

هرمنوتیک به مثابه روش در اندیشه سیاسی



دکتر سید محمد موسوی*

چکیده

در قرن بیستم تحولات مهم و قابل توجهی در فلسفه علم رخ داد و در یک نگاه کلی، چهار گفتمان عمده در حوزه فلسفه علم شکل گرفت که عبارتند از: پوزیتیویسم و استقرائ گرای، ابطال گرایی کارل پوپر و برنامه پژوهشی لاکاتوش، ساختار گرایی و نسبیت گرایی تامس کوهن و هرمنوتیک.

با چیره شدن هرمنوتیک بر عرصه فلسفه علم، تحول اساسی در زمینه روش شناسی در قرن بیستم به وقوع پیوست. هدف از نگارش این مقاله آن است که نشان دهد آیا هرمنوتیک می تواند به عنوان روش در علوم دینی مورد استفاده قرار گیرد؟ نگارنده با طبقه بندی 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 گیرد، گرچه این استعداد هنوز فعلیت کامل نیافته است.

* استادیار دانشگاه پیام نور

کلید واژه ها

هرمنوتیک، روش، متن، علوم دینی، فهم.

مقدمه

علوم را می توان با معیارهای از قبیل: موضوع، روش و غایت آنها دسته بندی کرد. طبقه بندی رایج از علوم تا رنسانس با ملاک موضوع و گه گاه با ملاک غایت بوده است. اندیشمندان بعد از رنسانس همچون دکارت و دیگران بر اهمیت روش تاکید نمودند و توجه علم شناسان را به نقش اساسی روش جلب نمودند. از آن زمان به این سو طبقه بندی روش علوم رایج گشته است. امروزه معمولاً طبقه بندی با ملاک روش آغاز می شود و دانش های هم روش را با ملاک موضوع رده بندی می کنند.

رایج ترین نوع طبقه بندی علوم در میان اندیشمندان اسلامی، طبقه بندی با ملاک موضوع است که منسوب به ارسطو می باشد. روش بایسته در فهم و معرفت دینی از اساسی ترین موضوعاتی بوده است که همواره در دانش مسلمین مورد توجه عالمان دینی بوده است. با کمی دقت معلوم می شود که مبنای اختلاف عالمان دینی اعم از فقیهان، مفسران، متکلمان، فلاسفه و عرفای اسلامی، عمدتاً بر بحث ((روش بایسته معرفت دینی)) متمرکز می باشد. اینان علی رغم اختلافات بر سر روش فهم موضوعات دینی بر این نکته اتفاق نظر داشته اند که فهم و معرفت دینی نمی تواند نابسامان و غیر روشمند باشد. بحث ((روش)) در میان دین پژوهان جدید نیز از اهمیت بسیاری برخوردار است. جستجوی روش های جدید در مطالعات دینی از قبیل هرمنوتیک و غیره را می توان در همین چهارچوب تعریف کرد.

فلسفه علم در قرن بیستم شاهد چهار تحول عمده بوده است که عبارتند از: پوزیتیویسم و استقرءگرایی، ابطال گرایی کارل پوپر و برنامه پژوهشی لاکاتوش، ساختار گرایی و نسبیت گرایی تامس کوهن و هرمنوتیک. با چیره شدن هرمنوتیک بر عرصه فلسفه علم، تحول اساسی در زمینه روش شناسی صورت گرفت، هرمنوتیک از مقوله هایی است که در حوزه مطالعات نوین

دینی فراوان از آن سخن گفته اند. عده ای بر این باورند که می توان از مباحث هرمنوتیک در روش فهم دینی وام گرفت، زیرا که فهم دینی ما عمدتاً متن محور (textual) و وابسته به متن دینی است و مباحث مطروحه در هرمنوتیک نیز بر فهم متون تاکید دارد. بنابراین تئوری های هرمنوتیکی می تواند عالمان دینی را در تاسیس روش مناسب در مطالعات دینی کمک کند. از اینرو، هدف اساسی این نوشتار این است که نشان دهد آیا هرمنوتیک می تواند به عنوان روش در علوم دینی مورد استفاده قرار گیرد؛ بنابراین پرسش اصلی مقاله این است که آیا از هرمنوتیک می توان به عنوان روش در مطالعات دینی بهره گرفت؟ در پاسخ به سؤال پژوهش دو بحث مقدماتی لازم به نظر می رسد: نخست آنکه مقصود مشخص نگارنده از هرمنوتیک و علوم دینی چیست؟ دوم آنکه از روش پژوهش در مطالعات دینی چه انتظاراتی می رود؟ در راستای تحقق هدف نوشتار و پاسخ به پرسش پژوهش، نگارنده می کوشد 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 را مورد مطالعه و بررسی قرار دهد.

تعریف هرمنوتیک:

هرمنوتیک (Hermeneutics) از فعل یونانی (Hermeneuin) به معنی (تفسیر کردن) مشتق شده است. (محمد رضا ریخته گران، ۱۳۷۸، ۱۷) ریشه آن با کلمه هرمس (Hermes)، خدای یونانی که هم خالق زبان و هم پیام آور خدایان بود پیوند دارد. این پیوند انعکاسی از ساختار سه گانه و سه مرحله ای عمل تفسیر است که عبارت اند 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 پیام آور و حیل گر نامیده است، می توان این تصور را داشت که کلمات هم قادرند حقیقت امور را آشکار سازند و هم قدرت پنهان و مخدوش کردن پدیده ها را دارند. (علی اصغر کاظمی، ۱۳۷۴، ۵۶)

از واژه هرمنوتیک در طول زمان معانی متفاوتی ارائه شده است. قدیم ترین مفهوم این اصطلاح، به اصول و مبانی تفسیر کتاب مقدس اشاره دارد. (ریخته گران، همان، ۴۶) بعداً 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 در آمد که ممکن است این قواعد در مورد آنها به کار برده شود. (همان، ۴۸) اما تعریف هرمنوتیک همچون هنر، علم و فن تأویل و تفسیر کاملاً آشکار نیست. چرا که خود تأویل و تفسیر احتیاج به بررسی بیشتری دارد. در عربی لفظ (تأویل) یعنی باز گرداندن چیزی به اصل آن و به اول آن. از نظر لغوی وقتی متنی یا گفته ای را تأویل می کنیم یعنی آنرا به معنای اصیل خودش باز می گردانیم، 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 می بریم. تفسیر در قیاس با تأویل، کاری به نسبت ساده تر و قاعده مندتر است. کشف قاعده های زبانی، دستوری، نحوی و بیانی عبارت ها، راهنمایی برای فهم متن است. تفسیر کشف رمزگان یا کدها یعنی امور قراردادی است در حالیکه تأویل خوانش متن است که با فهم معناها یا ساختن معناها، سرانجام می یابد، راهنمایی تأویل تفسیر است. (بابک احمدی، ۱۳۸۰: ۶۵).

