

هرمنوتیک و معرفت‌شناسی دینی

خد بیجه هاشمی
عضو حلقه علمی حکمت (خواهران)
دانش‌پژوه دوره عالی فلسفه اسلامی

چکیده: این نوشتار، پژوهش مختصری است درباره آنچه امروزه علم هرمنوتیک نامیده می‌شود و از آنجا که هرمنوتیک به دلایل گوناگون، ارتباط همگونی با ساختار معرفت‌شناسی دینی پیدا کرده است، پس از تبیین مفهوم معرفت‌شناسی دینی و ضرورت فهم دین، به تأثیر و نقش هرمنوتیک در معرفت‌شناسی دینی پرداخته و دیدگاهها و رویکردهای برخی از اندیشمندان و نخستین روی آوران به این علم را به اختصار بیان کرده است.

کلید واژگان: معرفت‌شناسی، معرفت‌شناسی دینی، هرمنوتیک

مقدمه

رشد شتابان علم هرمنوتیک در دو سده اخیر، شاهدهی است بر اینکه توجه به ساحت آن با در نظر داشتن مبانی فلسفی و معرفت‌شناسی ضروری می‌نماید. برداشتها و تعریفهای گوناگون از هرمنوتیک، گزینش مفهومی نهایی از بررسی تأثیر آن بر جریان معرفت‌شناسی و بویژه معرفت‌شناسی دینی، از اهداف این مقاله است. اما باز هم به نظر می‌رسد، این پرسش باقی است که آیا تأویل، خود موضوع تأویل قرار گرفته است؟ نیچه در قرن نوزدهم اعلام کرد، «فهمیدن دیگری آسان نیست» و «هر روانی را جهانی دیگر است». او همچنین اعلام کرد؛ هر آنچه انسان، خوب و بد ارزیابی می‌کند - اخلاق - ربطی به خود اشیاء یا امور ندارد، چرا که چیزی به نام امور یل و تفسیرهای اخلاقی است که وجود دارد. نیچه

در معرفت‌شناسی خود حتی تا آنجا پیش رفت که اعلام کرد تمامی دانش ما تأویل است و علومی مانند فیزیک و ستاره‌شناسی نیز از واقعیتی بیرون از تأویل‌های بشری حکایت نمی‌کنند. اما تأویل پیش از آن که به دست نیچه به امری هستی‌شناختی و وجودی تبدیل شود، فن یا هنر فهم معنای متون بود. هنگامی که شلایرماخر در نخستین دهه‌های قرن هجدهم به آن پرداخت نیز همین معنا مراد بود. اما آنچه امروز علم هرمنوتیک می‌نامیم چیست؟ پیش از پرداختن به این موضوع و از آن جهت که بحث‌های معرفت‌شناسی دینی، نوعی تازگی دارد، لازم است در آغاز، به توضیح و تبیین مفهوم معرفت‌شناسی، و معرفت‌شناسی دینی بپردازیم.

پیشینه و تعریف معرفت‌شناسی

بحث معرفت از جمله مباحث پیچیده فلسفی است که حتی صدر المتألهین درباره آن می‌گوید: «ان مسألة كون النفس عاقلة لصور الاشياء المعقولة من اغمض المسائل الحكمية التي لم ينقح لأحد من علماء الاسلام الى يومنا هذا»^۱؛ «کیفیت آگاهی نفس به صور معقوله اشياء از پیچیده‌ترین مسائل فلسفی است که تاکنون برای احدی از علمای اسلامی روشن نشده است.»

از این رو، مباحث پیرامون معرفت و معرفت‌شناسی، اهمیت و پیشینه‌ای بس دیرین دارد که به گونه‌های مختلف به آن پرداخته شده است و از جمله می‌توان به سیر پیدایش آن در غرب اشاره کرد که به نام‌های Genostology, Epistemology و Theory Of Knowledge به کار رفته است.^۲

عمده‌ترین مباحث معرفت‌شناسی نظیر مسئله امکان معرفت و بررسی ادعاهای شکاکان و نسبیت‌گرایان، مسئله راهها و ابزارهای معرفت انسان، مبحث علم ما به جهان خارج و مسئله عقل‌گرایی یا حس‌گرایی، در عصر یونان باستان طرح شده و در دوره‌های بعد دنبال شده است. با این که مباحث معرفت‌شناسی به طور عمده پیشینه‌ای دیرین دارد، دیر زمانی نیست که به صورت دانشی مستقل تدوین شده است. کمتر فلسفه‌ای را می‌توان یافت که نسبت به مسائل و مباحث معرفت‌شناسی غفلت ورزیده و بی‌توجه باشد.^۳

معارف بشری به دو دسته درجه اول و درجه دوم دسته‌بندی شده‌اند. معارف

۱. صدر المتألهین، اسفار، ج ۳، فصل ۷، ص ۳۱۲.

۲. مصطفی ملکیان، معرفت‌شناسی، ص ۵.

۳. محمد حسین زاده، درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی، ص ۱۷.

درجه اول، از حقایق مشخصی بحث می‌کنند؛ مانند این‌که، در فیزیک از موضوعاتی چون ماده، انرژی، وزن، جرم، حرکت، نیرو، نور و مانند آن بحث می‌شود و یا در شیمی، عناصر را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهند. اما معارف درجه دوم، از معارف درجه اول سخن می‌گویند؛ مانند فلسفه علم فیزیک که در آن، خود علم فیزیک مورد مطالعه قرار می‌گیرد و یا به طور کلی، در فلسفه علم، از علوم تجربی از آن جهت که یک هویت تاریخی دارد بحث می‌شود و به پرسشهایی مانند، آیا گزاره‌های علمی اثبات‌پذیرند یا ابطال‌پذیر؟ آیا قضایای علمی ثابتند یا متحول؟ و... پاسخ می‌دهد. با توجه به مطالب فوق، روشن می‌شود که فلسفه هر علمی در طول همان علم قرار دارد نه در عرض و یا پیشتر از آن و عنوانهایی چون فلسفه اخلاق، فلسفه کلام، فلسفه سیاست، فلسفه ریاضیات و نیز معرفت‌شناسی دینی، همگی از معارف درجه دوم یا معرفت‌شناسی پسینی به شمار می‌آیند. و معرفت‌شناس با دید تاریخمند خود، به معارف می‌نگرد و از مبادی تصوری، تصدیقی، احکام و عوارض آن گزارش می‌دهد.

