارف اسلامی (دانشگاه مشهد)، ش ۵۶، تابستان ۱۳۸۱.
۹۱. مصباح یزدی، محمدتقی، «منطق فهم قرآن»، فصلنامه قیاسات، ش ۱۸.
۹۲. معموری، علی، «تأملاتی در نسبت هرمنوتیک و تفسیر»، دو هفته نامه گلستان قرآن، ش ۱۳۹، دی ۱۳۸۱.
۹۳. منصوری لاریجانی، اسماعیل، «کاستی های هرمنوتیک در ساحت تفسیر ولایی»، ماهنامه کیهان فرهنگی، ش ۲۱۶، مهر ۱۳۸۳.
۹۴. موسوی، سیدمحمد، «هرمنوتیک، پیش زمینه ها و تحولات آن، فصلنامه پژوهش های فلسفی-کلامی»، ش ۲۶، زمستان ۱۳۸۴.
۹۵. ناصحی، محمد، «علم هرمنوتیک»، دو فصلنامه نامه حکمت، ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۲.
۹۶. نصری، عبدالله، «ابوزید و قرائت متن در افق تاریخی»، فصلنامه قیاسات، ش ۲۳، بهار ۱۳۸۱.
۹۷. نصری، عبدالله، «عناصر فهم در اندیشه گادامر»، دو فصلنامه نامه

حکمت، ش ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۳.

۹۸. نوذری، حسینعلی، «هابرماس و هرمنوتیک»، کتاب نقد، ش ۵-۶.

۹۹. نوذری، حسینعلی، «هرمنوتیک در علوم انسانی»، روزنامه ایران، ۲۱ و ۱۳۷۵/۲/۲۲.

۱۰۰. نیوتون، ک.م.، «هرمنوتیک»، ترجمه یوسف اباذری، فصلنامه ارغنون، شماره ۴، ۱۳۷۳.

۱۰۱. واعظی، احمد، «هرمنوتیک به مثابه بنیانی برای علوم فرهنگی و انسانی»، فصلنامه معرفت، ش ۲۸، بهار ۱۳۷۸.

۱۰۲. واعظی، احمد، «چیستی هرمنوتیک»، فصلنامه ذهن، ش ۴، ص ۱۱۵-۱۵۰.

۱۰۳. واعظی، احمد، «درآمدی بر هرمنوتیک»، کتاب نقد، ش ۲۳.

۱۰۴. واعظی، احمد، «قرائت‌پذیری دین»، فصلنامه قبسات، ش ۱۸.

۱۰۵. اخترهاوزر، برائیس، «نسبیت رئالیسم و حقیقت از نظر گادامر»، ترجمه سیدحسن اسلامی، دو ماهنامه‌نامه مفید، ش ۴۱، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۳.

۱۰۶. وان هاروی، «هرمنوتیک و تاریخچه آن»، ترجمه مریم امینی، ماهنامه کیان، ش ۴۲، خرداد و تیر ۱۳۷۷.

۱۰۷. وان هاروی، «هرمنوتیک»، ترجمه همایون همتی، فصلنامه‌نامه فرهنگ، سال چهارم، ش ۲ و ۳، تابستان و پاییز ۱۳۷۳.

۱۰۸. وصفی، محمدرضا، «از فهم دلالت‌ها تا فهم مکانیسم فهم (از نشانه‌شناسی تا هرمنوتیک)»، فصلنامه‌نامه فرهنگ، سال نهم، ش ۴، ۱۳۷۸.

۱۰۹. هادوی تهرانی، مهدی، «اندیشه‌های تفسیری امام خمینی و هرمنوتیک»،

فصلنامه حضور، ش ۲۶.

۱۱۰. هاشمی، تورج، اکرمی، میرجلیل، «هرمنوتیک دریچه‌ای به سوی شناخت»، فصلنامه علوم اجتماعی علامه طباطبائی، ش ۱۰، تابستان ۱۳۸۵.

۱۱۲. هایدگر، مارتین، «عصر تصویر جهان»، ترجمه یوسف اباذری، فصلنامه ارغنون، ش ۱۱ و ۱۲.

۱۱۳. هایدگر، مارتین، «موضوع تفکر، پایان فلسفه و رسالت تفکر»، ماهنامه سوره، ش ۴، سال ۱۳۷۷.

۱۱۴. هایدگر، مارتین، «وجهه نظر افلاطون در باب حقیقت»، ترجمه محمود عبادیان، ماهنامه سوره، دوره جدید، ش ۳، سال ۱۳۷۶.

۱۱۵. همای، عباس، «فهم متن و پرسش‌های اساسی هرمنوتیک»، دو فصلنامه صحیفه‌مبین، ش ۳۷، بهار و تابستان ۱۳۸۵.

۱۱۶. همتی، همایون، «شلایرماخرو هرمنوتیک»، کتاب نقد، ش ۵ و ۶، سال دوم، زمستان ۱۳۷۶، بهار ۱۳۷۷.

۱۱۷. هنفلینگ، الف، «نظریه‌های مربوط به معنا از ارجاع تا استعمال»، ترجمه همایون همتی، فصلنامه ذهن، ش ۲، تابستان ۱۳۷۹.

۱۱۸. یثربی، یحیی، «نگاهی به نظریه تفسیر متون اسلامی»، کتاب نقد، ش ۵-۶، سال دوم، زمستان ۱۳۷۶، بهار ۱۳۷۷.

۱۱۹. یقینی، عباس، «معنویت به جای دین، قرائتی لیبرال - مسیحی از اسلام»، کتاب نقد، ش ۲۳.

کتابنامه

* قرآن

* نهج البلاغه

۱. آزاد ارمکی، تقی، لاجوردی، هاله، «هرمنوتیک، بازسازی یا گفتگو»، فصلنامه علوم اجتماعی، ش ۲۱، پاییز ۱۳۸۲.
۲. آقا بزرگ تهرانی، محمدحسن، الذریعه الی تصانیف الشیعه، ج ۱، بیروت، دارالاضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
۳. آلستون، ویلیام پی، فلسفه زبان، ترجمه احمد ایرانمنش و احمد رضا جلیلی، تهران، نشر سهروردی، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۴. آلن، داگلاس، «پدیدارشناسی دین»، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات انسانی، ۱۳۷۵.
۵. آوٹ ویت، ویلیام، هابرماس، معرفی انتقادی، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، اختران، ۱۳۸۶.
۶. آیت قنبری، «هرمنوتیک»، فصلنامه علوم سیاسی، مؤسسه آموزش عالی باقر العلوم علیه السلام، سال پنجم، ش ۱۷، بهار ۱۳۸۱.
۷. ابوزید، نصر حامد، نقد الخطاب الدینی، قاهره، سینا للنشر، چاپ دوم، ۱۹۹۴.

۸. ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، انتشارات اسماعیلیان، قم، ۱۳۶۴.
۹. احمدی، بابک، ساختار و تأویل متن، تهران، نشر مرکز، چاپ دهم ۱۳۸۸.
۱۰. احمدی، بابک، هایدگرو پرسش بنیادین، تهران، نشر مرکز ۱۳۸۲.
۱۱. اسپرینگز، توماس، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، آگاه، ۱۳۷۰.
۱۲. اسکات، چارلز، نی، «حیات علمی هایدگر»، برگرفته از دائرة المعارف پل ادواردز، ترجمه مصطفی امیری، ش ۴۲، اسفند ۱۳۸۹.
۱۳. اسکینر، کوئینتن، ماکیاولی، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۷۲.
۱۴. اسمیت، گرگوری بروس، نیچه، هایدگر، گذار به پست مدرنیته، ترجمه علیرضا سید احمدیان، آبادان، نشر پرسش ۱۳۸۰.
۱۵. اشتراوس، لئو، حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقریرهام، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۷۳.
۱۶. اشمیت، ریچارد، اشمیت سرآغاز پدیدارشناسی، ترجمه شهرام پازوکی، فرهنگ، ش ۱۸، ۱۳۷۵.
۱۷. اوسی، علی، روش علامه طباطبایی در تفسیرالمیزان، مترجم، سید حسین میر جلیلی، معاونت فرهنگی سازمان تبلیغات، ۱۳۷۰.
۱۸. ام نیوتون، «هرمنوتیک»، ترجمه یوسف ابادری، فصلنامه ارغنون، سال اول، ش ۴، ۱۳۷۳.
۱۹. الیاده، میرچا، «تفسیرگرایی افراطی»، فصلنامه معرفت، ترجمه محمود تقی‌زاده داوری، ش ۲۲، پاییز ۱۳۷۶.
۲۰. الیاده، میرچا، فرهنگ و دین، زیر نظر بهاء الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات

طرح نو، ۱۳۷۴.