از این رو، هرمنوتیک یک دانش و رشته علمی خاصی است که از نظریه های مربوط به فهم بحث می کند. البته در تعیین محتوای دانش هرمنوتیک میان اصحاب هرمنوتیک اختلافات قابل توجهی وجود دارد. از نظر شلایر ماخر هرمنوتیک به عنوان دانش یا هنر فهمیدن، دانشی است که اصول آن می تواند 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 می سازد (Grondin , 1994:86) و از نظر گادامر، هرمنوتیک یعنی هستی شناسی فهم (واعظی، ۱۳۸۰: ۲۱۵) به اعتقاد نگارنده در یک جمع بندی کلی، می توان ادعا کرد که هرمنوتیک دانشی است که نظریه های مربوط به فهم را مورد بررسی قرار می دهد، این برداشت و تفسیر از هرمنوتیک قابل

تطبيق، هم بر نظریه های هرمنوتیکی توصیفی و هستی شناسانه و هم بر نظریه های هرمنوتیکی دستوری و متدولوژیک یا روش گرا است.

انواع هرمنوتیک:

ریچارد پالمر در بحث از علم هرمنوتیک معتقد است که ما می توانیم از ۶ میدان (حوزه) علم هرمنوتیک به ترتیب زمانی صحبت کنیم: ۱- نظریه تفسیری کتاب مقدس ۲- روش شناسی عام لغوی ۳- علم گونه فهم زبانی ۴- مبنای روش شناختی علوم انسانی و روحانی ۵- پدیدار شناسی وجود و پدیدار شناسی فهم وجودی ۶- نظام های تأویل. (ریچارد پالمر، ۱۳۷۷: ۴۱) حوزه های چهارگانه اول به هرمنوتیک متدولوژیک مربوط می شود و دو حوزه آخر در قلمرو هرمنوتیک فلسفی یا هستی شناسانه است، به عبارت دیگر دانش هرمنوتیک را می توان از دو دیدگاه طبقه بندی کرد:

الف - از دیدگاه کاربرد آن، از این زاویه هرمنوتیک را به «هرمنوتیک متن» و «هرمنوتیک فلسفی» تقسیم می کنند.

«هرمنوتیک متن» هرمنوتیک شلایرماخر است که به «تفسیر متن» می پردازد و کارکرد «هرمنوتیک» را در حوزه ی متن می بیند. (Pennenberg, 1967 : 129) «هرمنوتیک فلسفی» هرمنوتیک هایدگراست که «هرمنوتیک» را در ساخت وجود شناسی به کار می گیرد و از آن برای تفسیر هستی و هستی شناسی فهم و تفسیر بهره می برد. لکن در این طبقه بندی باید از اقسام دیگری از هرمنوتیک نیز نام برد از قبیل «هرمنوتیک روش شناسانه دیلتای» و «هرمنوتیک گادامر» که آمیزه ای از روش شناسی و وجود شناسی است و در واقع تلاش برای به ثمر رساندن هرمنوتیک روش شناسانه دیلتای و هرمنوتیک فلسفی هایدگر محسوب می شود. از یک سو، رو به حقیقت دارد و هرمنوتیک هایدگر را دنبال می کند و از سوی دیگر به «روش» می پردازد و کار دیلتای را تکمیل می کند.

ب - از دیدگاه دوره تاریخی، هرمنوتیک به لحاظ تاریخی به سه دوره «کلاسیک»،

«مدرن» و «پسامدرن» تقسیم می شود. شلایرماخر و دیلتای چهره های شاخص هرمنوتیک «کلاسیک» و هایدگروگادامر از برجستگان هرمنوتیک «مدرن» و افرادی چون «هیرش» از شخصیت های مهم هرمنوتیک «پسامدرن» محسوب می شوند. ویژگی «هرمنوتیک کلاسیک» مطلق گرایی و شاخصه «هرمنوتیک مدرن» نسبی گرایی است و هرمنوتیک پسامدرن از نقد هرمنوتیک مدرن نشأت می گیرد، که گاه مانند «هیرش» به سوی هرمنوتیک کلاسیک تمایل دارد و «هرمنوتیک نئوکلاسیک» را سامان می دهد و زمانی مانند دریدا و هابرماس رو به سوی نوعی نسبی گرایی دارد. (احمدی، ۱۳۷۵: ج ۲: ۶۸۴ - ۶۸۲)

۱. هرمنوتیک روش گرا

در قرن نوزدهم شلایرماخر (F.D.E.Schleiermacher) هرمنوتیک را که در قرون گذشته برای تفسیر متون مذهبی به کار می رفت، متحول کرد. این مفهوم از نظر وی نوعی نظریه فلسفی و شناخت شناسی است که روش عام تفسیر همه متون را بیان می کند و هدف آن، باز اندیشی و تأمل و تلاش برای تغییر ساختار شناخت و کشف زوایای پنهان حاکم بر جهان و طبیعت انسانی است. شلایر ماخر دو نوع روش دستوری و فنی یا روانشناختی را عرضه نمود که تفسیر دستوری متوجه مشخصات گفتار و انواع عبارت ها و صورت های 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. (دیوید کوزنزهوی، ۱۳۷۱: ۱۲ - ۱۴)

دو عنصر مهم در تفسیر دستوری از این قراراند: ۱- هر آن چه تأویل دقیق یک سخن دانسته می شود، جز در گستره ای از زبان شناسی 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 می گردد. عنصر اول، ارتباط مؤلف با مخاطب و عنصر دوم ارتباط درونی نظام

زبان را روشن می کند. تفسیر فنی نیز مشتمل بر دو روش شهودی و قیاسی است که روش اول، مفسر را هدایت می کند تا به جای مؤلف قرار گیرد و روش دوم، مؤلف را جزئی از نوع کلی به شمار می آورد و سپس تلاش می کند تا پس از قیاس مؤلف با مؤلفان دیگر که جزء همان نوع کلی هستند، به مشخصات متمایز او پی برد. 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. (همان، ۱۴ - ۱۶). به هر روی به نظر می رسد دستگاه هرمنوتیکی شلایرماخر نسبت به معنای متن نیت گراست و نشانه بارز آن تفسیر فنی - شهودی است که خواننده متن یا مفسر خویش را به جای خالق متن و اثر قرار می دهد تا به معنای درونی او راه یابد.