ضرورت فهم دین

از آنجا که دین مجموعه‌ای از معارف و احکام الهی است که از طریق نبوت و وحی به بشر ابلاغ شده تا راه و رسم درست زندگی را به بشر بیاموزد، بدیهی است که بهره‌گیری از هدایت دینی مبتنی بر شناخت و فهم آن است. لذا معرفت و فهم دین، خود یک وظیفه دینی است که عقل به عنوان حجت درونی خداوند بر بشر بر آن دلالت می‌کند. در این راه نیز ابزارهایی در اختیار انسان قرار گرفته که به دوگونه حسی و عقلی است.

﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّن بَطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾؛ «خداوند شما را از شکم مادرانتان بیرون آورد، درحالی که چیزی را نمی‌دانستید و برای شما گوشها، دیده‌ها و دلها را قرار داد، شاید سپاسگزار باشید».

بر اساس آنچه بیان شد، شناخت معارف و احکام دین، به یک سلسله آگاهیها و مهارتها نیاز دارد که با توجه به نیازهای زندگی، شرایط فراگیری آن برای همگان فراهم نیست. از این رو، لازم است عده‌ای با بهره‌گیری از تمام توان و فرصت خود به این مهم بپردازند و محصول تلاش علمی خود را در اختیار دیگران قرار دهند چنانکه قرآن می‌فرماید: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي

الدِّينِ وَيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٧٩﴾؛ «برای همهٔ مؤمنان ممکن نیست که به تفقه در دین بپردازند. اما باید گروهی این مسئولیت را عهده‌دار شوند و معارف و احکام دینی را که از طریق تفقه به دست آورده‌اند در اختیار دیگران قرار دهند».

تعریف معرفت‌شناسی دینی

با در نظر گرفتن معنای عام «معرفت»، مسائل معرفت‌شناسی نیز گستره‌ای عام خواهند یافت. چنان‌که می‌توان بحث را به پاره‌ای از اقسام معرفت نیز اختصاص داد و درباره نوعی از آنها بحث کرد. بنابراین تعیین گسترهٔ معرفت در معرفت‌شناسی، تابع وضع و قرارداد است و معرفت‌شناسی دینی نیز نوعی معرفت‌شناسی مقید به دین است که موضوع آن معرفت دینی است، معرفت دینی نیز مفهوم عامی است که بر تمام گزاره‌های برگرفته از شریعت اطلاق می‌شود؛ در نتیجه، معارف فقهی، کلامی، تفسیری، حدیثی و... همگی مصادیق معرفت دینی به شمار می‌روند. لذا معرفت‌شناسی دینی شاخه‌ای از معرفت‌شناسی است که از به کارگیری رهیافتهای معرفت‌شناسانه در معرفت‌های دینی، جهت طرح و پاسخگویی مسائل ویژهٔ این‌گونه معرفت به دست می‌آید.^۱

با این اشارهٔ اجمالی به معرفت و معرفت‌شناسی، یادآوری این نکته لازم است که هرچند ابهام‌زدایی از گفتارها و نوشتارها، بویژه گشودن رمز و رازها، ریشه در اعماق تاریخ دارد، اما نمی‌توان تأثیر تفکرات قرن بیستم غرب در نظریات برخی معرفت‌شناسان مسلمان را انکار کرد. در مغرب زمین، دانش تفسیر متون، تغییر و تحول بسیار اساسی یافت و امکان تعدد قرائتهای متون دینی در قالب نظریات هرمنوتیکی ارائه شد. اکنون که مباحث معرفت‌شناسی دینی، با مسائل هرمنوتیک، گریزناپذیر است، ابتدا به زوایای مختلف این دانش اشاره کرده و سپس تأثیر تحول آن در جریان معرفت‌شناسی دینی بررسی می‌شود.

لغت‌شناسی هرمنوتیک

اصطلاح هرمنوتیک (hermeneutics) برگرفته از فعل یونانی (hermeneuein) به معنای تفسیر کردن است و در ریشه‌یابی لغوی و بیان وجه اشتقاق آن، ربط روشنی میان این واژه و هرمس (hermes) خدای یونانی - پیام‌آور خدایان و الهه فصاحت

۱. توبه/۱۲۲.

محمد سعیدی مهر، و بیوک علیزاده، رابطهٔ دین و معرفت‌شناسی، ص ۹.

و مفسر امور نهانی - وجود دارد. این پیوند، انعکاسی از ساختار سه مرحله‌ای عمل تفسیر است که عبارت است از پیام (متن)، تفسیر مفسر (هرمس) و مخاطبان. کاربرد وصفی این واژه به صورت hermeneutic و hermeneutical است؛ مانند تئوری هرمنوتیکی (Hermeneutic theory). شایان ذکر است که بالغت‌شناسی هرمنوتیک نمی‌توان به حقیقت آن رسید، از این رو، باید به شناخت دقیق ماهیت آن پرداخت.^۱

تعریف هرمنوتیک

در طول تاریخ نه چندان طولانی هرمنوتیک، تعریف‌های گونه‌گونی از آن ارائه شده که هر یک به نوبه خود، نشان دهنده دیدگاهی خاص در باب اهداف و وظایف این شاخه معرفتی است. علاوه بر آنچه در فرهنگ لغت American Heritage از هرمنوتیک گفته شده و آن را علم و روش تأویل و تفسیر انجیل (کتب مقدس) خوانده است^۲، جان مارتین کلادینوس (۱۷۵۹-۱۷۱۰) علوم انسانی را مبتنی بر «هنر تفسیر» - چیزی شبیه منطق که به رفع ابهامات متن یاری می‌رساند - دانست و هرمنوتیک را نام دیگر آن برشمرد.^۳

