



A Study of the Philosophical Hermeneutics of Orientalists' Followers*

Muhammad Ali Rezaei Esfahani^۱

Abbas Karimi^۲

Abstract

Orientalists' followers who tie their horizons of thought to the Orientalists and use their foundations, methods and tendencies to deduce, give value to philosophical hermeneutics for reading and understanding texts and view the text as the dialogue of the object (text) and subject (interpreter), combine them with historical hypotheses historical presupposes. So, we have tried with descriptive – analytical method to explain the viewpoints of Orientalists' followers like Soroush, Shabistani, Abu Zayd, and Fazlur Rahman in accordance the philosophical hermeneutics, to criticize the plurality in meaning and its fluidity in other words, its cognitive relativism and its usage by the Orientalists is regarded incompatible with the Islamic interpretive tradition in understanding the texts of revelation.

Keywords: Quran, Orientalists, Philosophical Hermeneutics, Relativism, Pluralism.

*.Date of receiving: ۱۰, June, ۲۰۲۱- Date of correction: ۷, September, ۲۰۲۱ Date of approval: ۹, September, ۲۰۲۱.

^۱ - Professor at Al-Mustafa International University, Qom, rezaee@quransc.com

^۲ - PhD Candidate in Quran and Orientalists, Oriented in Quranic Studies, Al-Mustafa International University, Qom, (Corresponding Author), abb.karimi.۱۹۹۸@gmail.com



بررسی هرمنوتیک فلسفی مستشرق مداران*

محمدعلی رضایی اصفهانی^۱ - عباس کریمی^۲

چکیده

مستشرق مداران که افق اندیشه خویش را بر مدار مستشرقان گره می‌زنند و مبانی، روش‌ها و گرایش‌های آنان را جهت استنباط به‌کار می‌بندند، هرمنوتیک فلسفی را نیز به جهت خوانش و فهم متون ارج نهاده و چشم‌انداز متن را به مثابه دیالوگ ابژه (متن) و سوژه (مفسر) و آمیزش آن‌ها با پیش‌فرض‌های سلسله وار تاریخ‌مند و از جهتی گشوده می‌نهند، ازاین‌رو در این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی سعی شده است، نسبت آراء مستشرق مدارانی چون سروش، شبستری، ابوزید و فضل الرحمان در نسبت با هرمنوتیک فلسفی بیان گردد، کثرت معنایی متن و سیالیت آن و به عبارتی نسبی‌گرایی شناختی آن را به نقد کشانیده و کاربست آن را توسط مستشرق مداران با سنت تفسیری اسلامی در فهم متون وحی ناسازگار دانسته است.

کلیدواژه: قرآن، مستشرق مداران، هرمنوتیک فلسفی، نسبی‌گرایی، کثرت‌گرایی.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۳/۲۰، تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰/۶/۱۶ و تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۱۸.

^۱ - استادتمام جامعه المصطفی العالمیه، قم quransc.com@rezaee

^۲ - دانشجوی دکتری رشته‌ی قرآن و مستشرقان گرایش معارف قرآن جامعه المصطفی العالمیه، قم (نویسنده مسئول)

abb.karimi.۱۹۹۸@gmail.com

مقدمه

با ورود اندیشه مدرن در ساحت ادیان و پیگیری پروژه عقلانی کردن و خرافه زدایی و پی بردن به حقیقت و اصل دین و کنار گذاشتن عرضیات در غرب، این تفکر به شرق و در میان مسلمانان نیز نفوذ پیدا کرد. عهده دار این امر را از مشروطیت تا زمان کنونی اندیشمندانی که با عنوان روشنفکران، نواندیشان دینی، انتلکتوئل‌ها، سکولارها یا مصلحان دینی یا هر برجسی که در نیم قرن اخیر در فضای دیالوگ و مونولوگ امر روشنگری مطرح شده است، بر عهده داشته‌اند. آن‌ها بر اساس اومانیسیم ذهنی طی طریق می‌کنند و به عبارتی در پی سکولاریزه کردن مذهب برمی‌آیند یا اندیشه نهیلیستی و هیچ‌انگارانه در باب حقیقت برمی‌گیرند و سر از آنارشیسم ساختاری در پناه آنارشیسم موقتی درمی‌آورند. انبیاء و متون آسمانی را از ساحت قدسی نزول داده و توصیف و تحلیل و تبیین این جهانی می‌نمایند. اخلاق را مقدم و مستقل از دین می‌انگارند و توقعات و انتظارات تاریخی دین را فرو می‌کاهند و با توجه به نگاه باطنی به ادیان و پلورالیزم معرفتی، نگاهی کثرت‌گرا به ادیان داشته و حقیقت ادیان را واحد می‌دانند و قرانت‌پذیری دین و کثرت‌گرایی تفسیر را ارج می‌نهند. پفک‌هایی خوشمزه در دهان اندیشه که ادعای زایش نور را به تباهی می‌کشاند و تنها برای گوش‌های پر خروج و باز شیرین می‌زند، آن‌ها هر بیست سال یا نیم‌قرنی با نگرشی طبیعت‌گرایانه، پوزیتیویستی، دیالکتیکی - ماتریالیستی یا پراگماتیسمی به دنبال احیای دین برمی‌آیند و زوال عقاید دینی و گسست قدسی را به ارمغان می‌آورند. فیلسوفان بزرگ از اسپینوزا و دکارت تا هایدگر را بر کرسی اعتبار نهاده و اذعان می‌نمایند که هیچ‌یک از این فیلسوفان اعتقادات دینی معهود را نپذیرفته‌اند و آگاهی دینی در گروه بازسازی و پالوده کردن و دست‌یابی به نومن کانتی آن‌ها و نه پدیدار ظاهری ادیان؛ اما چندی بعد از تمام آنچه اصول اندیشه راستین می‌خوانند، بازمی‌گردند و از آنجایی که اعمال نفوذی غیرمسئولانه دارند، مسئولیت تحریف حقائق را نمی‌پذیرند و چه بسا کتمان می‌کنند؛ چراکه بسیاری از آن‌ها با نقصان گستره تصویری، معرفتی، منطقی و منابع کلامی روبرو هستند.

این اندیشمندان، از آن حیث که در سنت اسلامی با معیارهای غربیان، مطالعات اسلامی را به تحقیق می‌نشینند و ترویج می‌دهند، با عناوین خاص دیگری نیز نام برده می‌شوند؛ به‌عنوان مثال دکتر زمانی از آنان به‌عنوان «سربازان استشراق» نام می‌برند که تمهیدات ورود اندیشه غربی و استشراقی را فراهم می‌نمایند تا مستشرقان بتوانند به سهولت تفکر خویش را در سنت شرقی و اسلامی بسط دهند.

