

# یادداشتی در باره

## «هرمنوتیک، کتاب و سنت»

سید صادق حقیقت

### الف - معرفی اجمالی کتاب

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

«موضوع کتاب این است که مفسران وحی اسلامی همیشه بر اساس پیش

فهم ها، علائق و انتظارات خود از کتاب و سنت به تفسیر آن پرداخته اند.»

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

«موضوع کتاب این است که مفسران وحی اسلامی همیشه بر اساس پیش فهم

ها، علائق و انتظارات خود از کتاب و سنت به تفسیر آن پرداخته اند. بدین جهت

کتاب حاضر، هرمنوتیک، کتاب و سنت نامیده شده است.»

نویسنده تلاش می کند تا نشان دهد که تفسیر و اجتهاد عالمان دین اسلام نیز مشمول اصل کلی دانش هرمنوتیک یعنی استناد تفسیر و فهم متون بر پیش فهم ها و علائق و انتظارات مفسر بوده است و استثنایی در کار نیست. در عین حال در مقام تجویز، این کتاب عالمان دین را بدین نکته

دعوت می‌کند که تنقیح تمام عیار پیش فهم‌ها در هر عصر شرط اساسی و اصلی هرگونه تفسیر و افتاء صحیح دینی است و تکامل دانش دین بدون این بازنگری میسر نیست. برون شدن جهان اسلام از مشکلات نظری و عملی که تمدن پیچیده امروز برای آن بوجود آورده، تنها با این بصیرت و توجه ممکن می‌شود».

### ب- نقاط قوت کتاب

مهمترین نقطه قوت کتاب این است که طرحی نو نسبت به کاربرد هرمنوتیک در علوم اسلامی در می‌اندازد. هرمنوتیک یا علم تفسیر متن سابقه‌ای طولانی دارد، ولی از آنجا که تحولات علمی و تکنولوژیک همیشه چندین دهه آن‌هم به شکل ناقص به کشور ما می‌رسد؛ این مبحث نیز بسیار دیرتر از آنچه شایسته بود وارد حوزه اندیشه اسلامی شد. حتی می‌توان گفت جهان عرب در اخذ پیشرفتهای مربوط به علوم انسانی از ما جلو تر بوده‌اند. به هر حال موضوع این کتاب و استفاده از هرمنوتیک در متون اسلامی را باید به فال نیک گرفت. چاپ این کتاب برای جمعی از محققین، انگیزه کوششی دو چندان را در این زمینه بوجود آورد.

کوشش اصلی نویسنده کتاب نشان دادن ارتباط تفسیر از متن با پیش فهم‌ها و انتظارات است و در این زمینه با تکثیر امثله توانسته است ادعای خود را اثبات نماید. در این راستا وی از این رشد و غزالی تا علامه طباطبایی شاهد می‌آورد. خواننده با توجه به این نکات، فاصله موجود بین متن و تفسیر متن را درمی‌یابد. آنچه علمای اسلامی از متون دینی می‌فهمند، فهم ایشان بر اساس پیش فهم‌ها و انتظاراتشان است، و به هیچ وجه کاملاً منطبق بر متون دینی نیستند. وجود اختلاف برداشته‌ها نشانه و دلیل فاصله میان متن و تفسیر آن می‌باشد. اندیشه دینی قابل نقد است، در حالی که متون مقدس اسلامی از دیدگاه ما قابل نقد نمی‌باشند. نقد اندیشه دینی گاه از بیرون است و گاه از درون.