تعریف دیگر از سوی شلاپرماخر (۱۸۶۲-۱۷۶۸) ارائه شده است که هرمنوتیک را هنر فهمیدن می‌دانست که به صورت مجموعه‌ای از قواعد در این راه به استخدام می‌آید. به اعتقاد وی بدون این هنر راهی برای دستیابی به فهم وجود ندارد.^۴ تفاوت این دو تعریف در این است که کلادینوس نیاز به هرمنوتیک را تنها در جایی می‌دانست که ابهامی در فهم متن رخ نماید، اما شلاپرماخر مفسر را همواره در هر فهمی از متن، نیازمند هرمنوتیک دانست. به عبارت دیگر هر دو، هرمنوتیک را هنری دربردارنده مجموعه‌ای از قواعد می‌دانستند اما محتوای این قواعد و غرض از تنظیم آن در نگاه هر یک متفاوت است.

با توجه به این تعریفها و آنچه دیگر نویسندگان نظیر بابنر، دیلتای، هیدگر و گادامر بیان نموده‌اند، شاید بتوان تعریف پل ریکور در ابتدای مقاله «رسالت هرمنوتیک» را پذیرفت، که هرمنوتیک را نظریه عمل فهم در جریان روابطش

۱. قاسم پورحسن، هرمنوتیک تطبیقی، ص ۱۵.

۲. همان، به نقل از The American Heritage Dictionary, Houghton Mifflin company, Boston, ۱۹۸۵. ۶۰۷ p.

۳. احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۲۷.
همان، ص ۲۸.

با تفسیر متون می‌داند.

آغاز هرمنوتیک

کسی که برای نخستین بار، از هرمنوتیک سخن گفت، ارسطو بود که با بکار بردن واژه «هرمنیا» به معنای تأویل، در فصل دوم کتاب ارغنون، سخن، دلالت و معنا را در این عنوان جای داد، اگرچه آرای وی برای رسیدن به هرمنوتیک جدید کافی نبود.^۱ هانس گادامر نقطه آغازین هرمنوتیک جدید را نهضت اصلاح دینی در قرن شانزدهم؛ یعنی طغیان مارتین لوتر آلمانی (۱۴۸۳-۱۵۴۶) علیه قدرت نظام‌یافته کلیسا که گسست رهبری فرهنگی کلیسا را در جامعه اروپایی در پی داشت، می‌داند. لوتر با نفی امکان آموزش و رستگاری از طریق اعمال عبادی، قدرت پاپ و کلیسا را در رهایی و آموزش انسان به کلی منکر شد و مرجعیت پاپ را که موضوع حساسی در الهیات مسیحی است به چالش طلبید.^۲

«نهضت اصلاح دینی، احساس نیاز به قواعد و اصولی برای تفسیر کتاب مقدس را تشدید کرد، هرچند تا قرن هفدهم نام هرمنوتیک بر آن نهاده نمی‌شد. در قرن هفدهم دان هاور برای نخستین بار، واژه هرمنوتیک را به کار برد و کتاب خویش را «هرمنوتیک قدسی» یا روش تفسیر متون مقدس نامید.^۳ او هرمنوتیک را به منزله قواعد و روشهای لازم برای تفسیر کتاب مقدس بکار گرفت.»

از سوی دیگر، ویلهلم دیلتای معتقد است که شروع و استقلال هرمنوتیک از شلایر ماخر است و با اینکه پیش از او کتب فراوانی تحت نام هرمنوتیک نوشته شد، اما این شلایر ماخر بود که هرمنوتیک را از بند دگماتیسم و جزمیت‌هایی که مانع فهم واقعی متن می‌شود، رهایی بخشید.^۴ ماهیت فهم، نزد شلایر ماخر همان بازسازی گذشته، همدلی با مؤلف و راه یافتن به ذهنیت اوست. از نظر دیلتای، افق جدیدی که شلایر ماخر در زمینه فهم متن و گفتار گشود می‌تواند مبنایی برای همه حوادث تاریخی و حتی مطلق علم انسانی باشد. از این‌رو، هرمنوتیک در معنای اصیل و واقعی خود، با شلایر ماخر آغاز می‌شود. البته با توجه به دو قرن تلاش پیش از شلایر ماخر شاید صحیح‌تر آن باشد که وی را بنیانگذار هرمنوتیک مدرن بنامیم، نه پایه‌گذار

۱. قاسم پورحسن، هرمنوتیک تطبیقی، ص ۱۳ و ۱۴.

۲. احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۷۴.

۳. همان، ص ۷۶.

۴. همان، ص ۷۲.

آن. اما باز هم این پرسش باقی است که مبدأ تاریخی هرمنوتیک، نهضت اصلاح دینی است یا عصر روشنگری و یا کتاب دان هاور؟

سیر تحول هرمنوتیک

هرمنوتیک در یک سیر طولی چهار مرحله را پشت سر گذاشته است:

۱. هرمنوتیک کلاسیک

که در پی ارائه روش تفسیر متون مقدس و مطلق متون دینی بود و افرادی نظیر مارتین کلادینوس و آگوست ولف - پیش از شلایر ماخر - به آن معتقد بودند^۱.

۲. هرمنوتیک رمانتیک

شلایر ماخر متکلم آلمانی و معمار لیبرالیسم دینی، نماینده سرشناس این دوره است. او که در پی ارائه روش جلوگیری از بدفهمی بود، بر خلاف پیشینیان - که فهم و تفسیر متن را مواجهه با متن و ابهامات موجود در آن می‌دانستند - فهم متن را "مواجهه با ذهنیت مؤلف و راه یافتن به دنیای ذهنی او، از راه بازسازی آن" می‌دانست. از نظر او، درک متون، امری دشوار و بدفهمی، امری عادی و طبیعی بود^۲.

بر خلاف روش کلاسیک که موضعی و تنها در موارد ابهام استفاده می‌شد، شلایر ماخر هرمنوتیک را عمومی و همگانی کرد، زیرا فهم اثر همان درک فردیت صاحب آن و بازسازی دنیای ذهنی او هنگام خلق اثر است.