درواقع پیاده نظام ارتش عقیدتی غربی تلقی می گردند، هرچند این عنوان تا حدودی می تواند معنا را برساند؛ اما از آنجاکه لفظ «سرباز» دارای بار معنای نظامی، سیاسی و استعماری است؛ از این رو لذا پیشنهاد می شود، لفظ یا عنوانی جایگزین شود که برچسب خاصی نخورده و از جامعیت بیشتری برخوردار باشد. این لفظ به نظر می تواند واژه «مستشرق مداران» باشد، به این تعریف که مستشرق مداران کسانی هستند که در درون سنت اسلامی، معیار و روش های غربی را برمی گزینند و مطالعات اسلامی را بر اساس و بنیاد و مدار آن ها پی ریزی می کنند و در نتیجه استنباط آن ها با غربیان و مستشرقان، یکسان به نظر می آید. تاکنون کسی لفظ «مستشرق مدار» را به کار نبرده است. در این تحقیق برای نخستین بار است که پی گرفته می شود؛ اما به نظر کلمه مناسبی است که می تواند مقصود ما را بهتر برساند.

نکته بیش، خرد و معرفت و مدار را بر تارک سبیل غربیان و مستشرقان دیدند و ره آنان را پیمودند و در نتیجه منجر به همان اشتباهاتی شدند که در آثار مستشرقان وجود دارد. درواقع مدار در اینجا در معنای «orbit»؛ یعنی «مسیر»، «دور» یا «محدوده فعالیت» و به معنای «circle»؛ یعنی حلقه که به معنای همان حلقه معرفتی است، چنانکه می بینیم، درباره حلقه وین نیز از واژه «Vienna Circle» استفاده شده است، نوعی از تجربه گرایی با تشخیص «تحقیق پذیری» که ره به جایی نبردند.

پردازش چنین موضوعی از آن جهت اهمیت دارد که شاید جایگاه معرفت شناسی و روش شناسی مطالعات اسلامی و پژوهش های دینی غربیان در بسیاری از مسائل قابل دیالوگ باشد؛ اما زمانی که آن ها به قرآن پژوهی می پردازند و کتاب خدا را سخن خلق می پندارند و در بستر تاریخی تبیین و تحلیل نزولی و غیر قدسی می نمایند، این مسئله را نمی توان نادیده انگاشت. در این تحقیق تأثیر هرمنوتیک فلسفی را در اندیشه مستشرق مداران به بررسی خواهیم نشست تا چشم انداز روشنی از این موضوع پیش روی نهاده شود، هرچند که پیرامون روشنفکران مسلمان و تأثیر پذیری آن ها از رویکرد هرمنوتیکی، مقالاتی به صورت مستقل نگاشته شده است و تأثیر هرمنوتیک فلسفی را در برخی از روشنفکران دینی چون سروش، شبستری، ابوزید، فضل الرحمان، قیانچی نشان داده اند؛ اما با نگاه استشرافی و به صورت ترکیبی تاکنون مقاله ای یافت نشد.

این پژوهش در ابتدای سلسله مقالاتی است که نویسندگان مقاله با عناوین؛ «مستشرق مداران و هرمنوتیک فلسفی»، «مستشرق مداران و پدیدارشناسی»، «مستشرق مداران و تاریخ مندی قرآن»، «مستشرق مداران و زبان مندی آن» و «مستشرق مداران و قصدگرایی»، در حال تحقیق و پژوهش هستند

تا بتواند در مسیر قرآن پژوهی روزنه‌ای باشد، هر چند ناچیز.

الف. هرمنوتیک فلسفی

چنانکه بیان شد، مدار و معیاری که مستشرقان در امر قرآن پژوهی برمی گیرند و بر تن مقدس آیات و روایات و سنت اسلامی می پوشانند و تفاسیر ناهمپوشان و متعارضی را با سنت تفسیری اسلامی ارائه می دهند، مسیر جدیدی را پیش روی می نهد که نه تنها تحریف و تغییر کلمات «عن مواضع» را به دنبال دارد، بلکه ساحت قدسی و آفاقی آیات را نفی می کند. از این رو یکی از روش هایی که در بُعد مطالعات قرآنی در میان خاورشناسان مرسوم بوده است، توجه به روش های فلسفی است که در سنت غربی نظم و نهج یافته اند. در این میان هرمنوتیک که سری در یونان باستان دارد و ظهوری در قرن هجدهم و نوزدهم و نیم نگاهی در خوانش دین در قرن بیستم ظهوری دیگر می یابد؛ چراکه متن و خواننده را به رویارویی هم می نشانند تا معنای نهان متن را عیان کنند (Dallmayr, linking theory and practice, ethic and global politics, ۲۰۰۹/۲۳)؛ هرمنوتیک با این ادعا که در مقایسه با بسیاری دیگر از نحله های فکری، تعامل بهتری با اندیشه های دینی برقرار می سازد، می تواند حائز اهمیت باشد؛ زیرا هدفش را درگذر از واقعیت و صدق و رسیدن به حقیقت تعریف کرده است. هرچند در نظر هرمنوت های کلاسیک، کسانی چون الیوت، متون مقدس مقوله ای در ورای متون دیگرند، در نظر آن ها اثر کلاسیک در جایی پایان می پذیرد که وحی آغاز می شود و متون مقدس شکل می گیرد و متون مقدس را به مثابه متون ادبی شمردن؛ یعنی تحسین بنای یادبودی بر گور مسیحیت که در اندیشه هرمنوت های کلاسیک نمی گنجد (واینسهایمر، «هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی، ۱۳۹۳: ۲۲۶).

خاورشناسان بسیاری از جمله میسر براشر، تاوود الوسن، رابرت گلیو با هدف هرمنوتیک قرآن به بررسی آیات و روایات پرداخته اند و مستشرقان دیگری که به نحو مرموزانه ای و با بهره گیری از نظریه هرمنوتیکی مطالعات قرآنی را پی گرفته اند که تنها با واکاوی نظرات آن ها از حیث فلسفی به این وضوح و تمایز دست خواهیم یافت که نفوذ نظریه های هرمنوتیکی تا کجا می تواند مطالعات ما را از مسیر راستین خویش دور بدارد. البته مستشرقان توجه سنت تفسیری اسلامی به هرمنوتیک «روشنمند و منسجم» را قابل تردید دانسته و تأکید دارند که دلایلی جهت اثبات آن در دست نیست و از طرفی سنت تفسیری اسلامی را متأثر از سنت تفسیری یهودی - مسیحی تلقی می کنند؛ اما در باب هرمنوتیک فلسفی این انعقاد ذهنی هرمنوتیک در هایدگر بود که آن را از بطن گادامر متولد نمود. تأثیر

چشم اندازهای دینی در افق های فکری هایدگر به حدی است که گفته شده است، دل مشغولی به هستی شناسی به تأثیرپذیری او از کلیسای رم و تعلق خاطرش به الهیات کاتولیک مرتبط است (Varga-Jani, Historicity and Religiosity in Heidegger's Interpretation of the Reality: With an Outlook to)

(Adolf Reinach's Contribution to Heidegger's Phenomenological Conception, ۲۰۲۰: ۴۰۹-۴۲۹).

