

## هرمنوتیک در پناه‌ای به سوی شناخت در علوم دینی

عزیز جوانپور<sup>۱</sup>

### چکیده

در قرن بیستم تحولات مهم و قابل توجهی در فلسفه علم رخ داد و در یک نگاه کلی، چهار گفتمان عمده در این حوزه شکل گرفت، که عبارتند از: پوزیتیویسم و استقرائ‌گرایی، ابطال‌گرایی کارل پوپر و برنامه پژوهش لاکاتوش، ساختارگرایی و نسبی‌گرایی تامس کوهن و هرمنوتیک.

با چیره شدن هرمنوتیک بر عرصه فلسفه علم، تحول اساسی در زمینه روش‌شناسی در قرن بیستم به وقوع پیوست. هدف از نگارش این مقاله آن است که نشان دهد آیا هرمنوتیک می‌تواند به عنوان روش در علوم دینی مورد استفاده قرار گیرد؟ نگارنده با طبقه‌بندی دیدگاه‌ها و رویکردهای گوناگون اصحاب هرمنوتیک، بر این فرض و مدعی است که نظریات هرمنوتیکی استعداد این را دارند که به عنوان قواعد روشی در علوم دینی، هم در مقام داوری و قضاوت و هم در مقام کشف و گردآوری اطلاعات مورد استفاده قرار گیرند؛ گرچه این استعداد هنوز فعلیت کامل نیافته است.

### واژگان کلیدی

فلسفه قرن بیستم، هرمنوتیک، علوم دینی، تفسیر متون دینی

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تبریز.

### طرح مسئله

علوم را می‌توان با معیارهایی از قبیل موضوع، روش و غایت آنها دسته‌بندی کرد. طبقه‌بندی رایج از علوم تا دورهٔ رنسانس با ملاک موضوع و گاه با ملاک غایت بوده است. اندیشمندان بعد از رنسانس همچون رنه دکارت (René Descartes، 1596-1650م) و دیگران بر اهمیت روش تأکید ورزیدند و توجه علم‌شناسان را به نقش اساسی آن جلب نمودند. از آن زمان به این سو طبقه‌بندی علوم، بر پایهٔ روش، رایج شده است. امروزه معمولاً طبقه‌بندی با ملاک روش آغاز می‌شود و دانش‌های هم‌روش را با ملاک موضوع رده‌بندی می‌کنند.

روش بایسته در فهم و معرفت دینی از اساسی‌ترین موضوعاتی است که همواره در دانش مسلمانان مورد توجه عالمان دینی بوده است. با کمی دقت آشکار می‌شود که مبنای اختلاف عالمان دینی اعم از فقیهان، مفسران، متکلمان، فلاسفه و عرفای اسلامی، عمدتاً بر بحث «روش بایسته معرفت دینی» متمرکز است. اینان با وجود اختلافات بر سر روش فهم موضوعات دینی، بر این نکته اتفاق نظر داشته‌اند که فهم و معرفت دینی نمی‌تواند نابسامان و غیر روشمند باشد. بحث «روش» در میان دین‌پژوهان جدید نیز از اهمیت بسیاری برخوردار است. جستجوی روش‌های جدید در مطالعات دینی از قبیل هرمنوتیک و غیره را می‌توان در همین چهارچوب تعریف کرد.

فلسفه علم در قرن بیستم شاهد چهار تحول عمده بوده است که عبارتند از: پوزیتیویسم (positivism) و استقرء‌گرایی (Inductivism)، ابطال‌گرایی (Falsificationism) کارل پوپر (Karl Popper، 1902-1994) و برنامه پژوهشی لاکاتوش (Imre Lakatos، 1922-1974)، ساختارگرایی (Structuralism) و نسبییت‌گرایی (Relativism) تامس کوهن (Thomas Kuhn، 1922-1996) و هرمنوتیک (Hermeneutics).

با چیره‌شدن هرمنوتیک بر عرصهٔ فلسفه علم، تحول اساسی در زمینهٔ روش‌شناسی صورت گرفت، هرمنوتیک از مقوله‌هایی است که در حوزهٔ مطالعات نوین دینی از آن فراوان سخن گفته‌اند. عده‌ای بر این باورند که می‌توان از مباحث هرمنوتیک در روش فهم دینی وام گرفت؛ زیرا فهم دینی ما عمدتاً متن‌محور (textual) و وابسته به متن دینی است و

مباحث مطروحه در هرمنوتیک نیز بر فهم متون تأکید دارد. بنابراین تئوری‌های هرمنوتیکی می‌تواند دین پژوهان را در تأسیس روش مناسب در مطالعات دینی کمک کند.

پرسش اصلی مقاله حاضر این است که آیا از هرمنوتیک می‌توان به عنوان روش در مطالعات دینی بهره گرفت؟ در پاسخ به سؤال پژوهش، دو بحث مقدماتی لازم به نظر می‌رسد؛ نخست آن که معنای مراد از هرمنوتیک و علوم دینی چیست؟ دوم آن که از روش پژوهش در مطالعات دینی چه انتظاراتی می‌رود. در راستای تحقق هدف نوشتار و پاسخ به پرسش پژوهش، می‌کوشیم مقصود از هرمنوتیک و انواع آن و علوم دینی را بیان داشته و سپس امکان کاربرد هرمنوتیک را به عنوان روش پژوهش در مطالعات دینی، مورد مطالعه و بررسی قرار دهیم.

### تعریف هرمنوتیک

هرمنوتیک از فعل یونانی (Hermeneuin) به معنی (تفسیر کردن) مشتق شده است (ریخته‌گران، ۱۳۷۸، ۱۷) و ریشه آن با کلمه «هرمس» (Hermes) - خدای یونانی که هم خالق زبان و هم پیام‌آور خدایان بود - پیوند دارد. این پیوند، انعکاسی از ساختار سه‌گانه و سه مرحله‌ای عمل تفسیر است که عبارت‌اند از: پیام (متن)، تفسیر مفسر (هرمس) و مخاطبان. البته با توجه به تعبیر دوگانه که سقراط در رساله کراتیلوس (Cratylus) از هرمس عرضه کرده و وی را پیام‌آور و حيله‌گر نامیده است، می‌توان این تصور را داشت که کلمات هم قادرند حقیقت امور را آشکار سازند و هم قدرت پنهان و مخدوش کردن پدیده‌ها را دارند (کاظمی، ۱۳۷۴، ۵۶).

از واژه هرمنوتیک در طول زمان معانی متفاوتی ارائه شده است. قدیم‌ترین مفهوم این اصطلاح، به اصول و مبانی تفسیر کتاب مقدس اشاره دارد (ریخته‌گران، ۱۳۷۸، ۴۶). بعدها علم هرمنوتیک به مثابه امری صرفاً مربوط به کتاب مقدس، در برابر علم هرمنوتیک به منزله قواعد کلی تفسیر لغوی، رنگ باخت و انجیل در زمره متونی درآمد که ممکن است این قواعد در مورد آنها به کار برده شود (ریخته‌گران، ۱۳۷۸، ۴۸). در عربی لفظ «تأویل» یعنی بازگرداندن چیزی به اصل آن و به اول آن. از نظر لغوی وقتی متنی یا گفته‌ای را تأویل می‌کنیم یعنی آن را به معنای اصیل خودش باز می‌گردانیم، در نتیجه، واژه تأویل

را به معنای کوشش در کشف معناهای پنهان متن (نوشتاری و گفتاری) یا کنش یا رویداد و نیز کوشش جهت ساختن معناهای تازه برای آنها به کار می‌بریم. تفسیر در قیاس با تأویل، کاری به نسبت ساده‌تر و قاعده‌مندتر است. کشف قاعده‌های زبانی، دستوری، نحوی و بیانی عبارت‌ها، راهنمایی برای فهم متن است. «تفسیر»، کشف رمزگان یا کدها یعنی امور قراردادی است در حالی که «تأویل» خوانش متن است که با فهم معناها یا ساختن معناها، سرانجام می‌یابد (احمدی، ۱۳۸۰، ۶۵).