۲۱. بابایی، علی اکبر، عزیزی کیا، غلامعلی و روحانی راد، مجتبی، روش شناسی تفسیرقرآن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ دوم، زمستان ۱۳۸۵.

۲۲. بارت، رولان، نقد حقیقت، ترجمه شیرین دخت دقیقیان، نشر مرکز، تهران ۱۳۷۷.

۲۳. بارت، رولان، از اثرات متن، ترجمه مراد فرهاد پور، فصلنامه ارغنون، ش ۴، زمستان ۱۳۷۳.

۲۴. بازرگان، عبدالعلی، مجموعه آثار، ج ۷، تهران شرکت سهامی انتشار، چاپ اول، ۱۳۷۹.

۲۵. بازرگان، عبدالعلی، راه طی شده، تهران، شرکت انتشارات قلم، ۱۳۲۶.

۲۶. بلزی، کاترین، عمل نقد، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر قصه، ۱۳۷۹.

۲۷. بلاشر، ژوزف، گزیده هرمنوتیک معاصر، ترجمه، سعید جهانگیری، آبادان، انتشارات پرسش، ۱۳۸۰.

۲۸. براون، استوارت و دیگران، صد فیلسوف قرن بیستم، ترجمه عبدالرضا سالار بهزادی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳.

۲۹. براون، کالین، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه میکائیلیان، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.

۳۰. بهبودی، محمدباقر، گزیده کافی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۳.

۳۱. بهرامی، محمد، «نگرش تطبیقی به دانش تفسیر و هرمنوتیک شلایرماخر»، فصلنامه پژوهش های قرآنی، ش ۲۹ و ۳۳، بهار و تابستان ۱۳۸۱.

۳۲. بیات، عبدالرسول و دیگران، فرهنگ واژه ها، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، چاپ دوم، ۱۳۸۱.

۳۳. پارسانیا، حمید، علم و فلسفه، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۸۳.
۳۴. پالمر، ریچارد، علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، انتشارات هرمس، چاپ چهارم، ۱۳۸۷.
۳۵. پایدار، حبیب‌الله، برداشتهایی درباره فلسفه تاریخ از دیدگاه قرآن، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، بی‌تا.
۳۶. پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، چاپ سوم، ۱۳۷۹.
۳۷. پراود فوت، وین، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۷.
۳۸. پریمی، علی، «هرمنوتیک و تأثیر آن بر فهم متون دینی»، فصلنامه حوزه و دانشگاه، ش ۳۹، تابستان ۱۳۸۳.
۳۹. پورسینا، زهرا، تأثیر گناه بر معرفت با تکیه بر آرای آگوستین قدیس، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول، زمستان ۱۳۸۵.
۴۰. توران، امداد، تاریخ‌مندی فهم در هرمنوتیک گادامر، جستاری در حقیقت و روش، تهران، انتشارات بصیرت، چاپ اول، ۱۳۸۹.
۴۱. جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آینه معرفت، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ اول، ۱۳۷۲.
۴۲. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۷۸.
۴۳. جهانگیرلو، رامین، موج چهارم، ترجمه منصور گودرزی، نشرنی، چاپ چهارم، ۱۳۸۴.
۴۴. حسن‌پور، قاسم، هرمنوتیک تطبیقی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۴.

۴۵. حسنی، حمید رضا، «هرمنوتیک علوم انسانی درآمدی برهرمنوتیک ویلهلم دیلتای»، فصلنامهٔ معارف اسلامی، ش ۱، زمستان ۱۳۸۳.
۴۶. حسنی، حمید رضا، «تعیّن معنای متن از نگاه هرمنوتیک و علم اصول»، فصلنامهٔ پژوهش و حوزه، ش ۲۷ و ۲۸، پاییز و زمستان ۱۳۸۵.
۴۷. حسین زاده، محمد، «مبانی نظریه تعدد قرائت‌ها»، فصلنامهٔ قیاسات، سال هفتم، ش ۲۳، بهار ۱۳۸۱.
۴۸. حسین زاده، محمد، «شکاکیت و نسبت‌گرایی»، فصلنامهٔ معرفت فلسفی، ش ۵، پاییز ۱۳۸۳.
۴۹. حسین زاده، محمد، کاوشی در ژرفای معرفت‌شناسی - منابع معرفت، مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته‌الله، فروردین، ۱۳۸۶.
۵۰. حسینی شاهرودی، سید مرتضی، پهلوان، مریم، «تأملی در آرای هایدگر و گادامر»، فصلنامهٔ اندیشه دینی، ش ۲۲، بهار ۱۳۸۶.
۵۱. حکیمی، محمدرضا، الحیاء، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ج ۱، ۱۳۸۰.
۵۲. حق‌پناه، رضا، «نقش پیش‌دانسته‌ها در فهم قرآن»، دو ماهنامهٔ اندیشه حوزه، ش ۱۶، بهار ۱۳۷۸.
۵۳. حیدری، احمد علی، «گادامر- فیلسوف گفت و گو»، فصلنامهٔ نامه فرهنگ، سال دوازدهم، دوره سوم، ش ۴۹، پاییز ۱۳۸۲.
۵۴. خزائلی، محمد، احکام القرآن، تهران، سازمان چاپ و انتشارات جاویدان، ج ۱، چاپ پنجم، ۱۳۶۱.
۵۵. خسروپناه، عبدالحسین، کلام جدید، قم، مرکز مطالعات حوزه، ۱۳۷۹.
۵۶. خمینی، روح‌الله، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته‌الله، ۱۳۷۷.

۵۷. خمینی، روح الله، آداب الصلوة، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۲.
۵۸. دیلتای، ویلهلم، زرتشت نیچه کیست؟ و مقالات دیگر، گزیده و ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۷۸.
۵۹. دیلتای، ویلهلم، مقدمه بر علوم انسانی، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۸.
۶۰. دیویدف، آدام، «گادامر، امکان تفسیر»، دو فصلنامه زیبا شناخت، ترجمه آریتا افراشی، ش ۷، ۱۳۸۴.
۶۱. ربانی، محمدحسن، آسیب شناسی حدیث، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۸.
۶۲. ربانی گلپایگانی، علی، «هرمنوتیک فلسفی در اندیشه گادامر»، فصلنامه قبسات، ش ۲۳، بهار ۱۳۸۱.
۶۳. رشاد، علی اکبر، «اجتهادگرایی و قرائت پذیرانگاری دین»، فصلنامه قبسات، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سال سیزدهم، ش ۴۹، پاییز ۱۳۸۷.
۶۴. رستگار، مرتضی، «نگاهی به هرمنوتیک و پیامدهای آن»، فصلنامه معرفت، ش ۶۳، اسفند ۱۳۸۱.
۶۵. رضایی اصفهانی، محمدعلی، درآمدی بر تفسیر علمی قرآن، تهران، چاپ سوم، ۱۳۸۸.
۶۶. رعایت جهرمی، محمد، «بررسی تطبیقی خوانش ویتگنشتاین و گادامر از تاریخ مندی فهم»، دو فصلنامه فلسفی شناخت، پاییز و زمستان ۱۳۹۰.
۶۷. رهبری، مهدی، «هرمنوتیک فلسفی هانس گئورگ گادامر و کثرت گرایی سیاسی»، فصلنامه دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران)، ش ۶۹، ش، پاییز ۱۳۸۴.

