

# عدم انسجام در منظومه هرمنوتیکی مجتهد شبستری

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۸/۲۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۱۱/۱۲

مسعود فیاضی\*

## چکیده

آقای محمد مجتهد شبستری از دگراندیشان معاصر است که براساس مبانی برگرفته از علم هرمنوتیک، موضوع‌های گوناگون دینی و اجتماعی را تحلیل کرده و در این باره آثار فراوانی تولید کرده است. وی پایگاه اندیشه خود و نیز اندیشه سازنده منظومه هرمنوتیکی‌اش را فلسفه قاره‌ای قرن بیستم آلمان معرفی کرده و در اهمیت آن گفته است که مشکل جهان اسلام در حال کنونی، عدم تمسک به مکتب هرمنوتیکی برآمده از این مبانی فکری که هرمنوتیک فلسفی نام دارد، می‌باشد؛ اما با این حال، منظومه هرمنوتیکی وی مجموعه گردآمده از عنصرهایی است که به صورتی غیرعلمی از مکتب‌های هرمنوتیکی گوناگون که در مبانی و بلکه بناها با هم به طور کامل متضاد و حتی متناقض هستند، به عاریه گرفته شده و در کنار هم قرار داده شده‌اند؛ به‌طور مثال، وی در مبانی انسان‌شناختی و معناشناختی و نیز جایگاه تفسیر در فهم معنا براساس آموزه‌های هرمنوتیک روشی و هرمنوتیک روش‌شناختی سخن گفته است و در مباحث مربوط به معرفت‌شناسی فهم و فرایند آن نیز ترکیبی از هرمنوتیک فلسفی و هرمنوتیک روشی را انتخاب کرده است. افزون بر اینکه تلقی وی از هرمنوتیک روش‌شناختی شلایر ماکر نادرست می‌باشد و مسئله اصلی وی را اشتباه تشخیص داده است. مقاله پیش‌رو می‌کوشد تا این اقتباس‌های غیرفنی و برداشت‌های نادرست را نشان داده و بحث کند.

**واژگان کلیدی:** مجتهد شبستری، هرمنوتیک، هرمنوتیک فلسفی، هرمنوتیک روشی، هرمنوتیک روش‌شناختی.

\*. استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (msd.fayazi@gmail.com).

## ۱. مقدمه

آقای محمد مجتهد شبستری که اکنون از دگراندیشان مطرح در فضای روشن‌فکری ایران شمرده می‌شود، در سال ۱۳۳۰ وارد حوزه علمیه قم شد و به آموختن دروس دینی پرداخت. وی پس از هجده سال حضور در این حوزه علمیه در سال ۱۳۴۸ به مسئولیت مرکز اسلامی هامبورگ منصوب شد و برای انجام این مسئولیت به کشور آلمان رفت. وی نه سال به این مسئولیت اشتغال داشت و در این مدت ضمن فراگرفتن زبان آلمانی با فلسفه قاره‌ای آلمان آشنا شد و به قول خود وی بسیار از آن تأثیر پذیرفت. این تأثیر به‌گونه‌ای بود که وی در معرفی خاستگاه اندیشه‌های هرمنوتیکی خود در جلسه نخست تدریسش درباره «هرمنوتیک جدید» ابراز داشت:

من همه مطالعاتم در متون آلمانی است و همه مطالعاتم از متون آلمانی سیراب می‌شود ... و در بین فلسفه‌های غربی، تحت تأثیر فلسفه قاره‌ای [و نه فلسفه تحلیلی] هستم؛ یعنی آن فلسفه‌ای که بیشتر از آنکه به تحلیل الفاظ پردازد در پی تحلیل معناست، که معنا چیست؟ [نه اینکه الفاظ چگونه بر معانی دلالت می‌کنند]. خاستگاه حرکت من از این زوایه می‌باشد و این نکته مهمی است که باید به آن توجه کنید» (مجتهد شبستری، درس‌گفتارهای «هرمنوتیک جدید»، جلسه اول).

در ادامه بیان کرده که منظور وی از فلسفه قاره‌ای، اندیشه‌های فلسفی اگزیستانسیالیستی قرن بیستم آلمان مانند اندیشه‌های هایدگر، گادامر، هوسرل و

ریکور و امثال آنهاست (همان).<sup>\*</sup> وی در ادامه همین درس گفتار برای اینکه به مخاطب خود، اهمیت دانستن این خاستگاه اندیشه‌ای را گوشزد کند، به نکته‌ای اشاره می‌کند که در مقاله پیش‌رو درباره اندیشه‌های وی توجه جدی شده است. و آن این است که وی می‌گوید آنچه در فهم مطالبی که درباره هرمنوتیک نوشته یا گفته می‌شود مهم می‌باشد این است که خواننده این کتاب‌ها و نوشته‌ها پیش از خواندن آن‌ها باید بداند: «ذهن شخصی که این کتاب‌ها را [درباره هرمنوتیک] می‌نویسد از کدام فلسفه اشراق شده و چه مفهومی در ذهن وی جای گیر است و به طرز اندیشیدن و طرز نوشتن وی جهت می‌دهد» (همان). عنایت به همین نکته به ما نشان می‌دهد که خاستگاه اندیشه‌ای مجتهد شبستری در نوشته‌ها و گفته‌های هرمنوتیکی وی که کم هم



\*. ممکن است گمان شود که هرمنوتیک شبستری برگرفته از هرمنوتیک ریکور است و نه هرمنوتیک فلسفی هاییدگر و گادامر اما این ادعا نادرست است زیرا؛ اولاً، هرمنوتیک ریکور به هرمنوتیک ادبی مشهور است و نه هرمنوتیک فلسفی و وی به صراحت از تعلق خاطرش به هرمنوتیک فلسفی سخن می‌گوید؛ ثانیاً، هرمنوتیک ریکور، جزو هرمنوتیک‌های متن‌محور است و ریکور در هرمنوتیک خود باور دارد متن در معنا به‌طور کامل مستقل از نویسنده، مخاطب اولیه و همین‌طور از مفسر در هر زمانی که می‌خواهد متن را تفسیر کند، است. ریکور از سویی تصریح می‌کند که متن نوشته‌شده از قیومیت ذهنی نویسنده‌اش آزاد است و باید برکنار از قصد و نیت وی مورد توجه قرار گیرد (Ricoeur, ۱۹۹۱, p. ۱۴۹)؛ در حالی که همان‌طور که در ادامه خواهد آمد مجتهد شبستری معنای متن را همان قصد نویسنده می‌داند. وی تصریح می‌کند که هرمنوتیک وی از هرمنوتیک فلسفی نیز به‌طور کامل متمایز است زیرا در نزد گادامر فهم متن محصول امتزاج افق معنایی متن با مفسر است اما ریکور باور دارد معنای متن حاصل امتزاج افق متن و مفسر نیست و از این جهت آنچه مفسر از معنای متن می‌فهمد امکان دارد با معنای متن متفاوت باشد و از این جهت مفسر به خطا رفته باشد (Ibid, ۱۹۸۱, p. ۱۶۴). این در صورتی است که همان‌طور که در ادامه می‌آید، فهم در نزد مجتهد شبستری همان فهم در نزد گادامر است.

نیستند،\* هرمنوتیک فلسفی قرن بیستم که در آلمان شکل گرفته است، می‌باشد؛ البته وی همان‌طور که نخستین جلسه درس گفتار «حقیقت در هرمنوتیک فلسفی» (وب سایت شخصی محمد مجتهد شبستری، جلسه نخست درس گفتار حقیقت در هرمنوتیک فلسفی) بیان می‌کند، واژه هرمنوتیک فلسفی را در دو معنا به کار می‌برد: الف) به معنای خاص؛ ب) به معنای عام که وجه مشترک هر دو آنها در نظر وی نگاه فلسفی به مقوله فهمیدن و بحث و بررسی درباره چیستی و ماهیت فهم به لحاظ فلسفی است (مجتهد شبستری، درس گفتار حقیقت در هرمنوتیک فلسفی، جلسه اول). وی به تمام هرمنوتیک‌هایی که این دغدغه را دارند و داشته‌اند هرمنوتیک عام اطلاق می‌کند و از این جهت حتی اندیشه‌های شلایر مآخر و دیلتای در قرن نوزدهم را نیز در زمره هرمنوتیک فلسفی می‌خواند و هرمنوتیک آنها را هرمنوتیک فلسفی به معنای عام بر می‌شمرد (همان).\*\* اما منظور وی از هرمنوتیک فلسفی به معنای خاص هرمنوتیکی است که با اندیشه‌های هانس گئورگ گادامر فیلسوف قرن بیستم شناخته می‌شود (همان) و

\*. وی در سال ۱۳۷۶ کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت را منتشر کرد و در سال‌های بعد مقاله‌های گوناگونی درباره هرمنوتیک متون دینی نوشت و مصاحبه‌های فراوانی در این باره کرد که از جمله آنها می‌توان به مصاحبه «هرمنوتیک، تفسیر دینی جهان» که در فصلنامه شماره شش فصلنامه مدرسه منتشر شد، اشاره کرد. وی حتی در کتاب‌هایی از جمله ایمان و آزادی، نقدی بر قرائت رسمی از دین و تأملاتی در قرائن انسانی از دین که در سال‌های بعد به وسیله وی منتشر شد همین اندیشه را توسعه داد. در ضمن وی درس‌گفتارهای فراوانی درباره هرمنوتیک دارد که در وب سایت شخصی وی وجود دارد و برخی از آنها عبارت هستند از: «هرمنوتیک جدید چیست؟»، «حقیقت در هرمنوتیک فلسفی» و «فهم هرمنوتیکی چیست؟».

\*\* از این جهت شبستری، شلایر مآخر را در زمره هرمنوتیست‌های روشی به معنای عام بر نمی‌شمرد و اگر از وی یاد می‌کند، وی را ناظر به بُعد فلسفی ملاحظه می‌کند.