از این رو، هرمنوتیک یک دانش و رشته علمی خاصی است که از نظریه‌های مربوط به فهم، بحث می‌کند. البته در تعیین محتوای دانش هرمنوتیک میان اصحاب هرمنوتیک اختلافات قابل توجهی وجود دارد. از نظر فردریک شلایر ماکر (Friedrich Schleiermacher، 1768- 1834)، هرمنوتیک به عنوان دانش یا هنر فهمیدن، دانشی است که اصول آن می‌تواند شالوده همه انواع تفسیر متن را فراهم آورد (palmer، 1988:40) از نظر دیلتای، هرمنوتیک دانشی است که مبانی روش شناختی علوم انسانی را فراهم می‌سازد (Grondin، 1994:86) و از نظر گادامر، هرمنوتیک یعنی هستی‌شناسی فهم (واعظی، ۱۳۸۰، ۲۱۵) به اعتقاد نگارنده در یک جمع‌بندی کلی، می‌توان ادعا کرد که هرمنوتیک دانشی است که نظریه‌های مربوط به فهم را مورد بررسی قرار می‌دهد؛ این برداشت و تفسیر از هرمنوتیک، هم بر نظریه‌های هرمنوتیکی توصیفی و هستی‌شناسانه و هم بر نظریه‌های هرمنوتیکی دستوری و متدولوژیک روش‌گرا، قابل تطبیق است.

در کل، دیدگاه‌های تاریخی به هرمنوتیک در دو دسته عمده قرار می‌گیرند: از یکسو عالمان هرمنوتیک نظری و عملی، غالباً مدعی‌اند که اشراف به مسائل تأویل خاص عصر مدرن است. چنانکه خانم وارنگ معتقد است هرمنوتیک به مثابه یک رشته مستقل و مجزا در قرن نوزدهم ریشه دارد و به وسیله عالمان هرمنوتیک رماتیک، یعنی شلایر ماکر و دیلتای شکل گرفته است. از سوی دیگر جمع بزرگی از متخصصان هرمنوتیک قرار دارند که پیشینه طولانی تری برای سنت هرمنوتیکی قائلند و جزئیات نقش تأویل را ابتدا در سنت نحویون یونان و سپس در فن بیان رومی جستجو می‌کنند (رک: شرت، ۱۳۸۷: ۳۹-۴۱). در عین حال که از پاره‌ای از آرای تأویلی در رساله «کراتیلوس» افلاطون و یکی از فصول

منطق ارسطو تحت عنوان «باری‌ارمیناس» سخن می‌رود، بجز آن می‌توان گفت پاره‌ای از مسائل بنیادی هرمنوتیک در سنت تأویلی یهودی و مسیحی قابل پی‌جست است؛ برای مثال می‌توان از مکتب‌های لفظ‌گرا و تمثیلی یهودی که دو مکتب تأویلی مسیحی اسکندریه و انطاکیه به تبع آنها به وجود آمده‌اند نام برد. بنابراین آراء تأویلی شخصیت‌هایی چون فیلون یهودی، اوريجن، آگوستین قدیس - که به بسیاری از مسائل غامض و پیچیده تأویلی توجه آگاهانه داشته و به تأویل زبانی رویکرد نشانه‌شناختی داشته است - و... بغایت قابل تأمل‌اند. «طی قرون وسطی نهاد کلیسا بر الهیات و هرمنوتیک کتاب مقدس مسلط بود اما از قرن شانزدهم ورق برگشت.» (همان، ۷۵). در واقع جنبش اصلاح‌طلبی موتور محرکه آن محسوب می‌شود. «پافشاری پروتستان‌ها بر خودبستگی متن مقدس و عزم جزم آنها برای نشان دادن روشنی و وضوح بنیادین کتاب مقدس، به نتیجه رسید. بیکره کلی نظریه و عمل حاصل از این مباحثات، هرمنوتیک را پی‌ریزی کرد. (کربای، ۱۳۷۹: ۹۱). احتمالاً نخستین ظهور ثبت شده این کلمه در عنوان کتابی است از «ی. ک. دانهایر» که در سال ۱۶۵۴ منتشر شده است با این مشخصات «هرمنوتیک قدسی یا شیوه تأویل متون مقدس» (پالمر، ۱۳۸۲: ۴۲)

### انواع هرمنوتیک

دانش هرمنوتیک را می‌توان از دو دیدگاه طبقه‌بندی کرد:

الف) از دیدگاه کاربرد آن: از این زاویه، هرمنوتیک را به «هرمنوتیک متن» و «هرمنوتیک فلسفی» تقسیم می‌کنند.

«هرمنوتیک متن»، هرمنوتیک شلایر ماخر است که به «تفسیر متن» می‌پردازد و کارکرد «هرمنوتیک» را در حوزه متن می‌بیند. (۱۲۹): (Pennenberg, 1967) «هرمنوتیک فلسفی»، از آن‌هایدگر (Martin Heidegger, ۱۸۸۹-۱۹۷۶) است که «هرمنوتیک» را در ساحت وجودشناسی به کار می‌گیرد و از آن برای تفسیر هستی و هستی‌شناسی فهم و تفسیر بهره می‌برد. لکن در این طبقه‌بندی باید از اقسام دیگری از هرمنوتیک نیز نام برد از قبیل «هرمنوتیک روش‌شناسانه دپلتای (Wilhelm Dilthey 1833-1911)» و «هرمنوتیک گادامر (Hans-Georg Gadamer, 1900-2002)» که آمیزه‌ای از روش‌شناسی و وجودشناسی است و

در واقع تلاش برای به ثمر رساندن هرمنوتیک روش‌شناسانه ديلتای و هرمنوتیک فلسفی هایدگر محسوب می‌شود. از یک سو، رو به حقیقت دارد و هرمنوتیک هایدگر را دنبال می‌کند و از سوی دیگر به «روش» می‌پردازد و کار ديلتای را تکمیل می‌کند.

ب) از دیدگاه دوره تاریخی: هرمنوتیک به لحاظ تاریخی به سه دوره «کلاسیک»، «مدرن» و «پسامدرن» تقسیم می‌شود. شلایر ماخر و ديلتای چهره‌های شاخص هرمنوتیک «کلاسیک» و هایدگر و گادامر از برجستگان هرمنوتیک «مدرن» و افرادی چون «هیرش» (E. D. Hirsh, 1928-) از شخصیت‌های مهم هرمنوتیک «پسامدرن» محسوب می‌شوند. ویژگی «هرمنوتیک کلاسیک» مطلق‌گرایی و شاخصه «هرمنوتیک مدرن» نسبی‌گرایی است و هرمنوتیک پسامدرن از نقد هرمنوتیک مدرن نشأت می‌گیرد، که گاه مانند «هیرش» به سوی هرمنوتیک کلاسیک تمایل دارد و «هرمنوتیک نئوکلاسیک» را سامان می‌دهد و زمانی مانند دریدا و هابرماس رو به سوی نوعی نسبی‌گرایی دارد (نک: احمدی، ۱۳۷۵، ج ۲، ۶۸۴ - ۶۸۲).

### ۱- هرمنوتیک روش‌گرا

قرن نوزدهم، نقطه عطفی در تاریخ هرمنوتیک محسوب می‌شود. فریدریش شلایر ماخر، فیلسوف و متاله آلمانی که از یکسو تحت تأثیر عمیق مکتب رمانتیسم و روشنگری قرار داشت و از سوی دیگر، از پاره‌ای از آراء هرمنوتیکی شخصیت‌های برجسته‌ای چون، یعنی فریدریش آست، فریدریش اوگوست و مارتین کلادینیوس تأثیر پذیرفته بود، هرمنوتیک را از قالب تک‌بعدی معطوف به تأویل متون مقدس در آورد و بعنوان یک نظریه مستقل و همگانی مطرح ساخت. در این رویکرد جدید دیگر متون اعم از حقوقی، تاریخی و ادبی و... به قلمرو هومونوتیک پای گذاشتند. از این جهت شلایر ماخر را بنیانگذار هرمنوتیک مدرن می‌خوانند.