۶۸. ریخته‌گران، محمدرضا، منطق و مبحث علم هرنوتیک، تهران، نشر کنگره، چاپ اول، ۱۳۷۸.
۶۹. ریخته‌گران، محمدرضا، «گادامرو هابرماس»، فصلنامه ارغنون، سال دوم، ش ۷ و ۸، پاییز و زمستان ۱۳۷۴.
۷۰. ریکور، پل، «رسالت هرنوتیک»، مندرج در حلقه انتقادی، دیوید کوزنز هوی، تهران، انتشارات گیل، ۱۳۷۱.
۷۱. سایکس، استون، فریدریش شلایرماخر، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، انتشارات گروس، چاپ اول، ۱۳۷۶.
۷۲. سبحانی، جعفر، هرنوتیک، قم، مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، چ دوم، ۱۳۸۵.
۷۳. سجویک، پیتر، دکارت تا دریدا، مروری بر فلسفه اروپایی، ترجمه ی محمدرضا آخوند زاده، تهران، نشرنی، چاپ اول، ۱۳۸۸.
۷۴. سبحانی، یدالله، خلقت انسان، تهران، چاپ سیزدهم، ۱۳۷۵.
۷۵. سروش، عبدالکریم، «تفسیر متین متن»، ماهنامه کیان، شماره ۳۸، ۱۳۷۶.
۷۶. سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، صراط، تهران، چاپ هشتم، اسفند ۱۳۸۲.
۷۷. سروش، عبدالکریم، «حقانیت، عقلانیت، هدایت، گفتگو درباره پلورالیسم دینی»، ماهنامه کیان، ش ۴۰، بهمن و اسفند ۱۳۷۶.
۷۸. سروش، عبدالکریم، صراط‌های مستقیم، موسسه فرهنگی صراط، تهران، چ دوم، ۱۳۷۷.
۷۹. سروش، عبدالکریم، «دین اقلی و اکثری»، ماهنامه کیان، شماره ۴۱، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۷.
۸۰. سعادت، عوض علی، «هرنوتیک»، فصلنامه جامعه فردا، ش ۴، زمستان

۱۳۸۶.

۸۱. سعیدی روشن، محمدباقر، تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ سوم، بهار ۱۳۸۷.
۸۲. سلدن، رامان و ویدوسون، پیتر، راهنمای نظریه ادبی معاصر، ترجمه عباس مخبر، ۱۳۷۷.
۸۳. سلمان‌پور، محمدجواد، «رابطه مبانی فهم فقهی متون وحیانی با معناشناسی و هرمنوتیک»، فصلنامه اندیشه دینی، ش ۱۰، بهار ۱۳۸۳.
۸۴. سی سولومون، روبرت، فلسفه اروپایی، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، قصیده، ۱۳۷۹.
۸۵. شاکر، محمدکاظم، روش‌های تأویل قرآن، قم، ناشر مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم، ۱۳۸۱.
۸۶. شجاعی جشقانی، مالک، «هرمنوتیک، منظومه فکری همه شمول»، کتاب ماه فلسفه، ش ۴۰، دی ۱۳۸۹.
۸۷. شعیری، تاج‌الدین، جامع الاخبار، انتشارات رضی، قم، ج ۱، چاپ اول، ۱۴۰۵هـ. ق.
۸۸. شیروانی، علی، ترجمه و شرح نهایی الحکمه، مؤسسه بوستان کتاب، چاپ هفتم، ۱۳۸۶.
۸۹. شیهان، توماس، «مارتین هایدگر»، کتاب ماه فلسفه، ترجمه حسین رستمی، ش ۴۶، تیر ۱۳۹۰.
۹۰. صانعی دره بیدی، منوچهر، مبانی اندیشه‌های فلسفی (فلسفه عمومی)، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۸۴.
۹۱. صدر، سید موسی، «پرسش‌ها و پژوهش‌های بایسته قرآنی در زمینه مبادی فهم قرآن»، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، ش ۱۱ و ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۷۶.

۹۲. ضمیران، محمد، «نقد هرمنوتیکی و بن فکنانه»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، ش ۶۲، آذر ۱۳۸۱.
۹۳. طاهری، سید صدرالدین، «بررسی انتقادی و مقایسه اصول فقه اسلامی و بینش هرمنوتیکی»، فصلنامه قبسات، ش ۱۷، پاییز ۱۳۷۹.
۹۴. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ سوم، ۱۳۹۳.
۹۵. طباطبایی، سید محمدحسین، بدایه الحکمه، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۴ ق. ۵.
۹۶. طباطبایی، سید محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، انتشارات صدرا، چاپ پانزدهم، ج ۲، ۱۳۶۲.
۹۷. طباطبایی، سید محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی، مرتضی مطهری، دفتر انتشارات اسلامی، ج ۱، بی تا.
۹۸. طباطبایی، سید محمدحسین، قرآن در اسلام، به کوشش، سیدهادی خسروشاهی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۶.
۹۹. طباطبایی، محمدکاظم، منطق فهم حدیث، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰.
۱۰۰. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، ج ۵، انتشارات مرتضوی، ۱۳۸۶.
۱۰۱. عارفی، عباس، مطابقت صورذهنی با خارج، پژوهشی درباره رئالیسم معرفت شناختی و ارزش شناخت، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۸.
۱۰۲. عرب صالحی، محمد، فهم در دام تاریخی نگری، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۹.
۱۰۳. عین القضاة همدانی، مجموعه نامه های عین القضاة، به اهتمام علینقی

- منزوی، عقیق عسیران، با نظارت و اصلاح خدیوچم، ج ۱، چاپ دوم، ۱۳۶۲.
۱۰۴. فیض کاشانی، ملا محسن، المحجۃ البیضاء، قم، جامعه مدرسین، بی تا.
۱۰۵. قائمی نیا، علی رضا، «راز زدایی از پیام متن، هرمنوتیک بولتمان و گستره راز زدایی در تفسیر متون دینی»، فصلنامه قبسات، ش ۱۷، پاییز ۱۳۷۹.
۱۰۶. قائمی نیا، علی رضا، «ذاتی و عرضی متن، بحثی هرمنوتیکی در باب اختلاف قرائت ها»، فصلنامه قبسات، سال پنجم، ش ۱۸، زمستان ۱۳۷۹.
۱۰۷. قائمی نیا، علی رضا، «معرفت شناسی متن»، فصلنامه قبسات، ش ۱۲، تابستان ۱۳۷۸.
۱۰۸. قدردان قراملکی، محمد حسن، «اسلام و تکرر قرائت ها»، فصلنامه قبسات، سال پنجم، ش ۱۸، زمستان ۱۳۷۹.
۱۰۹. کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه «از ولف تا کانت»، مترجمان، اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، انتشارات سروش، جلد ۶، چاپ چهارم، تهران ۱۳۸۶.
۱۱۰. کاکلمانس، جوزف، مارتین هایدگر، پیش درآمدی به فلسفه او، ترجمه موسی دیباج، تهران، مؤسسه انتشارات حکمت، ۱۳۸۰.
۱۱۱. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ترجمه مصطفوی، تهران، ناشر اسلامیه، چاپ اول، بی تا.
۱۱۲. کانت، ایمانوئل، سنجش خرد ناب، ترجمه دکتر میرشمس الدین ادیب سلطانی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۱۱۳. کورنر، اشتفان، فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۸۰.
۱۱۴. کوزنزهوی، دیوید، حلقه انتقادی، مترجم، مراد فرهاد پور، تهران، انتشارات گیل، چاپ اول ۱۳۷۱.