### ملاحظات روشی

هدف نویسنده در این کتاب نشان دادن تأثیر هرمنوتیک در فهم کتاب و سنت است، ولی ظاهراً روش خاصی دنبال نمی‌شود. سزاوار آن بود که شقوق مختلف و مراحل تاریخی

هر منوتیک تبیین و سپس فرضیه روشنی در این باب ارائه می‌شد. تا پایان کتاب مشخص نمی‌شود که سخن از کدام هر منوتیک است و به چه میزانی روش هر منوتیکی در فهم از متون مقدس تأثیر دارند. در آغاز پیشگفتار می‌خوانیم:

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

ظاهر این سخن، ارائه بحثی روش شناختی و درجه دوم از هر منوتیک است. اگر چنین تصویری صحیح باشد، انتظار این بود که مؤلف موضوع بحث خود را روش هر منوتیک قرار دهد و علاوه بر ایضاح اقسام مختلف آن، به نقادی جهات مثبت و منفی و به طور کلی کارآیی آن بپردازد. بحث متدلوزیک و درجه دوم اقتضا می‌کند دیدگاهی برونی نسبت به هر منوتیک داشته باشیم و کیفیت کاربرد آن در متون اسلامی را به بوته نقد بگذاریم. در واقع نویسنده محترم کتاب به جای این کار، در ابتدای کتاب توضیحی مختصر راجع به هر منوتیک داده، سپس مطالبی راجع به پیش فرضهای علمای اسلامی به عنوان نمونه ارائه کرده است. به شکل دقیق می‌توان گفت عنوان «فرآیند فهم متون» (از ص ۱۳ تا ۳۲) از هر منوتیکی کلی (که در عالم خارج وجود ندارد) سخن گفته و عنوانهای بعد، پیش فرضهای فقیهان و متکلمین و عرفا را مثال زده است. پس نه مشخص است از کدام هر منوتیک سخن می‌گوئیم و نه به طور دقیق مشخص است که هر منوتیک چه تأثیری در فهم متون اسلامی دارد. مؤلف در این زمینه عمدتاً به بحث «پیش فهم‌ها» اکتفا کرده است. مقداری از اشکالات روش شناختی بحث به این مسأله بر می‌گردد که کتاب، مجموعه مقالاتی بوده که در فواصل زمانی ارائه شده است.

### ملاحظات محتوایی

مهمترین ملاحظات محتوایی که مقصود نویسنده از کاربرد هر منوتیک در کتاب و سنت را با مشکل و ابهام روبرو می‌سازد عبارتند از:

۱- هرمنوتیک کلی وجود ندارد: در این کتاب از هرمنوتیک مبهمی سخن گفته شده است. شبستری از صفحه ۱۳ تا ۳۲ سعی می‌کند تعریفی از هرمنوتیک به دست دهد. به طور مثال در صفحه ۱۴ می‌گوید:

«این بررسیها موجب توجه کامل و مستقل به مسأله تفسیر و فهمیدن متون به عنوان گونه‌ای از شناخت گردید. فهمیدن متعلق یک شناسایی مستقل قرارگرفت و معرفت شناسی آن بوجود آمد. در این بررسیها تئوری و روشهای فهمیدن شکل گرفت و هرمنوتیک آن گونه که امروز هست، به تدریج بوجود آمد.»

با توجه به ادوار مختلف هرمنوتیک و گرایشهای خاص در این زمینه نمی‌توان از اصول هرمنوتیک به شکل کلی سخن گفت. جهت ایضاح این نکته به گذشته هرمنوتیک نظری می‌افکنیم.

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

فرهنگ کمبریج می‌گوید:

«هرمنوتیک هم هنر یا نظریه تفسیر است، و هم شکل خاص فلسفه که با مسأله تفسیر درگیر می‌باشد. هرمنوتیک ابتدا در ارتباط با تفسیر متون مقدس به کار می‌رفت، ولی اینک توسعه یافته است. شلایرماخر برای اولین بار دور هرمنوتیکی را مطرح ساخت.

دیلتای علم تفسیر را به عنوان روش تاریخ و علوم انسانی به کار می‌برد، در حالی که هایدگر آن را به عنوان مسأله‌ای هستی شناسانه تلقی می‌کرد. به اعتقاد او

### رابطه متقابلی بین مفسر و متن وجود دارد». (۳)

به اعتقاد وان هاروی نحله های جدیدی که در این باب پدید آمده اند عبارتند از: الف - نظریات نو در باره رفتار آدمی در روانشناسی و علوم اجتماعی که در آنها تعبیرات فرهنگی آدمی به عنوان تجلیات ناآگاهانه و تمایلات غریزی یا بازتابهای منافع طبقاتی تلقی می شود.