جنبش رمانتیک که شلایر ماخر خود نیز یکی از اعضای برجسته آن محسوب می‌شد در برابر تأکیدهای یکسویه‌نگرانه فلسفه روشنگری قدرت تخیل را ستود و بر نبوغ و فردیت انگشت تأکید نهاد؛ امری که در سویه‌های تأویلی شلایر ماخر، بویژه تأویل روانشناختی، تأثیر جدی گذاشت. اما وی از دیگر سو، از انقلاب کوپرنیکی کانت نیز وام گرفت. پیش

از این، کانت در «نقد عقل محض» حدود شناسایی را تا قوه فاهمه ارزیابی کرده بود و فهمیدن (understanding) را محصول عقل و تجربه می‌دانست، امری که شلایر ماخر آن را پایه و اساس هرمنوتیک خود قرار داده بود (۲۰۰۶: ۹، Muller) به تعبیر دیگر «اگر کانت در کتاب‌هایی که تحت عنوان «نقد» نوشت، مبانی مشروعیت معرفت را به چالش گرفت، اهالی هرمنوتیک (از جمله شلایر ماخر) نیز همین سؤال را پی گرفتند و آن را با مشغولیت‌های ذهنی‌شان وفق دادند. آنها این سؤال را مطرح کردند که «مبانی مشروعیت یک تأویل چیست؟» (شرت، ۱۳۸۷: ۸۲)

اما «فریدرش آست» بویژه در کتاب «مبانی صرف و نحو و علم هرمنوتیک و نقد» و «فریدریش اگوست ولف» در کتاب «گفتاری درباره دانشنامه علم باستان» نیز، به دستاوردهای تازه‌ای در حوزه هرمنوتیک دست یافته بودند که بعدها به وسیله شلایر ماخر و دیلتای بسط و کمال پیدا کرد. چنانکه در علم هرمنوتیک «آست» برخی مفاهیم اساسی علم هرمنوتیک شلایر ماخر را می‌بینیم: دور هرمنوتیکی، نسبت جزء با کل، مابعدالطبیعه نبوغ و تفرد. (پالمر، ۱۳۸۴: ۸۸). ولف نیز اگرچه از نظام فکری منسجمی همانند «آست» عاری است اما تأملات و آراء در خور توجه‌ای به جا گذاشته است. وی از علم هرمنوتیک بدین گونه دفاع کرد: علم آن قواعدی که به وسیله آنها معنای نشانه‌ها باز شناخته می‌شود و مقصود علم هرمنوتیک را «درک افکار مکتوب یا ملفوظ مؤلف است به طوری که او می‌خواسته است آنها درک شود» بیان می‌داشت. وی سطوح سه گانه نحوی، تاریخی و فلسفی علم هرمنوتیک را برای حصول به چنین هدفی پیشنهاد می‌کرد. مقوله‌ای که مقصد و مقصود هرمنوتیک شلایر ماخر و دیلتای براساس آن تعریف و تبیین شده است. (رک: همان، ۹۱-۹۴) همچنین هرمنوتیک برای مارتین کلادینیوس که ابزار کشف نیت مؤلف از تألیف متن بوده است، تابع قواعد خاصی صورت می‌گرفت. همانطور که پیداست کلادینیوس در تعریف از علم هرمنوتیک متأثر از ولف است اما دغدغه وی در راه کشف نظریه عام تأویل در باب رشته‌های ادبی‌ای چون شعر، فن بیان، تاریخ و ادبیات باستان، افق تازه‌ای را در برابر شلایر ماخر گشود تا سرانجام علم هرمنوتیک عام در مقام فن یا صنعت فهم را پی ریزی کند.

هرمنوتیک، از نظر شلایر مآخر نوعی نظریه فلسفی و شناخت‌شناسی است که روش عام تفسیر همه متون را بیان می‌کند و هدف آن، بازاندیشی و تأمل و تلاش برای تغییر ساختار شناخت و کشف زوایای پنهان حاکم بر جهان و طبیعت انسانی است. شلایر مآخر دو نوع روش دستوری و فنی یا روانشناختی را عرضه کرد که تفسیر دستوری متوجه مشخصات گفتار و انواع عبارت‌ها و صورت‌های زبانی و فرهنگی است که مؤلف در آن زیسته و تفکر او را مشروط ساخته است و تفسیر فنی یا روانشناختی به فردیت نهفته در پیام مؤلف و ذهنیت خاص وی توجه دارد، به عبارتی هر بیانی اعم از گفتاری یا نوشتاری جزئی از نظام زبانی است (کوزنزهوی، ۱۳۷۱: ۱۲ - ۱۴).

دو عنصر مهم در تفسیر دستوری از این قرارند: ۱- هر آنچه تأویل دقیق یک سخن دانسته می‌شود، جز در گستره‌ای از زبان‌شناسی که میان مؤلف و مخاطبش مشترک است، دانستنی نیست. ۲- معنای هر واژه یک قطعه براساس نسبت آن واژه با سایر واژگان آن قطعه، درک می‌گردد. عنصر اول، ارتباط مؤلف با مخاطب و عنصر دوم ارتباط درونی نظام زبان را روشن می‌کند. تفسیر فنی نیز مشتمل بر دو روش شهودی و قیاسی است که روش اول، مفسر را هدایت می‌کند تا به جای مؤلف قرار گیرد و روش دوم، مؤلف را جزئی از نوع کلی به شمار می‌آورد و سپس تلاش می‌کند تا پس از قیاس مؤلف با مؤلفان دیگر که جزء همان نوع کلی هستند، به مشخصات متمایز او پی ببرد. البته وی معتقد بود که با هر روشی نهایتاً باید به معنای نهایی و قطعی برسیم و برای شناخت سخن، انسان باید او و تمامی زندگی او را شناخت (کوزنزهوی، ۱۳۷۱: ۱۶-۱۴). به هر روی به نظر می‌رسد دستگاه هرمنوتیکی شلایر مآخر نسبت به معنای متن نیت‌گراست و نشانه بارز آن تفسیر فنی - شهودی است که خواننده متن یا مفسر، خویشتن را به جای خالق متن و اثر قرار می‌دهد تا به معنای درونی او راه یابد.

از این رو «شلایر مآخر»، هرمنوتیک را علم یا فن نائل شدن به «تفهّم» دانست (ریخته-گران، ۱۳۷۸، ۱۷). وی هرمنوتیک را هنر فهمیدن (به معنای عام) می‌داند (scheleiermacher, 1998:5) و معتقد است آن چه تا زمان او شکل گرفته، عمدتاً صورت‌هایی از هرمنوتیک خاص بوده است، حال آن که هدف او تأسیس هرمنوتیک عام



است؛ البته او تأسیس چنین هرمنوتیکی را کاری بس دشوار می‌داند (scheleiermacher, 1998:6). این تحول بسیار حائز اهمیت است؛ زیرا نخستین بار است که علم هرمنوتیک به عنوان مطالعه خود فهم تعریف می‌شود (همو). در واقع شلایر ماخر، نخستین کسی بود که این روش را به مقامی ارتقاء داد که می‌تواند علوم انسانی را وحدت بخشد. (فروند، ۱۳۷۲: ۴۵). شلایر ماخر به عنصر نیت مؤلف که توسط یوهان مارتین کلادنیوس (۱۷۱۰-۱۷۵۹) طرح شده، باور نداشت و می‌گفت مؤلف از آنچه آفریده، بی‌خبر است و از جوانب گوناگون آن اطلاعی ندارد. شناخت تأویل‌کننده از مؤلف بارها بیش از شناختی است که مؤلف از خویشتن دارد. وی عنصر تمامی زندگی مؤلف را با مفهوم نیت مؤلف، جایگزین کرد زیرا اثر هنری، نشان از تمامی زندگی مؤلف دارد، نه از نیت او تنها در لحظه خاص آفرینش. وی با وجود بی‌اعتقادی به نیت مؤلف، به معنای نهایی، اصلی و قطعی متن اعتقاد داشت و با قاطعیت بر آن بود که هر واژه در هر عبارت، دارای یک معناست که آن را معنای بنیادی می‌خواند و متنی را که می‌توانست از چند دیدگاه تأویل داشته باشد، انکار می‌کرد. او بروشنی می‌گفت که با هر روشی، سرانجام باید به معنای نهایی قطعی برسیم و معنای نهایی از نظر وی، معنایی است که بر اساس روش‌ها و ابزار متفاوت، دگرگون‌پذیر نباشد (Grondin, 1995: 6). شلایر ماخر بر این نظر است که برای شناخت سخن انسان باید او و تمامی زندگی او را شناخت و از طرفی برای شناخت او، شناخت سخنش ضرورت دارد. در اینجا به تعبیر شلایر ماخر، حلقه یا دور شناخت و به تعبیر دیگران دور هرمنوتیک پدیدار می‌شود که بخش مهمی از این دانش به حل همین «دور» می‌پردازد (کوزنزهوی ۱۳۷۱: ۱۶-۱۲ و نیز هابرماس، ۱۳۷۵: ۸۱-۸۰).