دیلتای متفکر آلمانی، نظریه شلایر ماخر را پذیرفت و با تأکید بر دیدگاه وی و بهره‌گیری از بُعد روانشناسانه - یعنی تفسیر فنی از طریق عنصر حدس و پیشگویی - ادعای جسورانه‌تری را طرح کرد و بیان داشت که هدف از تفسیر، احیای دوباره تجربه مؤلف است. افزون بر آن، دیلتای قلمروی هرمنوتیک را گسترش داد. به نظر او قلمروی هرمنوتیک به متون و گفتارهای شفاهی اختصاص ندارد بلکه همه اعمال و فعالیت‌های انسانی را در برمی‌گیرد.

۳. هرمنوتیک فلسفی

این مرحله با هایدگر آغاز شد و توسط گادامر، ریکور و دریدا ادامه یافت. پیروان هرمنوتیک فلسفی، بویژه هایدگر، تفکر جدیدی در هستی‌شناسی بنیان نهادند و حوزه فعالیت فکری خود را به تبیین ماهیت فهم، اختصاص دادند تا تمام معارف بشری،

۱. عبدالحسین خسروپناه، گستره شریعت، ص ۳۶.
 ۲. همان، ص ۳۶.

پدیدارها و متون نوشتاری، گفتاری و تجسمی را در برگیرد. گادامر و هایدگر به نوعی تحت تأثیر فلسفه کانت بودند. کانت در علوم نظری برای خود اصلی تأسیس کرده بود و ذهن انسان را دارای یک رشته مقولاتی می‌دانست که از خواص ذهن به شمار می‌رود. این مقولات، از راه حس و تجربه به دست نیامده و پیشینی است و همان قالبهای فکری انسان است که یافته‌های او از خارج، از طریق حس و تجربه در آنها ریخته می‌شود و در نتیجه آگاهی، شکل و سامان می‌یابد.^۱

هایدگر آغاز مباحث هرمنوتیک را دازاین^۲ (Dasein) قرار داد و تأمل در ماهیت فهم را هدفی متوسط برای تحلیل ساختار دازاین (وجود انسانی) و پاسخ به پرسش معنای هستی می‌دانست، ولی گادامر، تبیین حقیقت فهم و بنیانهای وجودی آن را هدف اصلی برمی‌شمرد. وی نفس امکان دست‌یابی به فهم درست را مورد پرسش قرار داد. سهم او در تاریخ هرمنوتیک و تمایل وی به پلورالیسم فهم، در خور تأمل است.^۳

۴. هرمنوتیک انتقادی

شاید نتوان هابرماس، متفکر آلمانی را که نماینده این مرحله از هرمنوتیک است، فیلسوف هرمنوتیکی دانست، چرا که بر خلاف کسانی نظیر شلاپر ماخر، ديلتای، هایدگر و گادامر، رویکرد اصلی وی هرمنوتیکی نیست، بلکه معطوف به تفکر انتقادی بوده و تداوم این رویکرد، او را به نقد هرمنوتیک کشانده است.^۴ وی بانفوذترین فیلسوف علوم اجتماعی است که در تحقیقات جامعه‌شناسی خود بر این عقیده بود که هرمنوتیک گادامر، عام نیست و نمی‌تواند همه فهمها را پوشش دهد. از نظر هابرماس، هرمنوتیک و روش فلسفی گادامر، نوعی از ایده‌آلیسم و ذهن باوری است و نمی‌تواند در علوم اجتماعی و طبیعی که بر واقعیت بنا شده‌اند کارا و سودمند باشد.^۵ از این رو در علوم اجتماعی (جامعه‌شناسی، اقتصاد، سیاست) به جای هرمنوتیک، باید در پی تفکر انتقادی و نقد ایدئولوژی باشیم. در این زمینه، مناظرات فراوانی بین این دو نفر انجام شده است.

۱. محمدرضا ریخته‌گران، هرمنوتیک، ص ۶۵

۲. تعبیر آلمانی دازاین در زبانهای دیگر هم به همین صورت و بدون ترجمه بکار می‌رود و معنای آن عبارت است از «هستی-انجا»، «هستی در جهان» یا انسان. گرچه دازاین به‌طور معمول برای هستی به کار می‌رود، اما هایدگر معنای آن را به وجود انسان محدود می‌کند.

۳. قاسم پورحسن، هرمنوتیک تطبیقی، ص ۲۶۳.

۴. محمد حسین‌زاده، درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی، ص ۳۳۳.

۵. قاسم پورحسن، هرمنوتیک تطبیقی، ص ۳۰۵.

تطبیق هرمنوتیک در حوزه دین

هرچند واژه هرمنوتیک، همانند عناوین نوظهوری مثل فلسفه تحلیلی، زبان‌شناسی، فلسفه زبان و نشانه‌شناسی، در شاخه‌های مختلف معارف اسلامی جایی ندارد و عالمان اسلامی اعم از متکلمین، فلاسفه، اصولیین و مفسران، به طور رسمی و تحت این عنوان، بحثی ارائه نکرده‌اند؛ اما این امکان هست که پاره‌ای مطالب مرتبط با مباحث رایج هرمنوتیکی، در حوزه تفکر دینی و معرفت‌شناسی ما راه یافته باشد. البته لازم به ذکر است که با توجه به مکتبهای گونه‌گون هرمنوتیکی که بیان شد، شاید مبحثی خاص از مباحث دینی، تناسب با یکی از گرایشهای هرمنوتیکی داشته و با دیگر شاخه‌های آن هیچ تشابهی نداشته باشد.