تجلی اصلی آن نیز در کتاب حقیقت و روش وی است. اینکه تلقی مجتهد شبستری درباره شلایر مآخر و هرمنوتیک وی درست است یا خیر؟ و آیا مسئله اصلی شلایر مآخر، درک ماهیت و چیستی فهم به لحاظ فلسفی بوده است یا خیر؟، مطلبی است که در ادامه به آن می‌پردازیم زیرا این تلقی وی و توسعه‌ای که در مفهوم هرمنوتیک فلسفی داده و آن را حتی به اندیشه‌های هرمنوتیکی قرن نوزدهم و هجدهم نیز سرایت داده است، مطلب درستی نیست؛ زیرا شلایر مآخر، هر چند بحث فلسفی درباره فهمیدن کرده است اما هرگز بحث فلسفی وی به بررسی هستی‌شناختی ماهیت و چیستی فهم ناظر نبوده است اما به هر صورت، تعلق خاطر شبستری به هرمنوتیک فلسفی، چه به رویکرد خاص آن و چه به رویکرد عام آن به قدری است که آن را نیاز اصلی مسلمانان برمی‌شمرد و نبود آن را فقدان بزرگ جهان اسلام و علت کاستی‌های فراوان در علوم دینی اسلامی معرفی می‌کند.\*

وی در این باره می‌گوید:

آنچه مسلمانان امروز فاقد آن هستند، هرمنوتیک فلسفی به منظور ارایه یک تفسیر یا تأویل قابل قبول و عقلانی و قابل دفاع از کتاب و سنت است. همین فقدان و خلأ باعث شده است که اجتهاد فقیهان مسلمان در ابواب گوناگون فقهی در عصر کنونی، بر نظریه هرمنوتیکی قابل قبول و قابل دفاع مبتنی نباشد. علم اصول، حتی در آن شکل تکامل یافته‌اش که محصول کوشش‌های اصولیون متأخر شیعه می‌باشد، گرچه گونه‌ای کوشش

\*. پافشاری اصلی وی بر بررسی هستی‌شناختی ماهیت فهم و عوارض ناشی از آن در تفسیر و فهم معناست.

هرمنوتیکی است اما خالها و گسست‌های فلسفی بسیار عمده‌ای دارد که فقط با توجه به بحث‌های مطرح در هرمنوتیک فلسفی می‌توان آن‌ها را پر کرد. امروزه تفسیر و تأویل متون دینی بدون توجه به بحث‌های هرمنوتیک فلسفی نمی‌تواند قابل قبول باشد (همو، ۱۳۸۰، ص ۲۸).

یا در جای دیگر می‌گوید:

ما مسلمانان در عصر کنونی باید پرونده علم اصول و اجتهاد فقهی را که گونه‌ای هرمنوتیک حفظ هویت جمعی امت بود و دوران آن سپری شده؛ ببندیم و کتاب و سنت را با رویکرد هرمنوتیک فلسفی به معنای اعم که یک رویکرد عقلانی است تفسیر کنیم. این اصل و اساس آن روش است که صاحب این قلم از بیست سال پیش آن را توصیه می‌کند و بر آن اصرار می‌ورزد (همو، ۲۱ بهمن ۱۳۹۴، منتشر شده در وب سایت شخصی محمد مجتهد شبستری).

نقل قول واپسین از وی برخلاف نقل قول پیشین، به هرمنوتیک فلسفی به معنای اعم توجه کرده است و نه هرمنوتیک فلسفی به معنای اخص؛ اما در هر حال تمرکز وی در هر دو بررسی فلسفی ماهیت فهم و عوارض ناشی از این بررسی در فهم معناست زیرا این ملاک را علت نامیدن هر دو مکتب به هرمنوتیک فلسفی معرفی کرد. آنچه مقله پیش‌رو به آن خواهد پرداخت، این است که نشان دهد؛ اولاً، ملاکی که وی درباره هرمنوتیک فلسفی حتی به معنای عام آن ارایه داده است — که ملاک درستی نیز برای تشخیص هرمنوتیک فلسفی است — هرگز شامل هرمنوتیک قرن نوزدهم نمی‌شود و از این جهت نظر وی راجع به اندیشه‌های شلایر مایر نادرست است؛ ثانیاً اقتباس‌هایی که وی از مکتب‌های گوناگون هرمنوتیکی انجام داده و منظومه هرمنوتیکی خود را تشکیل داده، غیرعلمی است و دچار تهافت‌های درونی می‌باشد زیرا وی در این

اقتباس‌ها به زمینه (Context) و زیرساخت‌های اندیشه‌ای هر عنصر هرمنوتیکی توجه نکرده است. نتیجه اینکه هرمنوتیک وی به علت برخورداری از این تهافت‌های درونی نمی‌تواند نتیجه‌های درستی در تحلیل موضوع‌های دینی و اجتماعی ارائه دهد، کاری که وی در حجم وسیع در آثارش انجام داده است. توضیح اینکه مکتب‌های هرمنوتیکی را از جهتی می‌توان به سه گونه هرمنوتیک روشی (هرمنوتیک قرن ۱۹ — ۱۶)، هرمنوتیک روش‌شناختی شلایر ماکسر و پیروان وی (هرمنوتیک قرن نوزده و برخی از هرمنوتیست‌های قرن بیست مانند امیلیو بتی و اریک هرش) و هرمنوتیک فلسفی گادامر (هرمنوتیک قرن بیستم که بر اندیشه‌های فلسفی هایدگر استوار است) تقسیم‌بندی کرد. این سه گونه از هرمنوتیک در مسئله اصلی، هدف، بنیان‌های فلسفی و فکری و سرانجام ساختار تفاوت‌های فراوانی با هم دارند و نمی‌توان بین آن‌ها جمع کرد؛\* زیرا هر کدام با دیگری متفاوت است اما با این حال در نوشته‌ها و درس‌گفتارهای مجتهد شبستری مشاهده می‌کنیم که بدون لحاظ دستگاه هرمنوتیکی مادر، از هر مکتب و دستگاه هرمنوتیکی یک عنصر هرمنوتیکی دریافت شده و در کنار بقیه قرار داده شده و به‌عنوان هرمنوتیک جدید معرفی شده است؛ به‌طور مثال، مجتهد شبستری با اینکه به صراحت خاستگاه لن‌دیشه‌ای هرمنوتیک خود را هرمنوتیک فلسفی اگزیستانسیالیستی قرن بیستم آلمان معرفی کرد اما؛ اولاً، در مبانی انسان‌شناختی به‌طور کامل به انسان غیر تاریخ‌مند که در همگان مشترک باور دارد است و در این مطلب به‌طور کامل هم‌سو با هرمنوتیک روشی و روش‌شناختی است و نه هرمنوتیک فلسفی؛ ثانیاً، در نیازمندی به تفسیر و جایگاه تفسیر نه هم‌سو با

---

\*. البته هرمنوتیک روشی و روش‌شناختی قرابت‌هایی با هم دارند و حتی می‌توان هرمنوتیک روش‌شناختی را مکمل هرمنوتیک روشی دانست اما این دو مکتب در تضاد کامل با هرمنوتیک فلسفی قرن بیستم هستند.

هرمنوتیک روش‌شناختی — و به گمان وی هرمنوتیک فلسفی عام — سخن می‌گوید و نه هم‌سو با هرمنوتیک فلسفی (به معنای خاص) بلکه در این مطلب به‌طور دقیق هم‌سو با مکتب هرمنوتیک روشی است (همو، ۱۳۷۴ (ب)، ص ۱۲۹)؛ ثالثاً، در تعریف معنای متن هم‌سو با هرمنوتیست‌های روش‌شناختی قرن بیستمی مانند هرش سخن می‌گوید و در معنای متن برخلاف هرمنوتیک فلسفی قرن بیستم هم‌قائل به مراد جدی نویسنده به‌عنوان معنای لفظی متن است و هم‌قایل به معنای تطبیق‌یافته آن در زمان‌های گوناگون صرف‌نظر از مراد نویسنده می‌باشد (همو، ۱۳۹۳، ص ۲۷). این‌ها همه در حالی است که در مبانی معرفت‌شناختی فهم، به‌طور کامل هم‌سو با هرمنوتیک فلسفی فهم را در چنبره پیش‌داوری‌ها و علایق و پیش‌ذهنیت‌های مفسر می‌داند.

در کنار تمام این تهافت‌ها وی شلایر مآخر را از نخستین هرمنوتیس‌های فلسفی می‌خواند و باور دارد که مسئله اصلی وی پرسش فلسفی از حقیقت فهم و چیستی آن بوده و همین پرسش علت این است که وی در زمره هرمنوتیست‌های فلسفی قلمداد شود و هرمنوتیک وی هرمنوتیک فلسفی باشد\*.

\* مجتهد شبستری در درس‌گفتار «حقیقت در هرمنوتیک فلسفی» جلسه نخست درباره هرمنوتیک فلسفی عام و درباره شلایر مآخر و دلیل قرارگیری وی در زمره هرمنوتیست‌های فلسفی می‌گوید: «به بحث‌های فلسفی که قدری پیش از شلایر مآخر و به‌طور عمده بعد از وی در موضوع فهمیدن مطرح شد، هرمنوتیک فلسفی به معنای عام می‌گویند یعنی به‌صورت فلسفی بحث شد که فهمیدن چیست؟ پیش از آن دوران، دستورهایی می‌دادند، اوامری صادر می‌کردند که متن‌ها را این‌طور یا آن‌طور بفهمید، این‌گونه تفسیر کنید یا آن‌گونه تفسیر کنید. به‌ویژه در قلمرو متن‌های الاهیاتی و حقوقی این دستورها خیلی صریح بود اما کم‌کم این سخن مطرح شد که آیا نمی‌شود بحث فلسفی کرد درباره اینکه فهمیدن چیست و فهمیدن یعنی چه؟ ... [پیش از این] بحث فلسفی در این‌باره نبود. پیش از این می‌لندیشیلند که معنایی در متن‌هاست که از راه مراجعه به آن متن‌ها، معناها به ذهن وارد می‌شوند یا اینکه می‌اندیشیدند فهمیدن یعنی اینکه در این متن الفاظی است و آن الفاظ معنایی دارند. فهمیدن یعنی آیا این



در صورتی که هرگز مسئله شلایر مآخر دانستن هستی‌شناختی فهم و چیستی آن نیست بلکه وی هر چند با رویکردی فلسفی غرضش را دنبال می‌کند اما مسئله وی تدارک نظریه فهم متن با رویکردی به‌طور کامل روش‌شناختی است.

نشان‌دادن این تهافت‌ها در مقلله پیش‌رو مستلزم آن است که در ابتدا توضیحی درباره سه مکتب هرمنوتیکی پیش‌گفته داده شود و تفاوت‌های آن‌ها با هم روشن شود سپس با توجه به خاستگاه اندیشه‌ای مجتهد شبستری که به اذعان خودش اندیشه‌های فلسفی قرن بیستمی آلمان و برگرفته از هوسرل، هایدگر و گادامر است، به هر یک از مسائل پیش‌گفته پرداخته شود.

در پایان مقدمه لازم می‌باشد به این نکته نیز اشاره شود که آقای مجتهد شبستری کوشیده است که اشکال‌های هرمنوتیک فلسفی را در هرمنوتیک خود نداشته باشد؛ به‌طور مثال، کوشیده است اشکال نسبی‌گرایی را پاسخ دهد، اینکه وی در این کار نیز کامیاب شده یا خیر مسئله دیگری است که در مقاله دیگری باید به آن پرداخت زیرا مسئله مقاله پیش‌رو فقط نشان‌دادن عدم انسجام در منظومه هرمنوتیکی وی و برخورداری آن از تهافت‌ها و تناقض‌های درونی است.