هایدگر در شرح تحولات فکری اش می گوید: «چیزی که مرا به این جریان فکری کشاند، پرسش مربوط به ارتباط میان کلام کتاب مقدس و تفکر الهی - نظری بود. در هرمنوتیک فلسفی هستی شناسی، فهم اهمیت پیدا می کند و خود روش اساساً به پرسش گرفته می شود یا به کناری نهاده می شود؛ چراکه اساساً حقیقت از روش سر بر نمی آورد» (Malpas and Zabala, Consequences of Hermeneutics: Fifty Years After "Truth and Method", ۲۰۱۰: ۱۵۰)؛ و «فهم» نحوه هستی نفس «دازاین» هایدگری است که از سطح معرفت شناسی به هستی شناسی صعود کرده است. فهم شیوه بودن در جهان است که کثرت و سیالیت متن را به ارمغان می آورد و از بیرون معرفت انسان را تاریخ مند و در نتیجه نسبی می گرداند؛ به این بیان که فهم هرچند تاریخ مند و به شرایط تاریخی وابسته است؛ اما محصول پیش فرض ها و امتزاج آن با حیثیت فعلی است که حیثیت فعلی به صورت اطلاق، افق بازی را پیش روی مفسر قرار می دهد. فهم در نظر هایدگر با شلایر ماخر و دیلتای متفاوت است. تفهم به مملوکیت ما در نمی آید، آن چنان که در فلسفه سنتی با بار متافیزیکی آن به برخورد سوژه و ابژه راجع می شد، در واقع هایدگر فهمیدن را مقدم بر شناخت در نظر می دارد که از آن به دانایی عملی و از نوع مهارت می داند که در قالب گذاره نمی گنجد و آنچه درباره آن هست، شبه گزاره است و همواره مسبوق به فرض های هستی شناسانه ای که جزء جدایی ناپذیر هستی در جهان قلمداد می شوند، پس فهم در نظر هایدگر پراکتیک گونه به نحو نخستین مواجهه و فهم دازاین از زندگی، کیفیت پراکتیک چیزها و امکان تسلط و تسخیر آن هاست که شامل درک امکان های هستی شناسانه، فرافکنی و طرح اندازی اگزستانسیالی و مبتنی بر کلی به هم پیوسته از تأویل وجودی انسان و ساختار هستی شناسانه فهم که به دور هرمنوتیکی منتهی می شود، پس فهم هم امر وجودی است و هم امر هرمنوتیکی که میان جهان و زبان از یک طرف و دلالت و معنا از سوی دیگری نمی توان تمایز نهاد (grondin, introduction to ۱۹۹۴: ۱۰۲).

(philosophical, hermeneutics,

فهم در هایدگر امکانی برای دازاین است که بسط و گسترش آن تفسیر است، فهم هرمنوتیکی از اشیاء بر اساس نسبی که با دازاین دارد، به صورت تفسیر غیر گزاره ای و پیش نظری از این فهم است، فهم

دازاین با ابتناء به پیش دانسته‌ها آغاز می‌شود، درواقع پیش فهم او، شرایط اساسی شناخت است. ازاین‌رو پیش ساختار در متن و بستر عالمی نهفته است که از قبل، فاعل و موضوع را دربردارد؛ بنابراین این پرسش را پیش می‌کشد که اساساً چگونه اشیا خودشان از طریق معنا و فهم و تأویل به دیده درمی‌آیند.

در سایه و ذیل «درک» متن است که خود را در امکان‌ها و موقعیت‌های وجودی جدیدی قرار می‌دهیم، درواقع این «پیش‌فهم» ماست که با متن مواجه می‌شود و این امر برخاسته از «هستن» در جهان ماست؛ زیرا نحوه وجود ما وجود دانایانه است و ما پیوسته با فهم موجود می‌شویم (فتحی، هرمنوتیک فلسفی یا فلسفه هرمنوتیکی (درآمدی بر هرمنوتیک هایدگر)، ۱۳۸۷)؛ پس با متن نیز همواره با فهمی از پیش برخوردار می‌کنیم و هدف تفسیر متن، آشکار ساختن پیش‌فهمی است که ما پیش‌تر درباره فهم داریم. در نظر هایدگر، بودن در جهان همراه با پیش‌فرض‌هایی است که فهم را ممکن می‌کند که سرشار و مملو از فهمی نخستین است که هایدگر آن را به کل وجود حاضر و ساحات این جهانی نسبت می‌دهد (Connolly and Keutner, *Hermeneutics versus science?* ۱۹۸۸:۱۹). «معنا» ساخت خود را از یک پیش‌داشت، پیش‌دید و یک پیش‌دریافت به دست می‌آورد (Heidegger, *being and time*, ۱۹۳-۱۹۸۸:۱۹۱).

درواقع، تفسیر یک متن ادبی تجربه زیسته سوژه است که آن را به تصویر کشیده، نه تجربه حالات ذهنی و نیات خاص او (Thiselton, *Hermeneutics: An Introduction*, ۲۰۰۹:۴۳)؛ بلکه به این نحو، دایره امکان‌های هستی‌مندانه خویش را بسط داده و بر غنای «هستی در جهان» خود می‌افزاید و به تعبیر گادامر، برآیندهای جدیدی را دریافت و به توانایی خویش بهتر و بیشتر پی می‌برد و زوایای چندلایه و پنهان بیشتری را می‌شکافد.