۱۱۵. گادامر، هانس گئورگ، آغاز فلسفه، ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات هرمس، چاپ سوم ۱۳۸۷.
۱۱۶. لاریجانی، صادق، معرفت دینی، مرکز ترجمه و نشر کتاب، چاپ اول، ۱۳۷۰.
۱۱۷. لاریجانی، محمدجواد، فصلنامه الهیات و حقوق، «هرمنوتیک، دین، چالش»، ش ۳، بهار ۱۳۸۱.
۱۱۸. مجتهد شبستری، محمد، هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران، انتشارات طرح نو، چاپ ششم ۱۳۸۴.
۱۱۹. مجتهد شبستری، محمد، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران، طرح نو، چ اول، ۱۳۷۹.
۱۲۰. مجتهد شبستری، محمد، روزنامه همشهری، ۱۷ آبان ۱۳۷۵.
۱۲۱. مجتهد شبستری، محمد، روزنامه نوروز، «هرمنوتیک فلسفی و تعدد قرائت‌ها از دین»، ۸ آذر ۱۳۸۰.
۱۲۲. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، الطبعة الثانية، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۱۲۳. محمد قاسمی، حمید، اسرائیلیات و تأثیر آن بر داستان‌های انبیاء در تفاسیر قرآن، تهران، سروش، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۱۲۴. مردانی نوکنده، محمدحسین، ماهنامه کیهان فرهنگی، «گذری در اندیشه‌های مارتین هایدگر»، ش ۱۷۵، اردیبهشت ۱۳۸۰.
۱۲۵. مسعودی، جهانگیر، هرمنوتیک و نواندیشی دینی، ناشر، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول، زمستان ۱۳۸۶.
۱۲۶. مسعودی، عبدالهادی، روش فهم حدیث، تهران، انتشارات سمت، چاپ پنجم، تابستان ۱۳۸۹.

۱۲۷. مشکینی، علی، اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها، قم، ناشر الهادی، ۱۳۷۴.
۱۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی، تعدد قرائت‌ها، قم، ناشر، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه، چ دوم، ۱۳۸۲.
۱۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، قم، ناشر، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه، چ ششم، ۱۳۸۳.
۱۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی، شرح نهاییه الحکمه (مشکات)، قم، ناشر، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه، چاپ اول، پاییز ۱۳۸۷.
۱۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی، نظریه سیاسی اسلام (مشکات)، ج ۲، قم، ناشر، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه، چاپ اول، پاییز ۱۳۸۶.
۱۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی، معارف قرآن (۱-۳)، خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی (مشکات) ناشر، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه، چاپ اول، تابستان، ۱۳۸۶.
۱۳۳. مصباح یزدی، محمدتقی، کاوش‌ها و چالش‌ها، تحقیق و نگارش، محمد مهدی نادری، قم، ناشر، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه، چاپ دوم، زمستان ۱۳۷۹.
۱۳۴. مصباح یزدی، محمدتقی، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، قم، ناشر، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه، چاپ اول، ۱۳۷۸.
۱۳۵. مطهری، مرتضی، نقدی بر مارکسیسم، انتشارات صدرا، چاپ چهارم، مهر ۱۳۸۰.
۱۳۶. مطهری، مرتضی، مقالات فلسفی، انتشارات صدرا، چاپ چهارم، آذر ۱۳۷۶.
۱۳۷. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۲، انتشارات صدرا، چاپ سیزدهم، ۱۳۸۵.
۱۳۸. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۴، انتشارات صدرا، چاپ پنجم، ۱۳۷۸.

۱۳۹. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۶، انتشارات صدرا، ۱۳۷۱.
۱۴۰. مطهری، مرتضی، علل گرایش به مادیگری، انتشارات صدرا، چاپ بیستم، دی ۱۳۷۸.
۱۴۱. مطهری، مرتضی، جاذبه و دافعه علی (علیه السلام)، انتشارات صدرا، چاپ نوزدهم، پاییز ۱۳۷۴.
۱۴۲. مطهری، مرتضی، آشنائی با علوم اسلامی، انتشارات صدرا، چاپ دهم، پاییز ۱۳۷۲.
۱۴۳. مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، انتشارات صدرا، چاپ سوم، ۱۳۷۲.
۱۴۴. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، نجف، دارالنعمان، ۱۳۸۶ ه.ق.
۱۴۵. معارف، مجید، تاریخ عمومی حدیث، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۷.
۱۴۶. معلمی، حسن، معرفت‌شناسی، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۳.
۱۴۷. معماری، داود، مبانی و روش‌های نقد متن حدیث از دیدگاه اندیشوران شیعه، قم، ناشر مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم، ۱۳۸۶.
۱۴۸. معموری، علی، «تأملاتی در نسبت هرمنوتیک و تفسیر»، دو هفته‌نامه گلستان قرآن، ش ۱۳۹، دی ۱۳۸۱.
۱۴۹. مک کواری، جان، مارتین هایدگر، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، ناشر گروس، چاپ اول، ۱۳۷۶.
۱۵۰. مک کواری، جان، فلسفه وجودی، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس، ۱۳۷۷.
۱۵۱. مکی‌نژاد، کیومرث، «تجربه باطنی و احکام شریعت»، ماهنامه کیان، ش ۴۲،

۱۳۷۷ ش.

۱۵۲. ملکی اصفهانی، مجتبی، فرهنگ اصطلاحات اصول، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی ﷺ، چاپ اول، ۱۳۹۰.
۱۵۳. مندیتا، ادواردو، «زبان، کانون توجه فلسفی»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، ترجمه محمد استوار، ش ۶۴، بهمن ۱۳۸۱.
۱۵۴. موحد، ضیاء، البته واضح و مبرهن است که... رساله‌ای در مقاله‌نویسی، تهران، نیلوفر، چاپ اول، تابستان ۱۳۸۷.
۱۵۵. مهرنیا، حسن، گادامر و نخستین فیلسوفان یونان، قم، نشر نصایح، چاپ اول، ۱۳۸۸.
۱۵۶. نساجی زواره، اسماعیل، «آسیب‌شناسی فهم صحیح آیات قرآن»، درس‌هایی از مکتب اسلام، ش ۵۵۱، دی ۱۳۸۵.
۱۵۷. نامور، اکرم، «هرمنوتیک فلسفی و قرائت‌پذیری دین»، فصلنامه الهیات و حقوق، ش ۲۴، تابستان ۱۳۸۶.
۱۵۸. نریمانی، محسن، «آثار هایدگر»، کتاب ماه فلسفه، ش ۴۲، اسفند ۱۳۸۹.
۱۵۹. نصری، عبدالله، راز متن (هرمنوتیک، قرائت‌پذیری متن و منطق فهم دین)، ناشر، مرکز مطالعات و انتشارات آفتاب توسعه، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۱۶۰. نصری، عبدالله، «عناصر فهم در اندیشه گادامر»، دو فصلنامه نامه حکمت، ش ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۳.
۱۶۱. نصیری، علی، روش‌شناسی نقد احادیث، قم، ناشر روحی و خرد، چاپ اول، بهار ۱۳۹۰.
۱۶۲. نیچه، فدریش، فوکو، میشل و اکو، اومبرتو، هرمنوتیک مدرن، ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر، محمد نبوی، تهران، نشر مرکز، چاپ هفتم، اسفند ۱۳۸۷.

۱۶۳. واعظی، احمد، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ اول، تابستان ۱۳۸۰.
۱۶۴. اعظمی، احمد، نظریه تفسیر متن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، زمستان، ۱۳۹۰.
۱۶۵. اعظمی، احمد، «ساحت‌های معنا پژوهی»، فصلنامه حوزه و دانشگاه، ش ۳۹، سال دهم، تابستان ۱۳۸۳.
۱۶۶. واینسهایمر، جوئل، هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی، ترجمه مسعود علیا، تهران، انتشارات ققنوس، چاپ اول ۱۳۸۱.
۱۶۷. ورنو، روزبه، وال، ژان و دیگران، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، نشر خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۷۲.
۱۶۸. ویتگنشتاین، لودویک، رساله منطقی - فلسفی، ترجمه ادیب سلطانی، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۷۹.
۱۶۹. ویتن، وین، روان‌شناسی عمومی، ترجمه و تلخیص، یحیی سید محمدی، تهران، نشر روان، چاپ دوازدهم، زمستان ۱۳۹۰.
۱۷۰. هابرماس، یورگن، نظریه کنش ارتباطی، ترجمه کمال پولادی، تهران، روزنامه ایران، ۱۳۸۴.
۱۷۱. هادوی تهرانی، مهدی، مبانی کلامی اجتهاد، قم، مؤسسه فرهنگی خانه خرد، چاپ دوم ۱۳۸۱.
۱۷۲. هایدگر، مارتین، هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشرنی، ۱۳۸۹.
۱۷۳. هایدگر، مارتین، فلسفه چیست، ترجمه مجید مددی، نشر تندر، ۱۳۶۷.
۱۷۴. هوسرل، ادموند، فلسفه و بحران غرب، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران، هرمس ۱۳۷۸.