بعدها ویلهلم دیلتای، رویکرد شلایر ماخر را بسط و گسترش داد و به رویکردی جدید درباره هرمنوتیک با روش تاریخی پرداخت. وی قبل از بررسی چگونگی فهم متنی از تاریخ گذشته به چگونگی استمرار تاریخی همت گمارد که آن را اساسی‌ترین تجلی زندگی آدمی می‌دانست. به باور او برای مطالعه انسان، باید وی را واقعیتی اجتماعی-تاریخی در شمار آورد و با هر یک از رشته‌های علوم انسانی به جنبه‌هایی خاص از زندگی او پرداخت. وی از اینجا به دور هرمنوتیکی رسید که در آن شناخت انسان به شناخت

جامعه و شناخت جامعه به شناخت افراد منجر می‌شود. او وظیفه اصلی هرمنوتیک را تحلیل فلسفی تحول فهم و تأویل در علوم انسانی می‌داند. به نظر وی، زندگی جریان پیوسته‌ای است که در آن گذشته با حال پیوند دارد و افقی در آینده، انسان را به سمت خودش می‌کشد و دلتای هدف تأویل‌گر را از میان بردن فاصله زمانی و تاریخی میان او و مؤلف معرفی نمود و شرط تحقق آن را پشت سر نهادن تمام پیش‌داوری‌های برآمده از زمان حاضر، رسیدن به افق اندیشه‌های مؤلف و رهایی از قید و بندهای تاریخی معاصر و تعصب‌ها و پیش‌داوری‌ها بیان کرد. او در صدد بیان روشی برای علوم انسانی بود تا از آن طریق به تفهیم طبیعت آنها پردازد. (کوزنزهوی، ۱۳۷۱: ۵۱ - ۲۲)

هرمنوتیک دلتای به نحو آشکاری مبتنی بر تمایز صریح و قاطع بین روش‌های علوم انسانی و علوم طبیعی است. روش علوم طبیعی «تبیین» (Explanation) است، دانشمند طبیعی، حوادث را به کمک استخدام قوانین کلی تبیین می‌نماید. موضوع علوم فیزیکی یا طبیعی، اُبژه‌هایی (object) است که ساخته انسان نیست و با فاصله‌ای ناپیمودنی از سوژه (subject) شناسنده قرار دارد، در حالی که روش علوم انسانی یا تاریخی، گاهی است به سوی شناخت و ادراک معنای پدیدارهای تاریخی مورد شناخت، و موضوع این علوم، خود سوژه شناسنده را نیز در بر می‌گیرد (The Encyclopedia of religion, 1995: 282)

بدین ترتیب دلتای، بین «تأویل»، که به نظر وی روش بررسی علوم انسانی و اجتماعی است و «توصیف»، که آن را مخصوص علوم طبیعی می‌داند، فرق گذاشت. براساس این تفاوت، علوم طبیعی برخلاف علوم انسانی و اجتماعی، با داده‌های عینی و نه آگاهی و تأویل سر و کار دارند؛ به نظر دلتای، ضابطه درستی یا نادرستی تأویل هر متن و اثر، نزدیکی آن به نیت مؤلف یا دوری‌اش از آن است (احمدی، ۱۳۷۵: ۴۰۳). دلتای مانند شلایر ماخر به دنبال دستیابی به اعتباری عینی برای تفسیر و تأویل بود و مانند وی عقیده داشت که مفسر برای رسیدن به فهم و تفسیر درست، باید ذهن خود را از پیش‌داوری‌ها پاک کند (بزرگی، ۱۳۷۶: ۱۷).

## ۲- هرمنوتیک فلسفی

از شخصیت‌های برجسته و کلیدی در عرصه هرمنوتیک در قرن بیستم می‌توان از

مارتین هایدگر نام برد. چنانکه گفته شد در نظر دیلتای مسأله هرمنوتیکی در پیوند با مسأله شناخت قرار دارد، اما در دیدگاه هایدگر این مسأله در پیوند با وجود یا هستی (Being) قرار می‌گیرد. مسائل مربوط به درک و تفسیر، زمانی رخ می‌کند که درصدد آشکار ساختن ویژگی‌های بنیادین «جهان هستی» خود برآییم. از نظر هایدگر، «درک» قبل از هر چیز، بیان توانایی‌هاست. این ویژگی «درک» به زبان هستی‌شناسی (Ontology) همان چیزی است که دیلتای آن را «دور هرمنوتیکی» نامیده بود. همان‌گونه که بخشی یا جزئی از یک متن را با پیش‌بینی ساختار کل آن درک می‌کنیم، هرگونه درک، متضمن نوعی درک قبلی است که بر وحدت ازلی ذهن و عین یا موضوع و محمول گواهی می‌دهد. (نوذری، ۱۳۷۴: ۱۹۰).

هایدگر در کتاب «وجود و زمان» به دنبال آن است که بگوید هستی هستی‌ها چیست؟ او به متفکران و فلاسفه پیش از خود خرده می‌گرفت که چرا به جای جست‌وجوی وجود و هستی بنیادین، به خواص آن و موجودات پرداخته‌اند. به اعتقاد او در پس همه موجودات (از جمله انسان)، یک وجود و هستی بنیادین قرار دارد که از طریق پدیدارشناسی باید آن را کشف کرد. برای این کار او یکی از موجودات، یعنی انسان (Dasein) را که می‌فهمد و تأویل می‌کند، انتخاب کرد تا از طریق پدیدارشناسی و تأویل آن به آن هستی بنیادین برسد.

در تحلیل هایدگر، این نکته حائز اهمیت است که انسان‌ها از پیش، خود را در جهانی می‌یابند که به موجب آنچه وی آن را «پیش‌ساخته فهم» می‌نامد، قابل فهم و معلوم شده است. به نظر هایدگر، امکان رهایی از این پیش‌ساختارها برای انسان ممکن نیست. با این پیش‌ساخت‌ها «دازاین» به سراغ فهم موضوع می‌رود و داشته‌هایش را بر روی آن فرافکنی می‌کند و به این صورت انسان خود را بر پدیده آشکار می‌کند و متقابلاً پدیده هم به سخن در می‌آید و خود را نمایان می‌سازد و انسان آن را تفسیر می‌کند. پس از این مرحله، انسان پیش‌ذهنیت‌های خود را اصلاح می‌کند و مجدداً برای فهم موضوع به سراغ آن می‌رود. به دلیل تغییر پیش‌ذهنیت‌ها این بار موضوع یا متن به گونه متفاوتی آشکار می‌شود و تفسیر مجدد حاصل می‌گردد. دور هرمنوتیکی ادامه پیدا می‌کند تا مطابقت یا تناسبی بین فهم و موضوع به دست آید. چون انسان تاریخمند است و مجموعه پیش‌ذهنیت‌ها یا موقعیت هرمنوتیکی وی دائم در حال تغییر است، لذا هر فهمی موقتی است، به علاوه، چون موقعیت

هرمنوتیکی انسانها یا به عبارت دیگر پیش ذهنیت‌های انسان‌ها با هم متفاوت است، هیچ فهمی همانند فهم دیگری نبوده و به تناسب مفسران گونه‌های بی‌شمار فهم وجود دارد.