در نظر گادامر فهم و هرمنوتیک به نحو دیالکتیک میان پرسش و پاسخ جان می‌گیرد (Gadamer, *Truth and Method*, ۲۰۰۶:۲۱۴)؛ و ظهور می‌یابد، یک نوع گشودگی به جهان جدیدی از درکی متمایز که همواره افقی باز را پیش روی نهاده و از دیالوگ دیالکتیکی و امتزاج افق انسان و افق متن (Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, ۱۹۹۰:۱۸۲) که هر دو زمان‌مند هستند، در این سیلان هگلی افق‌ها، افق جدیدی سر برمی‌آورد و پیش‌فرض‌های زمان‌مند و مکان‌مندی که از فهم انفکاک‌ناپذیرند و این‌ها همه سر از نسبت‌گرایی درمی‌آورد؛ پس ارتباطی دوسویه است و متن نیز مفسر را به پرسش می‌گیرد. در این تقابل تصحیح یا تعدیل می‌کند

(Gadamer, Truth and Method, ۲۰۰۶: ۲۶۲)؛ چراکه متن در یک جریان زنده اندیشه سنتی یا اجتماعی مبتنی بر پیش فرض‌ها و الزاماتی است که به طور مستمر باب تفسیر گشوده است (Ricoeur, Hermeneutics and the Human Sciences, ۱۹۹۰: ۱۷۸).

وجود مؤلفه‌هایی همچون همراهی همیشگی تفسیر با فهم متن، ابتدای فهم بر پیش فهم و پیش دانسته، وجود دور هرمنوتیکی در فهم، ماهیت دیالکتیکی و گفتگویی فهم، منطق پرسش و پاسخ در فرایند گفتگو، نشأت گرفتن پرسش‌ها و پاسخ‌ها از افق هرمنوتیکی و هدایت شدن سؤال و در نتیجه، فهم توسط افق هرمنوتیکی که شامل پیش داوری‌ها، علائق و انتظارات مفسر است؛ همه از بن‌مایه‌ها و عناصر اصلی هرمنوتیک فلسفی، به ویژه هانس گورگ گادامر محسوب می‌شود (وال و ورنو، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ۱۳۷۲: ۲۶۱). گادامر به همین جهت، مفهوم افق را پیش می‌نهد، مفهومی که از هوسرل و سنت پدیدارشناسی اخذ شده است.

مراد او از افق هرمنوتیکی، زاویه نگرشی است که امکان نگرش را محدود می‌سازد، البته باید توجه داشت که افق هرمنوتیک ایستا و موندی نیست، بلکه چیزی است که ما به درون آن می‌رویم و خود با ما حرکت می‌کند، (هولاب، ۸۸، ۱۳۷۵-۹۰) وقتی با متن مواجه می‌شویم وارد گفتگوی باز و آزادی با متن می‌شویم که در آن پرسش و پاسخ‌ها و گفت و شنودها در قالب دور هرمنوتیکی به فهم می‌انجامد (Gadamer, Truth and Method, ۲۰۰۶: ۳۷۸)؛ به گفته گروندین فهم، ارتباط به خود دادن و جستجوی پاسخ به خویش‌ن شدن است و پرسش‌ها ناشی از موقعیت هرمنوتیکی ما هستند (grondin, ntrouction to philosophical, hermeneutics, ۱۹۹۴: ۱۱۷)؛ فهم فرایند و نه یک عمل و یک واقعه‌ای است از من و متن و لذا روش جایگاهی ندارد.

گادامر برخلاف هگل، «فهم» را خلق مجدد و بازسازی چیزی که در گذشته تولید شده است تلقی نمی‌کند بلکه مهمل بودن و امکان ناپذیری بازسازی متن را اعلام می‌دارد (پالمر، علم هرمنوتیک، ۱۳۷۷: ۲۰۱). کافی است که بگوییم ما به طریقی متفاوت می‌فهمیم البته اگر از اساس چیزی بفهمیم (Gadamer, Truth and Method, ۲۰۰۶: ۲۹۷) ما همواره اثری را متفاوت از دیگران می‌فهمیم و نه برتر از آن‌ها (Gadamer, Truth and Method, ۲۰۰۶: ۲۹۶) اینکه چرا نمی‌توان با هرمنوتیک فلسفی توافق همدلانه‌ای در سنت اسلامی داشته باشیم؟ عمدتاً ناشی از این است که هرمنوتیک متضمن برداشت نسبی‌انگارانه و نیهیلیستی و پست مدرنیستی از حقیقت است که در واقع بر معیار معینی استوار نیست و چنانکه هرش نیز متذکر شده بود، البته گادامر خاطر نشان می‌کند که «نفس هرمنوتیک همانا اذعان به

این است که شاید حق با دیگری باشد.» (Gadamer, Truth and Method, ۲۰۰۶: ۱۰۷). از نظر گادامر، دیالوگ به معنای تلاش برای برنده شدن و مغلوب کردن دیگری یا درک سوپژکتیو از دیگری نیست، بلکه در دیالوگ، هر دو طرف خود را در مسیر رسیدن به توافق راجع به خود موضوع قرار می‌دهند. گادامر می‌گوید: «با هرمنوتیک، من این توانمندی را درمی‌یابم که به دیگری چنان گوش فرا دهم که گویی حق با اوست.» (grondin, ntrouction to philosophical,hermeneutics, ۱۹۹۴: ۲۵۰).

نسبیت‌گرایی در فهم دیالکتیکی گادامر امری بدیهی به نظر می‌رسد؛ اما گادامر با اذعان به اینکه او یک رئالیست منظر گراست، می‌خواهد از آن بگریزد، چنانکه «هاورز» آن را فهم واقعیت از منظری خاص و در شرایط خاص می‌داند (dostal, the experience of truth for godamer and hiedegger, ۱۹۹۴: ۱۵۴)؛ البته شاید بتوان با تلقی که گروندن از هرمنوتیک گادامر ارائه می‌دهد این مشکل را حل کرد چراکه گروندن چندین بار در فصول مختلف بر خصلت حقیقت‌جویی هرمنوتیک و روی‌گردانی از نسبیت‌گرایی و سوپژکتیویسم تأکید می‌کند. جالب اینجاست که گروندن با ساده‌ترین نقدها به مصاف نسبیت‌گرایی می‌رود، مثلاً «البته اگر این نظر درست باشد لاجرم به تناقض‌جویی می‌انجامد» (grondin, ntrouction to philosophical,hermeneutics, ۱۹۹۴: ۱۱۸) یا «این‌که پاریس (و نه ماریسی) پایتخت فرانسه است، یک واقعیت است و نه یک تفسیر.» (Ibid, ۱۲۲) یا «[حال که هر نظریه‌ای به نوبه‌ی خود حقیقی است] چرا باید بپذیریم که نظریه‌ی پست‌مدرن حقیقی‌تر از سایر نظریات است؟» (Ibid, ۱۲۵). این نقدها نشان می‌دهد که با استفاده از خود سنت هرمنوتیک هم می‌توان با نسبیت‌گرایی مقابله کرد و این مسئله اهمیت آن را در شرایط و فضای ما و خوانش سنت اسلامی دوچندان می‌کند.