به عنوان مثال با توجه به تعریف هرمنوتیک، می‌توان بین آن و موضوع زبان دین وجه اشتراکی مشاهده کرد، به این معنی که هر دو به فهم متون دینی مرتبط بوده و برای پاسخ به شبهات مطرح در جهت فهم قرآن لازم به نظر می‌رسند. هرمنوتیک در پی بیان تحلیل ماهیت فهم و اصول کلی و پیش‌فرضهای آن است و از روش فهم، به طور کلی سخن می‌گوید و زبان دین در مقام پاسخ به پرسشهای ویژه‌ای درباره گزاره‌های دینی است. پرسشهایی که به طور عمده در هر سه مورد قابل جمعند؛ معناداری یا بی‌معنایی آنها، معرفت‌بخشی و غیر معرفت‌بخشی آنها و شناخت تفاوت گزاره‌های دینی از سایر گزاره‌ها و تأثیر این تفاوتها در معیار صدق، فهم و تفسیر آنها است.^۱

دیگر آن که چنان‌که بیان شد، هرمنوتیک پیش از هایدگر، به شدت معطوف به تفسیر متن و بیشتر در پی نظریه‌پردازی درباره کیفیت تفسیر آن و تصحیح و تنقیح روش درست فهم بود. در شاخه‌های مختلف علوم اسلامی، بویژه فقه، کلام و تفسیر نیز ارتباط وسیعی با فهم و تفسیر متون دینی وجود دارد. از این رو، عالمان اسلامی در مراجعه خویش به متون دینی از یک نظریه تفسیری خاص پیروی می‌کنند. مباحث پژوهشگران دینی مسلمان در زوایای مختلف از هرمنوتیک در زمینه تفسیر، مشابه نظریات هرمنوتیکی است، گرچه نام هرمنوتیک بر آن ننهادند. از آن جمله علم اصول است که اگرچه عهده دار تنقیح اصول و قواعدی است که در استنباط حکم شرعی به کار می‌رود و تمام مباحث آن به ترسیم قواعد فهم متن اختصاص ندارد، اما بخشی از آن به مسائل مربوط به فهم متن و قواعد حاکم بر فهم متون دینی اختصاص دارد که

۱. ابوالفضل ساجدی، زبان دین، ص ۲۵.

مبحث الفاظ خوانده می‌شود.

افزون بر علم اصول، در مقدمات تفسیر نیز مفسران به صورت پراکنده به پاره‌ای از مباحث مربوط به کیفیت فهم و تفسیر قرآن مجید می‌پردازند که این مطالب نیز به نوبه خود، هرمنوتیکی است. برای نمونه می‌توان به شیوه مرحوم علامه طباطبایی در میزان اشاره کرد؛ وی با ارائه روش تفسیر قرآن به قرآن، ایده تفسیری متفاوتی ارائه کرد که آن را می‌توان با دیدگاه اخباریهایی مقایسه کرد که آیات قرآن را در دلالت بر مراد، مستقل نمی‌دانند، قرآن را بر خلاف محاورات عرفی می‌دانند و معتقدند که غرض خداوند تفهیم مراد و مقصود خود با نفس آیات قرآنی نبوده بلکه تفسیر واقعی و مراد از آیات قرآن باید به کمک روایات معصومین شناخته شود. این گونه نظریه پردازی که اساس تنوع شیوه‌های تفسیر قرآن را پی‌ریزی می‌کند، گونه‌ای از مباحث هرمنوتیکی است.^۱

قواعد هرمنوتیکی فهم دین

فهم و معرفت دین نیز همچون معارف دیگر در گروهی به کارگیری مجموعه‌ای از قواعد و راهکارهایی است که برخی ادبی و لغوی، برخی منطقی، برخی دیگر عقلایی و پاره‌ای هرمنوتیکی و تفسیری است. در این نوشتار، تنها به ذکر برخی قواعد هرمنوتیکی متفکران غربی که با قواعد هرمنوتیکی متفکران اسلامی هماهنگ است اشاره می‌کنیم:^۲

۱. یکی از قواعد هرمنوتیکی، اصلی عقلایی است که بیان می‌کند، هر متنی و از جمله متنهای وحیانی، در بردارنده معنایی است و رسالت مفسر آن است که آن معنا را بشناسد.

۲. قاعده دوم بیان می‌دارد که رسالت تفسیر و مفسر متن، آن است که معنای مورد نظر مؤلف را با در نظر گرفتن قواعد فهم بازشناساند.

۳. قاعده دیگر این‌که، هم می‌توان از طریق تأمل در کلام به شخصیت متکلم پی برد و هم از طریق شناخت ویژگی‌های متکلم می‌توان با معنای کلام او آشنا شد.

۴. پرهیز از پیش‌داوری، یکی از اصول مهم تفسیر است. به این معنا که مفسر رأی خود را در پرائنتر قرار داده و در مرحله نخست در پی آن است تا معنای متن را آن‌گونه که مؤلف قصد کرده بشناسد، سپس مقصود او را با رأی خود ارزیابی کند.

۱. محمد حسین‌زاده، درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی، ص ۵۳.
عبدالحسین خسروپناه، کلام جدید، ص ۲۰۳.

بازتاب هرمنوتیک در معرفت‌شناسی دینی

چنان‌که بیان شد، تفکر دینی و معرفت‌شناسی معاصر، شاهد طرح مباحث و پرسش‌های جدیدی است که برخی از آنها ریشه در هرمنوتیک دارد. امکان قرائت‌های مختلف و نامحدود از متون دینی، تاریخ‌مندی و زمان‌مندی فهم و سیاست و تغییر مستمر آن، مشروعیت بخشیدن به ذهنیت مفسر و تجویز و دخیل دانستن آن در تفسیر متن و تأثیرپذیری فهم دینی از دانسته‌ها و پیش‌داوری‌ها و انتظارات مفسر، گونه‌ای از مباحث جدید است که در این حوزه مطرح شده و ریشه در تفکرات هرمنوتیکی دارد.