به طور خلاصه، هایدگر در جستجوی شناخت هستی بنیادین یا معنای بنیادین هستی، تأویل «در جهان بودگی انسان» را مطمح نظر قرار می‌دهد، تا از طریق شناخت آن به معنای بنیادین هستی دست یابد. چون انسان جزئی از هستی است و فهم او هم مقارن با هستی او است، لذا به هستی‌شناسی فهم روی می‌آورد و بدین صورت، اندیشه‌اش او با هرمنوتیک پیوند می‌خورد. او هدف از تأویل را آشکار ساختن پیش‌فهم‌های انسان می‌داندست و معتقد بود هرگونه فهمی پیش‌فکنی «دازاین» و در نهایت «خویشتن فهمی» اوست. مفسر در سایه تفسیر متن، فردیت یا نیت مؤلف را بازسازی نمی‌کند، بلکه امکان‌های وجودی خویش را توسعه می‌دهد و بر غنای «هستی در جهان» خویش می‌افزاید. از این رو هایدگر برخلاف نظریات پیشین رایج مبنی بر لزوم پاکسازی پیش‌فرض‌ها برای دستیابی به شناخت بی‌طرفانه و عینی در جهان، استدلال می‌کرد که همین «بودن ما در جهان» همراه با پیش‌داوری‌ها، و پیش‌فرض‌های آن است که فهم را میسر می‌کند. (هابرماس، ۱۳۷۸: ۸۹)

یکی دیگر از اندیشمندانی که در گسترش هرمنوتیک نقش مهمی را ایفا کرد، هانس گنورگ گادامر، شاگرد مارتین هایدگر، است. مهمترین کتاب او «حقیقت و روش» (Truth and Method) نام دارد که در زمینه هرمنوتیک نگاشته شده است. گادامر با استفاده از فلسفه حقیقت هایدگر و روش هرمنوتیک ديلتای، نظریه هرمنوتیک را کمال بخشید.

گادامر همانند ویتگنشتاین (۱۸۸۹-۱۹۵۱، L. Wittgenstein) که یکی از اهداف هرمنوتیک را رابطه فهم و کاربرد (Praxis) می‌دانست، معتقد بود که فهم و کاربرد را کاملاً از یکدیگر نمی‌توانیم جدا کنیم (۴۹۰): (Gadamer, 1988)

هرمنوتیک گادامر، زائیده مبانی شناخت‌شناسانه وی بود. وی با اتکاء بر این مبانی اعتقاد داشت که حقیقت لایه‌لایه است و از راه گفتگو تنها به پاره‌ای از آن می‌توان دست یافت. به نظر او چون هر فهمی در وضعیتی خاص ریشه دارد، پس هر فهمی نوعی تفسیر است و لذا هیچ تأویلی قطعی نیست. (Ibid, 1990: 579)

وی در مقاله «حقیقت چیست؟» بصراحت می‌نویسد: به اعتقاد من می‌توان به طور

اصولی گفت که هیچ اظهار نظر یا حکمی وجود ندارد که مطلقاً درست باشد (کوزنز هوی، ۱۳۷۱: ۶۷).

رویکرد گادامر این است که فهم در اثر پیوند افق‌ها حاصل می‌شود یعنی اتحادی میان دیدگاه خواننده و دیدگاه تاریخی متن بوجود می‌آید و کار هرمنوتیک، اتصال افق‌ها و برقرار کردن نوعی دیالوگ و همسخنی ما با جهان دیگر است و در این صورت فهم درست و نادرست در مکتب گادامر وجود ندارد و منشأ اختلاف تفاسیر، همین استناد تفسیرها به پیش‌فرض‌ها، پیش‌داوری‌ها و انتظارات مفسر است. به عبارت دیگر ما هیچ موضوع یا متنی را فارغ از پیش‌داوری‌ها و پیش‌فرض‌ها نمی‌فهمیم. (هابرماس، ۱۳۷۸: ۸۸)

خلاصه آن که مرگ مؤلف، تولید به جای باز تولید، تکثیر معنای متن، پایان‌ناپذیری عمل فهم و عدم وجود فهم برتر، از ویژگی‌های مهم هرمنوتیک گادامر است.

یکی دیگر از اندیشمندان هرمنوتیک پل ریکور (۱۹۱۳-۲۰۰۵، Paul Ricoeur) است. وی در هرمنوتیک دنباله‌رو گادامر بود. اهمیت ریکور در هرمنوتیک فلسفی در این است که او مباحث طرح شده از سوی پیشینیان خود در این حوزه را تکمیل و تثبیت کرد. او به سؤال‌ها و ابهام‌های مطروحه پاسخ داد و در این راستا بعضاً ابتکارات جدیدی از خود ارائه کرد.

ریکور به «عمل اجتماعی» به مثابه «متن» می‌نگریست و ویژگی‌های متن (از جمله: ۱- جدایی متن از مؤلف ۲- مخاطب نداشتن متن ۳- فراتر از زمان رفتن متن) را به حوزه عمل اجتماعی تعمیم می‌داد.

نظریه تفسیری ریکور، مرزبندی بین علوم طبیعی و علوم انسانی را بر می‌دارد و بر رابطه دیالکتیکی بین تبیین (explanation) - که مخصوص حوزه علوم طبیعی بوده - و فهم (understanding) - که مخصوص علوم انسانی است - تأکید می‌کند.

قوس هرمنوتیکی (hermeneutical Arc) اصطلاحی است که ریکور در برابر دور هرمنوتیکی گادامر به کار می‌برد. این مفهوم همانند پلی است که از یک جا شروع و در جای دیگر به پایان می‌رسد در حالی که برای دور پایانی وجود ندارد. فرایند تأویل از نظر ریکور از «تبیین» آغاز می‌شود. تبیین، ساختارشناسی متن است و چیزی است که در زبان-

شناسی معمول است، پس از مرحله تبیین نوبت فهم یا همان تفسیر متن است. مرحله سوم و پایانی به خود اختصاص دادن متن است که در این مرحله، انسان پیش‌فرض‌های خود را اصلاح می‌کند.

### ۳- هرمنوتیک انتقادی

دیدگاه گادامر مورد انتقاد دانشمندانی چون هرش، در کتاب «درستی و اعتبار در تفسیر» و یورگن هابرماس (1929, Jürgen Habermas) قرار گرفت. هابرماس از رویکردی انتقادی به هرمنوتیک فلسفی وارد می‌شود و از «هرمنوتیک عمیق» (Deep Hermeneutics) سخن می‌گوید. نقد اصلی هابرماس متوجه گادامر است. گادامر، زبان و سنت را که فهم ما در چارچوب آنها صورت می‌گیرد، بستر شکل‌گیری حقیقت می‌داند. هابرماس در مقابل، معتقد است که زبان و سنت همیشه درست‌نما نیستند و اغلب تصویر منحرف و کج و معوج (Distort) ارائه می‌کنند. از نظری زبان و سنت تحت تأثیر سلطه و اجبار و کار ایدئولوژی‌زده، در نتیجه، آگاهی ما هم تحت تأثیر آن الینه است. پس باید به دنبال رهایی از این وضعیت بود و لذا باید رویکردی انتقادی در پیش گرفت و لبه تیز انتقادی به هرمنوتیک داد. در این صورت هرمنوتیک، هم می‌تواند خودش را تصحیح کند و هم ایدئولوژی‌زدایی نماید. هابرماس معتقد است اگر هرمنوتیک بخواهد عمیق باشد، باید به زیر سطح فریبنده زبان و سنت نفوذ کند و عمق را ببیند که عبارت است از سلطه، سرکوب و زور. هابرماس دو نوع ارتباط را از هم تفکیک کرد: ۱- ارتباط کج و معوج و ایدئولوژی‌زده شده ۲- ارتباط صادقانه و غیر معوج. او می‌گفت باید از درون ارتباط صادقانه راستین و تقویت آن بر وضعیت ایدئولوژی‌زدگی غلبه کرد و آگاهی راستین را از رهگذر گسترش ارتباطات بین‌الذاتانی به انسان بازگرداند. هابرماس درصدد بود تا از این طریق مارکسیسم را به فرویدیسم پیوند دهد. فروید به دنبال درمان بیماران عصبی از طریق مراجعه به ناخودآگاه آنها بود. کار فروید در سطح خرد (فردی) بود، هابرماس می‌خواست آن را به سطح کلان (Macro) یا به سطح اجتماعی انتقال دهد. برای این کار از مارکس کمک گرفت، چون مارکس می‌گفت، جامعه دچار ایدئولوژی‌زدگی است و ایدئولوژی، واقعیات و ارتباطات را کج و معوج نشان می‌دهد (قنبری، ۱۷: ۱۳۸۱-۱۰).