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

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

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

به اعتقاد پل ریکور هرمنوتیک خاص مربوط و مخصوص به متون مقدس است و ما باید سعی کنیم کاربردهای ویژه را پشت سر گذاشته، به هرمنوتیک عام برسیم. انقلاب اول در

هرمنوتیک، گذار از هرمنوتیک خاص به عام بود. گام دوم و انقلاب کوپرنیکی بعد، گذار از معرفت‌شناسی (دیلتای) به هستی‌شناسی (هایدگر و گادامر) تلقی می‌شود. (۶)  
 فرهنگ فلسفه و مذهب مراحل تحول هرمنوتیک را چنین توصیف کرده است:  
 - کشف معنای اصلی متن (متون مقدس یا ادبیات کلاسیک).

- سریان هرمنوتیک به تاریخ و علوم انسانی (ویکو).  
 - توسعه هرمنوتیک به وسیله روشهای دستورزبانی و روانشناختی (شلایر ماخر).  
 - عمومیت به تفکر تاریخی، چراکه فهم، تاریخی است (یوهان درویسن).  
 - تمیز بین روشهای علوم طبیعی و علوم انسانی و کاربرد هرمنوتیک به عنوان مبنایی کلی در علوم انسانی (دیلتای).

- تحلیل هستی‌شناسانه وجود: هر متن از هستی سخن می‌گوید اتحاد هرمنوتیک و هستی‌شناسی (علوم طبیعی و علوم انسانی) به دور هرمنوتیکی گرفتار می‌شود (هایدگر).  
 - کاربرد روش هایدگر در تئولوژی (رودلف بولتمان).  
 - جهان شمولی هرمنوتیک: ما به تاریخ تعلق داریم، نه تاریخ به ما. هستی که قابل درک است، زبان می‌باشد (گادامر).  
 - تأکید بر جنبه‌های عینی، بر خلاف روش گادامر و هایدگر که به فاعل اهمیت بیشتری می‌دادند (امیلیو بتی).

- ویژگی کنترل تفسیر هرمنوتیک (پل ریکور). (۷)  
 البته احتمالاً باید به این لیست، هرمنوتیک پست مدرن را نیز اضافه نمود.  
 هایدگر در «بودن و زمان» دو نوع هرمنوتیک را معرفی کرده است:

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

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

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

الف - گرایش محافظه کارانه (سنتی یا رمانتیک): شلایر ماخر، دیلتای و هرش در این دسته قرار می گیرند. بر این اساس مفسر می تواند با اتخاذ روش صحیح به مقاصد مؤلف دست یابد.

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

ج - گرایش تندرو: که شامل نیچه، هایدگر، فوکو و دریدا می شود. ایده کلی این است که به سبب خلاقیت موجود در تفسیر، معلوم نیست مفسر بتواند با معنای اصلی و اولیه مؤلف ارتباط برقرار کند. به قول فوکو « مؤلف مرده است ». بر این اساس همه فهم ها نسبی می باشند.

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

پل ریکور می گوید هیچ گونه هرمنوتیک کلی یا قاعده و قانون کلی برای شرح و تفسیر وجود ندارد. تنها چیزی که هست، نظریه های پراکنده و مخالف در باره قواعد و قوانین تفسیر می باشد. قلمرو هرمنوتیک هماهنگی درونی ندارد. در یک قطب نظریه ای قرار دارد که آن را پیام و ابلاغ به صورت رمزی الهی (Kerygma) می داند، و در قطب دیگر نظریه ای است که هرمنوتیک را راززدایی و کاهش توهم می کند. (۹)

« تأویل »، معنای مختلفی دارد و نمی توان با کلی گویی از کنار آن گذشت. تأویل از دیدگاه وبر یافتن ارزشگذاری و نیاتی است که جامعه را شکل می دهد (بستر ذهنی پشت کنشهای اجتماعی)، ولی در معنای دیگر یافتن معنای اصلی سوژه در متن (مقدس) می باشد. معنی قویتر تأویل این است که انسانها دارای پیش فهم هایی هستند. معانی بین الاذهانی و خودفهمی های مردم، شکل دهنده واقیعت هستند.