واقعیت این است که هرمنوتیک پیش از هایدگر، یعنی پیش از قرن بیستم، گذشته از برخی نوآوری‌ها و گشودن افق‌های جدید در تفسیر متن، چالش جدیدی در حوزه تفکر دینی ایجاد نکرد. چراکه تمام مکتب‌های آن به درون مایه اصلی روش سنتی و رایج فهم متن، وفادار بودند و هر یک می‌کوشید از یک زاویه این روش عام و مقبول را ترمیم و تنقیح کند. اما هرمنوتیک فلسفی و مباحثی که تحت تأثیر آن در نقد ادبی و زبان‌شناسی رخ نمود، بستری فراهم آورد تا روش رایج فهم متن، دچار چالش‌های جدی شود و در نتیجه، معرفت دینی مورد تعرض قرار گیرد. هرمنوتیک معاصر از دو جهت تفکر دینی را تحت تأثیر قرار می‌دهد و مسائل و پرسش‌های جدیدی را پیش روی آن می‌نهد:

۱. پاره‌ای از مباحث هرمنوتیک به تفکر فلسفی درباره فهم به طور مطلق، صرف‌نظر از فهم در زمینه خاص باز می‌گردد. در این‌گونه تأملات، در عرصه ماهیت فهم، شرایط وجودی حصول و ویژگی‌های اصلی آن، قضاوت‌ها و احکام خاصی درباره مطلق فهم صادر می‌شود که گستره آن، معرفت دینی و فهم و تفسیر متون دینی را نیز در بر می‌گیرد و در نتیجه، میان مباحث هرمنوتیک و معرفت دینی، پیوند ایجاد می‌کند.

۲. ادیان ابراهیمی (اسلام، مسیحیت و یهودیت) بر وحی و کلام الهی استوارند. این امر، سبب آن است که این ادیان، در ابعاد مختلف، از متون دینی و تفسیر و فهم آنها تأثیرپذیرند. این پیوند عمیق میان فرهنگ دینی و مقوله تفسیر متون دینی، سبب می‌شود که ارائه نظریات نو در زمینه تفسیر و فهم متون، شیوه رایج و مقبول تفسیر متن را به چالش کشیده و عالمان دینی را با پرسش‌های جدید روبرو سازد و بر مقوله دینی تأثیر گذارد.

چنان‌که در تحلیل گزاره‌های دینی، فیلسوفان دین نظریات مختلفی را طرح کرده و آنها را به دو دسته کلی تقسیم می‌کنند: ۱. غیر شناختاری ۲. شناختاری.

از میان مکاتب فلسفی جدید، دو مکتب پوزیتیویسم منطقی و فلسفه تحلیل زبانی، دیدگاه نخست را برگزیده‌اند که نظریه تمثیل و تفسیر نمادین و پیرایش زبانی نیز، حاکی از این دیدگاه است.^۱

طرفداران نظریه اول، گزاره‌های دینی را ناظر به ارزشها، تحریک احساسات و عواطف مؤمنان می‌دانند. به بیان دیگر، ایشان بر این باورند که گزاره‌های دینی، به توصیف واقعیات نمی‌پردازند بلکه دین‌باوران را به انجام یک سلسله اعمال توصیه می‌کنند. اما طرفداران نظریه دوم معتقدند که گزاره‌های دینی بویژه گزاره‌های موجود در متن دینی، ناظر به واقع هستند. برای مثال این گزاره که خدا هست یا خدا عادل است، گزارشهایی از واقعیات عینی است.^۲

هرمنوتیک، همواره با مسأله تفسیر متن درگیر بوده و علی‌رغم چرخشهای فراوانی که در قلمروی اهداف آن حاصل شده، اهتمام خاصی به مقوله فهم متن داشته است. از این‌رو، نظریات نوظهور در زمینه هرمنوتیک متن بر حوزه تفکر دینی اثرگذار خواهد بود.

چالشهای هرمنوتیک فلسفی در باب فهم دین

برخی از مهمترین چالشهایی که هرمنوتیک فلسفی می‌تواند در باب فهم و تفسیر دین داشته باشد، بدین شرح است:^۳

۱. تفسیر، پدیده‌ای مفسر محور است، نه متن محور و نه مؤلف محور. از این‌رو، هدف اساسی از تفسیر، فهم مراد مؤلف نیست. مؤلف نیز یکی از خوانندگان متن است و می‌تواند فهم جدیدی بر اساس پیش‌داوریها و پیش‌دانسته‌های تازه داشته باشد.

۲. فهم متن، برآیند امتزاج افق ذهنی مفسر با افق معنایی متن است. از این‌رو، فهم متن، یک منولوگ نیست بلکه دیالوگ و گفتگویی دو طرفه است. در یک سو مفسر و ذهنیت و افق معنایی او قرار دارد و در سوی دیگر متن و افق معنایی متبلور در آن. ذهنیت و پیش‌داوریهای مفسر، مولد عمل فهم است نه مانع آن، بلکه این امر،

۱. عبدالحسین خسروپناه، کلام جدید، ص ۱۱۷.

۲. عبدالله نصری، راز متن، ص ۱۵۸.

۳. محمد حسین‌زاده، درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی، ص ۵۳.

برای عمل فهم ضرورت دارد. با این همه، مفسر باید از دخالت دادن پیش‌داوری‌هایی که موجب بدفهمی و کج‌فهمی می‌شود، بپرهیزد.

۳. تفسیر و فهم متن، روندی بی‌پایان دارد. زیرا از یک سو ممکن است انسان هر لحظه به پیش‌دانسته‌ها و پیش‌داوری‌های جدیدی دست یابد و از سوی دیگر خود متن، معانی و تفسیرهای بی‌پایانی را برمی‌تابد.