از اینرو «شلایرماخر» هرمنوتیک را علم یا فن نائل شدن به «تفهم» دانست. (ریخته گران، ۱۳۷۸، ۱۷) وی هرمنوتیک را هنر فهمیدن (به معنای عام) می داند (Scheleiermacher, 1998:5) و معتقد است آن چه تا زمان او شکل گرفته عمدتاً صورت هایی از هرمنوتیک خاص بوده است، حال آنکه هدف او تاسیس هرمنوتیک عام است. البته او تاسیس چنین هرمنوتیکی را کاری بسیار دشوار می داند (Scheleiermacher, 1998:6) این تحول بسیار حائز اهمیت است؛ زیرا نخستین بار است که علم هرمنوتیک به عنوان مطالعه خود فهم تعریف می شود. (همان) در واقع شلایر ماخر اولین کسی بود که این روش را به مقامی ارتقاء داد که می تواند علوم انسانی را وحدت بخشد. (ژولین فروند، ۱۳۷۲: ۴۵) شلایرماخر به عنصر نیت مؤلف که توسط کلادینوس طرح شده، باور نداشت و می گفت مؤلف از آنچه آفریده، بی خبر است و همواره از جوانب گوناگون آن اطلاعی ندارد. شناخت تأویل کننده 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 بی اعتقادی به نیت مؤلف، به معنای نهایی، اصل 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

می خواند و انکار می کرد متنی را که می توان تأویل از چند دیدگاه را داشته باشد. او صریحاً می گفت که با هر روشی سرانجام باید به معنای نهایی قطعی برسیم و معنای نهایی از نظر وی، معنایی است که براساس روش ها و ابزار متفاوت، دگرگون پذیر 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 شلایرماخر، حلقه یا دور شناخت و به تعبیر دیگران دور هرمنوتیک پدیدار می شود که بخش مهمی از این دانش به حل همین «دور» می پردازد. (دیوید کوزنزهوی: ۱۳۷۱: ۱۶ - ۱۲ و نیز هابرماس، ۱۳۷۵:

(۸۱ - ۸۰)

بعدها ویلهلم دیلتای (Wilhelm Dilthey)، رویکرد شلایرماخر 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 اساسی ترین تجلی زندگی آدمی می دانست. دیلتای از گرایش های رمانتیک و هرمنوتیک شلایر ماخر - مخصوصاً در گستره دانش تاریخ - و پوزیتیویسم، تأثیر اثباتی و ابطالی گرفت. تأثیر اثباتی وی از دو گرایش رمانتیک و هرمنوتیک در باب پذیرش نیت مؤلف و توجه به روان شناسی خصوصیات فردی او بود. تأثیر ابطالی دیلتای از پوزیتیویسم از آن رو بود که آن مکتب تنها الگوی معرفت شناسی را توصیف تجربی می دانست. دیلتای برای مقابله با شبهات آنها نوعی معرفت شناسی را برای علوم انسانی و تاریخی تهیه کرد به اعتقاد وی برای مطالعه انسان باید وی را واقعیتی اجتماعی تاریخی در شمار آورد با هر یک از رشته های علوم انسانی به جنبه هایی 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 می شود. او وظیفه اصلی هرمنوتیک را تحلیل فلسفی تحول فهم و تأویل در علوم انسانی می دانست. به نظر وی، زندگی جریان پیوسته ای است که در آن گذشته با حال پیوند دارد و افقی در آینده انسان را به سمت خودش می کشد

و دیلتای 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 پیش داوری های برآمده از زمان حاضر، رسیدن به افق اندیشه های مؤلف و رهایی از قید و بندهای تاریخی معاصر و تعصب ها و پیش داوری ها بیان کرد. او در صدد بیان روشی برای علوم انسانی بود تا از آن طریق به تفهیم طبیعت آنها پردازد. (دیوید کوزنزهوی، ۱۳۷۱: ۵۱ - ۲۲)

هرمنوتیک دیلتای به نحو آشکاری مبتنی بر تمایز آشکار 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 می نماید. موضوع علوم فیزیکی یا طبیعی، ابژه ای است که ساخته انسان نیست و با فاصله ای ناپیمودنی از سوژه شناسنده قرار دارد، در حالیکه روش علوم انسانی یا تاریخی گامی است بسوی شناخت و ادراک معنای پدیدارهای تاریخی مورد شناخت، و موضوع این علوم، خود سوژه شناسنده را نیز در بر می گیرد.

(The Encyclopedia of Religion , 1995: 282)

بدین ترتیب «دیلتای» بین «تأویل» که به نظر وی روش بررسی علوم انسانی و اجتماعی است و «توصیف» که آن را مخصوص علوم طبیعی می دانست فرق گذاشت. بر طبق این تفاوت، علوم طبیعی برخلاف علوم انسانی و اجتماعی، با داده های عینی و نه آگاهی و تأویل سر و کار دارند به نظر دیلتای، ضابطه درستی یا نادرستی تأویل هر متن و اثر، نزدیکی آن به نیت مؤلف یا دوری اش از آن است. (بابک احمدی، ۱۳۷۵، ۴۰۳) دیلتای 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 پیش داوری ها پاک کند. (وحید بزرگی، ۱۳۷۶، ۱۱۷)

۲. هرمنوتیک فلسفی:

از شخصیت های برجسته و کلیدی در عرصه هرمنوتیک در قرن بیستم می توان از مارتین

هایدگر نام برد. در حالیکه در کارهای دیلتای مسئله هرمنوتیکی در پیوند با مسئله شناخت قرار دارد، در دیدگاه هایدگر در پیوند با وجود یا هستی (Being) قرار دارد. مسائل مربوط به درک و تفسیر زمانی رخ می نمایند که در صدد آشکار ساختن ویژگیهای بنیادین «جهان هستی» خود برآییم. از نظر هایدگر، «درک» قبل از هر چیزی، بیان توانایی هاست. این ویژگی «درک» به زبان هستی شناسی (Ontology) همان چیزی است که دیلتای آن را «دور هرمنوتیکی» نامیده بود. همانگونه که بخشی یا جزئی از یک متن را با پیش بینی ساختار کل آن درک می کنیم، هرگونه درک، متضمن نوعی درک قبلی است که بر وحدت ازلی ذهن و عین یا موضوع و محمول گواهی می دهد. (نوذری، ۱۳۷۴: ۱۹۰)

هایدگر در کتاب «وجود و زمان» به دنبال آن است که بگوید هستی هستیها چیست؟ او به متفکرین و فلاسفه پیش از خود خرده می گرفت که چرا به جای جست و جوی وجود و هستی بنیادین به خواص آن و موجودات پرداخته اند. به اعتقاد او در پس همه موجودات (از جمله انسان) یک وجود و هستی بنیادین قرار دارد که از طریق پدیدار شناسی باید آنرا کشف کرد. برای این کار او یکی از موجودات، یعنی انسان (Dasein) را که می فهمد و تأویل می کند، انتخاب کرد تا از طریق پدیدار شناسی و تأویل آن به آن هستی بنیادین برسد.