### هرمنوتیک روشی، روش‌شناختی و فلسفی و مسئله اصلی شلایر مآخر

هرمنوتیک به‌عنوان «فن تفسیر» در ضمن درگیری‌های جنبش اصلاح دینی با

لفظ‌ها به این معنا دلالت می‌کنند یا خیر؟ یا این جمله معنایش چیست و اگر کسی معنای جمله را فهمیده بود دیگر می‌گفتند فهمیده است اما شلایر مآخر نخستین کسی بود که خوب به این مسئله متوجه شد که چیز دیگری در بین وجود دارد و فهمیدن چیز دیگری است و [از این‌جا وی] شروع به بحث‌های فلسفی در این باره کرد و بعد از اینکه بحث‌های فلسفی درباره فهمیدن آغاز شد دیسپلینی وارد هرمنوتیک شد که هرمنوتیک فلسفی نام گرفت که بحث‌هایی بود درباره نظریه‌دادن درباره فهمیدن به‌صورت فلسفی این هرمنوتیک فلسفی به معنای عام است.»

کلیسای کاتولیک در قرن شانزدهم متولد شد (Seebohm, ۲۰۰۴, p.۳۸) / ر.ک.به: گروندن، ۱۳۹۱، ص ۱۶-۱۴) و متولی تبیین قاعده‌های تفسیری شد. مجموعه قاعده‌های تبیین‌شده در این فن تا پیش از قرن نوزدهم بر این پیش‌فرض استوار بود که متن مجموعه‌ای از دوال است که بناست مراد نویسنده را نشان دهد. از این جهت با اجرای قاعده‌های تفسیری بر روی این دوال باید مراد نویسنده را فهمید؛ در نتیجه برای رسیدن به این مقصود باید این قاعده‌ها را در مجموعه مستقلی بحث و حدود و ثغور آن را معین کرد. فن هرمنوتیک متولی این کار شد. این فن در ابتدا فقط به تفسیر کتاب مقدس ناظر بود اما در قرن هجدهم به وسیله کلادنیوس به سمت عمومیت یافتن و قابل اجرا در هر متنی شدن سوق داده شد. نکته مهم این است که در این سه قرن هویت این فن فقط بحث از خود قاعده‌های تفسیری و جمع‌آوری آن‌ها در یک مجموعه بود به همین علت به این فن در این سه قرن «هرمنوتیک روشی» (Methodical hermeneutics) نیز می‌گفتند زیرا فقط متولی تبیین روش‌ها و قاعده‌های زبانی بودند که مفسر را به معنای متن که همان مراد جدی نویسنده قلمداد می‌شد، می‌رساندند. اشکال هرمنوتیک در این دوره این بود که قاعده‌های تفسیری براساس ارتکازات هرمنوتیست‌ها کنار هم قرار گرفته بودند، بدون اینکه بر یک نظریه انتخاب شده استوار باشند زیرا در این باره نظریه‌پردازی نشده بود و نظریه تفسیر متن معین نشده بود و به همین دلیل، قاعده‌های بیان‌شده فقط براساس ارتکازات زبانی انتخاب شده بودند و براساس قاعده‌های زبانی و رویه‌های جاری در بین عقلا تحلیل و تبیین می‌شدند. آنچه در قرن نوزدهم به وسیله شلایر مآخر رخ داد، برای رفع این نقیصه بود. وی کوشید تا نظریه‌پردازی کند و نظریه پشتیبان این قاعده‌ها

را که در مرحله‌ای پیش از این قاعده‌ها باید بحث می‌شد، تنقیح کند. عمل شلایر مآخر در این نظریه‌پردازی فلسفی بود اما مسئله وی دست‌یابی به این نظریه بود. در نظر وی معنای متن همان مراد نویسنده بود و ماهیت فهمیدن به لحاظ فلسفی نیز محل ابهام نبود بلکه پرسش وی این بود که با چه نظریه‌ای باید مراد نویسنده را فهمید. از این جهت پرسش وی هر چند پرسشی فلسفی بود اما از فهمیدن مراد نویسنده بود و نه ماهیت هستی‌شناختی خود فهم. از این جهت هرمنوتیست‌ها، هرمنوتیک وی را هرمنوتیک روش‌شناختی می‌خوانند (Seebohm, ۲۰۰۴, pp. ۵۳-۵۴)؛ زیرا کوشش‌های وی به جای اینکه فقط به تبیین روش‌ها باشد درباره فلسفه آن‌ها و ترابطشان با هم بحث می‌کرد. این مکتب هرمنوتیکی از شلایر مآخر شروع شد اما در وی منحصر نماند زیرا این اندیشه به وسیله تئودور بیرت ((Birt Theodor (۱۸۵۲-۱۹۳۳) و فردریش بلاس (Blass (۱۸۴۳-۱۹۰۷) Friedrich) تکمله‌هایی را به خود گرفت و به وسیله درویزن ((Droysen Johann Gustav (۱۸۰۸-۱۸۶۴) در تاریخ به کار گرفته شد و به وسیله دیلتای ((Dilthey Wilhelm (۱۸۳۳-۱۹۱۱) به علوم انسانی نیز تسری یافت. بعد نیز طرفداران مهمی در قرن بیستم پیدا کردند که/میلیوتی ((Emilio Betti (۱۸۹۰-۱۹۶۸) و /ریک هرش (Hersch. E.d) از جمله آن‌ها هستند. نقطه مشترک هرمنوتیک روشی و هرمنوتیک روش‌شناختی در این بود که ماهیت هر دو روش‌شناختی و تفسیری بود و بحث از چیستی فهم و رویارویی فلسفی با آن هرگز در دستور کار آن‌ها قرار نداشت اما در برابر، هرمنوتیکی در قرن بیستم با ظهور مارتین هایدگر و هانس گئورگ گادامر سر برآورد که هرگز ماهیتی روش‌شناختی نداشت و پیش‌فرض‌های اصلی آن مانند پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی،

انسان‌شناختی و فهم‌شناختی را هم قبول نداشت. بلکه اساساً تمرکز حوزه مطالعات خود را بر همین پیش‌فرض‌ها که تا آن موقع مسلّم انگاشته می‌شدند، قرار داد؛ یعنی این مکتب هرمنوتیکی بر بررسی فلسفی چیستی انسان سپس ماهیت فهم وی تمرکز کرد و در نتیجه آن بحث‌ها، شرایط فهم را تبیین می‌کرد. از این‌رو ماهیت این هرمنوتیک فلسفی شد و به همین علت «هرمنوتیک فلسفی» خوانده شد. گرانیگاه اصلی بحث‌های آن نیز بحث فلسفی درباره خود فهم بود و نه بحث فلسفی درباره چگونه فهمیدن مراد نویسنده. این مکتب فکری به نظرات گادامر و پیروان وی منتسب است اما اندیشه‌های گادامر در مطالعه‌های فلسفی و بنیادین هایدگر و هوسرل ریشه دارد و از این جهت این دو نفر به‌ویژه هایدگر را می‌توان از اثرگذارهای اصلی در شکل‌گیری هرمنوتیک فلسفی دانست. در این هرمنوتیک ابتدا تلقی متفاوتی از انسان داده شد که در نتیجه آن تلقی آن‌ها از فهم، قاعده‌های حاکم بر آن، معنا و چگونگی دستیابی به آن به‌طور کامل با تلقی هرمنوتیک روشی و هرمنوتیک روش‌شناختی از این موارد متفاوت می‌شد. به علت اینکه این تفاوت‌ها در معنا و ملاک هویت‌بخش به معنا به خوبی خود را نشان دهد، هرمنوتیست‌ها برای تفکیک مکتب‌های گوناگون یادشده و دیگر مکتب‌هایی که متعرض شرحشان نشدیم، از عبارت‌های نویسنده‌محوری، مفسّر‌محوری و متن‌محوری استفاده کردند. نویسنده‌محوران کسانی هستند که باور دارند معنای متن همان مراد جدی متکلم و نویسنده است، متن‌محوران باور دارند معنای متن از مراد نویسنده بریده شده و فقط عامل تعیین‌بخش به آن متن است و مفسّر‌محوران باور دارند نه نویسنده عامل تعیین‌بخش به معناست و نه متن بلکه این نقش مفسّر می‌باشد که مهم‌ترین نقش‌ها در تعیین معنای متن

است. از این جهت در مکتب‌های هرمنوتیکی سه‌گانه پیش‌گفته، هرمنوتیک روشی و هرمنوتیک روش‌شناختی تحت پارادایم کلی نویسنده‌محوری طبقه‌بندی می‌شوند اما هرمنوتیک فلسفی تحت پارادایم نویسنده‌محوری قرار ندارد بلکه مفسر‌محور است؛ زیرا همان‌طور که در ادامه می‌آید معنای متن در هرمنوتیک فلسفی از دیالوگ مفسر با متن به دست می‌آید و به‌طور کامل تابع افق ذهنی وی است. بر این اساس شلایر مآخر هرگز قابل طبقه‌بندی در هرمنوتیست‌های فلسفی نیست و اساساً پارادایم وی نیز متفاوت است. این است که نمی‌توان شلایر مآخر را نیز هرمنوتیستی فلسفی هر چند به معنای عام خواند زیرا به هر حال همان‌گونه که مجتهد شبستری اشاره کرد، ملاک هرمنوتیست فلسفی بودن هرمنوتیکی این است که «بحث فلسفی از چیستی خود فهم» دال مرکزی آن باشد، چیزی که هرگز مطمح نظر شلایر مآخر نبود.

**تفاوت‌های هرمنوتیک روش‌شناختی و هرمنوتیک فلسفی در مبانی فهم**  
لازم است تا تفاوت‌های هرمنوتیک روشی، روش‌شناختی (شلایر مآخر) و فلسفی را به خوبی نشان دهیم تا تهافت‌های درونی منظومه هرمنوتیکی آقای مجتهد شبستری به خوبی نشان داده شود اما به جهت رعایت اختصار در مقاله فقط به گزارش مختصری از آن‌ها بسنده می‌کنیم و خواننده محترم را به کتاب‌های تفصیلی ارجاع می‌دهیم. در این گزارش مختصر مقایسه را بین هرمنوتیک روش‌شناختی و هرمنوتیک فلسفی گادامر اختصاص می‌دهیم و نظر هرمنوتیک روشی که به منزله مقدمه هرمنوتیک روش‌شناختی دانسته می‌شود را نیز به فراخور حال ارایه خواهیم داد. این مقایسه را در مبادی انسان‌شناختی، معناشناختی و معرفت‌شناختی فهم انجام می‌دهیم؛ زیرا هرمنوتیک اساساً داعیه‌دار

تفسیر است و خود را علم تفسیر می‌خواند. تفسیر نیز از یک سو به فهم و از دیگر سو به معنا مرتبط است؛ زیرا در تفسیر دنبال دقیق کردن فهم خود از معنای متن هستیم؛ از این رو مختصات وجودی خودمان و مبتنی بر آن درک، مختصات فهم شناختی مان و سرانجام تلقی مان از معنا مهمترین ارکان هویت بخش هستند.