با توجه به مطالب فوق این سوال به وجود می آید که:

تلفی مجتهد شبستری از هرمنوتیک چیست؟ هرمنوتیک خاص یا عام؟ هرمنوتیک به عنوان مکتب فلسفی یا یک روش؟ در بعد معرفت شناسی یا هستی شناسی؟ هرمنوتیک محافظه کارانه یا میانه رو یا تندرو یا انتقادی یا پست مدرن؟ آیا در بین این آرای مختلف و در این بازار

آشفته می توان از اصول هرمنوتیک به شکل کلی سخن گفت؟

در صفحه ۱۶ کتاب می خوانیم:

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

این پنج مسأله عبارت است از:

۱- پیش فهم یا پیش دانسته مفسر (دور هرمنوتیکی)،

۲- علایق و انتظارات هدایت کننده مفسر،

۳- پرسشهای وی از تاریخ،

۴- تشخیص مرکز معنای متن و تفسیر متن به عنوان یک «واحد» بر محور آن مرکز،

۵- ترجمه متن در افق تاریخی مفسر».

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

۲- مقصود از ابتدای تفسیر بر پیش فرضها: همان طور که گفتیم نویسنده کتاب ابتدا به شکل کلی از هرمنوتیک سخن گفته و بعد مثالهایی از تأثیر پیش فرضهای علمای اسلامی در فهم آنها از کتاب و سنت می زند. در بند قبل به این نکته پرداختیم که مقصود از هرمنوتیک در این کتاب مشخص نیست و امکان گرفتن قدر مشترکی از آنها نیز میسر نمی باشد. حال بنا بر فرض مشخص بودن مراد از هرمنوتیک این سوال بوجود می آید که ابتدای تفسیر بر پیش فرضها چه چیز را ثابت می کند؟ اصل این مطلب که پیش فرضها در فهم متون مؤثرند، مورد اتفاق اکثر اندیشمندان می باشد. آنچه نویسنده باید به آن می پرداخت، جزئیات تفسیر هرمنوتیکی و سریان آن به فهم از متون دینی بود.

نویسنده کتاب از صفحه ۹۵ به بعد وارد بحث پیش فهم ها شده است. در این که نوعی از معلومات برای فهم لازم است، شکی وجود ندارد. نکته مهم، کشف نوع این معلومات و شکل تأثیر آنها بر فهم از متن است. متن به شکل مطلق تابع امور ذهنی مفسر نیست و همان طور که متن



هم سوژه است و با مؤلف سخن می‌گوید، کلیه پیش فهم های مفسر به متن نمی تواند تحمیل شود. آنچه شایسته بود در این فصل مطرح شود، میزان تأثیر پیش فرضها در فهم از متن و اعلام موضع در مقابل اصالت متن یا مفسر (با مفروض گرفتن تأثیر اجمالی پیش فرضها در فهم) می‌باشد.

۳- اصالت مفسر یا متن: اختلاف گرایشهای چهارگانه در این است که اصل با مفسر است یا متن. مابعد ساختارگرایی مثل فوکو معتقدند ما در تفسیر هر متنی (حتی متن هستی) دچار نسبییت مطلق می‌شویم. او در حقیقت اصالت را به مفسر می‌دهد. (۱۰) در مقابل، گرایش اول اصالت را به متن می‌دهد. گادامر هرچند از پیوند یا تقریب افقها سخن می‌گوید، ولی باز به شکل نسبی سهم مفسر را بیشتر از متن می‌داند. به اعتقاد وی رابطه مفسر و متن، رابطه ذهن - عین نیست، بلکه هر دو در درون تاریخ به هم پیوسته‌اند. (۱۱) فهم از افقهای مفسر و مؤلف فراتر می‌رود. هابرماس نیز بر این نکته تأکید دارد که معنای متن فراتر از مقصود مورد نظر مؤلف می‌باشد. متن فقط ابژه نیست، بلکه سوژه هم هست و با مؤلف سخن می‌گوید.