در تحلیل هایدگر، این نکته حائز اهمیت است که انسان ها از پیش خود را در جهانی می یابند که به موجب آنچه وی آن را «پیش ساخته فهم» می نامد، قابل فهم و معلوم شده است. به نظر هایدگر امکان رهایی از این پیش ساختارها برای انسان ممکن نیست. با این پیش ساختها «دازاین» به سراغ فهم موضوع می رود و داشته هایش را بر روی آن فراقنی می کند و به این صورت انسان خود را بر پدیده آشکار می کند و متقابلاً پدیده هم به سخن در می آید و خود را نمایان می سازد و انسان آن را تفسیر می کند. پس از این مرحله انسان پیش ذهنیت های خود را اصلاح می کند و مجدداً برای فهم موضوع به سراغ آن می رود. به دلیل تغییر پیش ذهنیت ها این بار موضوع یا متن به گونه متفاوتی آشکار می شود و تفسیر مجدد حاصل

می‌گردد. دور هر منوتیکی ادامه پیدا می‌کند تا مطابقت یا تناسبی بین فهم و موضوع بدست آید. چون انسان تاریخمند است و مجموعه پیش ذهنیت‌ها 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.

بطور 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 اندیشه او با هرمنوتیک پیوند می‌خورد. او هدف از تأویل را آشکار ساختن پیش فهم‌های انسان می‌دانست و معتقد بود هر گونه فهمی پیش افکنی «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 پیش فرض‌ها برای دستیابی به شناخت بی‌طرفانه و عینی در جهان، استدلال می‌کرد که همین «بودن ما در جهان» همراه با پیش‌داوری‌ها، و پیش فرض‌های آن است که فهم را میسر می‌کند. (هابرماس، ۱۳۷۸: ۸۹)

یکی دیگر از اندیشمندانی که در گسترش هرمنوتیک نقش مهمی را ایفا کرد، هانس گئورگ گادامر (۱۹۰۱) شاگرد مارتین هایدگر است. مهمترین کتابش حقیقت و روش (Truth and Method) نام دارد که در زمینه هرمنوتیک نگاشته شده است. گادامر (H.G Gadamer) با استفاده از فلسفه حقیقت هایدگر و روش هرمنوتیک دیلتای، نظریه هرمنوتیک را کمال بخشید. هایدگر درباره حلقه هرمنوتیک بر آن بود که معرفت بدون پیش فرض نمی‌تواند وجود داشته باشد. گادامر همانند ویتگنشتاین (L.Witgenstein) که

یکی از اهداف هرمنوتیک را رابطه فهم و کاربرد (Praxis) می دانست، معتقد بود که فهم و کاربرد را کاملاً از یکدیگر نمی توانیم جدا کنیم. (Gadamer, 1988): 490 هرمنوتیک گادامر زاینده مبانی شناخت شناسانه وی بود. وی با اتکاء بر این مبانی اعتقاد داشت که حقیقت لایه لایه است و از راه گفتگو تنها به پاره ای از آن می توان 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. (Gadamer, 1990): 579 وی در مقاله «حقیقت چیست؟» به صراحت می نویسد: به اعتقاد من می توان به طور اصولی گفت که هیچ اظهار نظر یا حکمی وجود ندارد که مطلقاً درست باشد. (کوزنزهوی، ۱۳۷۱: ۶۷)

رویکرد گادامر این است که فهم در اثر پیوند افق ها حاصل می شود یعنی اتحادی میان دیدگاه خواننده و دیدگاه تاریخی متن بوجود می آید و کار هرمنوتیک، اتصال افق ها 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 پیش فرضها، پیش داوری ها و انتظارات مفسر است. به عبارت دیگر ما هیچ موضوع یا متنی را فارغ از پیش داوری ها و پیش فرضها نمی فهمیم. (هابرماس، ۱۳۷۸: ۸۸)

در هرمنوتیک محورهای مختصات انسان، زبان، سنت و مفاهیم هستند و در ورای زبان و مفاهیم، اندیشه معنا ندارد، انسان با گذشته رابطه تاریخی دارد و خود حلقه ای از این زنجیر است و از موضع حال، گذشته را بازسازی می کند. گادامر می گوید، هستی وجود انسان نوعی هستی تاریخی است که رفته رفته از طریق سنت شکل گرفته است و هر چه جلو می آید، لایه هایی تازه تر دور آن را فرا می گیرد. بین انسان و آن متن قدیمی، پل زمانی وجود دارد و هستی انسان در زبان و سنت قالبگیری شده است. انسان خارج از سنت و تاریخ چیزی را نمی تواند درک کند. افق اندیشه انسان به سنت و تاریخ محدود است. گادامر نتیجه میگیرد که تاریخی بودن انسان، شرط اصلی و هستی شناسانه اوست. یعنی انسان موجودی است که دائماً در حال

تفسیر است. وی حیوانی مفسّر یا تأویلگر است. در این صورت نوعی مکالمه بین انسان و گذشته و بین انسان و اثر شروع می شود. از نظر او هر متنی متضمن کاربردی خاص است که در جریان پراکسیس و عمل، این فرآیند یعنی فهم و نظر شکل می گیرد: (H.G.Gadamer, 1981: ۲۵-۳). خلاصه آنکه مرگ مؤلف، تولید به جای باز تولید، تکثیر معنای متن، پایان ناپذیری عمل فهم و عدم وجود فهم برتر، از ویژگی های مهم هرمنوتیک گادامر است.

یکی دیگر از اندیشمندان هرمنوتیک پل ریکور (Paul Ricoeur) است. وی در هرمنوتیک دنباله رو گادامر می باشد. اهمیت ریکور در هرمنوتیک فلسفی در این است که او مباحث مطرح شده از سوی پیشینیان خود در این حوزه را تکمیل و تثبیت کرد. او به سؤاها و ابهامهای مطرح شده پاسخ داد و در این راستا بعضاً ابتکارات جدیدی از خود ارائه داد.

ریکور به «عمل اجتماعی» به مثابه «متن» می نگریست 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 می داد.

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

او زبان و گفتمان را از هم تفکیک می کند و نشانه را واحد زبان و جمله را واحد گفتمان می داند. زبان بدون مؤلف و مخاطب است در حالی که گفتمان دارای مؤلف و مخاطب می باشد. زبان به بیرون از خود دلالت ندارد، اما گفتمان علاوه بر معنا بر واقعیت خارجی هم اشاره دارد. ریکور برای گفتمان سه سطح قابل است: ۱) جملات: که همان فعل گفتن است ۲) فعل یا عملی که همراه گفتن انجام می دهیم ۳) تأثیر در مخاطب.