با توجه به آنچه بیان شد، روشن می‌شود که هرمنوتیک فلسفی دارای مبانی از قبیل؛ تأثیر یا شرط وجودی ذهنیت یا سوپژکتیو در حصول فهم، امکان‌ناپذیری درک عینی متن و مبتنی بودن آن بر پیش‌فرض‌های مفسر، بی‌پایان بودن فرایند فهم و در نتیجه تکثر قرائات مختلف از یک متن، نسبی بودن فهم (البته برخلاف تفسیر گروندن)، نادیده گرفتن سهم و مراد مؤلف و عدم پایبندی به روش است که ایرادات آن از قبیل خودانکاری، ذهن‌گروی و نسبی‌گروی با تفاسیر مختلفی که ارائه شده است همچنان قابل دفاع نیست.

ب. مستشرق‌مداران

مستشرقان رویکردی به کتاب مقدس دارند که در آن کتب مقدس، نوشته‌ی آبا مسیحی است و در واقع



بشری، تاریخ مند، تفسیری و قابل تأویلات معاصرته است (رضایی اصفهانی، منطق تفسیر (۴)، ۱۳۹۴)، درحالی که قرآن در سنت اسلامی و اندیشه عالمان مسلمان، همه کلمات و حروفش از جانب خدای متعال است که حتی خود پیامبر اسلام ﷺ نیز حق تصرفی در جهت کم یا زیاد کردن آیات ندارند.

مبانی مستشرقان از قبیل؛ عدم و حیانت قرآن و بشری بودن آن (پیامبر مؤلف قرآن)، اقتباس قرآن، نظریه نبوغ پیامبر ﷺ، عدم امکان رابطه میان ملا اعلی و ماده سُفلی، تأثیرپذیری قرآن از محیط و فرهنگ زمانه باعث شده است که آن‌ها با همان رویکردی که به مسیحیت یا یهودیت می‌نگرند، نسبت به دین اسلام نیز روا بدارند و مستشرق‌مدارانی که غالباً یا در سنت غربی تحصیلات آکادمیک را گذرانده‌اند و یا همواره در فضای فکری و اندیشه فلسفه غربی تفکر خویش را بسط داده‌اند، همان مسیر را دنبال کنند؛ چراکه معیار و مدار مستشرقان، نقطه پرگار وجود و ماهیت اندیشه آن‌هاست. مستشرق‌مدارانی که نسبت به اسلاب ناب ناآگاه بوده و پیش‌فرض‌های ناسازگار را دخیل داشته و نگاه عهدینی را برگرفته و ساحات دین مقدس اسلام را با نگاه بشری و غربی و روش‌های عقیم و جدید مطالعاتی مستشرقان آلوده کرده‌اند (رضایی اصفهانی، دیدگاه متفکران معاصر قرآنی، ۱۳۹۸: ۱۲۲)؛ مستشرق‌مدارانی از قبیل سروش، شبستری، ابوزید، فضل‌الرحمان متأثر از هرمنوتیک فلسفی هستند که نظریات آن‌ها به شرح ذیل بررسی می‌شود.

۱. سروش

سروش که از ساحت اندیشه صدرایی می‌آغازد و کتاب «نهاد ناآرام جهان» را می‌نگارد، مدتی بعد، ره اندیشه به سوی غرب کج کرده، از پویر آبشخور می‌شود و از کانت تأثیر می‌پذیرد. وی از سال ۱۳۶۷ با کنار گذاشتن فلسفه علم، پای به عرصه هرمنوتیک و معرفت‌شناسی معارف دینی می‌گذارد و از خرمن گادامر و شلایر ماخر خوشه می‌چیند و اثر «قبض و بسط تئوریک شریعت» را تدوین می‌کند و با رویکرد گادامری که سر از نسبی‌گرایی درمی‌آورد، معرفت دینی را نظام‌مند می‌کند و به‌ناچار با نسبییت معرفت دینی، نسبت دین را نیز نشانه می‌گیرد؛ و «بسط تجربه نبوی» را تألیف و به مقوله‌هایی چون ذاتی و عرضی در ادیان، دین اقلی و اکثری، خاتمیت پیامبر و غیره می‌پردازد. شالوده‌های هرمنوتیکی را می‌توان در آثار سروش از قبیل «دین فربه‌تر از ایدئولوژی»، «بسط تجربه نبوی» و «قرائت‌های مختلف از دین» پی گرفت.

سروش بازسازی معرفت دینی را در تاریخ امری مستمر می‌داند و از آن استنباط می‌کند که مفسران

قرآن سعی بر پیراستن ساحت کتاب قدسی از اندیشه‌های بیرونی داشته‌اند؛ اما به این حقیقت واقف گشته که چنین امری اجتناب‌ناپذیر است؛ به بیان دیگر، این اجتناب‌ناپذیری در مقام و ساحت عمل، محصول و برآورده آن اجتناب‌ناپذیری در مقام معرفت است. سروش معتقد است: وحی امری صامت و پدیده‌ای الهی است؛ اما تفسیر آن، این جهانی و بشری است (سروش و نراقی، تفسیر متین متن، ۱۳۷۶: ۹).

از این رو هرمنوتیک فلسفی در اندیشه سروش اهمیت پیدا کرده و مباحثی چون فرایند تفسیر متون و حیانی، تکثر معنایی متون و اینکه فهم در افق پیش فرض هاست، تبلور می‌یابد و بر آن چیزی مبتنی است که هایدگر در هستی و زمان بر ساخته است؛ یعنی تفسیر همواره در پیش فهم‌ها، پیش داشت‌ها و پیش دریافت مفسر ریشه دارد (واعظی، علامه طباطبائی، سروش و مجتهد شبستری: گفتمان نوین هرمنوتیکی و تعیین و تکثر معنایی قرآن، ۱۳۹۷: ۵۶). سروش در «قبض و بسط تنوریک شریعت» این فرضیه را تنقیح می‌کند که تفسیر متون و نصوص دینی و فهم آن‌ها مبتنی بر پیش دانسته‌های عالمان است. در نظر او آنچه پروسه تفسیر را به پیش می‌برد و مفسران تأثیر می‌پذیرند، پیش فهم‌هایی است که از فهم عرفی منتج شده‌اند، در حالی که مفسران قرآن بر این اذعان دارند که به گوهر درونی متن پی برده و معنای اصیل را دریافته‌اند (سروش، قبض و بسط تنوریک شریعت، ۱۳۸۸: ۳۱۰-۳۰۴).