۱۷۵. همتی، همایون، «هرمنوتیک و مسأله فهم متون»، فصلنامه مطالعات راهبردی زنان، ش ۱۲، تابستان ۱۳۸۰.
۱۷۶. هندی، سید احمدخان، تفسیرالقرآن و هوالهیدی و الفرقان، ترجمه محمدتقی فخرداعی گیلانی، تهران، چاپخانه آفتاب، ج ۱، چاپ دوم، ۱۳۳۴.
۱۷۷. هولاب، رابرت، یورگن هابرماس، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشرنی، چاپ اول، ۱۳۷۵.
۱۷۸. یارمحمدی، لطف‌الله، «مقابله منظور شناختی در زبان‌های انگلیسی و فارسی با عنایت به چارچوب‌های فکری یا راهبردهای تلویحی فرهنگی»، دو فصلنامه نشریه ادب و زبان فارسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، ش ۸، بهار ۱۳۷۷.

179. Gadamer, Hans-George, Truth and Method, Continuum new York, 1994

منابع الکترونیکی

۱. نرم‌افزار گنجینه روایات نور، قم، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی قم، نسخه ۱

نمايه آيات

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا / ٢٩٦، ٣٣٦
إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا / ٣١٩
إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ / ٢٢٥
إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ / ٣١٧
فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ / ٣١٨
كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَذَّبَ بَرَاءَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ / ٣١١
لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا / ٣٣٣
لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا / ٣٣٣
لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ / ٣١٧
وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ / ٢٨٦
وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى / ٣٠٤
وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ / ٣١٨
وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ / ٢٩٦
وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا / ٢٩٢

نمايه روايات

أُيِّهَا النَّاسُ مَا جَاءَكُمْ عَنِّي يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَأَنَا قُلْتُهُ وَمَا جَاءَكُمْ يُخَالِفُ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ / ٢٨٤

الْعُجْبُ صَارِفٌ عَنِ طَلَبِ الْعِلْمِ دَاعٍ إِلَى الْعَنَةِ وَالْجَهْلِ / ٣١٥
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مِنَ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ إِلَى مُحَمَّدٍ بْنِ عَلِيٍّ وَمَنْ قَبْلَهُ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ
أَمَّا بَعْدُ فَكَأَنَّ الدُّنْيَا لَمْ تَكُنْ وَكَأَنَّ الْآخِرَةَ لَمْ تَزَلْ وَالسَّلَامُ / ٢٣١
لَوْلَا أَنَّ الشَّيَاطِينَ يَحُومُونَ عَلَى قُلُوبِ بَنِي آدَمَ لَنَظَرُوا إِلَى مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ / ٣١٩

مَنْ عَمِلَ بِمَا عِلْمُ وَرَثَةِ اللَّهِ عِلْمَ مَا لَا يَعْلَمُ / ٣١٨
مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَنَظَرَفَى حَلَالِنَا وَحَرَامِنَا وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرْضَوْا بِهِ
حَكْمًا / ٣٣٤

نمايه كتاب

اصول كافى / ۳۱۰، ۳۱۳، ۳۹۵	۱
اعتبار تأويل / ۲۰۶	آغاز فلسفه / ۱۲۳، ۱۲۶، ۳۷۳، ۳۹۶
افلاطون و شعر / ۱۲۴	احكام القرآن / ۳۰۲، ۳۹۰
التحصيل / ۲۵۴	احياء علوم الدين / ۲۷۹
التذکره / ۳۰۷	اخلاق افلاطون / ۱۲۴
الجمهوره اللغه / ۲۸۲	اخلاق دياكتيكي افلاطون / ۱۲۶
الخلاف / ۳۰۷	اديپوس در كولونوس / ۲۰
الصاح / ۲۸۳	ارغنون / ۲۰، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۸۲، ۲۰۵
العین / ۲۸۲	۳۶۷، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۹، ۳۸۴، ۳۸۵
القاموس المحيط / ۲۸۳	۳۸۷، ۳۸۸، ۳۹۲
المباحث المشرقيه / ۲۵۴	ارغنون جديد / ۳۶۷
الميزان / ۲۷۸، ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۰۱، ۳۱۳	اساس البلاغه / ۲۸۳
۳۹۴، ۳۸۷، ۳۳۰	استقلال و همبستگی / ۱۷۶
النهايه فى غريب الحديث والأثر / ۲۸۳	اصل خرد / ۱۰۵
انديشه مابعد متافيزيكي / ۱۷۶	اصول فلسفه و روش رئاليسم / ۲۴۶
ايدة خير در فلسفه ارسطويى افلاطونى / ۱۲۶	۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۶، ۳۹۴، ۳۹۸

- ایمان مسیحی / ۳۸۸، ۶۶، ۶۵، ۶۴، ۳۳۷، ۳۳۶
- ب
بحارالانوار / ۲۳۱، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۵، ۳۹۶، ۳۱۹
- ج
جمهوری / ۱۲۷
- چ
برداشت‌هایی دربارهٔ فلسفه تاریخ از دیدگاه قرآن / ۳۰۴
- ح
بنیادهای اندیشهٔ سیاسی مدرن / ۳۳۱
- حرکت پدیدارشناسی / ۱۲۴
- حقیقت و روش / ۷۳، ۱۰۱، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۲۴، ۱۶۵، ۳۸۶، ۳۸۱، ۳۷۵، ۳۶۹، ۳۶۸، ۳۶۷، ۴۰۰، ۳۸۷
- خ
پ
خرد در دوران علم / ۱۲۶
- خرد در روزگار علم / ۱۲۳
- خرد و بیان در فلسفه هابز / ۳۳۱
- د
تاج العروس من جواهر القاموس / ۲۸۳
- تاریخ و آگاهی طبقاتی / ۱۷۵
- تحقیقات فلسفی / ۳۶۴
- تحول فلسفه / ۱۸۸، ۱۸۷
- تکنولوژی و علم به مثابهٔ ایدئولوژی / ۱۷۶
- تهذیب الاحکام / ۳۰۷
- تهذیب اللغة / ۲۸۲
- تورات / ۲۷، ۳۵، ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۰۴، ۳۳۵
- دانشجو و سیاست / ۱۷۶
- درآمدی به تفسیر صحیح از سخن‌ها و کتاب‌های خردمندان / ۲۸
- در راه زبان / ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۶۵
- دست‌نوشته‌های کوتاه سیاسی / ۱۷۶
- دیالکتیک روشنگری / ۱۷۵

- ر
رساله منطقی - فلسفی / ۳۶۴، ۴۰۰
رساله شایستگی / ۱۰۱
- س
کانت و مسئله متافیزیک / ۱۰۵
کفایه الاصول / ۲۷۴
سنگ راهنما / ۱۰۵
- ش
کوئتین اسکنیر و منتقدانش / ۳۳۱
شلینگ / ۶۰، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۷۵
شناخت و علائق / ۱۷۶
- ط
گفتارهایی در باب فهم انسانی / ۳۶۶
طبری / ۲۸۹
گفته و فلسفه / ۱۲۴
- ع
علم هرمنوتیک در مقام روش عام علوم
انسانی / ۱۸۹، ۲۰۹
- ف
فایدون / ۱۲۷
فرهنگ و نقد / ۱۷۶
فلسفه تاریخ / ۷۹، ۱۲۳
- ق
قبض و بسط تئوریک شریعت / ۲۲۸،
۲۵۸، ۲۶۹، ۲۸۱، ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۴۴،
۳۹۲، ۳۴۷، ۳۴۵
قرآن در اسلام / ۲۸۶، ۲۹۲، ۳۹۴
- قرطبی / ۲۸۹
- ک
کارآموزی فلسفی / ۱۲۶
- گ
گفتاری درباره دانشنامه علم باستان / ۲۲
- ل
لسان العرب / ۲۸۳
- م
ماکیاولی / ۳۳۱
متافیزیک چیست؟ / ۱۰۵
مشکل مشروعیت یابی در نظام
سرمایه داری متأخر / ۱۷۶
مطالعات و سخنرانی ها / ۱۰۵
معانی متعدد موجود در فلسفه ارسطو / ۱۰۲
معجم مقاییس اللغة / ۲۸۲