ریکور می گوید در گام اول باید از ساختار جمله آغاز کرد و با کمک گرفتن از زبان شناسی آن را همانند قضایای علوم طبیعی «تبیین» کرد و سپس دو سطح دیگر را تفسیر کرد. ریکور

همانند گادامر می گوید انسان در فرایند تفسیر چیز بیگانه ای را متعلق به خود می کند و در واقع خویشتن خود را در آن پیش می افکند و در این فرایند انسان با توجه به نیازهای روزمره خود عمل می کند، یعنی تفسیری که ارائه می دهد در بر گیرنده ارضاء نیازهایش است. قوس هرمنوتیکی (Hermeneutical Arc) اصطلاحی است که ریکور در برابر دور هرمنوتیکی گادامر به کار می برد. این مفهوم همانند پلی است که از یک جا شروع و در جای دیگر به پایان می رسد در حالی که برای دور پایانی وجود ندارد. فرایند تأویل از نظر ریکور از « تبیین » آغاز می شود. تبیین ساختار شناسی 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 پیش فرض های خود را اصلاح می کند.

۳. هرمنوتیک انتقادی:

دیدگاه گادامر مورد انتقاد دانشمندانی چون هرش (E.D.Hirsch) در کتاب «درستی و اعتبار در تفسیر» و یورگن هابرماس قرار گرفت. هابرماس از رویکردی انتقادی به هرمنوتیک فلسفی وارد می شود و از «هرمنوتیک عمیق» (Deep Hermenutics) سخن می گوید. نقد اصلی هابرماس متوجه گادامر است. گادامر زبان و سنت را که فهم ما در چارچوب آنها صورت می گیرد، بستر شکل گیری حقیقت می داند. هابرماس در مقابل معتقد است که زبان و سنت همیشه درست نما نیستند و اغلب تصویر منحرف و کج و معوج (Distort) ارائه می کنند. از نظر وی زبان و سنت تحت تأثیر سلطه و اجبار و کارایدئولوژیزه شده و 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 می تواند خودش را تصحیح کند و هم ایدئولوژی زدایی نماید. هابرماس معتقد

است اگر هرمنوتیک بخواهد عمیق باشد، باید به زیر سطح فریبده 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 و راستین و تقویت آن بر وضعیت ایدئولوژی‌زدگی غلبه کرد. و آگاهی راستین را از رهگذر گسترش ارتباطات بین ال‌ذهانی 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. کارفروید 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، ۱۳۸۱: ۱۷: ۱۰)

خلاصه آنکه هرمنوتیک شلایر ماخر و دیلتای دارای خصلت معرفت‌شناسانه (Epistemologic) است و هرمنوتیک هایدگر و گادامر خصلتی هستی‌شناسانه (Ontologic) و هرمنوتیک هابرماس و طرفدارانش نوعی خصلت عمیق (Deep) دارد. به طور کلی، هرمنوتیک مدرن از یک نقطه تعیین‌کننده مسیر خود را از هرمنوتیک سنتی جدا کرد. در هرمنوتیک مدرن بر تأویل متن و نه ادراک مقصود مؤلف تأکید می‌شود. از این روی، در این قسم تأویل، کار فکری تأویل‌کننده دارای ارزش فراوان می‌گردد. اگر هرمتنی دارای معنایی جاودانه نباشد و در زمان‌های مختلف و بنا به تأویل‌های گوناگون، معانی تازه‌ای پیدا کند که چه بسا از نیت آفریننده آن دور هستند، می‌توان گفت که نقش بزرگ بر عهده مخاطب است و چون متنی تأویل می‌شود، معنای خاصی پیدا می‌کند که دستاورد دریافت مخاطب است. (احمدی، ۱۳۷۵، ۴۰۶) نتیجه آنکه طرفداران هرمنوتیک درباره مسائل گوناگون مورد بحث خود اتفاق نظر ندارند و همانطور که پل ریکور می‌نویسد: «هیچ‌گونه هرمنوتیک کلی یا قاعده و قانون کلی برای شرح و تفسیر وجود ندارد مگر نظریه‌های پراکنده و مخالف با

هم درباره قواعد و قوانین تفسیر. (پل ریکور، ۱۳۷۳:۳)

علوم دینی (دانش سیاسی مسلمین)

تمرکز اصلی مقاله، نه همه علوم دینی بلکه وضعیت خاص دانش سیاسی مسلمین است. این دانش، نسبت به دانش های دیگر، وضعیت خاصی دارد. مقصود نگارنده از دانش سیاسی مسلمانان، تفسیرهای خاصی است که از سوی مسلمانان نسبت به نصوص دینی در دوره های خاص صورت گرفته است.

آنچه که ما را در فهم دانش سیاسی مسلمانان کمک می کند، عنایت به طبقه بندی هایی است که در این حوزه به عمل آمده است. طبقه بندی دانش سیاسی مسلمین؛ این امکان را فراهم می کند که اولاً با انواع دانش ها و طبقه بندی دانش سیاسی نزد مسلمانان آشنا شویم و ثانیاً تطور این بحث در طول تاریخ اندیشه سیاسی اسلامی را پی گیریم. به نظر می رسد پیش فرض های فلاسفه و فقها و همچنین نسبت سنجی عقل و نقل در نوع طبقه بندی دانش نزد ایشان تأثیر داشته است. به همین دلیل طبقه بندی علوم نزد فارابی و تابعین او را باید در عقل محوران و طبقه بندی علوم نزد غزالی و امثال وی را باید در نقل محوران جای داد.

مبحث طبقه بندی علوم در جهان اسلام که از کندی و سپس فارابی آغاز شد، ریشه در طبقه بندی دانش نزد ارسطو دارد. فارابی در کتاب احصاء العلوم، ابتدا علوم را به دو بخش نظری و عملی تقسیم می کند. علوم نظری که درباره موضوعاتی سخن می گوید که عمل انسان در آن دخیل نمی باشد، بر سه قسم است: ریاضیات، طبیعیات و الهیات. علوم عملی نیز خود به دو بخش تقسیم می شود: علم اخلاق و سیاست (فارابی، ۱۳۶۹: ۱۸).

احصاء العلوم در صدد احصای کلیه علوم روزگار خویش است و برای این منظور به پنج گروه اصلی اشاره می کند: علم زبان، علم منطق، ریاضیات، طبیعی و علم مدنی (فارابی ۱۳۶۹: ۴۲). وی در آخر به علم فقه و علم کلام نیز اشاره می کند (فارابی، ۱۳۶۹: ۱۰۸). چون فارابی علم فقه و علم کلام را در ذیل علم مدنی مطرح کرده، می توان نتیجه گرفت که سیاست نزد

او می تواند شکل فلسفی، فقهی یا کلامی داشته باشد، چرا که فقه مدنی به دو قسم فقه نظری و فقه عملی تقسیم می شود (فارابی، ۱۹۶۸: ۵۰).