سروش معتقد است، با این پیش فهم‌ها، تفاسیر از وحی می‌توانند ظنی، نسبی و وابسته به موقعیت فرهنگی و تاریخی باشند (سروش و نراقی، تفسیر متین متن، ۱۳۷۶: ۲). وی معانی قرآن را از خدا و الفاظ را از پیامبر ﷺ دانسته و نتیجه می‌گیرد، قرآن، تألیف پیامبر ﷺ و تجربه‌ای شاعرانه و عارفانه است (رضایی اصفهانی، دیدگاه متفکران معاصر قرآنی، ۱۳۹۸: ۱۱۷). ساختار و الفاظ و عبارات قرآن در اندیشه سروش چیزی شبیه اندیشه‌های مستشرقانی چون «گیپ» و «گلدزیهر» است که قرآن را تراوش‌های ذهنی پیامبر ﷺ می‌دانند (زمانی، مستشرقان و قرآن، ۱۳۸۸: ۱۲۹). البته او تلاش می‌کند تا با تحلیل‌های هرمنوتیکی و تاریخی اش ساحت الوهیت و جاودانگی کلام الهی را از خدشه مبرا دارد؛ اما نمی‌تواند ناسازگاری‌های معرفتی را بپوشاند و باید اذعان کرد، در تمایز میان وحی و تفسیر آن، راه برون رفتی از این وضعیت پیش روی نمی‌نهد و در جای دیگری تأکید می‌کند، امکان وصول به خواست و مراد خداوند به صورت مستقیم امکان‌پذیر نیست (سروش، قبض و بسط تنوریک شریعت، ۱۳۸۸: ۸۲-۸۱).

سروش دین را مجموعه‌ای از تفاسیر و فهم متون و حیانی را سیال می‌داند و در تشابه هرمنوتیک،

سخن و حیانی را حاصل گونه‌ای دیالوگ میان تجربه‌ای که به صورت درونی است و تجربه‌های بیرونی و زیستی او که در فضای زمانه با آن‌ها نسبت برقرار کرده است؛ یعنی از نوع بده‌بستانی میان تجربه سلوک، معنوی و عارفانه‌ای، همچون الهام، مراقبه و معراج از سویی و از سوی دیگر، اتفاقات و حوادث در سال‌های نبوت پیامبر ﷺ، مثل کنش‌های نظامی، بنیان ساختن مدینه و تأسیس نظام سیاسی و اقتصادی. سروش تجربه دینی این تجربیات را موازی با بسط تکاملی دانسته؛ اما بُعد الهی کلام و حیانی را از بُعد انسانی آن متمایز در نظر می‌گیرد (سروش، بسط تجربه نبوی، ۱۳۷۹: ۱۲).

سروش به‌جای تبیین از یک فهم هرمنوتیکی کارآمد، عمدتاً در تلاش است تا مخاطبان خود را به شرکت در یک درک زیباشناختی از بعضی اشعار صوفیانه رهنمون سازد و از این طریق مدعای خود را ترویج نماید؛ و حتی بی‌نهایت فهم و تفسیر نظری از کلام خداوند را از لحاظ نظری ممکن می‌داند، هرچند در ساحت عمل، امکان‌های تفسیری محدود هستند (همان: ۸)؛ و تاریخ تفسیر متن را مملو از فهم‌های متفاوت هم‌تراز می‌داند و این بستر طبیعی فهم متن است که آیات متشابه را ناشی می‌شود (سروش و نراقی، تفسیر متین متن، ۱۳۷۶: ۷).

هرچند قبض و بسط تئوریک شریعت به‌عنوان یک نظریه معرفت دینی طرح شده است؛ اما کوچک‌ترین تئوری هرمنوتیکی درباره فهم و تفسیر متون دینی پیش نمی‌کشد، بلکه صرفاً در جهت واکاوی فهم و تفسیر متون قدسی، از برخی گزاره‌های فلسفی گادامر نشخوار می‌شود.

۲. شبستری

در خوانش اندیشه شبستری می‌توان به مواردی از قبیل؛ توقف فهم متن به تفسیر، توقف متن بر منطق پرسش و پاسخ، جست‌وجوی مراد جدی مؤلف، لزوم اجتناب از تبدیل کردن خطاب به یک ابژه، جست‌وجوی معنای متن در زمینه تاریخی خودش، ضرورت تنقیح پیش‌دانسته‌ها، تفکیک فهم معتبر از فهم نامعتبر دست‌یافت که همپوشانی نزدیکی با تلقی هرمنوتیک فلسفی دارد؛ اما با وجود این یک نوع ناسازگاری نیز در اندیشه شبستری به چشم می‌خورد که نمی‌تواند با برداشت‌های هرمنوتیکی فلسفی ارتباط همسویی داشته باشد. در اندیشه گادامر معنای متن فراتر از نیت و مراد مؤلف است؛ چراکه قصد مؤلف نه مراد است و نه می‌تواند دایره فهم متن را به تنهایی و تعیین بکشانند (Gadamer, Truth and Method, ۲۰۰۶, ۳۷۲).

مؤلف خود یک مفسری است که حقیقت را به نظاره نشسته است و نظر او نه راجح است و نه هدف. پیش‌افکنی مفسر خویش را ناشی از افق هرمنوتیکی که پای در سنت دارد و پیش‌فرض‌ها و

علائق در آن دخیل هستند؛ درحالی که شبستری می نویسد: مفسران تنها نتایج و پاسخی را می توانند از متن وحیانی دریافت کنند که انتظار دریافت آن را می کشند و درواقع مسیر پرسش با انتظار خاص مفسران هموار می گردد (مجتهد شبستری، کتاب و سنت (فرآیند تفسیر وحی)، ۱۳۸۵: ۲۴).

سویه کاربردی که جزء ذاتی فهم در تفسیر تلقی می شود، مانع قصدگرایی است. این عنصر که فهم از نوع عمل تولیدی است و نه اینکه آن را از سنخ بازسازی اندیشه مؤلف در نظر بداریم. چنانکه «هرش» و «هابرماس» در مقام انتقاد برمی آیند، در اندیشه هرمنوت های فلسفی اساساً معیاری برای تمایز میان معنای معتبر از نامعتبر وجود ندارد؛ اما این مقوله در دیدگاه شبستری تا حدود زیادی متمایز به نظر می رسد. حتی در اندیشه شبستری با داوری پیش فرض ها امکان تفکیک تفسیر معتبر از نامعتبر وجود دارد، درحالی که چنین تمایزی در هرمنوتیک فلسفی ناممکن است و مفسر نمی تواند به پالایش پیش داوری های خویش دست یازیده و تفکیک نماید؛ چراکه اساساً سنت به تمامه بر او سیطره دارد و حتی پیش فرض های او را احاطه نموده است (پالمر، علم هرمنوتیک، ۱۳۷۷: ۲۰۲). از این رو زمانی که مفسر داوری پیش معناها را نمی تواند انجام دهد، به طور طبیعی قادر به تمایز نهادن میان فهم معتبر از غیر معتبر نیست و این مسئله ای است که «هابرماس» نیز آن را هدف انتقاد قرار می دهد (هابرماس، نقد حوزه عمومی، ۱۹۸۸: ۱۶۹). از این رو از آنجا که همواره در وضعیت هرمنوتیکی خویش قرار داریم، نمی توانیم خارج از آن بایستیم (واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ۱۳۸۰: ۳۴۶).