■ هرمنوتیک ■

- معرفت دینی / ۱۲، ۱۳، ۲۱۸، ۲۶۷، ۲۶۸، ۵
- هرمنوتیک فلسفی / ۶، ۷، ۹، ۱۸، ۲۵، ۲۶، ۲۸۱، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷
- ۳۹۶، ۳۸۳
- معنا و زمینه / ۳۳۱
- مفردات الفاظ القرآن / ۲۸۳
- مفهوم زبان در سنت انسان‌گرایی از زمان
- دانته تا ویکو / ۱۸۷
- مقدمه‌ای بر علوم انسانی / ۷۸
- مقدمه‌ای بر متافیزیک / ۱۰۵
- منطق علوم اجتماعی / ۱۸۵
- منطق و تاریخ / ۱۷۶
- ن
- نظریه و عمل / ۱۷۶
- نظریه کنش تفاهمی / ۱۷۶
- نقد عقل محض / ۷۶
- نهادهای هرمنوتیک قدسی / ۵۲، ۲۸
- نیچه / ۲۴، ۲۹، ۳۹، ۴۲، ۶۷، ۸۷، ۹۰، ۳۳۷
- هستی و زمان / ۹۹، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۶۴، ۱۶۵
- ۴۰۰
- هگل و دیالکتیک قدیم / ۱۲۴
- وسائل الشیعه / ۲۸۴، ۳۰۹

نمایه اشخاص

۱	آخوند خراسانی / ۲۷۴، ۲۷۶	اخباریه / ۳۱۱
	آقا ضیاء اصفهانی / ۲۷۶	ادوارد تسلر / ۷۹
	آگوست کنت / ۸۰، ۸۱	ارسطو / ۲۰، ۶۲، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۲۷، ۲۴۸
	آنتونی کربای / ۲۴	ارنست نولته / ۱۷۶
	اباعبدالله الحسین / ۲۳۱، ۲۳۲	اریک دونالد هرش / ۲۴، ۵۱، ۵۷
	ابراهیم شریف / ۲۷۱، ۳۵۰	ازهری / ۲۸۲
	ابلینگ / ۱۸۹، ۱۹۳، ۲۰۹	استانلی فیش / ۱۶۲
	ابنادریس / ۳۱۳	اسکاریکر / ۱۷۴، ۲۰۷
	ابن سینا / ۲۴۸، ۲۵۴	اسماعیل بن حماد جوهری / ۲۸۳
	ابن عربی / ۳۷۸	افلاطون / ۲۰، ۶۶، ۹۹، ۱۰۴، ۱۲۴، ۱۲۶
	ابوالقاسم محمود بن عمر زمخشری / ۲۸۳	۱۲۷، ۲۴۹، ۳۷۱، ۳۸۵
		آگوست بُک / ۷۷، ۹۵، ۹۶
		امام خمینی / ۳۱۶، ۳۱۹، ۳۷۶، ۳۸۴
	اپیکوروس / ۲۰	۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۴، ۳۹۷
	احمد بن فارس / ۲۸۲	امام علی / ۲۹۷، ۳۱۵

■ هرمنوتیک ■

امام هادی / ۳۱۵	پوپر / ۱۷۶، ۳۴۳، ۳۶۵، ۳۷۱، ۳۷۲،
امیلیویتی / ۴۰، ۵۰، ۵۱، ۵۷، ۱۷۴، ۱۸۹،	۳۸۰
۱۹۳، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۳۰	پیتر ویدوسون / ۴۴
امین الخولی / ۲۹۰	ت
آندرو بووی / ۲۴	تئودور آدورنو / ۱۷۵
اوریبیدس / ۲۰	توماس هابز / ۳۲
اومبرتو اکو / ۴۲	
ب	ج
بابک احمدی / ۲۲، ۲۴، ۲۸، ۵۹، ۶۲،	جالینوس / ۲۴۹
۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۶، ۸۳، ۸۵، ۸۷، ۹۳،	جامی / ۲۷۹
۱۰۷، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۲۴، ۱۳۵، ۱۵۱، ۱۵۳،	جان بی. واتسون / ۳۲
۱۷۴، ۱۷۷، ۱۹۶، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۲۷، ۲۷۲،	جان مارتین کلادنیوس / ۲۲
۳۵۰، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۹۹،	جعفر سبحانی / ۲۲۱
باربی / ۶۴	جمیل بن دراج / ۳۰۸
برتراند راسل / ۲۱۹، ۳۶۳	جهانگیر مسعودی / ۱۴۹، ۱۷۹، ۱۸۱، ۳۳۷،
برلین / ۶۶	جوئل واینس هایمر / ۲۷، ۱۳۴، ۱۴۷،
بهمن یار / ۲۵۴	۲۳۰
بولتمان / ۲۸، ۱۸۹، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۰۹،	جولیا کریستیاوا / ۴۱
۳۸۲، ۳۹۵	جی. ای. مور / ۲۱۹
پ	ح
پل ریکور / ۲۴، ۲۵، ۲۸، ۴۰، ۸۴، ۱۰۱،	حافظ / ۲۵۹، ۳۲۰
۱۲۴، ۱۶۳، ۳۶۲، ۳۷۶، ۳۷۷،	حسین بن محمد راغب اصفهانی / ۲۸۳
پلوتارک / ۲۰	حضرت ابراهیم / ۲۹۷، ۳۰۴
	حلقه وین / ۳۶۳

خ	خلیل بن احمد فراهیدی / ۲۸۲	ژاک لاکان / ۴۱
	خواجه عبدالله انصاری / ۲۷۹	س
	خواجه نصیرالدین / ۲۴۹، ۲۵۵	سلفیه / ۳۱۱
	خواجه نصیرالدین طوسی / ۲۴۹، ۲۵۵	سهروردی / ۲۷۹، ۳۸۶
د		سید احمد خان هندی / ۳۰۳
	داروین / ۸۷، ۳۰۲	سید احمد فردید / ۲۷۲، ۳۵۰
		سید مرتضی عسکری / ۲۸۹
ر		سیف بن عمر / ۲۹۰
	رامان سلدن / ۴۴	ش
	رمانتیکوس / ۶۰	شتون راوخ / ۶۵
	روتاکر / ۱۸۷	شریف رضی / ۲۹۰
	رودکی / ۴۳	شلینگ / ۶۰، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۷۵
	رولان بارت / ۴۳، ۴۴، ۱۶۴، ۲۳۷، ۲۳۸	شمس تبریزی / ۲۷۹
	رولند برتس / ۴۱	شیخ حرّ عاملی / ۳۰۹
	رومن جاکوبسون / ۴۱	شیخ طوسی / ۳۰۷، ۳۱۳
	ریچارد پالمر / ۱۹، ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۲۷	شیخ محمود شبستری / ۲۷۹
	۴۹، ۵۱، ۵۲، ۵۹، ۶۲، ۶۶، ۶۷، ۷۰، ۷۱	شیخ مرتضی انصاری / ۲۷۶
	۷۲، ۷۳، ۷۹، ۸۲، ۹۲، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۷	شیلر / ۱۴۵
	۱۳۳، ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۶	ظ
	۱۸۹، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۰۰	ظاهریه / ۳۱۱
	ریچارد رورتی / ۴۲، ۱۶۲	ع
ژ		عبدالکریم سروش / ۲۲۸، ۲۶۹، ۲۷۲
	ژاک دریدا / ۳۰	۲۸۱، ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵

کپرنیک / ۳۳۷	۳۵۲، ۳۵۰، ۳۴۷، ۳۴۶
کپلر / ۳۳۷	عبدالله جوادی آملی / ۳۴۴، ۳۱۶
کلاد لی وای استراس / ۴۱	عطار نیشابوری / ۲۷۹
کنراد گروبر / ۱۰۲	عفت شرقاوی / ۳۵۰، ۲۷۱
کوئنتین اسکینر / ۳۳۱	علامه حلی / ۳۰۷
گ	ف
گنورگ لوکاچ / ۱۷۵	فخر رازی / ۲۵۴
گاليله / ۳۳۷	فرانز برنتانو / ۱۰۲
گزنفون / ۲۰	فرانس ویکر / ۲۰۷، ۱۷۴
گوتلوب فرگه / ۲۱۹	فردریش ارنست دانیل شلايرماخر / ۲۲
گوته / ۱۲۴، ۶۵	فردریش اوگوست ولف / ۲۲
ل	فردینان دو سوسور / ۴۱
لئو اشتراوس / ۲۱۷	فروید / ۳۴۱
لاندسبرگ / ۶۵	فریدریش شگل / ۶۵
لوتیس آلتوسر / ۴۱	فریدریش لکه / ۶۶
لودویک ویتگنشتاین / ۱۰۶، ۲۱۹، ۳۶۴	فضل الرحمان / ۳۵۰، ۲۷۱
لونگینوس / ۲۰	فیخته / ۶۰
لیوتار / ۱۷۶	ک
م	کارل اوتوآپل / ۱۷۴
مارتین لوترکینگ / ۲۷	کالون / ۶۴
مارتین هایدگر / ۷، ۱۸، ۳۰، ۹۹، ۱۰۱،	کارل برایگ / ۱۰۲
۱۰۲، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۷،	کارل ماکس / ۳۰۵، ۱۷۴
۱۲۲، ۱۳۹، ۱۶۴، ۳۶۹، ۳۷۴،	کارل یاسپرس / ۱۶۵، ۱۲۳

■ نمایه ها ■

ن	۳۹۸، ۳۹۶، ۳۹۵، ۳۹۳، ۳۷۹
نقاشی / ۲۸۳	مارکس / ۱۰۲، ۳۰۵
نصر حامد ابوزید / ۲۷۱، ۳۴۵، ۳۴۶	ماکس ویر / ۸۹
۳۵۲، ۳۵۰	مبارک بن محمد بن اثیر / ۲۸۳
نیچه / ۲۴، ۲۹، ۳۹، ۴۲، ۶۷، ۸۷، ۹۰	مجدالدین ابو طاهر محمد بن یعقوب
۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۶، ۱۲۸، ۱۳۴، ۱۳۵	الفیروزآبادی / ۲۸۳
۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۵۰، ۱۵۶، ۲۰۳، ۲۴۳	محمد ابن حنفیه / ۲۳۱
۳۸۷، ۳۹۱، ۳۹۹	محمد ارگون / ۳۵۲
نیکلاس لومان / ۱۷۶	محمد بن حسن بن دُرید / ۲۸۲
نیوتن / ۷۹	محمد بن زکریای رازی / ۲۴۸
و	محمد بن محمد مرتضی زبیدی / ۲۸۳
ولفگانگ آیزر / ۴۴	محمد بن مکرم بن منظور / ۲۸۳
ویلهلم دیلتای / ۶، ۲۱، ۲۳، ۳۳، ۳۸	محمد تقی مصباح یزدی / ۳۳، ۲۲۰، ۲۲۱
۴۶، ۴۷، ۵۱، ۵۴، ۷۷، ۷۹، ۸۴، ۸۶، ۹۰	۲۵۶، ۲۵۷، ۳۳۷، ۳۴۸
۹۶، ۱۱۳، ۳۹۰	محمد عابد الجابری / ۳۵۲
ه	محمد غزالی / ۲۷۹
هارتمن / ۱۲۳	مصباح یزدی / ۳۳، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۵۶
هاله / ۶۵، ۷۲، ۳۷۶، ۳۷۹، ۳۸۱، ۳۸۶	۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۲، ۳۳۷، ۳۴۸، ۳۸۳
هانریش لامبرت / ۳۶۷	ملاصدرا / ۲۴۶، ۲۵۵
هانس گئورگ گادامر / ۷، ۱۸، ۳۰، ۱۰۰	ملا هادی سبزواری / ۲۵۵
۱۲۳، ۱۶۷، ۱۸۱، ۳۷۹	مولوی / ۲۵۹، ۲۷۹
هاینتس کیمرله / ۶۶	مومزن / ۲۳۰
هاینریش ریکرت / ۱۰۲	میرچا الیاده / ۳۳، ۳۴، ۶۷، ۷۱، ۸۹
	میشل فوکو / ۱۰۶، ۱۶۴، ۳۷۲

■ هرمنوتیک ■

هولدرلین / ۱۰۲	هربرت مارکوزه / ۱۷۴
هومر / ۲۷	هردر / ۶۵
ی	هرمس / ۱۹، ۲۰، ۵۲، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳،
یورگن هابرماس / ۹، ۵۱، ۱۲۵، ۱۶۲،	۳۷۵، ۳۸۹، ۳۹۱، ۳۹۶، ۳۹۸، ۴۰۰،
۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۸، ۲۰۷،	هگل / ۷۹، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۳۸،
۲۱۸، ۲۲۶، ۳۷۲، ۳۷۵، ۴۰۱،	هلموت کوهن / ۱۷۴، ۲۰۷،
یوهانس یاکوب رامباخ / ۲۸، ۵۲،	هورک هایمر / ۱۷۴، ۱۷۵،
یوهان مارتین کلادینوس / ۲۸، ۵۳،	هوسرل / ۱۳، ۸۳، ۸۴، ۹۶، ۱۰۳، ۱۰۹،
	۱۱۰، ۱۱۱، ۱۳۵، ۱۶۵، ۳۶۸، ۳۶۹، ۴۰۰،

نمایه اصطلاحات

۳۹۴، ۳۸۰، ۳۵۰، ۳۴۹، ۳۳۴	۱
اصول لفظی / ۲۷۴	آنتولوژی / ۶۳
اصول لفظیه / ۲۷۴، ۳۲۷	ایزکتیویسم / ۱۴۶
اگرستانسیالیست / ۱۳۹، ۱۶۷	ابژه / ۶۲، ۱۳۷، ۱۵۲، ۱۵۶، ۱۹۱، ۱۹۲
اگرستانسیالیسم / ۲۴۰	۲۲۷
الهیات اعتدالی / ۶۴	اثبات‌گرایی / ۸۷
الهیات انجمن اخوت / ۶۴	اجتماع امرونی / ۲۸۸
امارات / ۲۷۵	اجماع / ۱۸۰، ۲۷۵
انسان کامل / ۲۵۰	اخبار علاجیه / ۲۸۳
ب	اخباری‌گری / ۲۷۳
بازی‌های زبانی / ۱۳، ۳۶۴	استقلال معنای ذاتی / ۲۰۵
برادران موراوی / ۶۴	اصاله الحقیقه / ۲۷۴
پ	اصاله اللفظیه / ۲۷۴
پرتاب‌شدگی / ۱۱۳، ۱۳۹	اصول فقه / ۱۱، ۱۷، ۲۶، ۲۷۳، ۲۷۴
پساساختارگرایان / ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳	۲۷۶، ۲۷۷، ۲۸۳، ۳۲۶، ۳۲۷