از نظر فارابی علم مدنی (علم سیاست) علمی است که درباره اصناف افعال و سنت های ارادی و همچنین از ملکات اخلاق و سجایا و سیرت هایی که منشأ این افعال و سنت ها هستند، بحث می کند. این علم به فلسفه انسانی و فلسفه عملی هم موسوم است و دو جزء دارد: سعادت شناسی و بخشی که حفظ و کنترل فضایل در جامعه را به عهده دارد (فارابی، ۱۳۶۹: ۵۰). بدین ترتیب معلوم می شود که فارابی علم مدنی را هم شامل اخلاق و هم شامل حکومت می داند و او علم مدنی را به دو جزء نظری و عملی تقسیم می کند، در قسمت نظری به شناسایی سعادت و در قسمت عملی به نحوه تحقق این سعادت که در جامعه امکان پذیر است، می پردازد.

بر خلاف فارابی که گرایش به مشرب عقل در دانش سیاسی مسلمین دارد، غزالی نماینده برجسته مشرب نقلی در مطالعات دینی است. غزالی با نگرش استصلاحی مذهبی، قصد داشت اضافاتی را که به مرور زمان بر دین افزوده شده بزداید. غزالی در احیاء علوم الدینی به دسته بندی علوم می پردازد و در ضمن آن، جایگاه سیاست را روشن می سازد. غزالی تحت تأثیر آموزه، و تعالیم دینی خود، نظام دینی را منوط به نظام دنیا معرفی کرده و متذکر شده است که کار دنیا جز به اعمال آدمیان قوام نمی یابد و اعمال مورد نظر از سه قسم بیرون نیست. قسم اول خود چهار اصل را شامل می شود که اصل چهارم، سیاست است (قادری، ۱۳۷۸: ۹۰) که به کار الفت دادن آدمیان و تجمع آنها برای یاری دادن بر اسباب معیشت و مضبوط دانستن آن می پردازد (غزالی، ۱۳۶۴: ۴۴).

از نظر غزالی علوم دینی به دو دسته تقسیم می شوند: علوم معامله و علوم مکاشفه. مقصود از دسته اول علمی است که پس از معرفت به عمل تبدیل می شود. کار سیاست بررسی این نوع علم است (غزالی، ۱۳۶۴: ۵۶) غزالی علوم را بر حسب جایگاه یافته ها به اصول، فروع، مقدمات و مهمات تقسیم می کند. فقه علمی فرعی و متعلق به مصالح دنیا است. از دیدگاه وی

علم کلام صرفاً جهت « حفظ عقیده اهل سنت نسبت به تشویش های اهل بدعت » مفید است و فایده خاص دیگری ندارد (غزالی، ۱۴۱۲: ۵۴۲).

موضع غزالی در قبال فلسفه به مراتب شدید تر است. وی برخی فلاسفه را به کفر متهم می کند. به نظر وی فلاسفه مباحث سیاسی خود را که متعلق به احکام دارای مصلحت در دنیاست، از کتب الهی و انبیای سلف اخذ نموده اند (غزالی، ۱۴۱۲: ۵۴۶).

کاربرد روشی هرمنوتیک در علوم دینی:

دانش سیاسی از یک طرف در دل دانش های دیگر قرار می گیرد و از طرف دیگر خود به زیر شاخه هایی تقسیم می شود. از آن جا که مسأله طبقه بندی علوم آئینه تمام نمای اندیشه دانشوران به شمار می رود، به عنوان سنگ زیر بنای مباحث دیگر قابل طرح می باشد. اهمیت طبقه بندی علوم و دانش سیاسی مسلمانان را از سوی دیگر می توان در ارتباط آن با فلسفه علم و روش شناسی جست و جو کرد. فرهنگ فلسفه کمبریج فلسفه علم و رابطه آن با روش شناسی را چنین توضیح می دهد:

فلسفه علم شاخه ای از فلسفه است که بر بررسی نقادانه علوم، روش ها و نتایج آنها تمرکز دارد. روش شناسی به عنوان شاخه ای از فلسفه علم، با معرفت شناسی مرتبط است. روش شناسی به دنبال کشف روش هایی است که به وسیله آنها علوم در جایگاه حقایق مربوط به جهان قرار می گیرند، و بنابراین روابط ادعا شده برای این روش ها را به بحث می گذارد. مهمترین علایق روش شناسی عبارتند از مطالب مربوط به نظریه های مقبول در علم، ماهیت ارتباط بین اثبات و فرضیه و درجه ای که نسبت به آن ادعاهای علمی توسط داده های مشاهداتی ابطال می شود. (100: 1995 و RobertAudi).

پس روش شناسی شاخه ای از فلسفه علم است که میزان اعتبار و عدم اعتبار قضایای یک علم را تعیین می کند. بر این اساس می توان گفت که طبقه بندی دانش سیاسی مسلمین نیز

از علایق روش شناسی بیگانه نیست. دانش و روش دو عنصر مطرح در فلسفه دانش هستند: چپستی دانش و چگونگی کسب دانش. بنابراین روش راهی است که می تواند کسب دانش را تأمین بکند. بدین ترتیب روش های کسب علم را در دوران مدرن با خود دانش مرتبط می بینیم.

واژه (متد) یا روش به معنای در پیش گرفتن راهی است که از کلمه ی یونانی متا (meta) یعنی (درپی) (after) و اودوس (odos) یعنی ((راه)) (way) است. بنابراین، روش طریقی است که برای دستیابی به هدف یا غایاتی در پیش می گیریم Hatfield, 1998 به نقل از مسعودی، (۱۳۸۶: ۳۰). روش در علوم انسانی عبارت است از فنون و شیوه های مورد استفاده برای گردآوری و تحلیل داده ها (بلیکی، ۱۳۸۴: ۲۲) در واقع روش همچون جعبه ابزاری است که با کمک ابزارهای درون آن (قواعد و دستورالعمل ها) متعاطی دانش می تواند 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 را یشنباخ (Hans Reichenbach) برای علم دو ساحت و مقام ذکر می کند:

الف (مقام کشف و گردآوری^۱

ب (مقام قضاوت و داوری (رفیع پور، ۱۳۷۲: ۷۰)^۲

یک عالم، در مقام کشف به گردآوری اطلاعات مناسب علمی و تشکیل ایده های علمی خود مبادرت می ورزد و در مقام داوری به قضاوت درباره آنها و توجیه و مستدل نمودن آنها می پردازد. از این دو مقام، مقام دوم اهمیت بیشتری دارد زیرا علم به عنوان علم جمعی تنها در این مقام معنا و تحقق می یابد. (مسعودی، ۱۳۸۶: ۳۲)