به هر حال وقتی از ارتباط هرمنوتیک با کتاب و سنت سخن می‌گوئیم باید مشخص کنیم که اصالت را به متن می‌دهیم یا مفسر یا حالتی بینابینی. گرایش به هر قول تبعات خاصی خواهد داشت. نویسنده کتاب از آنجا که وارد شقوق و ادوار هرمنوتیک نشده، به این موضوع مهم نیز نپرداخته است.

«کشف مرکز معنای متن» که در صفحه ۲۶ به آن پرداخته شده، مورد اتفاق کلیه اندیشمندان دانش هرمنوتیک نیست. قبل از مشخص کردن گرایشهای مختلف در هرمنوتیک نمی‌توان از «کشف مرکز معنای متن» یا «ترجمه معنای متن در افق تاریخی مفسر» (ص ۲۸) سخن گفت.

۴- نسبییت در فهم: بزرگترین ابهامی که خواننده این کتاب ممکن است با آن روبرو شود این است که آیا استفاده از هرمنوتیک در فهم کتاب و سنت به نسبییت مطلق فهم می‌انجامد یا خیر. اگر جواب منفی است چه عاملی و چه مکانیزمی ما را از نسبییت می‌رهاند؟ و اگر مثبت است چه ملاکی مافوق این برداشتها وجود دارد که بتوان فهمید «دین» چیست؟ آیا می‌توان نسبییت مطلق در تفسیر را پذیرفت؟

پاسخ نویسنده محترم این است که تفاسیر متعددی از متن واقع صورت می‌گیرد، ولی این

سخن به معنای نقد ناپذیر بودن آنها نیست. (۱۲) در عین حال باز این سوال وجود دارد که ملاک نقد ما چیست؟ علاوه بر آن نویسنده در صفحه ۳۵ کتاب عمومیت دینی را صرف استنطاق انسان از معارف الهی می‌داند. وی در کتابی دیگر می‌گوید اگر من در مراجعه به قرآن به اصول ثابتی دست یافتم، این دستاورد نیز بر تجربه و شناخت شخص من مبتنی است، نه بر تعلیمات و فهم‌ها و نقل‌های دیگران. (۱۳)

استفاده از دانش هرمنوتیک (که از ماتریالیسم ذهن مشروب می‌شود)، در متون مقدس (کتاب و سنت) لوازم خاصی دارد که باید در جای خود به آنها پرداخت. یکی از این لوازم، تاریخی شدن وحی است. نویسنده محترم کتاب یا باید همچون دکتر نصر حامد ابوزید یکسره به این لوازم تن در دهد، یا لاقلاً راهی میانه و مشخص به شکل خود آگاه انتخاب کند. در اینجا تذکر چند نکته لازم است:

الف - تمامی گرایشهای چهارگانه در هرمنوتیک به نسبییت مطلق فهم از متن نمی‌انجامد. گرایش پست مدرنیستی در هرمنوتیک بر تارک نسبییت نشسته است. از آن دیدگاه است که هیچ واقعیت ثابتی در متن پذیرفته نیست. به تعبیر نیچه تأویل مرز ندارد و متن در زیر تفسیر گم شده است. در گرایشی دیگر، متن را باید در افق تازه معنا کرد. افق، سپهری گشوده به سوی بی‌نهایت نیست بلکه محدوده‌ای است که تأویل‌های گوناگون در آن جای می‌گیرد. (۱۴)

جالب آن است که گرایش مؤلف کتاب حاضر به برداشت سنتی و رمانتیک از هرمنوتیک می‌باشد، در حالی که در باب نتیجه چنین القا می‌شود که معرفت دینی صرف استنطاق انسان از معارف الهی می‌باشد.