۱. هرمنوتیک روش شناختی شلایر مآخر باور دارد انسان‌ها در حقیقت خود ذات مشترک دارند که در هر فرد انسانی وجود دارد، با اینکه هر فرد واجد ویژگی‌های فردی نیز است (دیلتای، ۱۳۹۱، ص ۱۶۵-۱۶۴). طبیعتاً این حقیقت فرازمانی و فرامکانی است زیرا در همگان وجود دارد. بر همین باور استوار است که شلایر مآخر و همه هرمنوتیست‌های روش شناختی باور دارند که امکان فهم مراد نویسنده‌ای که با وی فاصله تاریخی قابل توجهی داریم، وجود دارد. چون انسانیت وی و انسانیت مفسر یکسان است و همین وجه مشترک سبب فهم مشترک می‌شود. در برابر این انسان، جهانی جز وی وجود دارد که ابژه وی است و می‌کوشد تا آن را بفهمد.

در برابر هرمنوتیک فلسفی به هیچ وجه به انسان مشترک باور ندارند. این مکتب انسان را به دازاین (یعنی در — آنجا) تعریف می‌کند و وی را پرتاب شده در موقعیتی که قرار دارد می‌داند. این مکتب فکری باور دارد دازاین زمان‌مند و تاریخ‌مند (برگرفته از واژه Historicity) است؛ یعنی در زمان خود و سنت به ارث رسیده به خود محدود است و این محدودیت جزو ذات وی می‌باشد و به همین علت قبل زوال نیست. از این جهت است که دازاین‌های موجود در زمان‌ها و تاریخ‌های گوناگون با هم یکسان نیستند و راهی نیز به هم ندارند. به عبارت دیگر، در هرمنوتیک فلسفی دازاین، فرازمانی و فراتاریخی نیست و اصلاً

دزاین کلی طبیعی ندارد تا در همگان به صورت یکسان وجود داشته باشد. از همین جهت است که این شرایط زمانی و تاریخی خود را در قالب پیش‌فهم‌ها و پیش‌ذهنیت‌ها یا به قول گادامر پیش‌داوری‌ها نسبت به وی نشان می‌دهند و وی را در خود محصور می‌کنند.

۲. مبانی معناشناختی فهم: هرمنوتیک روش‌شناختی شلایر مآخر معنای اصلی متن را همان معنای مورد نظر و مقصود نویسنده می‌داند و باور دارد یگانه‌عامل وحدت‌بخش به تفسیر، مقصود نویسنده است (دیلتای، ۱۳۹۱، ص ۲۳۱). وی مبتنی بر مبنای انسان‌شناختی‌اش که باور داشت هر شخصی فردیتی دارد که هم مجلای ظهور انسان نوعی است و هم عامل تمییز وی از دیگر انسان‌هاست، باور دارد برای رسیدن به معنای مورد نظر نویسنده باید تناظر حکم‌فرما بین قصد نویسنده و صورت اثر در هر جزء متن را یافت و اساساً کار تفسیر همین است (Dilthey, ۱۹۹۶, p. ۱۲۳).

در برابر، هرمنوتیک فلسفی هرگز قایل به معنایی پیش از تفسیر نیست و نویسنده را نیز به کلی جدای از اثر می‌داند. از این جهت در نظر این مکتب معنای متن هرگز مراد نویسنده نیست بلکه معنای متن، معنایی است که در حین تفسیر که عبارت از دیالوگ فعال بین متن و مفسر است، تازه خلق می‌شود. این دیالوگ با پرسش مفسر و در افق خود وی شروع می‌شود و با پاسخ متن ادامه می‌یابد و تا جایی که افق متن و افق مفسر امتزاج یافته و نوعی هم‌افقی بین آن‌ها رخ دهد؛ در نتیجه دیگر متن نسبت به پرسش مفسر، اصلاحی نداشته باشد ادامه می‌یابد. از این جهت معنای متن امری متعین نیست بلکه به جهت اینکه برای مفسرهای گوناگون و برای مفسر واحد در حالت‌های گوناگون، به‌طور کامل

متفاوت و سیال و شناور است؛ بنابراین معنا به طور کامل به موقعیت هرمنوتیکی کنونی مفسر ناظر است و در این بستر تعین می‌یابد. این است که گادامر باور دارد معنا کاربردی می‌باشد و مراد وی نیز از این عبارت ناظر بودن معنا به موقعیت کنونی مفسر است. وی تصریح می‌کند که این تلقی از معنا گرانیگاه اصلی هرمنوتیک وی است (Gadamer, ۲۰۰۴, p.۳۰۶).

۳. مبانی معرفت‌شناختی فهم: هرمنوتیک روش‌شناختی شلایر مآخر باور دارد؛ اولاً، به جهت وجود اشتراک همگان در انسان نوعی، امکان فهم مراد یکدیگر از نوشته یا دیگر آثار ممکن است. به همین علت در این نظر، فهم فرازمانی و فرامکانی نسبت به معنای مورد نظر نویسنده قابل تحقق است اما دستیابی به این فهم قاعده‌هایی وجود دارد که با هرمنوتیک روشی متفاوت است زیرا در این هرمنوتیک فقط از راه دلالت دوال عمل نمی‌شود بلکه در کنار آن فهم فردیت نویسنده هم مهم است و برای آن نیز قاعده‌هایی وجود دارد؛ زیرا شلایر مآخر باور دارد فردیت هر شخصی در تمام افعال وی از جمله سخن یا متنی که می‌نویسد، تجلی می‌کند و از همین رو است که اندیشه‌های هر فرد تعینات فردیت وی هستند (Schleiermacher, ۱۹۹۸, p.۷)؛ بنابراین برای شناخت منظور وی باید فردیت وی را نیز درک کرد و این در هرمنوتیک روشی سابقه نداشته است.

در برابر این اندیشه، هرمنوتیک فلسفی قرار دارد که فهم را هرگز فهم معنای مورد نظر نویسنده نمی‌داند زیرا این مکتب انسان را تاریخ‌مند می‌داند؛ در نتیجه فهم که ویژگی ویژه‌ای از وجود وی است را نیز تاریخ‌مند می‌داند؛ بنابراین زمان و تاریخ مفسر در فهم وی تأثیر جدی دارد و جلوی وی برای فهم مراد نویسنده



را می‌گیرد. از این جهت است که این مکتب هرمنوتیکی تأثیر پیش‌داوری‌های مفسّر در فهم معنا را تأثیری بلامنازع می‌داند که برای درک معنای کاربردی که ناظر به موقعیت هرمنوتیکی وی است به‌طور کامل ضروری بوده و هرگز نباید از آن صرف‌نظر کرد. این در حالی است که هرمنوتیک روش‌شناختی به‌علت اینکه در پی معنای مورد نظر نویسنده بود، به‌طور کامل خود را از دخالت پیش‌داوری‌های خود بر حذر می‌داشت.

هرمنوتیک روش‌شناختی با برگزیدن «روش» در پی دستیابی به مراد نویسنده است؛ اما هرمنوتیک فلسفی رسیدن به معنا را هرگز به‌وسیله روش نمی‌داند و اساساً برگزیدن روش برای رسیدن به آن را اخلاص‌گر درک معنا تشخیص می‌دهد.

### تهافت‌های موجود در منظومه هرمنوتیکی مجتهد شبستری

در زیر به برخی مواردی که در مقدمه اشاره شد و تهافت‌های هرمنوتیک وی هستند، اشاره خواهد شد. پایگاه تصمیم‌گیری نیز به صراحت خود وی آرای فلسفه قاره‌ای آلمان در قرن بیستم است که در بین مکتب‌های هرمنوتیکی در هرمنوتیک فلسفی قرن بیستم متجلی شده است.

#### ۱. انسان‌شناسی و امکان شناخت مراد مؤلف

فلسفه قاره قرن بیستم آلمان آن هم به‌طور تعین یافته، افکار هایدگر و گادامر که به تصریح مجتهد شبستری پایگاه فکری وی است، باور دارد که انسان‌ها زمان‌مند و تاریخ‌مند هستند (هایدگر، ۱۳۹۲، ص ۳۶)؛ بنابراین موقعیت زمانی و تاریخی آن‌ها از ذاتیات وجودیشان است؛ از این‌رو این مکتب فکری باور دارد



بین انسان‌ها هر چند اشتراک‌هایی وجود دارد اما این اشتراکات در گوهر ذاتشان نیست\* و همین امر نیز سبب شده تا وی امکان درک مراد نویسنده با وجود فاصله زمانی را منکر باشند اما مجتهد شبستری با اینکه می‌گوید پایگاه فکری من آن اندیشه است (شبستری، درس گفتارهای «هرمنوتیک جدید»، جلسه اول) اما به‌طور کامل هم‌سو با هرمنوتیک روش‌شناختی و روشی قایل به وجود حقیقت مشترک در ذات انسان‌هاست و باور دارد همین امر علت آن است که امکان فهم مشترک بین انسان‌ها با وجود فاصله زمانی وجود دارد. وی در این باره می‌گوید:

برای اینکه بتوانیم، فهمیدن متون گذشته را واقعی و با معنا بدانیم - که همین طور هم است - باید این مقدمه را بپذیریم که ما و انسان‌های گذشته یک انسانیت مشترک داریم. باید بپذیریم که با وجود تمامی تحولات عظیم تاریخی که تجربه‌های ما و انسان‌های گذشته را متفاوت ساخته است، تجربه‌های پایدار که به اصل و اساس انسانیت مربوط می‌شود، میان ما و آن‌ها مشترک است. در سایه

\* هرمنوتیک فلسفی قایل به مشترک‌هایی در افراد انسانی که در این اندیشه مبتنی بر اندیشه‌های هایدگر، دازاین خوانده می‌شوند، است و آن‌ها را نیز اگزیستانسیال‌ها - در برابر اگزیستانسیال‌ها - به‌عنوان مشترکات می‌نامند اما این اشتراکات هرگز در ناحیه ذات و ذاتیات انسان‌ها نیست بلکه به چگونگی عملی زیستن وی در همین زندگی جاری وی بر می‌گردد (جمادی، ۱۳۸۵: ص ۳۵۲-۳۵۶). دلیل اینکه در این مکتب فکری انسان یا همان دازاین فقط به این جهان محدود است؛ بنابراین مشترکات انسان‌ها نیز فقط در همین حدود معنا می‌شوند. بله اگر از بُعد مادی انسان گذر کنیم و انسان را دارای روح غیرمادی بدانیم، وجود اشتراکات روحی محصور به همین امکانات زندگی در این دنیا نمی‌شوند و ذات مشترک بین انسان‌ها قابل تصور می‌شود اما در این صورت این امکان وجود ندارد. از این جهت، تفاوت اگزیستانسیال‌ها با اشتراکات فطری در این است که اگزیستانسیال‌ها به امکانات وجودی دازاین فقط در زیستن وی در این دنیا مربوط می‌باشند و خودش نه منبع معرفت است و نه نوعی گرایش به سمت مبدأ هستی‌شناختی خود می‌باشد؛ زیرا اساساً دازاین مبدأ ندارد که گرایشی به آن داشته باشد چرا که دازاین پرتاب‌شده در جهان خود است و معلوم نیست از کجا آمده است.