در حوزه دانش سیاسی مسلمین، علی رغم وجود گرایش های فکری متفاوت، همه اندیشمندان اسلامی بر روش مند بودن مطالعات دینی تأکید دارند. زیرا که برخورداری از روش

1. context of discovery

2. context of justification

مناسب، فهم دانش سیاسی مسلمین را آسان تر می کند. مشکل اساسی اغلب آثاری که در حوزه دانش سیاسی مسلمین به رشته تحریر در آمده اند، عدم بهره مندی آنها از روش مناسب است که در نتیجه موجب آشفتگی و عدم انسجام کافی این قبیل آثار گشته است. به دلیل همین آشفتگی ها است که نسل امروز آگاهی کافی از تحولات گذشته دانش سیاسی مسلمانان و جایگاه کنونی آن ندارد. امروزه در تبیین دانش سیاسی مسلمین سه دیدگاه عمده وجود دارد که عبارتند از:

دیدگاه شرق شناسانه که بر تداوم اندیشه سیاسی ایرانشهری، فلسفه یونانی و حقوق رم در سیاست نامه ها، فلسفه سیاسی و فقه سیاسی مسلمانان، تأکید دارد. از آنجا که در این دیدگاه اندیشه سیاسی دوران اسلامی به منابع قبل از آن ارجاع داده می شود، این دیدگاه الگوی تداوم و استمرار دانش نیز نامیده می شود. نظریه پرداز اصلی این دیدگاه، اروین روزنتال است. از نظر طرفداران این نظریه، انطباق و سازگاری این منابع با اندیشه ی اسلامی و وحی به طرق متفاوتی صورت گرفت که نتیجه آن شکل گیری سه شاخه ی علمی است: شریعت نامه نویسی، سیاستنامه نویسی و فلسفه سیاسی. از آنجا که شرق شناسی با توجه به تجدد اروپایی و از نگاهی بیرون از سنت ایرانی و اسلامی، مسئله را می نگرد، نمی تواند پاسخ درستی به مسائل سنت ما بدهد و غیر اصیل است.

دیدگاه سنتی که بر تداوم در حوزه تمدن اسلامی با اعتقاد به برتری و مرجعیت متقدمان تأکید دارد. از نظر طرفداران این نظریه فضل و تقدم پیشینیان دلیل بر فضل آنان است که ضرورتاً بهتر از متأخرین و انسان های زمانه ی ما می فهمیده اند و آرمان آنها در گذشته است (فیرحی، ۱۳۷۸: ۳۷).

به اعتقاد آقای فیرحی، این روش با تکیه بر سنت به مثابه عنصر بنیادین زندگی و جامعه، قادر به غیریت سازی و تمایز گذاری بین شناسنده و فاعل شناسایی نیست و با معضل روش شناختی مواجه است که عبارت است از غیاب اندیشه ی انتقادی و فقدان چشم انداز تاریخی

(فیرحی ۱۳۷۸: ۴۸)

دیدگاه تحلیل گفتمان، که تداوم اندیشه را نفی کرده و به اثبات اصالت اندیشه سیاسی مسلمانان در دوره های مختلف می پردازد. از آنجا که در تحلیل گفتمان رهیافت های فراوانی وجود دارد، باید گفت نظریه ی گفتمانی فوکو، مبنای اصلی این دیدگاه به شمار می آید. علاوه بر الگوی تحلیل گفتمان، هرمنوتیک نیز به عنوان روش نوین از قابلیت این برخوردار است که به عنوان روش مناسب در مطالعات دینی مورد استفاده قرار گیرد و با توجه به تحولات نوین، بهره مندی از شیوه های جدید، یک ضرورت است.

از نظر تاریخی، چنانکه بیان گردید، هرمنوتیک ابتدا به عنوان روش فهم کتاب مقدس تلقی می شد و سپس این نگاه روش گرا به هرمنوتیک در آثار فیلسوفان علم همچون فردریش آست (friedrrich Act)، (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 (Dilthey) توسعه بیشتری پیدا کرد. از نظر او هرمنوتیک می تواند همان نقش ((روش)) را در علوم انسانی ایفا کند.

در مقابل هرمنوتیک روش گرا، هرمنوتیک توصیفی و فلسفی به وسیله فیلسوفانی چون هایدگروگادامر پایه گذاری شد. محل بحث روش گرایان و طرفداران هرمنوتیک فلسفی، روش در مقام داوری و قضاوت است. روش گرایان بر این باورند که نظریه های هرمنوتیکی می توانند به عنوان قواعد، روش، در مقام داوری به تمیز فهم های صحیح از نادرست بپردازند و از این طریق به کنترل و هدایت جریان فهم نایل آیند، اما گروه مقابل چنین کارکردی را برای نظریه های هرمنوتیکی بر نمی تابند (مسعودی، ۱۳۸۶: ۳۸) نگارنده بر آنست که نظریه های 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 بهره برداری قرار گیرند. با این نگاه نظریه های هرمنوتیکی، می توانند در حوزه ی علوم دینی مورد استفاده و کاربری روشی قرار گیرند.

نظریه های هرمنوتیکی به عنوان قواعد روشی، اگر چه ما را در مسیر فهم معنا و حقیقت قرار می دهند، اما مهمترین نقش و کارکرد آنها نشان دادن بیراهه ها و بن بست های معنایی است که نباید از آن سو رفت. آنها به ما کمک می کنند تا در یک اجتماع هم مبنا بتوان ناسره های معنایی را تمیز داد و به کناری نهاد و به صورت موقت بر معانی قابل توافقی تفاهم و اشتراک نظر یافت.

نتیجه گیری

در این نوشتار با تعریف و بررسی مفاهیم کلیدی از قبیل هرمنوتیک و علوم دینی، سه دیدگاه مشهور در زمینه ماهیت دانش سیاسی مسلمانان به بحث و بررسی گذاشته شد، که هر یک از این دیدگاه ها، علی رغم روشن کردن بخشی از واقعیت، ایراداتی اساسی داشتند که مانع از فهم صحیح ماهیت دانش سیاسی مسلمانان می گردد. برای رفع نقایص دیدگاه های مذکور، نگارنده هرمنوتیک را برای ارزیابی دانش سیاسی مسلمانان کامل می داند.