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

ج - بر اساس نکته فوق، علم هرمنوتیک به یک نحوه در کلیه برداشتهای دینی سریان نمی‌یابد. این امر بدان علت است که متون دینی بر یک سیاق نیستند. محکم و متشابه، نص و ظاهر و اظهر و مانند آن به یک نحو از سرچشمه هرمنوتیک سیراب نمی‌شوند. دین محکومات و امور ثابتی دارد که عرب بیابانگرد و روشنفکر قرن بیستم برداشتی «تقریباً» یکنواخت از آن دارند. شاید

خاتمیت دین اسلام و جاودانگی آن نسبت به اعصار و امکانه مختلف، شاهدی بر این مدعا باشد. حلال شارع مقدس تا روز قیامت حلال، و حرام او حرام خواهد ماند و داشتن هرگونه تفسیری از دین مجاز نمی باشد: «حلال محمد حلال الی یوم القیامة و حرام محمد حرام الی یوم القیامة».

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

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

۶- ارتباط بحث با ظهورات الفاظ: بحث مهمی که در علم اصول مطرح می شود، ظهورات الفاظ است. از آنجا که ظهورات الفاظ برای ما حجت هستند، باید سعی کنیم اولاً به ظواهر الفاظ رجوع نماییم، و ثانیاً آنچه که ملاک است، ظهور الفاظ در زمان شارع و برای مخاطبین او می باشد. اگر شارع دستور تیمم با «صعید طیب» را می دهد (فتمّموا صعیداً طیباً) باید ظهور لفظ «صعید» در صدر اسلام و برای آن مخاطبین را با قرائن و شواهد بیابیم، نه معنای آن را در قرن بیستم. از صفحه ۳۵ کتاب چنین برمی آید که زبان، مقوم معرفت دینی است و همراه با تغییرات معنای واژگان، معرفت دینی نیز تغییر می یابد. همچنین در صفحه ۳۲ می گوید استناد به مباحث ساختار و دلالت زبان در جایی که بحث هر منوتیکی است، غفلت از دانش هر منوتیک است. به هر حال بحث زبان و بحث ظهورات الفاظ مجالی و وسیعتر می طلبد.

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

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

۹- استنتاج از معارف الهی: مؤلف محترم در صفحه ۳۵ می گوید معرفت دینی صرف استنتاج انسان از معارف الهی است. به اعتقاد ایشان دانشها و معرفتهای دیگر تأثیری یک سویه بر فهم دینی دارند، در حالی که این تأثیر یک سویه نیست (۱۶). علاوه بر آن ابزار تنقیح پیش دانسته ها نمی تواند علوم و معارف بشری مقبول هر دوران باشد (۱۷)، چراکه فهم از دین الهی رانمی توان بر دانش ناقص هر زمان بنا کرد. در علوم اجتماعی و انسانی به نتایج صددرصدی همچون علوم تجربی نمی توان رسید و بنابر این تنقیح کامل پیش فهم ها ممکن نمی گردد.

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

« ذلك القرآن فاستنطقوه، ولن ينطق »،

اشاره به نسبیّت فهم مفسرین و اثبات اصالت مفسر در مقابل متن ندارند، بلکه بر عکس می‌خواهند جلوی تفاسیر متعدد از قرآن را بگیرند و لذا بلافاصله نقش معصوم در تفسیر قرآن را بیان می‌فرمایند:

«ولكن اخبركم عنه».