با این تفاسیر بدیهی به نظر می رسد که یک نوع سردرگمی میان هرمنوتیک و امر ثالثی در شبستری ظهور پیدا می کند که اساساً نه می تواند به نحو مستقل و نظریه جدید سر برآورد و نه به اصول هرمنوتیکی پای بند باشد.

در اندیشه شبستری گاهی گرایش به هرمنوتیک رمانیتیک نیز به چشم می خورد و از سویی می بینید، راه برای تفسیر هرمنوتیکی فلسفی باز گذاشته می شود. در برخی آثارش از معنایی نهایی و پنهان در متون وحیانی سخن دارد و از دیگر سو امکان برداشت های تفسیری متعدد و قابل اطمینان از قرآن را می پذیرد.

شبستری، کلام وحیانی را در افق «پیش فهم» نهاده و نقطه ثقل اندیشه اش را بر آن بنا می نهد. در کتاب «هرمنوتیک، کتاب و سنت» بر این نظر است که همواره تفسیر عالمان از وحی در اسلام مبتنی بر پیش فهم ها و انتظارات خویش از کتاب و سنت بوده است (مجتهد شبستری، کتاب و سنت (فرآیند تفسیر وحی)، ۱۳۸۵: ۷)؛ و معتقد است که تفاوت ها بر اساس پیش فهم ها رقم زده شده اند. در اندیشه



شبستری، زمانی که در ساحت متن قدسی منزل گرفته می‌شود، نباید به‌طور جزم‌گرایانه دیالوگ را متوقف کرد، بلکه باید در انتظار این شد که کتاب و سنت پی دانسته‌های ما را تأیید یا رد نمایند، یا ذهنیات ما را دگرگون سازند.

او فرآیند تفسیر را «کنار زدن» می‌داند، به این معنا که ابهام معنایی پیشین متن را که قطعاً مربوط به متن است، زدوده شود، در اینجا شبستری متعین نمی‌کند که معنای متن دقیقاً چیست، بلکه تنها دو گرایش برجسته درباره چستی متن را بازگو می‌کند (همان: ۷) گرایش نخست، نگرش «شلایر ماخر» و «هرش» که بر اساس آن معنای متن ارتباطی ناگسستی با قصدیت مؤلف دارد، نخستین گرایش، نگرشی است که بیش از همه به نام «شلایر ماخر» و «هرش» گره خورده است و بر پایه آن معنای متن با قصدیت مؤلف پیوند دارد.

فهم درواقع همان درک نیت مؤلف و دستیابی به ساحت اندیشه ذهنی اوست. از طرفی شبستری اشاره به هرمنوتیک فلسفی گادامر دارد. او با این بیان که معنای متن از منظر «گادامر» مستقل از خواننده و مؤلف است، تصویری ناقص از ساختار هرمنوتیکی «گادامر» ارائه می‌دهد که نمی‌تواند چندان با اندیشه هرمنوتیکی او سازگار باشد (مجتهد شبستری، کتاب و سنت (فرآیند تفسیر وحی)، ۱۳۸۵: ۱۰۹)؛ چراکه معنای متن در «گادامر» واقعه‌ای است که از امتزاج افق هرمنوتیکی خواننده و افق هرمنوتیکی متن حاصل می‌شود.

۳. نصر حامد ابوزید

ابوزید که در تقابل با سلفی‌گری برمی‌خیزد و ندای بازسازی اندیشه دینی را سر می‌دهد، در پی تفسیر سکولار از دین برمی‌آید تا بتواند معاصرت دین را تثبیت نماید و ساحات فکری متمایزی را برمی‌گزیند که نمی‌توان نسبت به معارف قدسی و اصیل کتاب مقدس اسلام با آن همدلی نمود. در این مسیر بر آبشار جذاب پژوهش غربی تن می‌دهد و از «هگل»، «گادامر» و «هابرماس» و «سوسور» تأثیر می‌پذیرد و به مکاتب اومانیسم، پوزیتیویسم، سکولاریسم و حتی به مارکسیسم و از نوع آلتوسری گرایش پیدا می‌کند و تلاش می‌کند تا دین را از جزم پیشین برهد و به نظر خویش، هرمنوتیک تفسیر برین ارائه دهد. در قرائت متن، افق تاریخی را دخیل می‌داند و معنا را در بند هرمنوتیک زمانه و مکانه گره می‌زند و آن را ارتباط وحی با واقع می‌خواند. از آنجاکه متن امری تاریخی است، لذا وصول به حقیقت قرآن با صبغه بشری بودن و زبان‌مند شمردن آن، امکان‌پذیر است و نه تلقی قدسی و متافیزیکی متن که امری ارتجاعی و سنتی است و در جهت فراموشی هستی اصیل قرآن به شمار می‌آید. در فهم

این محصول تاریخی زبان‌مند، نمی‌توان تاریخیت مفاهیم را نادیده انگاشت و صرف تأویلات متافیزیکی را اعتبار نهاد؛ چراکه اولاً تنها در بستر «گیرنده پیام» یا «پیامبر» و نه «فرستنده» یا «خداوند» درک حقیقت قدسی آن قابل پژوهش است و ثانیاً در بستر «گیرنده» و نظام زبانی حاکم که معنا فراچنگ می‌آید. ابوزید با تفکیک میان «معنا» و «مغزی» به برداشت «هرش» در تفکیک میان معنای لفظی و معنا نسبت نزدیک می‌شود.

ابوزید در تلاش برای آشتی میان انواع هرمنوتیک «روشی - فلسفی - انتقادی» و به‌کار بستن همه آن‌ها در یکجا به آشفتگی و ناسازگاری در آراء منتهی می‌شود؛ چراکه این سه نحله هرمنوتیکی نمی‌توانند با یکدیگر سازگاری داشته و تضاد میان آن‌ها را رفع نمود. از این جهت خواننده آثار ابوزید، از کثرت‌گرایی و نسبی‌گرایی که در فهم به‌سوی قضاوت سوق داده می‌شود و لزوماً نمی‌تواند خود را برهد و بر انتخاب تأویل‌های درست و نادرست قدرت یابد.