۴. همه فهمها و قرائت‌های برخاسته از متن، معتبرند. نه معیاری برای داوری و تشخیص درست از نادرست وجود دارد و نه فهم عینی - یعنی فهم مطابق با واقع - از متن ممکن است. گادامر تأکید دارد که مقولاتی نظیر «فهم بهتر» و «فهم درست‌تر» اثر را باید کنار بگذاریم و تنها می‌توانیم مدعی فهم متفاوت شویم. هر مفسر، موضوع و اثر تجربه شده خویش را متفاوت از دیگران می‌فهمد و نمی‌تواند ادعای فهم بهتر و درست‌تر کند.^۱ چگونه می‌توان به فهم عینی دست یافت و در این میان فهم درست را از نادرست تشخیص داد، در حالی که عمل فهم بدون ذهنیت مفسر و افق معنایی او تحقق نمی‌یابد؟

۵. بدین ترتیب، نسبیت در فهم متون رسمیت می‌یابد و همه قرائت‌ها و فهمها و تفسیرها معتبر تلقی می‌شوند. می‌توان گفت: مهمترین دستاورد هرمنوتیک فلسفی، نسبیت فهم است. همه فهمها متأثر از پیش‌داوری‌ها و پیش‌دانسته‌های مفسران است و پیش‌داوری‌ها و پیش‌دانسته‌ها نیز متأثر از سنت و تاریخ است. تاریخ و سنت همواره در حال تغییر و دگرگونی است. از این‌رو، همه فهمها و تفسیرها نسبی خواهد بود. منشأ این نسبیت‌گرایی، تأکید بر تأثیرگذاری افق معنایی مفسر و موقعیت هرمنوتیکی او در فرایند فهم است. از نظر هرمنوتیک فلسفی، فهم، هنگامی تحقق می‌پذیرد که میان مفسر و اثر، توافق شده و افق معنایی آن دو آمیخته شود و از ترکیب زبان مفسر و زبان اثر، زبانی مشترک فراهم آید. پس هر دو در فرایند تفسیر و فهم، سهیمند و این ترکیب و آمیختگی و توافق، به طور نامحدود امکان دارد.^۲

نقد و تحلیل چالش‌های هرمنوتیک فلسفی

بررسی دیدگاه هرمنوتیک فلسفی و ارزیابی دستاوردهای آن در باب فهم دین،

۱. احمد واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۳۱۲.
 همان.

نکات روشن و در عین حال شگفت‌آوری را پیش روی ما می‌نهد:^۱

۱. دیدگاه هرمنوتیک فلسفی در باب امکان بی پایان بودن قرائتها و مفسر محور بودن - و نه مؤلف یا متن محور بودن - درخور بررسی است. باید توجه داشت که نمی‌توان مقصود و نیت مؤلف را - دست‌کم در پاره‌ای از متون - نادیده گرفت. نوشتار و گفتار، وسیله‌ای برای رساندن پیام است. از این رو، قرائت نامحدود یا متعدد متن ممکن نیست. حتی اگر بتوانیم مراد و نیت مؤلف را نادیده بگیریم در این فرض نیز نمی‌توانیم قرائت نامحدود و یا متعدد را ممکن بدانیم؛ زیرا میان الفاظ و معانی آنها پیوندی وجود دارد که به سلیقه‌ها وابسته نیست. حتی در معانی مجازی و استعاره، نمی‌توان هر لفظی را دارای معنای مجازی دانست.

۲. هرمنوتیک فلسفی در حالی که وجود پیش دانسته‌ها و پیش داوریه‌ها را برای تفسیر و فهم لازم می‌داند، با این همه، پاره‌ای از آنها را موجب بدفهمی دانسته و توصیه می‌کند که باید از به‌کارگیری این‌گونه پیش دانسته‌ها و پیش داوریه‌ها خودداری ورزید. آیا معیاری برای تفکیک این دو دسته پیش‌داوری یعنی پیش‌داوری زیان‌آور که موجب بدفهمی می‌شود و پیش‌داوری مفید که موجب فهم صحیح می‌شود وجود دارد؟ چگونه می‌توان چنین معیاری را عرضه کرد؟ حامیان هرمنوتیک فلسفی، خود، معیاری عرضه نکرده‌اند، اما بر آنهاست که به این پرسش پاسخ دهند که چگونه می‌توان معیاری برای تشخیص ذهنیتها و پیش‌داوریه‌های مفید و مضر ارائه کرد؟ هر معیاری که ارائه شود خود، فهمی است که از پیش‌داوریه‌ها، پیش‌دانسته‌ها و ذهنیت‌های شخص برخاسته است. در آنها نیز اشکال می‌کنیم و می‌پرسیم از چه راهی و با چه معیاری تشخیص دهیم که ذهنیت و پیش‌داوریه‌هایی که آن معیار، از آنها ناشی شده، زیان‌آور نیستند. در هر صورت، در این جا به معیاری نیاز است. آن معیار چیست؟ آن معیار اگر بخواهد ارائه شود مبتنی بر ذهنیت و پیش‌دانسته‌های اوست و هکذا این سیر تا بی‌نهایت ادامه دارد.

۳. بر اساس یکی از آموزه‌های هرمنوتیک فلسفی، معیاری برای داوریه میان فهمها وجود ندارد. همه فهمها - هر چند تا بی‌نهایت - معتبر و صحیحند. فهم عینی از متن - یعنی فهم مطابق با واقع - ممکن نیست. آیا بر اساس این آموزه می‌توان قائل شد که پاره‌ای از پیش‌داوریه‌ها موجب بدفهمی و برخی موجب فهم درست می‌شوند؟ اصولاً چگونه می‌توان به واقعیت دست یافت تا تمییز داد که فهمی مطابق آن است یا

۱. محمد حسین زاده، درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی، ص ۵۳.

مطابق با آن نیست؟

۴. قول به قرائتها و فهمها و تفسیرهای بی‌پایان و صحت اعتبار همه آنها بدون وجود معیاری برای تمییز حق از باطل و درست از نادرست، مستلزم نسبییت‌گرایی مطلق و لجام‌گسیختگی است و هر اندیشمندی که به این پیامد توجه کند، به یقین از آن می‌گریزد. چنین نسبییت‌گرایی، در معرفت‌شناسی مردود شناخته شده و همچون شکاکیت، باتلاقی است که ذهن سلیم هرگز در آن فرو نمی‌گلتد.