این مشترکات است که ما پرسش‌های خود را در پرسش‌های آنها باز می‌شناسیم و می‌توانیم پرسش‌هایی را که آنها داده‌اند با پرسش‌های خودمان مرتبط بباییم. ... در چنین وضعیتی باید بپذیریم که با مسلّم گرفتن این تجربه‌های مشترک، در حقیقت ما به یک اعتماد رو می‌آوریم و از آن بهره می‌بریم. اعتماد به این حقیقت که ارتباط انسان‌های عصرهای گوناگون با یکدیگر مسئله‌ای ممکن و معنادار است (همان، ص ۳۲-۳۱).

این بیان‌ها در حالی است که التزام به آنها دیگر نمی‌تواند اصول موضوعه‌ای چون تاریخ‌مندی فهم را نیز در کنار خود داشته باشد زیرا گادامر با استناد به اینکه انسان تاریخ‌مند است و مقهور شرایط زمانی و مکانی خویش و تخته‌بند زمانه خودش می‌باشد، نتیجه گرفت که دست‌یابی به قصد نویسنده‌ای که با ما فاصله تاریخی دارد، ممکن نیست. با این حال مجتهد شبستری بی‌توجه به این ملزومات از سویی می‌گوید مکتب فکری هرمنوتیکی‌ام مکتب هرمنوتیک فلسفی است و از سوی دیگر می‌گوید غرض تفسیر رسیدن به قصد نویسنده — هر چند ترجمه‌اش در افق مفسر — است و علت آن نیز وجود مشترکات بین انسان‌های همه عصرهاست. این آموزه‌ها برگرفته از هرمنوتیک روش‌شناختی است که در تناقض آشکار با مبانی و شاکله هرمنوتیک فلسفی می‌باشد. وقتی گادامر تصریح کرد که به علت تاریخ‌مندی انسان، اساساً امکان پل‌زدن بین عصر کنونی و عصرهای گذشته وجود ندارد؛ زیرا عنصر زمان و مکان، عنصر ذاتی هر فرد است و همین ویژگی می‌باشد که وی را از دیگران جدا می‌کند، چطور پیرو مکتب فکری وی می‌تواند قایل به وجود وجه مشترک بین انسان‌ها شود؛ به‌ویژه اینکه تمام این بیان‌های گادامر درباره پدیدارشناسی می‌باشد و هر پدیدار نسبت به هر دازاین به‌طور کامل منحصر به فرد است.

## ۲. جایگاه تفسیر

یکی از نقاط افتراق هرمنوتیک‌های سه‌گانه پیش‌گفته در جایگاه تفسیر است. هرمنوتیک فلسفی باور دارد که فهم معنا از ابتدا درگرو تفسیر است و بدون تفسیر هیچ معنایی فهم نمی‌شود. در هرمنوتیک روش‌شناختی نیز با اینکه به‌طور کامل مولف‌محوری وجود دارد اما باز هم این باور مطرح می‌باشد که فهم معنا درگرو تفسیر است؛ زیرا شلایر مآخر در بیانی متفاوت از هرمنوتیک فلسفی می‌گوید فهم معنا درگرو درک فردیت نویسنده است و هیچ شخصی از ابتدا فردیت شخص دیگر را نمی‌داند و برای درک آن باید تحقیق کند؛ بنابراین از ابتدا بدون تحقیق درباره این فردیت، فهم معنا نادرست است و فرد دچار سوءفهم خواهد شد. از این جهت در هرمنوتیک فلسفی نیز جایگاه تفسیر پیش از فهم است اما در هرمنوتیک روشی، جایگاه تفسیر فقط در موارد ابهام و اجمال می‌باشد و در مواقعی که دلالت الفاظ تام است و هیچ ابهامی در فهم ظاهر کلام براساس قاعده‌های زبانی نیست، نیازی به تفسیر وجود ندارد.

در این باره، وقتی به آرای مجتهد شبستری مراجعه می‌کنیم می‌بینیم که وی به‌طور کامل دوگانه سخن گفته است. گاه هم‌سو با هرمنوتیک روشی سخن می‌گوید و نه هرمنوتیک فلسفی به معنای خاص و نه هرمنوتیک فلسفی به معنای عام - با تعریفی که وی از هرمنوتیک فلسفی به معنای عام داشتند و شامل هرمنوتیک روش‌شناختی شلایر مآخر هم می‌شد - و گاه هم‌سو با هرمنوتیک فلسفی به معنای خاص به اظهار نظر می‌پردازد. در جمله‌های زیر می‌بینیم که وی به‌طور کامل هم‌سو با هرمنوتیک روشی می‌گوید:

تفسیر یک متن نیز هنگامی ضرورت پیدا می‌کند که ابهامی وجود داشته باشد.

همواره پس از ظهور یک ابهام متوجه می‌شویم که نمی‌توانیم با معنای متن مورد نظر رابطه برقرار کنیم و در این وضع است که نیازمند تفسیر آن می‌شویم تا این رابطه برقرار شود (مجتهد شبستری، ۱۳۷۴ (ب)، ص ۱۲۹).  
اما در جملاتی که در ادامه می‌آید به‌طور کامل هم‌سو با هرمنوتیک فلسفی بیان می‌دارد که:

معنای هر متن یک واقعیت پنهان است که باید به‌وسیله تفسیر برملا و آشکار شود. دلالت متن بر معنا در پرتو عمل تفسیر حاصل می‌شود. در حقیقت، متن به‌وسیله تفسیر به سخن‌گفتن واداشته می‌شود و آنچه را در درون خود دارد بیرون می‌اندازد. درست است که دلالت متن بر معنا با سازوکار قاعده‌های دلالت Semantik ارتباط دارد اما آن اهرم که کار دستگاه دلالت را ثمربخش می‌سازد، عمل تفسیر است که از مفسر ناشی می‌شود. ... اگر تفسیر انجام نشود هیچ متنی خود به خود معنایش را ظاهر نمی‌گرداند. هیچ‌کس بدون تفسیر، هیچ معنایی را نمی‌فهمد و ما نه‌تنها برای فهمیدن هر متن بلکه حتی برای فهمیدن سخنان عادی و روزمره دیگران آن‌ها را به‌گونه‌ای تفسیر می‌کنیم (همو، ۱۳۷۴ (الف)، ص ۴۴).

در ادامه بیان می‌دارد:

تفسیر متن به منظور فهم آن بر سه نگرش انتقادی زیر استوار است: ۱. درست فهمیده‌شدن هر متن فقط با تفسیر آن ممکن است؛ ۲. از هر متن تفسیرهای گوناگون می‌توان داد و هر متنی وجوه گوناگون دارد و فهمیدن معنای متن یک مسئله بدیهی نیست؛ ۳. باید معنای درست متن را تشخیص داد و آن را انتخاب و توجیه کرد و تفسیرهای نامناسب و معانی نادرست را کنار گذاشت. باور به نیازمندی متن به تفسیر، خود بر دو نگرش انتقادی مبتنی است: نخست اینکه خود متن غیر از معنای آن است و معنا هرگز آشکار و آفتابی

نیست. دیگر اینکه معنا سرانجام نمی‌تواند از متن منفصل و با آن بیگانه باشد و متن فقط اساس معنای مورد نظر است (همان).

اظهارهای اخیر وی به‌طور کامل بر اندیشه‌های گادامر استوار است؛ در صورتی که بیان اول وی که فقط یک شاهد مثال بود به‌طور کامل برخلاف مبانی گادامری است؛ حتی اگر از وی بپذیریم که *شلایر مآخر* نیز هرمنوتیستی فلسفی است و با این بیان بگوییم اینکه وی می‌گوید پایگاه فکری من هرمنوتیک فلسفی است مرادش هرمنوتیک فلسفی به معنای اعم است که به گفته وی شامل *شلایر مآخر* نیز می‌شود، باز هم گفته نخست وی برخلاف تمام این‌هاست.\*

## ۵. معناشناسی

تلقی از چیستی معنا یکی از تفاوت‌های اساسی هرمنوتیک فلسفی و هرمنوتیک روش‌شناختی و روشی است و این تفاوت در تمام ساختار آن‌ها خود را نشان می‌دهد؛ زیرا به‌طور کلی بحث از چیستی معنا یا معناداری پیشینی متن یکی از بحث‌های بنیادین هر مکتب هرمنوتیکی است؛ چون هرمنوتیک علم تفسیر است و

\*. اینکه چرا در هرمنوتیک روشی جایگاه تفسیر فقط در موارد اجمال می‌باشد، این است که معنای متن از ظاهر الفاظ فهمیده می‌شود و معنای ظاهری همان مراد نویسنده است. این معنا نیز بر اساس قاعده‌های زبانی و عقلایی همیشه مبهم نیستند و فقط در برخی موارد دچار ابهام می‌شوند؛ بنابراین، همیشه نیاز به تفسیر نیست و فقط در مواردی نیازمند تفسیر هستیم که ابهامی در فهم مراد رخ داده باشد اما در هرمنوتیک فلسفی *گادامر* به‌علت اینکه معنا ویژگی وجودی انسان — یعنی یک اگزیستانسیال وی — است و نه مدلول کلام که بعد از پدیدار شدن حقیقت متن برای وی ظاهر می‌شود و پدیدارسازی حقایق برای انسان نیز در با تفسیر رخ می‌دهد؛ بنابراین تفسیر مقدم بر فهم است و فهم معنا در گرو آن می‌باشد (برای توضیح بیشتر به کتاب پیش‌فرض‌های نظریه فهم متن در اصول فقه، در قیاس با آموزه‌های هرمنوتیک فلسفی از نویسنده مراجعه کنید).