## مفهوم علم دینی

تبیین مفهوم «علم دینی» متوقف بر کشف رابطه علم و دین است. عده‌ای بر آنند که علم یک سلسله محصولاتی دارد و دین هم دارای محصولات خاص خود است و قلمرو هر کدام جدا از قلمرو دیگری است. این دو، دارای مرز مشترک نیستند؛ به عبارت دیگر، قلمرو دین، ارزش‌هاست اما قلمرو علم، هستی و نیستی‌هاست. پس قلمرو علم و دین از هم جداست و هیچ اصطلاحی بین آنها وجود ندارد.

میرچا الیاده (Mircea Eliade, ۱۹۰۷-۱۹۸۶) از جمله صاحب‌نظرانی است که بر مستقل انگاشتن حوزه دین از دیگر حوزه‌ها، از جمله علم، تأکید دارد. به نظر او دین را نباید به امور دیگری مانند جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و غیره تحویل داد؛ یعنی ماهیت دین را نباید با این امور تبیین کرد. پدیده دین را باید حوزه مستقلی در نظر گرفت و آن را بدون فروکاستن به دیگر حوزه‌های معرفت بشری تبیین کرد. تبیین دین بر اساس مقولات دیگر نظیر آنچه ذکر شد، همان تحویل‌گرایی است. اشکال اساسی تحویل‌گرایی چیست؟ تحویل‌گرایی ماهیت دین را به امور دیگری تحویل می‌دهد. برای مثال، دورکیم (۱۸۵۸-Émile Durkheim, ۱۹۱۷) ماهیت دین را جامعه‌شناسانه تبیین می‌کرد؛ در این صورت دین به جامعه‌شناسی تحویل می‌شد.

فروید (Sigmund Schlomo Freud, ۱۸۵۶-۱۹۳۹) نیز ماهیت دین را با روان‌کاوی تبیین می‌کرد، بنابراین فروید هم تحویل‌گراست. در نظر الیاده عیب اساسی تحویل‌گرایی این است که در این صورت، عنصر خاص دین، یعنی عنصری که تنها در دین یافت می‌شود و غیر قابل تحویل به چیز دیگری است، از دست می‌رود؛ به عبارت دیگر، در دین عنصری وجود دارد که آن را نمی‌توان به چیز دیگری تحویل داد و بنابر هر نوع تحویل‌گرایی، این عنصر مفقود می‌شود. عنصر اختصاصی و تحویل‌ناپذیر دین، امر مقدس است (Eliade, 1988:34).

از نظر الیاده، تفکیک نهادن میان مقدس و نامقدس، عمومی‌ترین پدیده در تمام ادیان است. اساساً تحلیل او بر همین تفکیک نهادن میان مقدس و نامقدس استوار است و این که تفاوت انسان دیندار و بی‌دین در همین امور است. برای فرد بی‌دین، زمان‌ها و مکان‌ها

متجانس‌اند، ولی برای دیندار، زمانها و مکانها نامتجانس و ناهمگونند. امر مقدس، هم در جوامع باستانی یافت می‌شود و هم در جوامع نوین. انسان در جوامع باستانی تا سر حد ممکن به زندگی در امر قدسی یا در جوار اشیاء تقدیس شده تمایل دارد.

این میل کاملاً فهم‌پذیر است، زیرا مقدس برای انسان‌های نخستین و همچنین برای انسان جوامع پیش از عصر جدید، با قدرت و در نهایت با واقعیت برابر است. امر مقدس با هستی، اشباع شده است. تقارن مقدس / نامقدس غالباً به منزله تضادی میان واقع و غیر واقع بیان شده است. البته نباید انتظار داشت که در زبان‌های باستانی، اصطلاح فلسفی واقع و غیر واقع و مانند اینها پیدا شود، اما فهم این که انسان مذهبی به طور عمیق آرزو مند سیادت بوده که در واقعیت اشباع شده با قدرت است، آسان است (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۴).

در برابر دیدگاه الیاده، نگرش دیگری است که بر اساس آن در عین حال که علم درباره مسائل خاص خود سخن می‌گوید و دین هم درباره معارف مخصوص خود بحث می‌کند اما دارای قلمرو مشترکی نیز هستند. آیا در این صورت، حرف علم و دین یکی است یا این که مخالف همدیگرند؟ در این جا دو نظر وجود دارد:

الف- علم مخالف دین است و دین مخالف علم است.

ب- علم و دین هیچ مخالفت و تعاندی ندارند، بلکه معاضد و هماهنگ با همدیگرند. بر اساس نظریه اخیر، دین در ذات خود هیچ‌گونه ضدیت و تقابلی با علم و عقلانیت و قوانین علمی و عینی طبیعت ندارد. شاهد این مدعا آن است که پابندی انسان به اصول علمی، منطقاً مساوی یا مستلزم دست برداشتن از اعتقاد دینی و خدا باوری نیست. مرتضی مطهری (۱۲۹۸-۱۳۵۸) می‌نویسد: «علم به خودی خود و فی‌ذاته با دین معارض نیست، چرا که تگّون علم بر این قرار نداشته تا مسایل ماورای طبیعت را منسوخ نماید، بلکه زمینه و دلایل خاصی باعث شد تا این تلقی به وجود بیاید که علم در برابر دین قرار دارد. یکی از دلایل آن این بود که علم در بستری شکوفا شد که ریشه در ایمان‌زدایی داشت و متفکران عصر روشنگری با ادعای گراف خود مدعی شدند که علم می‌تواند به همه نیازهای بشری پاسخ گوید و حلال همه مشکلات باشد» (مطهری، ۱۳۸۰: ۸۷۷).

وی در نقد دیدگاه جداانگاری دین و علم می‌نویسد: «برای بشریت، هیچ چیز گران-



تر و مشوم‌تر از جدایی دین و دانش نیست. این جدایی تعادل اجتماعی بشری را از بین می‌برد. هم دنیای قدیم و هم دنیای جدید دچار بی‌تعاملی شده و تعامل خود را از دست داده است. زمانی مردم گرایش دینی خود را جدا از علم جستجوی کردند، این بیماری عمده دنیای قدیم بود. ولی بیماری عمده دنیای کنونی این است که عده‌ای در جستجوی علم منهای دین هستند. اکثر انحرافات و بدبختی‌هایی که بشر امروز را تهدید می‌کند، ناشی از این است که علم را جدا از ایمان می‌خواهد. همای سعادت آن روز بر سر بشر سایه خواهد افکند که وی عمیقاً پی برد که به هر دو اصل مقدس نیازمند است و بداند مرغی است که به دو بال نیاز دارد، بالی از دانش و بالی از ایمان» (مطهری ۱۳۷۰: ۲۰۰)

با مشخص شدن رابطه علم و دین به تبیین مفهوم «علم دینی» م پردازیم. در مورد تعریف «علم دینی» قرائت‌ها و تفسیرهای گوناگونی از سوی اندیشمندان ارائه شده است و در یک تعریف علم دینی به علمی اطلاق شده است که با هدف تبیین و تفسیر کتاب و سنت تدوین می‌گردد (خسرو پناه، ۱۳۷۹: ۳۶۱) جامعیت و خاتمیت اسلام اقتضا می‌کند که هر علم مفید و نافع را که برای جامعه اسلامی لازم و ضروری است علم دین بخوانیم (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۴۷). اگر مطالعه طبیعت، جامعه و انسان در چهارچوب جهان‌بینی دینی انجام گیرد، آن را علم دینی می‌خوانیم و اگر فارغ از جهان‌بینی دینی صورت گیرد، آن را علم سکولار و جدید می‌نامیم (گلشتی، ۱۳۸۳: ۳۴-۳۳). برخی دیگر معتقدند که منظور از علم دینی آن است که کشفیات علم را به قرآن و احادیث برگردانیم و حتی در پژوهش و تحقیق در علوم تجربی از قرآن و حدیث استفاده کنیم (صاحبی، ۱۳۸۲: ۷۷). از نظر بعضی، علم دینی به معنای نوعی پیوند میان علم و دین، به این صورت است که آموزه‌های بنیادی دین، بعنوان پیش‌فرض‌های علم در نظر گرفته شود و عالم با اتکاء به این پیش‌فرض‌ها و با الهام گرفتن از آنها فرضیه‌هایی را در خصوص موضوعات مورد مطالعه فراهم آورد. این فرضیه‌ها دو بعد دارد، از یک سو ملهم از آموزه‌های دینی است و از سوی دیگر حاصل پردازش عالمان است (باقری، ۱۳۷۹: ۵۳).