۵. ویژگی دیگری که در هرمنوتیک فلسفی در باب ماهیت فهم بر آن تأکید شده است، بنیان‌یافتن آن بر پیش‌فرضها و پیش‌داوریها و ذهنیت فهم‌کننده است و بر این اساس، پیش‌داوریها و ذهنیتها نه تنها مانع فهم نیستند، بلکه برای عمل فهم ضرورت دارند. این ادعا نیاز به بررسی بیشتری دارد که در این مختصر نمی‌گنجد. اجمالاً باید گفت، پیش‌دانسته‌ها اقسامی دارند؛ پیش‌دانسته‌هایی که نقش ابزاری و الی دارند، نظیر لغت، ادبیات، علم منطق و قوانین حاکم بر محاوره از نظر عقل، برای فهم ضروریند. اما هیچ‌گاه نباید از نقش ابزاری آنها غفلت شود. پیش‌دانسته‌های ظنی، دسته دیگری از پیش‌دانسته‌هاست که همواره باید از دخالت آنها در عمل فهم و تفسیر پرهیز کرد. آنها معمولاً رهن فهم بوده و تفسیر را به انحراف می‌کشاند و به تفسیر به رأی می‌انجامند.

۶. اگر هر فهمی نسبی و متحول و سیال است، هرمنوتیک فلسفی و آموزه‌های آن و در نتیجه تحلیل هایدگر و گادامر از حقیقت فهم نیز امری نسبی، متحول و سیال است. این تحلیل نیز از پیش‌داوریها و پیش‌ساخته‌های آنها ناشی شده است. پس چرا آنها تحلیل و آموزه‌های هرمنوتیک فلسفی را اموری ثابت و مطلق برمی‌شمرند؟ به تعبیر دقیقتر، اشکال این است که این آموزه‌ها خود متناقض (self-contradiction) بوده و خود را نقض می‌کند. گزاره‌هایی نظیر «همه فهمها ناشی از ذهنیت مفسر است»، «همه فهمها نسبی است»، «فهم متن برآیند درهم‌آمیختن افق ذهنی مفسر و افق معنایی متن است» و ... شامل خود این گزاره‌ها نیز می‌شود و معنای این خود شمولی این است که این‌گونه فهمها نیز نسبی و متغیر و سیال باشند. لازمه این گفتار این است که برخی از فهمهای مطلق، عاری از دخالت پیش‌دانسته‌ها و ثابت است.

سخن پایانی

بنا بر آنچه بیان شد معرفت‌شناسی دینی، یک نوع معرفت درجه دوم است و

هرمنوتیک نیز به تعریفی نه چندان دقیق، مرتبط با فهم معنا است. امکان قرائت‌های مختلف و نامحدود از متون دینی، تاریخ‌مندی و زمان‌مندی فهم و سیال بودن و تغییر مستمر آن، مشروعیت بخشیدن به ذهنیت مفسر و تجویز و دخیل دانستن آن در تفسیر متن و تأثیر پذیری فهم دینی از دانسته‌ها و پیش‌داوری‌ها و انتظارات مفسر، بخشی از مباحث جدیدی است که در حوزه معرفت‌شناسی مطرح شده است و ریشه در تفکرات هرمنوتیکی دارد.

هرمنوتیک در دوره جدید با چهار جریان، از یکدیگر متمایز می‌شود:

- ۱) هرمنوتیک کلاسیک، که در پی ارائه روش تفسیر مطلق متون دینی است.
- ۲) هرمنوتیک رمانتیک، که در پی ارائه روش جلوگیری از بدفهمی است.
- ۳) هرمنوتیک فلسفی، که در پی تبیین حقیقت فهم است.
- ۴) هرمنوتیک انتقادی، به جای هرمنوتیک در پی تفکر انتقادی و نقد ایدئولوژی است. چنان‌که بیان شد، به نظر می‌رسد برخی قواعد هرمنوتیکی در روند فهم دین و تفسیر متون وحیانی، مورد اتفاق متفکران مسلمان نیز می‌باشد، لیکن دوره‌های هرمنوتیکی در غرب، بویژه هرمنوتیک فلسفی، در معرفت‌شناسی دینی ما نیز بازتابی داشته است که به برخی از چالش‌های آن اشاره شد و مورد نقد و بررسی قرار گرفت. امید است پس از این، کار بایسته‌ای درباره معرفی نظریه هرمنوتیکی - تفسیری عالمان مسلمان و تبیین و تنقیح همه اصول و مبانی آن انجام شود، به گونه‌ای که اهداف اساسی بازخوانی متون وحیانی را دربرگیرد و مورد بهره‌وری علمی و عملی کارشناسان این حوزه قرار گیرد.

منابع و ماخذ

۱. پورحسن، قاسم، هرمنوتیک تطبیقی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۴.
۲. جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آینه معرفت، مرکز نشر فرهنگی رجاء، تهران، ۱۳۷۳.
۳. حسین‌زاده، محمد، درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۳.
۴. خسروپناه، عبدالحسین، کلام جدید، انتشارات پژوهش‌های اسلامی، قم، ۱۳۷۹.
۵. ———، گستره شریعت، دفتر نشر معارف، تهران، ۱۳۸۲.
۶. ریخته‌گران، محمدرضا، هرمنوتیک: اصول و مبانی علم تفسیر، نشر کنگره، تهران، ۱۳۷۸.
۷. ساجدی، ابوالفضل، زبان دین و قرآن، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۳.
۸. سعیدی‌مهر، محمد و علیرزاده، بیوک، مقاله رابطه دین و معرفت‌شناسی، نشریه اندیشه حوزه،

شماره اول و دوم، ۱۳۸۲.

۹. نیچه، فریدریش و دیگران، ترجمه بابک احمدی و دیگران، هرمنوتیک مدرن، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۷.
۱۰. واعظی، احمد، درآمدی بر هرمنوتیک، چاپ سوم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۵.
۱۱. مگی، برایان، ترجمه عزت‌الله فولادوند، مردان اندیشه، طرح نو، تهران، ۱۳۷۸.
۱۲. ملکیان، مصطفی، معرفت‌شناسی، معاونت پژوهشی دانشکده الهیات دانشگاه امام صادق (علیه السلام)، تهران، ۱۳۸۰.
۱۳. نصری، عبدالله، راز متن، آفتاب توسعه، تهران، ۱۳۸۱.