تمام کوشش آن برای رسیدن به معناست. به همین علت وقتی تلقی از معنا متفاوت شد، به کلی ساختار و سامانه بحث‌های هرمنوتیکی نیز متفاوت خواهد شد. از همین جهت بحث از چیستی معنا به منزله جوهره اصلی هر هرمنوتیکی است.

در این جهت، همان‌طور که پیش از این نشان دادیم معنا در تلقی هرمنوتیک فلسفی به‌طور کامل ماهیتی پدیدارشناختی دارد و در ضمن دیالوگ متن با مفسر تازه خلق می‌شود. از این جهت، معنای متن فقط ماهیتی کاربردی\*

(Application) دارد و در موقعیت کنونی هرمنوتیکی مفسر پدید می‌آید. این نکته دال مرکزی هرمنوتیک هرمنوتیک فلسفی است (Gadamer, ۲۰۰۴, p.۳۱۳). علت این امر این است که در هرمنوتیک فلسفی مفسر و نویسنده زمان‌مند و تاریخ‌مند هستند و به همین علت در موقعیت زمانی خود محصور می‌باشند. به همین جهت امکان پل‌زدن بین زمان مفسر و زمان نویسنده و دستیابی به مراد نویسنده برای مفسر وجود ندارد و از همین جهت معنای متن فقط به معنایی اختصاص می‌یابد که مفسر در موقعیت هرمنوتیکی خود می‌فهمد. به همین علت معنای متن در هرمنوتیک فلسفی هرگز مراد نویسنده نیست؛ زیرا متن دیگر از نویسنده خود بریده شده است و با وجود فاصله تاریخی قابل توجه بین زمان تفسیر و زمان نوشتن و با عنایت به آموزه تاریخ‌مندی مفسر، اساساً امکان فهم مراد جدی نویسنده منتفی است.

اما با این حال، ما وقتی به آثار مجتهد شبستری مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم در عین

---

\* مرادگادمر از کاربردی بودن معنا، معنایی است که منطبق و متناسب با شرایط کنونی مفسر و برآمده از تجربه هرمنوتیکی وی می‌باشد؛ از این‌رو، درباره افراد و زمان‌های گوناگون تغییر کرده و سیال است.

اینکه وی پایگاه فکری خود را هرمنوتیک فلسفی می‌داند اما با شگفتی تمام بیان می‌کند که معنای متن در نزد وی همان مراد نویسنده است و مفسر باید بکوشد تا مراد نویسنده را بفهمد. وی در کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت می‌گوید:

در این جا به چند مطلب اساسی درباره موضوع «متن چه می‌گوید؟» که هر مفسری باید بدان‌ها بپردازد اشاره می‌کنیم: ۱. بررسی معنای تحت اللفظی واژه‌ها و جمله‌ها؛ ۲. بررسی نقش پیامی یا فراخوانی متن؛ ۳. مراد جدی متکلم: متکلم یا نویسنده چه مقصودی از پدیدساختن متن داشته است؟ وی می‌خواسته که متن چه هدفی را برآورده سازد؟ ۴. تأثیری که متن مورد نظر قطع نظر از خواسته پدیدآورنده‌اش یا اشخاص دیگر عملاً و واقعاً بر جای می‌گذارد (ص ۲۵). ... مفسر باید تمام کوشش خود را برای تنقیح چهار موضوع یادشده به‌کار بندد و گرنه به جای تفسیر متن به‌صورتی دانسته‌ها و آرای خود وی بر متن تحمیل خواهد شد (مجتهد شبستری، ۱۳۹۳، ص ۲۷-۲۵).

یا در جای دیگری می‌گوید:

مفسر باید درصدد فهمیدن این باشد که متن واقعاً چه می‌گوید. وی باید به دست آورد که صاحب متن چه می‌خواسته بگوید و چه چیز را می‌خواسته به مخاطبانش بفهماند. برای اینکه مفسر به این مطلب برسد باید انتظارها و علایق نویسنده، وضعیتی را که مؤلف در آن وضعیت می‌نوشته و تدوین می‌کرده، وضعیت مخاطبان وی را، داده‌های زبانی و امکانات تعبیری صاحب متن و امثال این‌ها را به دست بیاورد (همو، ۱۳۷۴ (ب)، ص ۱۳۳).

یا اینکه:

درست است که متن معنایی را افاده می‌کند، اما این افاده معنا هنگامی ممکن است که مفسر پیش از آن معلوم کرده باشد، پدیدآورنده متن، رساندن چه



معنایی را می‌توانسته قصد کند و رساندن چه معنایی را نمی‌توانسته قصد کند (همو، ۱۳۹۳، ص ۲۶).

تمام این بیانات مبتنی بر پیش‌فرض امکان غلبه بر فاصله زمانی بین مفسر و نویسنده است. اما نکته مهم این است که تحلیل گفته‌های پیش‌گفته از وی به ما نشان می‌دهد که این مبنا یعنی مبنای معناشناختی هرمنوتیک وی برگرفته از هرمنوتیک‌های روش‌شناختی قرن بیستم و به‌طور مشخص اریک هرش است زیرا وی در نقل قولی که پیش از این بیان شد هم به مراد جدی متکلم اشاره کرد و هم به معنایی که صرف‌نظر از مراد نویسنده و تأثیری که متن در زمان‌های گوناگون می‌گذارد اشاره کرده است. این بیان همان بیان اریک هرش می‌باشد که در پاسخ به گادامر بین «معنای لفظی متن» که همان مراد نویسنده است و «معنا نسبت به ما»ی متن که اثر متن در موقعیت کنونی مفسر می‌باشد تفکیک کرده است زیرا گادامر وقتی می‌گوید متن نمی‌تواند مراد نویسنده را نشان دهد و فقط باید در موقعیت کنونی مفسر معنا شود، هرش و مشابه وی بتی می‌گوید، معنای متن به دو گونه قبل‌تصور است که نباید آن‌ها را خلط کرد. نوع اول همان معنایی است که مورد نظر و قصد نویسنده بوده و الفاظ نیز از آن حاکی است که معنای لفظی (Verbal Meaning) متن خوانده می‌شود (Hersch, ۱۹۶۷, p. ۳۸). این معنا در طول زمان ثابت است و با توجه به روح مشترک انسان‌ها و یکسانی قاعده‌های زبانی هر چند با وجود فاصله تاریخی متن با مفسر، قابل دسترسی است اما نوع دوم معنایی می‌باشد که هر مفسری با توجه به شرایط خود آن را می‌فهمد و به نوعی تطبیق معنای اول بر شرایط تاریخی خود است. هرش این معنا را «معنا برای ما» یا «معنا نسبت به (Significance) ... نام‌گذاری کرده و گفته است که این معنا با توجه به شرایط هر کسی ممکن است متفاوت باشد (Ibid).

## تأثیر فهم‌شناسی ناهمگون

هرمنوتیک فلسفی به علت اینکه انسان را تاریخ‌مند می‌داند، فهم را نیز تاریخ‌مند می‌داند. از این جهت این مکتب فکری اساساً منکر فهم مراد نویسنده‌ای با فاصله تاریخی از مفسّر است. از این جهت وی معنا را زائیده دیالوگ متن و مفسّر می‌داند و حتی نه نویسنده و مفسّر. حتی وقتی می‌گوید که ماهیت این دیالوگ پرسش و پاسخی است و بیان می‌دارد که پرسش‌کننده مفسّر است و پرسش نیز در افق فکری مفسّر طرح می‌شود (Gadamer, ۲۰۰۴, p.۳۰۱) و سرانجام می‌گوید فهم در صورت امتزاج افق‌ها حاصل می‌شود، باز هم از افق مفسّر و افق متن سخن می‌گوید (Ibid, p.۳۰۵) و هرگز صحبتی از افق نویسنده به میان نمی‌آورد. وی حتی برای اینکه دیالوگ پیش‌گفته را برای مخاطب خود به خوبی ترسیم کند، می‌گوید در متن مخاطب فرضی‌ای وجود دارد که از آن به Thou\* تعبیر می‌کند (Ibid, p.۳۰۲) و هرگز جایی برای خود نویسنده باز نمی‌کند. از سوی دیگر هرمنوتیک فلسفی باور دارد که مفسّر محصور در

\* در زبان انگلیسی مدرن ضمیر شخصی you چند کاربرد خطابی را پوشش می‌دهد که عبارت هستند از: خطاب قرار دادن مخاطب مفرد و مخاطب جمع، خطاب قرار دادن مخاطب ذهنی (Subjective) و مخاطب عینی (Objective) و خطاب قرار دادن رسمی و غیررسمی و صمیمانه؛ اما همواره موارد خطاب این‌طور نیستند اما در زبان انگلیسی قدیمی‌تر که به‌طور مثال به قرن ۱۹ به پیش برمی‌گردد، برای هر یک از این نوع مخاطبان یک کلمه مخصوص به‌کار می‌بردند. به‌طور نمونه، برای مخاطبی که ذهنی بود از کلمه thou استفاده می‌کردند و اگر مخاطب موجودی به‌طور کامل عینی بود، کلمه thee را استعمال می‌کردند. به‌طور مثال در کتاب مقدس مسیحیان، خداوند متعال ﷻ با Thee مورد خطاب قرار گرفته شده است. گادامر با به‌کار بردن این کلمه خواسته است به این مخاطب فرضی مفسّر در دیالوگ بین وی و متن اشاره کند؛ بنابراین، این کلمه فقط به «تو» — در مقام خطاب — اشاره ندارد بلکه به مخاطبی اشاره دارد که از سوی مفسّر فرض می‌شود.