با جمع‌بندی تعاریف گوناگون در باب علم دینی می‌توان گفت: «علم دینی» علمی است که یا مستقیماً از متون دینی اخذ شده یا ملهم از مبانی معرفتی و منابع معتبر دینی بوده

یا این که حاصل فعالیت‌های تجربی و اکتسابی و عقلانی بشر به شرط انطباق با اصول و مبانی دینی باشد. بنابراین علمی را که با روش‌های مخالف آموزه‌های دینی تولید می‌شوند یا در جهت تضعیف تعالیم و اعتقادات دینی به کار گرفته می‌شود، می‌توان علم دینی دانست. با علم دینی و تلفیق علم با ارزش‌ها و غایات متعالی دین است که می‌توان علم را از تنگناها و بحران‌های فلسفی و معرفتی خارج ساخت و آن را در مسیری کاملاً معقول و انسانی و الهی قرار داد. این رهیافت نه تنها محدودکننده علم نیست، بلکه معاضد و مؤید علم نیز می‌باشد و می‌تواند افق‌های جدیدی را فرا روی اندیشمندان همه علوم بگشاید.

### کاربرد روشی هرمنوتیک در علوم دینی

فلسفه علم شاخه‌ای از فلسفه است که به بررسی نقادانه علوم، روش‌ها و نتایج آنها تمرکز دارد. روش‌شناسی به عنوان شاخه‌ای از فلسفه علم، با معرفت‌شناسی مرتبط است. روش‌شناسی به دنبال کشف روش‌هایی است که به وسیله آنها، علوم در جایگاه حقایق مربوط به جهان قرار می‌گیرند، و بنابراین روابط ادعا شده برای این روش‌ها را به بحث می‌گذارد. مهمترین علایق روش‌شناسی عبارتند از: مطالب مربوط به نظریه‌های مقبول در علم، ماهیت ارتباط بین اثبات و فرضیه، و درجه‌ای که نسبت به آن ادعاهای علمی توسط داده‌های مشاهده‌تی ابطال شود (Robert Audi, 1995:100). پس روش‌شناسی، شاخه‌ای از فلسفه علم است که میزان اعتبار و عدم اعتبار قضایای یک علم را تعیین می‌کند. بر این اساس می‌توان گفت که طبقه‌بندی دانش مسلمین نیز از علایق روش‌شناختی بیگانه نیست. دانش و روش دو عنصر مطرح در فلسفه و علم هستند: چیستی دانش و چگونگی کسب دانش. بنابراین روش راهی است که می‌تواند کسب دانش را تأمین بکند. بدین ترتیب روش‌های کسب علم را در دوران مدرن به خود دانش مرتبط می‌بینیم.

واژه (متد) یا روش به معنای در پیش گرفتن راهی است که مشتق از کلمه یونانی متا (meta) یعنی (در پی) (after) و اودوس (odos) یعنی «راه» (way) است. بنابراین، روش، طریقی است که برای دستیابی به هدف یا غایاتی در پیش می‌گیریم (Hatfield, 1998)، به نقل از مسعودی، ۱۳۸۶: ۳۰). روش در علوم انسانی عبارت است از فنون و شیوه‌های مورد استفاده برای گردآوری و تحلیل داده‌ها (بلیکی، ۱۳۸۴: ۲۲). در واقع روش همچون جعبه

ابزاری است که با کمک ابزارهای درون آن (قواعد و دستورالعمل‌ها) متعاطی دانش می‌تواند به کسب اطلاعات مناسب، پردازش و تحلیل آنها و نهایتاً تولید دانشی که هویت جمعی و متوافق در میان گروهی از انسان‌ها را دارد نایل آید. هانس رایشنباخ (Reichenbach Hans) برای علم دو ساحت و مقام ذکر می‌کند:

الف) مقام کشف و گردآوری (context of Discovery)

ب) مقام قضاوت و داوری (context of justification). (رفیع پور، ۱۳۷۲: ۷۰)

یک عالم، در مقام کشف به گردآوری اطلاعات مناسب علمی و تشکیل ایده‌های علمی خود مبادرت می‌ورزد و در مقام داوری به قضاوت درباره آنها و توجیه و مستدل نمودن آنها می‌پردازد. از این دو مقام، مقام دوم اهمیت بیشتری دارد؛ زیرا علم به عنوان علم جمعی تنها در این مقام معنا و تحقق می‌یابد (مسعودی، ۱۳۸۶: ۳۲). از نظر تاریخی، چنانکه بیان گردید، هرمنوتیک ابتدا به عنوان روش فهم کتاب مقدس تلقی می‌شد و سپس این نگاه روش‌گرا به هرمنوتیک در آثار فیلسوفان علم همچون، فردریش آست (friedrrich Act) و آگوست ولف (August wolf) تعمیق بیشتری یافت و در شلایر ماخر به کمال خود نزدیک شد. پس از وی این نوع نگاه به هرمنوتیک با تلاش‌های دیلتای توسعه بیشتری پیدا کرد. از نظر او هرمنوتیک می‌تواند همان نقش «روش» را در علوم انسانی ایفا کند.

همچنان که رفت، در مقابل هرمنوتیک روش‌گرا، هرمنوتیک توصیفی و فلسفی به وسیله فیلسوفانی چون هایدگر و گادامر پایه‌گذاری شد و هابرماس در نقد هرمنوتیک گادامر، هرمنوتیک عمیق را مطرح کرد و مدعی شد که با ساختارشکنی و تقویت روابط صادقانه می‌توان به فهم درست نایل شد. محل بحث روش‌گرایان و طرفداران هرمنوتیک فلسفی، روش در مقام داوری و قضاوت است. روش‌گرایان بر این باورند که نظریه‌های هرمنوتیکی می‌توانند به عنوان قواعد، روش، در مقام داوری به تمیز فهم‌های صحیح از نادرست بپردازند و از این طریق به کنترل و هدایت جریان فهم نایل آیند، اما گروه مقابل چنین کارکردی را برای نظریه‌های هرمنوتیکی بر نمی‌تابند (مسعودی، ۱۳۸۶: ۳۸).

نگارنده بر آنست که نظریه‌های هرمنوتیکی استعداد این را دارند که به عنوان قواعد

روشی در فرآیند فهم علاوه بر مقام کشف و گردآوری در مقام داوری و قضاوت نیز مورد بهره‌برداری قرار گیرند؛ همچنانکه استقراء گرایان و پوزیتیویست‌ها برای استقراء، نقش روشی در حوزه علوم تجربی قایل هستند. با این نگاه نظریه‌های هرمنوتیکی، می‌توانند در حوزه علوم دینی استفاده و کاربرد روشی داشته باشند. این ادعا بر اساس دیدگاهی شکل گرفته که روش را مجموعه‌ای از قواعد کاربردی می‌داند و نه یک دستورالعمل منفرد. نظریه‌های هرمنوتیکی به عنوان قواعد روشی، اگر چه ما را در مسیر فهم معنا و حقیقت قرار می‌دهند، اما مهمترین نقش و کارکرد آنها نشان دادن بیراهه‌ها و بن‌بست‌های معنایی است که نباید از آن سو رفت. آنها به ما کمک می‌کنند تا در یک اجتماع هم‌منا بتوان ناسره‌های معنایی را تمیز داد و به کناری نهاد و به صورت موقت بر معانی قابل توافقی تفاهم و اشتراک نظر یافت.

از این رو، روش در مقام داوری نقش یک راهنما را برای رساندن عده‌ای با مبنای مشترک به یک توافق و تفاهم جمعی در موضوعات معین بازی می‌کند. با روش، انسان‌های که دارای مبنایی مشترک هستند می‌توانند به یک توافق جمعی برسند و روش در این میان بیشتر جنبه انتقادی دارد. این نوع نگرش به روش، تصویر معتدلت‌ری از آن و نقش آن در مقام داوری ارائه می‌دهد. بدین ترتیب با ارائه تصویر حداقلی از نقش روش می‌توان از چالشی که بیشتر مخالفین هرمنوتیک به عنوان روش با آن مواجه هستند، رها شد. زیرا که آنان با تصویر حداکثری به نقش روش نگاه می‌کنند و به همین دلیل بر این باور هستند که نظریات هرمنوتیکی نمی‌توانند در مقام داوری نقش ایجابی اثباتی داشته باشد. حال آن که تصویر حداقلی روش یک نقش سلبی و یا به عبارت دیگر نقش انتقادی دارد. این نقد به دو صورت تحقق می‌یابد: نخست با اثبات «درست‌ها» و «سره‌ها» و دیگر با نشان دادن «نادرست‌ها» و «ناسره‌ها». با این نگاه است که هرمنوتیک می‌تواند به عنوان روش در علوم دینی مورد استفاده قرار گیرد.