با توجه به توصیفی که از انواع هرمنوتیک به عمل آمد، روشن می شود که هرمنوتیک در یک نگاه کلی بر دو نوع متمایز تقسیم می شود:

۱. هرمنوتیک توصیفی (Descriptive Hermeneutics) یا فلسفی Philosophical

۲. هرمنوتیک متدلوزیک یا دستوری (Normative Hermeneutics)

هرمنوتیک دستوری معتقد به امکان کنترل و مهار جریان فهم است، بنابراین از نظریه های هرمنوتیکی به عنوان ((قواعد دستوری و روشی)) در جریان ضبط و کنترل فرآیند فهم بهره می برد، اما هرمنوتیک توصیفی اعتقادی به کنترل پذیری کامل جریان فهم ندارد، لذا به کمک نظریه های هرمنوتیکی صرفاً به توصیف واقعه فهم می پردازد.

الگوی مختار نگارنده، بخشی از عناصر الگوی گسست را انتخاب و ترکیب می کند که بر اساس نظریه ی هرمنوتیک مدرن توضیح داده می شود. نکته جالب هرمنوتیک فلسفی که به

ویژه از سوی گادامر به خوبی ارائه شده است، اعتقاد به معنای مرکزی و واحد برای متن است که از این رو مفسر در پی فهم واقعی متن، نوعی تداوم را به کار می برد، اما از آنجا که طبق نظریات هرمنوتیک، تفاسیر و برداشت های متفاوتی از یک معنای واحد صورت می گیرد، نوعی گسست و انقطاع نیز مشاهده می شود. بنابراین در اندیشه های سیاسی مسلمانان از طرفی دین، به عنوان معنای مرکزی محوریت دارد و از طرفی در هر دوران مفروضات خاصی وجود دارد و مسائل جدیدی مطرح گشته است که از سایر دوران ها متفاوت است و بنابراین فهم های متفاوتی در گسست از یکدیگر صورت گرفته است. این فهم دارای ویژگی هایی است مانند تاریخ مندی فهم، نسبییت فهم دین، تدریجی بودن فهم دین، روز آمد سازی مفهوم دین و دیالکتیکی بودن فهم دین.

در این نگاه، فهم برخاسته از تجربه ای است که در طول زمان برای اندیشمندان شکل می گیرد و چون مفروضات اندیشمندان متفاوت است، فهم آنها نسبی است و نیز به طور تدریجی و با گذر زمان صورت می گیرد و در هر دوره، ویژگی های خاصی دارد که خاص همان دوره است. یافته های پژوهش حاکی از آن است که هرمنوتیک به عنوان روش، از توان لازم در تدوین ساختار روشمندان علوم دینی برخوردار است و از تمام این توان می توان در بازسازی روش مطالعات و پژوهشهای دینی بهره لازم را برد و از برقراری تعامل سازنده میان میراث علوم دینی با دستاوردهای نظریه های 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 شگفت آوری دست یافتند.

منابع

۱. احمدی، بابک (۱۳۸۰) ساختار و تاویل متن، نشر مرکز، تهران.
۲. احمدی، بابک (۱۳۷۵) حقیقت و زیبایی، درس‌های فلسفه هنر، نشر مرکز، تهران.
۳. بزرگی وحید (۱۳۷۶) دیدگاه‌های جدید در روابط بین الملل: تاویل شناسی، پسانوگرایی نظریه انتقادی، نشرنی، تهران.
۴. پالمر، ریچارد (۱۳۷۷) علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، هرمس، تهران.
۵. پل ریکور (۱۳۷۳) «هرمنوتیک: احیای معنا یا کاهش توهم» ترجمه ها له لاجوردی مجله ارغنون، ش سال اول، ش ۳.
۶. دیوید کوزنزهوی (۱۳۷۱) حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، انتشارات گیل، تهران.
۷. ریخته گران، محمد رضا (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.
۸. ژولین فروند (۱۳۷۲) آراء و نظریه‌ها در علوم انسانی، ترجمه محمدعلی کاردان، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۹. غزالی، ابوحامد (۱۳۶۴) احیاء العلوم الدین، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۱۰. غزالی، ابوحامد (۱۴۲۱) مجموعه رسائل، دارالفکر، بیروت.
۱۱. فارابی، ابونصر (۱۳۶۹) احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیو جم انتشارات علمی و فرهنگی، تهران).
۱۲. فارابی، ابونصر (۱۹۶۸) المله، تحقیق محسن مهدی، دارالمشرق، بیروت.
۱۳. فیرحی، داود (۱۳۷۸) دانش، قدرت و مشروعیت در اسلام، نشرنی، تهران.
۱۴. قادری، حاتم (۱۳۷۸) اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، سمت، تهران.

۱۵. قنبری، آیت (۱۳۸۱) «هرمنوتیک» فصلنامه علوم سیاسی، ش ۱۷.
۱۶. کاظمی، علی اصغر (۱۳۷۴) روش و بینش در سیاست (نگرش فلسفی، علمی و روش شناختی) دفتر مطالعات و تحقیقات سیاسی و بین المللی وزارت امور خارجه، تهران.
۱۷. مسعودی، جهانگیر (۱۳۸۶) ((هرمنوتیک به مثابه روش تحقیق در علوم دینی)) فصلنامه فلسفی کلامی دانشگاه قم، سال ۸، ش ۳ و ۴.
۱۸. نوذری، حسینعلی «هابرماس و هرمنوتیک» کتاب نقد، ش ۵۰.
۱۹. هابرماس (۱۳۷۵) نقد حوزه عمومی، ترجمه حسین بشیریه، نشرنی، تهران.
۲۰. واعظی، احمد (۱۳۸۰) درآمدی برهرمنوتیک، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

21. Gadamer, H.G.(1981), Truth and Method, Routledge, London.
22. Grodin, Jean, (1995) , Sources of Hermeneutics, State University of New York Press.
23. Pannenberg Wolfhart, (1967) , Hermeneutics and Universal History , in History and Hermeneutic, New York, Hapreper & Row.
24. Gadamer , Hans George (1988), Truth and Method, ed , G. Barden, G. Cumming, London.
25. Gadamer, Hans George (1990) , After Ward to Truth and Method , New York , Crossroud.
26. The Encyclopdia of Religion (1995), edited by Mircea Eliade , Macmillan Library Reference, USA.
27. Palmer, Richard E.(1988)Hermeneutics:Interpretation Theory in schleirmcher, Dilthey , Heidegger and Gadamer, U.S.A northwest-

ern University Press.

28. Grondin, Jean (1994) *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, u.s.A, Yale University Press.

29. Schliermacher, Friedrich (1998) *Hermeneutics and Criticism and other Writings*, U.K, Cambridge University Press.

30. Robert Audi (1995) *the Cambridge Dictionary of philosophy*, Cambridge University Press, U, K.