پیش‌داوری‌های برخاسته از سنتی است که در موقعیت هرمنوتیکی وی تجلی کرده است. و به جهت اینکه معنا نیز فقط همان معنای کاربردی — یعنی معنای زنده در موقعیت کنونی مفسّر — است، اساساً باور دارد مفسّر نباید از پیش‌داوری‌های خود در این دیالوگ دوری گزیند بلکه تمام دارایی وی در این دیالوگ همان پیش‌داوری‌های وی است. اما در بحث‌های مربوط به معرفت‌شناسی فهم که از سوی آقای مجتهد شبستری بیان شده است، مشاهده می‌کنیم که وی بین یک دو راهی گرفتار شده است و نتوانسته به‌گونه‌ای غیرپارادوکسیکال راهی برای رهایی از آن پیدا کند؛ زیرا وی از سویی برخلاف مبنای معناشناختی هرمنوتیک فلسفی معنای متن را معنای مورد نظر نویسنده می‌داند و از سوی دیگر می‌خواهد بر پایه آموزه‌های هرمنوتیک فلسفی سخن گوید و همین سبب شده که ترسیمی که از ماهیت فهم که سرانجام فهم معنا خواهد بود، ارائه می‌دهد، دچار تضادهای درونی باشد. مطالعه مجموعه آثار وی به خوبی گواه این تضادها در معرفت‌شناسی فهم است؛ زیرا وی در یک سری از بیاناتش براساس مبانی هرمنوتیک فلسفی معنای متن را ناشی از دیالوگ مفسّر با متن می‌داند که به‌طور حتم با پرسش مفسّر شروع می‌شود و بدون آن اساساً فهمیدنی رخ نمی‌دهد (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱، ص ۲۲) و با پاسخ متن ادامه می‌یابد. پرسش‌های مفسّر نیز به‌طور کامل ناشی از علاقه‌ها و انتظارات وی است (همان، ص ۲۳) و با افق وی تغییر می‌کند. به همین علت است که ممکن می‌باشد هر کدام از مفسران گوناگون تحت تأثیر تجربه‌ها و پرسش‌های متفاوتی که دارند معنای مرکزی متن — که همه هویت متن به آن است (همان، ص ۲۸) — را به‌گونه‌ای به نسبت متفاوت با معنایی که دیگری به دست آورده است، بفهمد؛

در نتیجه فهم‌های متفاوتی از تمام متن به دست آید (همان، ص ۲۹). به عبارت دیگر فهم معنای متن فقط در گروی آن است که مفسّر آن را در شرایط کنونی خودش ترجمه کند و آن را در ظرف تجربه‌های خود قرار دهد (همو، ۱۳۷۴ (ب)، ص ۱۳۴) یا اینکه معنای متن فقط وقتی فهمیده می‌شود که معنای مرکزی و هویت‌بخش به آن درباره با عنصرها و پرسش‌هایی که در افق تجربه‌ای مفسّر و مخاطبان مفسّر قرار دارد، قرار بگیرد (همان). این بیان‌ها به‌طور کامل هم‌سو با هرمنوتیک فلسفی است که در هرمنوتیک فلسفی با هدف رسیدن به معنای کاربردی که همان معنای ترجمه شده در موقعیت هرمنوتیکی کنونی مکلف می‌باشد، بیان شده است. اما با این همه، وی تحت تأثیر مبنای معناشناختی‌ای که انتخاب کرده می‌کوشد نویسنده را وارد این معرکه کند و در این جهت می‌گوید که در متن باید علاقه‌ها و انتظارات نویسنده را پیدا کرد و علاقه‌های خود را براساس آن وفق داد تا معنای متن را متوجه شد (همو، ۱۳۸۱، ص ۲۶). که این بیان به‌طور کامل هم‌سو با آموزه‌های هرمنوتیک روش‌شناختی است که افزون بر خوانش دستوری متن قائل به درک فردیت نویسنده و فهم جهان فکری و پیش‌فرض‌های نویسنده در فهمیدن مرادش است. اما مجتهد شبستری دست‌یابی به این علاقه‌های نویسنده را عویصه‌ای می‌داند که باید آن را حل کرد؛ به‌ویژه وقتی که فاصله تاریخی نویسنده از مفسّر دور باشد (همو، ۱۳۷۴ (الف)، ص ۵۲). سرانجام نیز راهی که برای جمع بین این دو مشکل پیدا می‌کند استفاده از مقوله ترجمه است که به تجربه جدید مفسّر از متن بر می‌گردد. وی در این باره می‌گوید:

اندیشه‌ای که در متن آمده است باید در افق کنونی ترجمه شود، باید کار ترجمه‌ای صورت بگیرد. پیش از این، گفته‌ایم که تفسیر موقعی ضرورت پیدا

می‌کند که افق مفسّر و صاحب متن با هم تفاوت پیدا کند و ابهامی مطرح شود و تا ابهامی مطرح نشود، تفسیری لازم نیست. ... وقتی یک متن به درستی فهمیده می‌شود که مطلب مرکزی آن متن درباره عنصرها و پرسش‌هایی که در افق تجربه‌ای مفسّر و مخاطبان وی قرار دارد، قرار بگیرد. باید مفهوم شود که متن چه رابطه‌ای با مفسّران و مخاطبان وی دارد؟ باید مفهوم شود که آن متن چگونه به من و شما مربوط است؟ برای این کار باید یک ترجمه صورت بگیرد. این ترجمه، ترجمه واژه‌ها و جمله‌ها نیست؛ ترجمه‌ای از یک افق فهم و تجربه به یک افق فهم و تجربه دیگر است از راه ارتباط دادن این افق‌ها با یکدیگر. حال چگونه می‌شود متنی که در عالم انسان پیشین نوشته شده در عالم انسان کنونی فهمیده شود؟ این جاست که مسئله چگونگی ارتباط دو افق گذشته و امروز مطرح می‌شود (همو، ۱۳۷۴ (ب)، ص ۱۳۵-۱۳۴).

این راه نیز در عمل به نادیده گرفته شدن قصد اصلی نویسنده که در موقعیت تاریخی خود بیان شده است، می‌انجامد و در عمل معنای متن به همان معنای ترجمه شده در موقعیت هرمنوتیکی مفسّر که همان معنای کاربردی گادامر است، تغییر می‌یابد. حال آنکه وی در مبنای انسان‌شناختی خود تصریح کرده بود که به علت اینکه انسان‌ها گوهر مشترک دارند امکان درک مراد نویسنده با وجود فاصله زمانی قابل توجه وجود دارد.

### علت اقتباس‌های نامتجانس هرمنوتیکی مجتهد شبستری

با توجه به آنچه پیش از این بیان شد مشاهده می‌شود که هرمنوتیک وی ترکیبی از عناصر نامتجانس است اما پرسش این است که چرا وی دست به پدیدساختن چنین ترکیبی زده است. به نظر می‌رسد که وی همان‌طور که در کتاب نقدی بر

قرائت رسمی از دین بیان داشته است، خواهان پدیدساختن اصلاحاتی اساسی در فهم‌های سنتی از دین و خواهان بازنگری در آموزه‌های دین و هم‌سوسازی آنها با شرایط عصری می‌باشد و در این باره گفته است:

نظر اهل هرمنوتیک جدید دینی این است که اصول و باورها و احکام جزمی سنتی موجود در ادیان، ذاتاً تاریخی و زمانی هستند و چون حجاب‌های ضخیمی در عصر کنونی چهره حقیقت دین را پوشانده‌اند باید آنها را کنار زد تا بتوان آن حقیقت را بار دیگر لمس کرد و در نور و گرمای آن زندگی کرد. در حقیقت، آن حقیقت به‌طور دایم باید «بازیابی»، «بازخوانی» و «بازسازی» شود تا جاودانه‌بودن آن مخدوش نشود (همو، ۱۳۸۰، ص ۲۹).

یا اینکه:

در نظام بازخوانی و بازسازی‌شده نیز سه ساحت «شریعت»، «طریقت» و «حقیقت» در دین اسلام باقی می‌ماند اما در ساحت شریعت، ترکیب و آرایش جدیدی پدید می‌آید. حلال و حرام و امر و نهی خداوند متعال ﷻ باقی می‌ماند؛ اما در مصداق‌ها و گستره‌های آنها تفاوت‌هایی پدید می‌آید. در این جا می‌توانم به این مطلب اشاره کنم که به‌طور مثلث در پرتو آن، بازخوانی و بازسازی حقوق بشر وارد فرهنگ مسلمانان می‌شود و با پشتوانه دینی مورد قبول قرار می‌گیرد و محور سازمان‌دهی اجتماعی و سیاسی مسلمانان واقع می‌شود. واضح است که در این صورت، آرایش شریعت در آنچه به معاملات و سیاست مربوط می‌شود، تغییر آشکاری پیدا می‌کند (همان).

از سوی دیگر بسیار متأثر از هرمنوتیک فلسفی گادامر و اندیشه‌های فلسفی هایدگر است و التزام به آرای وی را بسیار تغییردهنده فهم‌های سنتی می‌داند و در این باره می‌گوید:

آنچه مسلمانان امروز فاقد آن هستند، هرمنوتیک فلسفی به منظور ارائه یک تفسیر یا تأویل قابل قبول و عقلانی و قابل دفاع از کتاب و سنت است. همین فقدان و خلأ باعث شده است که اجتهاد فقیهان مسلمان در باب‌های گوناگون فقهی در عصر کنونی، بر نظریه هرمنوتیکی قابل قبول و قابل دفاع استوار نباشد. علم اصول، حتی در آن شکل تکامل یافته‌اش که محصول کوشش‌های اصولیون متأخر شیعه است، گرچه گونه‌ای کوشش هرمنوتیکی است، اما خلأها و گسست‌های فلسفی بسیار عمده‌ای دارد که فقط با توجه به بحث‌های مطرح در هرمنوتیک فلسفی می‌توان آن‌ها را پر کرد. امروزه تفسیر و تأویل متون دینی بدون توجه به بحث‌های هرمنوتیک فلسفی نمی‌تواند قابل قبول باشد (مجتهد شبستری، ۱۳۸۰، ص ۲۸).