یعنی من قرآن ناطق و نمی‌توان هرگونه تفسیری از کتاب به دست داد. از طرف دیگر در خطبه ۱۳۳ می‌خوانیم:

«كتاب الله بين اظهركم ناطق لا يعيى لسانه و بيت لا تهدم اركانه و عز لا تهزم

اعوانه... كتاب الله تبصرون به و تنطقون به و تسمعون به و ينطق بعضه ببعض و شهيد

بعضه على بعض. لا يختلف في الله و لا يخالف بصاحبه عن الله».

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

فهم قرآن همان‌گونه که با پیش فرضهای فلسفی و عرفانی و غیره صورت می‌پذیرد، به پیش فرضهایی که از خود دین گرفته می‌شود و حتی دیگر آیات قرآنی نیز، نیاز دارد. مهمترین ویژگی تفسیر «المیزان» آن است که حتی المقدور قرآن را به وسیله قرآن فهم کرده است.

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

نظر ایشان، احتمال دوم است:

«ولی اگر نقش انبیا را در طول تاریخ تعیین تکلیف برای بسایدها و نسایده‌های

اصلی اخلاقی بداند، در این صورت خواهد توانست بسیاری از امرها و نهی‌های

صادر شده مرتبط به قلمرو معاملات، سیاست و اقتصاد را ارشادی بینگارد که نظر

به راه و رسم عقلایی عصر معینی داشته، و لذا به خود اجازه دهد مثلاً در این عصر

راه دیگری برود».

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

**سخن پایانی:** در مجموع می توان گفت کتاب حاضر توانسته است افقی جدید در فهم از کتاب و سنت بگشاید. فتح باب در مواردی که اذهان عمومی را بدان توجهی نیست، ارزشمند می باشد. این کتاب هر چند نتوانسته مقدار تأثیر هرمنوتیک در فهم از کلام شارع را به دست دهد، و هر چند در مؤیدات خود از موارد غیر مربوطی بهره جسته و بین هرمنوتیک قدیم و جدید و لوازم آنها تفاوت قائل نشده، ولی به هر حال کوششی قابل تقدیر در این ارتباط تلقی می شود. در نهایت امید است نقد حاضر نوعی تنقیض بر این کوشش محسوب نگردد.

### پی نوشتها

۱. ر. ک: رسول موسوی. « تأملی در مفهوم هرمنوتیک ». مجله کلمه، ش ۶.
۲. میرچالیا. دین پژوهی، ج ۱. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی (تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ، ۱۳۷۵) ص ۱۸.
3. The Cambridge Dictionary Of Philosophy , P 323 .
۴. وان ا. هاروی. « هرمنوتیک ». ترجمه همایون همتی.
۵. همان.
۶. ر. ک: پل ریکور. « رسالت هرمنوتیک ». ترجمه مراد فرهادپور و یوسف اباذری. مجله فرهنگ.
7. Dictionary Of Philosophy and Religion , P 297 .
۸. ر. ک: خسرو باقری. « نقد هرمنوتیک، کتاب و سنت ». روزنامه ایران (۲۳ و ۲۴ فروردین ۷۶).
۹. پل ریکور. « هرمنوتیک: احیای معنا یا کاهش توهم ». ترجمه هاله لاجوردی. مجله ارغنون، ش ۲ (۷۳) پائیز
10. See: M. Foucault. Beyond Structuralism and Hermenutics .

۱۱. حمید بزرگی. «هرمنوتیک فلسفی: متن در جستجوی معنا». همشهری (۷ و ۸ بهمن ۷۴).
۱۲. محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت. ص ۱۷۸.
۱۳. محمد مجتهد شبستری. ایمان و آزادی (تهران: طرح نو، ۱۳۷۶) ص ۱۳۸.
۱۴. بابک احمدی. «خرد هرمنوتیک». مجله کلک، ش ۳۹.
۱۵. سید صادق حقیقت. «درآمدی بر اقتصاد دولت اسلامی». کیهان اندیشه، ش ۵۶ (مهر و آبان ۷۳
۱۶. خسرو باقری. همان.
۱۷. آن گونه که در صفحه ۳۶ و ۸۶ کتاب آمده است.