### نتیجه‌گیری

در این نوشتار، با تعریف و بررسی مفاهیم کلیدی از قبیل هرمنوتیک و علوم دینی، دیدگاه‌های نمایندگان برجسته اصحاب هرمنوتیک بیان گردید. باتوجه به توصیفی که از انواع هرمنوتیک به عمل آمد، روشن می‌شود که هرمنوتیک

در یک نگاه کلی بر سه نوع متمایز تقسیم می‌شود:

۱- هرمنوتیک توصیفی (Descriptive Hermeneutics) یا فلسفی (philosophical)

۲- هرمنوتیک متدلوژیک یا دستوری (normative Hermeneutics)

۳- هرمنوتیک عمیق (Deep Hermeneutics)

نکته جالب هرمنوتیک فلسفی که بویژه از سوی گادامر بخوبی ارائه شده است، اعتقاد به معنای مرکزی و واحد برای متن است؛ از این رو مفسر در پی فهم واقعی متن، نوعی تداوم را به کار می‌برد؛ اما از آنجا که طبق نظریات هرمنوتیک، تفاسیر و برداشت‌های متفاوتی از یک معنای واحد صورت می‌گیرد، نوعی گسست و انقطاع نیز مشاهده می‌شود. بنابراین در دانش مسلمین از طرفی دین، به عنوان معنای مرکزی محوریت دارد و از طرفی در هر دوران مفروضات خاصی وجود دارد و مسایل جدیدی طرح گشته است که از سایر دوران‌ها متفاوت است و بنابراین فهم‌های متفاوتی در گسست از یکدیگر صورت گرفته است. این فهم دارای ویژگی‌هایی است مانند تاریخ‌مندی فهم، نسبت فهم دین، تدریجی بودن فهم دین، روزآمدسازی مفهوم دین و دیالکتیکی بودن فهم دین. در این نگاه، فهم، برخاسته از تجربه‌ای است که در طول زمان برای اندیشمندان شکل می‌گیرد و چون مفروضات اندیشمندان متفاوت است، فهم آنها نسبی است و نیز به طور تدریجی و با گذر زمان صورت می‌گیرد و در هر دوره، ویژگی‌های خاصی دارد که خاص همان دوره است. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که با ارائه تصویر حداقلی و انتقادی از روش، در مقام داوری علاوه بر مقام گردآوری اطلاعات، هرمنوتیک به عنوان روش، از توان لازم در تدوین ساختار روشمندان علوم دینی برخوردار است و از تمام این توان می‌توان در بازسازی روش مطالعات و پژوهش‌های دینی بهره لازم را برد و از برقراری تعامل سازنده میان میراث علوم دینی با دستاوردهای نظریه‌های هرمنوتیک به نتایج مطلوب دست یافت، چنانکه متکلمان اسلامی در باز تولید دانش مسلمین و توسعه میراث علوم دینی از فلسفه استفاده کردند و با برقراری تعامل عقلانی و سازنده میان علوم دینی و فلسفه به نتایج شگفت‌آوری دست یافتند.

### فهرست منابع

۱. احمدی، بابک، (۱۳۷۵)، حقیقت و زیبایی، درس‌های فلسفه هنر، نشر مرکز، تهران.
۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۰)، ساختار و تاویل متن، نشر مرکز، تهران.
۳. الیاده، میرچا، (۱۳۷۵)، دین پژوهشی، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۴. باقری، خسرو (۱۳۷۹)، «وجه تسمیه علم دینی»، فصلنامه مصباح، ش ۳۵
۵. بزرگی، وحید، (۱۳۷۶)، دیدگاه‌های جدید در روابط بین‌الملل: تأویل‌شناسی، پسانوگرایی، نظریه انتقادی، نشر نی، تهران.
۶. پالم، ریچارد، (۱۳۷۷)، علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، هرمس، تهران.
۷. پالم، فرانک، (۱۳۸۱)، نگاهی تازه به معنی‌شناسی، ترجمه کورش صفوی، تهران، نشر مرکز.
۸. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۷۹)، کلام جدید، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه قم، قم.
۹. ریخته‌گران، محمدرضا، (۱۳۷۸)، منطق و مبحث علم هرمنوتیک، اصول و مبانی تفسیر، نشر کنگره با همکاری مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
۱۰. ریکور، پل، (۱۳۷۳)، «هرمنوتیک: احیای معنا یا کاهش توهم»، ترجمه هاله لاجوردی مجله ارغنون، ش سال اول، ش ۳
۱۱. ژولین، فروند، (۱۳۷۲)، آراء و نظریه‌ها در علوم انسانی، ترجمه محمدعلی کاردان، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۱۲. شرت، ایون، (۱۳۸۷)، فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای، هرمنوتیک، تبارشناسی و...، ترجمه هادی عقیلی، نشر نی، تهران
۱۳. مسعودی، جهانگیر، (۱۳۸۶)، هرمنوتیک به مثابه روش تحقیق در علوم دینی، فصلنامه فلسفی کلامی دانشگاه قم، سال ۸، ش ۳ و ۴
۱۴. صاحبی، محمدجواد، (۱۳۸۲)، سرچشمه‌های نواندیشی دینی، احیاگران، قم
۱۵. کاظمی، علی‌اصغر، (۱۳۷۴)، روش و بینش در سیاست (نگرش فلسفی، علمی و روش شناختی)، دفتر مطالعات و تحقیقات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، تهران
۱۶. کربای، آنتونی، (۱۳۸۶)، درآمدی بر هرمنوتیک، در هرمنوتیک مدرن، گزینه‌جستارها، ترجمه بابک احمدی و دیگران، نشر مرکز، تهران

۱۷. کوزنزهوی، دیوید، (۱۳۷۱)، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، انتشارات گیل، تهران.
  ۱۸. گلشنی، مهدی، (۱۳۸۳)، «علم دینی»، فصلنامه حوزه و دانشگاه، ش ۱۷-۱۶
  ۱۹. قنبری، آیت، (۱۳۸۱)، هرمنوتیک، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۱۷.
  ۲۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۰)، مجموعه آثار، صدرا، تهران
  ۲۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۰)، انسان و ایمان، صدرا، تهران
  ۲۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۷)، ده گفتار، صدرا، تهران
  ۲۳. نوذری، حسینعلی، هابرماس و هرمنوتیک، کتاب نقد، ش ۵۶
  ۲۴. واعظی، احمد، (۱۳۸۰)، درآمدی بر هرمنوتیک، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
  ۲۵. هابرماس، یورگن، (۱۳۷۵)، نقد حوزه عمومی، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی، تهران.
1. Gadamer , H.G.(1981) , truth and method , Routledye , London.
  2. Grodin , jean , (1995) , sources of Hermeneutics , state university of new york press.
  3. Pannenberg wolfhart , (1967) , Hermeneutics and universal history , in history and Hermeneutic , new york , Hapreper & Row.
  4. Gadamer , Hans George (1988) , Truth and method , ed , G. Barden , G. Cumming , London.
  5. Gadamer , Hans George (1990) , " after ward " to truth and method , new york , crossroud.
  6. The Encyclopdia of Religion (1995) , edited by mircea Eliade , Macmillan library Reference , USA.
  7. palmer, Richard E. (1988)Hermeneutics: Interpretation theory in schleirmcher, Dilthey, Heidegger and Gadamer, u.s.A northwestern university press.
  8. Grondin. jean (1994)Introduction to philosophical Hermeneutics, u.s.A , yale university press.
  9. schliermacher , friedrich (1998)Hermeneutics and criticism and other writings , u.k, cambridye university press.
  - 10.Eliade , Mircea, (1988), Patterns in comparative Religion, Macmillan, New York.
  - 11.Kurt muller – vollmer, (2006), Hermeneutics reader ,(Text of the german Translation from the Enlighthment to the present