به‌ویژه اینکه گادامر معنای متن را فقط معنای کاربردی و ناظر به موقعیت هرمنوتیکی مفسر می‌داند از سوی سوم به هر حال وی می‌خواهد قرائت جدیدی از بیان‌های دینی دهد و چون سخن از دین است، لابد باید نتیجه‌های به‌دست آمده به شارع مقدس قابل استناد باشد، از این جهت نمی‌تواند به کلی قید مراد شارع را بزند. خود وی در این باره می‌گوید: «در تفسیر کتاب مقدس یا هر متن مقدس و حیانی می‌خواهند به یک سخنی برسند که آن سخن، خطاب خداوند متعال ﷻ و حق است و انسان را در برابر خود به التزام و می‌دارد، ما چگونه می‌توانیم در روند تفسیر به آن حقانیت برسیم؟» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۴، ص ۱۳۵). به همین علت مجبور است بین این اقتضا از یک‌سو و راهبردهای ارائه‌شده از سوی هرمنوتیک فلسفی از سوی دیگر به نوعی جمع کند و سرانجام نظام تفسیری‌ای را ارایه دهد که جمع بین همه اطراف مورد نظر وی را کرده باشد. از این جهت است که از یک‌سو دم از دخالت سلیقه‌ها، انتظارات،

پیش‌داوری‌ها و افق مفسّر در معنادگی به متن می‌زند و برای مفسّر نیز رهایی از آن‌ها نمی‌بیند و از سوی دیگر باور دارد که مفسّر نباید خود را به علاقه‌های صاحب متن و نویسنده نزدیک کند تا مراد وی را بفهمد (همو، ۱۳۷۴ (ب)، ص ۱۳۳). وی این تضاد را به مشکله‌ای تعبیر می‌کند که مفسّر باید به گونه‌ای بر آن فاق آید. وی در این باره می‌گوید:

نقش علاقه‌ها و انتظارات مفسّر در روند تفسیر انکارناپذیر است اما معضلی نیز درباره با همان موضوع وجود دارد. عویصه این است که چگونه می‌توان به دست آورد که علاقه و انتظار مفسّر با علاقه و انتظاری که پدیدآورنده متن در پدیدآوردن آن داشته انطباق دارد؟ چگونه می‌توان به دست آورد که پرسش‌هایی که مفسّر در برابر متن طرح می‌کند با پرسش‌هایی که پدیدآورنده متن می‌خواسته به آن‌ها پاسخ دهد مطابق است؟ در ظاهر انطباق فی‌الجمله این دو رشته با یکدیگر برای حصول فهم ضرورت دارد. تشخیص این موضوع زمانی مشکل‌تر می‌شود که متن در زمان بسیار دوردست نوشته شده باشد؛ چگونه می‌توان علاقه‌ها و انتظارات و پرسش‌های انسان‌هایی را که در هزاران سال پیش متونی را پدید آورده‌اند به وضوح و به درستی تشخیص داد؟ افزون بر همه این‌ها چگونه ممکن است شخص مفسّر به تمام علاقه‌ها و انتظارات پیدای و پنهان خود که پرسش‌های وی را شکل می‌دهند آگاه شود؟ در هر حال این مفسّر است که باید در هر مورد نشان دهد با «هنر تفسیری» خود تا چه اندازه بر این مشکل‌ها فائق آمده است (همو، ۱۳۷۴ (الف)، ص ۵۲). جمع بین تمام این موارد سبب شده است که وی به اقتباس‌هایی غیرعلمی دست بزند که به لحاظ دستگاه اندیشه‌ای مادرشان قابل جمع نیستند و بلکه متضاد هستند هر چند خود وی به این تهافت‌ها متفطن باشد یا نباشد.



البته این اتفاق درباره روشنفکر جهان عرب به نام نصر حامد ابوزید نیز افتاده است. وی همین محذورات را دارد. از سویی کتاب نقد گفتمان دینی را می نویسد و در آن قرائت رسمی از دین در جهان اهل تسنن را به نقد می کشد و خواهان جدی اصلاحات در تفسیر دین می شود، از سوی دیگر ابزار این اصلاح را هرمنوتیک فلسفی گادامر معرفی می کند (ترجمه گفتگو با نصر حامد ابوزید در: Herder Karrespodanz, ۲۰۰۸، در: [www.nasr-hamed-abuzayd.blagfa.com](http://www.nasr-hamed-abuzayd.blagfa.com)، ۴۵

۱۳۸۸/۸/۱۰) و از سوی سوم وقتی می خواهد در کتاب معنای متن تفسیرهای جدید نسبت به قرآن ارایه دهد به ناچار باید معنای قابل اسناد به صاحب قرآن را نشان دهد؛ بنابراین مجبور می شود از مبانی معناشناختی گادامر عدول کند و به مبنای معناشناختی هرش روی آورد (ابوزید، ۱۳۸۳، ص ۳۰۱). البته فرق ابوزید با مجتهد شبستری در این است که؛ اولاً، ابوزید مقدم بر مجتهد شبستری است و چه بسا مجتهد شبستری همان سیر اصلاح دینی وی در عالم اهل تسنن را در عالم تشیع خواسته پی گیری کند؛ ثانیاً، ابوزید به صراحت به این تهافت اشاره کرده و با اینکه به صراحت گفته بود که مبانی فکری اش را از هرمنوتیک فلسفی گادامر می گیرد اما در معناشناسی با صداقت می گوید که این مبنا را از/ریک هرش گرفته است (همان) اما مجتهد شبستری چنین اذعان نمی کند.

### جمع بندی و نتیجه گیری

آقای مجتهد شبستری مبنای هرمنوتیک خود را فلسفه قاره ای قرن بیستم آلمان به ویژه اندیشه های هوسرل، هایدگر و گادامر اندیشه های هایدگر معرفی کرده اما هرمنوتیکی که ارایه داده است، اولاً، به کلی برگرفته از این مبنای فکری نیست؛

ثانیاً، منظومه‌ای گردآمده از ارکانی غیرمتجانس است که هر کدام به یک مکتب هرمنوتیکی مربوط می‌شود، مکتب‌هایی که با هم در مبنای اختلاف‌های فراوانی دارند و با هم قابل جمع نیستند. این موارد به‌طور خلاصه عبارت هستند از:

۱. وی در مبنای انسان‌شناختی هرمنوتیک خود هم‌سو با هرمنوتیک روشی و روش‌شناختی است.

۲. درباره جایگاه تفسیر هم‌سو با هرمنوتیک روشی و مخالف با هرمنوتیک روش‌شناختی و هرمنوتیک فلسفی است.

۳. در مبنای معناشناختی هم‌سو با هرش، هرمنوتیست روش‌شناختی قرن بیستم است.

۴. در مبنای معرفت‌شناختی و فرایند فهم ترکیبی از هرمنوتیک، روش‌شناختی و هرمنوتیک فلسفی را انتخاب کرده است.

تمام این‌ها در کنار این است که اساساً باور وی درباره شلایر مآخر و هرمنوتیک وی نادرست است؛ زیرا وی شلایر مآخر را یک هرمنوتیست فلسفی می‌داند که مسئله اصلی وی پرسش فلسفی از چیستی و ماهیت فهم است؛ در حالی که شلایر مآخر مهم‌ترین هرمنوتیست روش‌شناختی است و مسئله وی نظریه‌پردازی درباره چگونه فهمیدن مراد نویسنده است.

## منابع و مأخذ

۱. ابوزید، نصر حامد؛ معنای متن (پژوهشی در علوم قرآن)؛ ترجمه مرتضی کریمی‌نیا؛ چ ۵؛ تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۹.
۲. \_\_\_\_\_؛ نقد گفتمان دینی؛ ترجمه حسن یوسفی‌اشکوری و محمد جواهر کلام؛ چ ۲؛ تهران: نشر یادآوران، ۱۳۸۳.
۳. ترجمه گفتگو با نصر حامد ابوزید در ۲۰۰۸, Herder Karrespodanz در

www.nasr-hamed-abuzayd.blagfa.com, ۱۳۸۸/۸/۱۰ به نقل از:

عرب صالحی، محمد؛ «ابوزید و تاریخی نگری»؛ در کتاب چالش با ابوزید؛  
چ ۱؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳.

۴. جمادی، سیاوش؛ زمینه و زمانه پدیدارشناسی، جستاری در زندگی و  
اندیشه‌های هوسرل و هایدگر؛ چ ۱، تهران: ققنوس، ۱۳۸۵.

۵. دیلتای، ویلهلم؛ دلنش هرمنوتیک و مطالعه تاریخ؛ ترجمه منوچهر  
صانعی دره‌بیدی؛ چ ۱؛ تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۹۱.

۶. گروندن، ژان؛ درآمدی به هرمنوتیک فلسفی؛ ترجمه محمدسعید  
حنایی کاشانی؛ چ ۱، تهران: انتشارات مینوی خرد، ۱۳۹۱.

۷. مجتهد شبستری، محمد؛ «فرآیند فهم متون»؛ مجله نقد و نظر، تابستان و پاییز  
۱۳۷۴ (الف).

۸. \_\_\_\_\_؛ «متون دینی و هرمنوتیک»؛ مجله نقد و نظر، بهار ۱۳۷۴ (ب).

۹. \_\_\_\_\_؛ چرا دوران علم اصول و اجتهاد فقهی سپری شده است؟؛  
<http://mohammadmojtahedshabestari.com>

۱۰. \_\_\_\_\_؛ درس‌گفتار حقیقت در هرمنوتیک فلسفی؛ جلسه اول،  
<http://mohammadmojtahedshabestari.com>

۱۱. \_\_\_\_\_؛ درس‌گفتار فهم هرمنوتیکی چیست؟؛ جلسه اول،  
<http://mohammadmojtahedshabestari.com>

۱۲. \_\_\_\_\_؛ درس‌گفتار هرمنوتیک جدید چیست؟؛ جلسه اول،  
<http://mohammadmojtahedshabestari.com>

۱۳. \_\_\_\_\_؛ درس‌گفتار هرمنوتیک جدید چیست؟؛ جلسه اول،  
<http://mohammadmojtahedshabestari.com>

۱۴. \_\_\_\_\_؛ «هرمنوتیک فلسفی و تعدد قرائت‌ها از دین»؛ مجله بازتاب اندیشه، آذر ۱۳۸۰.
۱۵. \_\_\_\_\_؛ هرمنوتیک، کتاب و سنت؛ چ ۸؛ تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۹۳.
۱۶. وب سایت شخصی محمد مجتهد شبستری:  
[/http://mohammadmojtahedshabestari.com](http://mohammadmojtahedshabestari.com)
۱۷. هایدگر، مارتین؛ مسائل اساسی پدیدارشناسی؛ ترجمه پرویز ضیاء شهابی؛  
 چ ۱، تهران: انتشارات مینوی خرد، ۱۳۹۲.
۱۸. هایدگر، مارتین؛ هستی و زمان؛ ترجمه عبدالکریم رشیدیان؛ چ ۴، تهران: نشر  
 نی، ۱۳۸۹.
۱. Gadamer, Hans-Georg; **Truth And Method** (a); continuum London New York, ۲۰۰۴.
  ۲. \_\_\_\_\_; **Truth And Method** (b); Bloomsbury Academic, ۲۰۱۳.
  ۳. Heidegger, Martin; **Being And Time**; Blackwell PublishersLtd, ۱۹۶۲.
  ۴. Hersch; E.d.; **Validity In Interpretation**; The U.S.A, by Yale Univercity, ۱۹۶۷.
  ۵. Ricoeur, Paul; **From Text to Action**; Trans by Kathleen Blamey, Northwestern University Press, ۱۹۹۱.
  ۶. Ricoeur, Paul; **Hermeneutics and The Human Science**; Ed by John,B,Thompson, Cambridge University Press, ۱۹۸۱.
  ۷. Schleiermacher, Friedrich; **Hermeneutics and Criticism And Other Writings**; Translated and edited by Andrew Bowie, first published, United Kingdom, by Cambridge University Press, ۱۹۹۸.
  ۸. Seebohm T.M; **Hermeneutics. Methodand Methodology**; USA. Kluwer Academic Publishers, ۲۰۰۴.