- پوزیتیویسم / ۸۶، ۱۴۳
- پوزیتیویسم / ۸۰، ۸۷، ۳۶۵
- پیش‌داوری / ۸، ۱۸، ۱۲۶، ۱۴۲، ۱۴۳
- ۱۴۹، ۱۶۸، ۱۷۹، ۱۸۴، ۱۹۲، ۲۴۳، ۲۴۴
- ۲۵۱، ۲۸۰، ۳۱۴
- پیش‌فرض / ۶۱، ۷۰، ۷۴، ۱۰۷، ۱۱۸
- ۱۷۹، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۴۱
- ت
- تأویل انتقادی / ۱۷۴
- تأویل دستوری / ۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۹۴
- تأویل روانشناختی / ۶، ۶۹، ۹۵
- تخصص / ۲۸۱، ۲۸۴
- تخصیص / ۱۳۴، ۲۸۴، ۲۹۷
- ترجیح / ۴۳، ۴۴، ۵۰، ۵۴، ۱۹۹، ۲۸۴
- ۳۴۴
- تسلسل فلسفی / ۲۳۵، ۲۳۷
- تعادل و ترجیح / ۲۷۵، ۲۸۳
- تفسیر قرآن به قرآن / ۷۴، ۲۷۰، ۲۷۸
- تفسیر نقلی / ۲۷۰، ۲۹۱
- تکثرگرایی / ۸، ۵۰، ۵۴، ۹۳، ۱۳۳، ۱۵۸
- ۱۶۲، ۳۴۳
- ج
- جمع عرفی / ۲۸۴
- چ
- چشم انداز / ۱۳۵، ۱۴۳، ۳۲۶
- ح
- حکومت / ۲۸۴
- حلقه انتقادی / ۲۴، ۷۵، ۱۴۴، ۱۵۵
- ۱۸۶، ۱۸۹، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۵، ۲۳۷
- ۳۷۳، ۳۹۲
- حلقه نقد / ۷۵
- خ
- خبر واحد / ۲۷۵
- د
- دازاین / ۷، ۱۰۰، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱
- ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸
- ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۹، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷
- ۱۸۷، ۳۶۹
- دایره هرمنوتیک / ۷۵
- دلالت التزامی / ۲۸۷، ۳۵۳
- دلالت تصدیقی / ۲۲۸، ۳۲۴، ۳۲۵
- دلالت تصدیقیه استعمالیه / ۳۲۴
- دلالت تصدیقیه جدیه / ۳۲۴
- دلالت تصویری / ۲۲۸، ۳۲۳، ۳۲۴
- ۳۲۵
- دلالت تضمینی / ۲۸۷

س	دلالۃ تنبیہ و ایماء / ۲۸۷، ۳۵۳
ساختارگرایی / ۴۱، ۱۶۳، ۲۱۱، ۳۷۲	دلالۃ مطابقی / ۲۸۶، ۳۵۳
سفسطه سیندرلا / ۱۹۷	دور / ۶، ۷، ۸، ۱۱، ۲۷، ۳۴، ۶۱، ۶۳
سکولاریزاسیون / ۳۳	۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱
سکولاریسم / ۳۴	۹۲، ۹۵، ۹۷، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۴۷، ۱۴۸
سویژکتیویسم / ۱۴۶	۱۴۹، ۱۶۶، ۲۳۵، ۲۴۶، ۲۶۹، ۲۷۳
ش	۲۹۰، ۲۹۳، ۳۰۶، ۳۱۴، ۳۱۷، ۳۳۶
شهرت / ۷۸، ۲۷۵	۳۳۷، ۳۵۰، ۳۶۰
ص	دیالکتیک / ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۳۷، ۱۴۲، ۱۵۶
صحیح و اعم / ۲۷۴	۱۷۵، ۲۱۶
ع	ر
عام و خاص / ۲۷۴	رفتارگرایی / ۳۲
علم انگاری / ۸۷	روان شناسی / ۳۶، ۵۳، ۸۱
عینی گرایی / ۱۷، ۴۸، ۱۷۴، ۱۹۱، ۱۹۵	روانشناسی گشتالت / ۳۲
۳۳۲، ۲۱۰	روایات علاجیه / ۳۰۷
ف	روش حدسی / ۷۱
فاعل شناسا / ۶۲، ۱۱۱، ۱۲۵، ۱۳۸	ز
۱۴۷، ۲۱۵	زبان شناسی / ۲۶، ۲۹، ۳۶، ۴۱، ۶۷
فرارفتارگرایی / ۳۲	۳۷۲، ۳۷۳، ۳۸۰
فقه اللغه / ۲۹، ۳۷، ۳۸، ۶۶، ۱۲۰	زمان مندی / ۱۱، ۱۱۲، ۱۲۱، ۱۶۶، ۲۴۶
فلسفه زبان / ۳۸۶	۲۵۰، ۲۵۱
فلسفه اسلامی / ۲۲۰، ۲۵۰	زمان وجودی / ۱۱۲
فنومن / ۶۱، ۳۶۷	زیبایی شناسی / ۲۰، ۱۲۳، ۱۲۴

- ۲۴۷ / فیزیولوژی / ۳۹۳، ۳۸۰، ۳۵۰، ۲۹۹
- ۶۳، ۳۰، ۲۹ / فیلولوژی / مفهوم مخالف / ۲۸۷
- ق
- ۴۱، ۴۳، ۵۸، ۶۵، ۱۲۳، ۲۷۴ / قطع / مکتب فرانکفورت / ۱۰۲، ۱۷۴، ۱۷۶
- ۳۳۴، ۳۲۵، ۲۸۶، ۲۷۶ / ن
- ک
- ۱۰۱، ۲۹، ۲۷ / کاتولیک / ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۸۴، ۱۸۵، ۲۰۰، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۶۲، ۳۳۸
- ل
- ۶۰ / لیبرالیسم دینی / نشانه‌شناسی / ۳۱، ۲۶، ۳۶، ۳۸۴
- نص / ۲۷۰، ۲۸۶، ۲۹۳، ۳۰۸، ۳۳۹
- م
- ۳۴۱ / مارکسیست / نظریه انتقادی / ۱۷۳، ۲۰۷
- نهضت رمانتیسم / ۶۳، ۶۵
- مباحث الفاظ / ۲۷۰، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵
- مبناگرایی / ۱۷، ۴۸، ۱۷۴
- متدلوژی / ۶۲،
- و
- ۴۳ / متن‌مداری / وجودی تاریخی / ۱۲۱، ۱۳۹، ۱۶۶
- ه
- ۲۷۸ / محاضره / هرمنوتیک فنی / ۶۹، ۷۰، ۷۲
- مشتق / ۱۹، ۵۲، ۶۲، ۱۱۵، ۲۷۴ / هرمنوتیک انتقادی / ۹، ۵۱، ۵۷، ۶۴
- مطلق و مقید / ۲۷۴ / ۲۰۷، ۱۷۳
- معناداری / ۱۲، ۸۷، ۳۲۳، ۳۵۱، ۳۶۳ / هرمنوتیک رمانتیک / ۶، ۵۷، ۶۰، ۹۴
- ۳۶۵، ۳۶۴ / ۱۰۰، ۱۳۱، ۱۳۸، ۱۵۹، ۱۶۴
- معناشناسی / ۳۵، ۴۸، ۶۷، ۲۷۳، ۲۷۷، / هرمنوتیک فلسفی / ۶، ۷، ۹، ۱۸، ۲۵

■ نمایه ها ■

هرمنوتیک قرآنی / ۲۷۱، ۳۵۰	۵۲، ۵۱، ۴۰، ۳۶، ۳۳، ۳۱، ۳۰، ۲۷، ۲۶
هرمنوتیک کلاسیک / ۶، ۲۶، ۲۸، ۵۱،	۵۳، ۵۷، ۷۹، ۹۱، ۹۴، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱
۵۳، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۲، ۹۴، ۱۰۰، ۱۶۱،	۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۳۴
۱۶۴، ۱۷۴، ۲۰۵، ۲۶۵، ۲۷۶، ۳۵۰، ۳۶۲	۱۳۵، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۷، ۱۵۵، ۱۶۱
هرمنوتیک نئوکلاسیک / ۱۷۴	۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۳، ۱۷۴
هستی - در- جهان / ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۹، ۱۶۵،	۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۵، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۰۲، ۲۰۳
هستی شناسی / ۱۸، ۳۰، ۳۶، ۱۰۰، ۱۰۶،	۲۰۴، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۸
۱۰۹، ۱۱۱، ۱۲۳، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۹۲، ۳۶۲،	۲۱۹، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۳۰، ۲۳۵، ۲۵۹
۳۶۹	۲۶۵، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۶
هیئت بطلیموسی / ۳۰۱	۲۷۸، ۳۲۶، ۳۳۱، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۴۹
	۳۵۲، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۷۵، ۳۷۹، ۳۸۳
	۳۹۱، ۳۹۶، ۳۹۹، ۴۰۰

کتاب التَّحْفَةُ بِمَعْرِفَةِ الْأَصُولِ