در میان سه قسم اصلی قصدگرایی؛ یعنی مؤلف‌محوری، متن‌محوری و مفسر‌محوری، ابوزید مفسر‌محوری را ترجیح می‌دهد و دیدگاهش قرابت خاصی با هرمنوتیک فلسفی «گادامر» پیدا می‌کند. در نظر ابوزید متن از نخستین زمان نزول و درآمدن به بیان پیامبر ﷺ از ساحت قدسی و متن الهی خارج شده و در ظرف و متن بشری بستر می‌گیرد؛ زیرا از تنزیل به تأویل می‌رسد و درک پیامبرانه متن در واقع آغازی بر حرکت متن در همراهی با عقل بشر است.

بدین نحو رویکرد گفتمان دینی در رابطه با هماهنگی و نسبت فهم پیامبر ﷺ با دلالت اصیل و ذاتی متن نادیده گرفته می‌شود و چنانچه اگر کسی درصدد تطابق برآید، منجر به نوعی شرک در تطابق امر مطلق و نسبی یا ثابت و متغیر می‌شود.

این امر، موجب تلقی خداانگارانه از پیامبر، یا قدسی شمردن او تا درجه کتمان حقیقت وجودی‌اش و نادیده گرفتن نبوتش است. ابوزید نزول را مماس با بشری بودن می‌گیرد تا خواسته خویش مبنی بر نفی فهم متن - به معنای رسیدن به قصد مؤلف و اثبات اینکه فهم نزد او چیزی جز تأویل نیست - را محقق نماید. با توجه بر اصرار ابوزید بر انتفاء غرض صاحب متن و گشوده گذاشتن آن در افق مفسر، جای هیچ تردیدی نیست که ابوزید هرمنوتیک فلسفی را پذیرفته و در مقام سنجش و تطبیق آن بر کلام و حیانی در ضمن قرائت متن دینی دارد. در نظر ابوزید فهم پیامبر ﷺ مثل سایر انسان‌ها، فهمی انسانی است. از این رو مفسران متن می‌توانند برداشتی از آن ارائه دهند که با برداشت پیامبر ﷺ متفاوت باشد. به عبارت هرمنوتیکی، پیامبر ﷺ یکی از خوانندگان و مفسران متن است که می‌تواند برداشتی داشته



باشد که هیچ رجحانی بر دیگر فهم‌ها ندارد.

فهم متن از زمان نزول، بشری گردید؛ زیرا از تنزیل به تأویل رفت و اولین دیالوگ و دادوستد متن الهی با عقل انسانی تحقق یافت (ابوزید، معنای نص، ۲۰۰۶: ۴۶).

به طور کل پروژه پژوهشی ابوزید در جهت بازسازی معاصرت دین را نمی‌توان موفق تلقی نمود؛ چراکه او در ارتباط دادن موجه معنای «ثابت» و «متغیر» فرومی‌افتد و در افق گشوده، معنای نهایی متن را به تعارض می‌رساند و میان ذهنیت و عینیت و باور به نسبی بودن فهم و داور پیگیری تأویل‌های گوناگون و همچنین میان پذیرش کثرت‌گرایی در فهم و تمایز میان تأویل درست از نادرست نمی‌تواند جمع کند و دچار آشفتگی اندیشه می‌شود که تناقضات آشکار فکری را برای خویش به ارمغان می‌آورد.

۴. فضل الرحمن

فضل الرحمن از هرمنوتیست‌های اسلامی که در امر قرآن پژوهی، قبله از سنت اسلامی به سوی گرایش‌های معرفت‌شناختی و روش‌شناختی مستشرقان کج کرده است. او در پاکستان، کانادا، آمریکا و انگلستان به تحصیل و تدریس پرداخته و سپس مدت هشت سال در دانشگاه دورهام درباره تفکر فلسفی اسلام به تحقیق نشست است و بعدها به‌عنوان دانشیار در موسسه مطالعات اسلامی مک‌گیل کانادا منصوب می‌شود. فضل الرحمن از طرف سنتی‌ها همواره مورد انتقاد و حتی تهدید به مرگ شده و به همین دلیل به آمریکا مهاجرت و استادی اندیشه اسلامی دانشگاه شیکاگو را بر عهده می‌گیرد. بنا بر نظر «فرید اسحاق» تفکر اصلاح‌گرایانه‌اش او را نخستین اندیشمند مدرن و اصلاح‌گرا قرار می‌دهد که خاستگاه قرآن را به بافت و تفسیر می‌آمیزد و افقی باز در امر قرآن پژوهی در نظر می‌گیرد. چنانچه بعد از او مدرنیست‌ها به‌ویژه شاگردش «نور خالص مجید» و «امینه ودود» بحث‌های چالش‌برانگیز او را ادامه می‌دهند.

گام نخست نوسازی روش‌شناسانه را در نقد تاریخی می‌داند. در نظر او نزول وحی و سیره عملی پیامبر ﷺ هرگز از مقتضیات تاریخی جدا نبوده و از طرفی صرفاً برای همان زمان نیز تعیین نداشته است. فضل الرحمن ساحت اندیشه اصلاح‌گرایانه خویش را نه تنها به بازنگری در امر تعلیم و تربیت، جایگاه زنان و مسائل سیاسی و اجتماعی محدود نکرده، بلکه آن را به تفکر درباره انسان، خدا و آزادی تسری می‌دهد؛ و فلسفه نزول قرآن را ایجاد جامعه‌ای عدالت‌محور می‌داند و از قبیل مستشرقان، اصلاح‌گری پیامبر را ارج می‌نهد و اهداف اسلامی را در گروه بُعد اجتماعی، سیاسی و اقتصادی می‌داند. کتاب «مضامین اصلی قرآن» او یک نوع تفسیر موضوعی است که ترکیب موضوعات آن هم

یک ترتیب تاریخی نیست، بلکه ترکیبی منطقی است که دریافت مزه ناب قرآن را صرفاً از راه تفسیر موضوعی می‌داند.

فضل‌الرحمن پروژه فکری خویش را در واقع تنقیح روش تفسیری قرآن می‌داند. روش تفسیری هرمنوتیکی فضل‌الرحمن دومرحله‌ای است که در واقع مهمترین راهکار وی برای اصلاح روش شناسانه است. در هرمنوتیک دومرحله‌ای، در مرحله نخست از زمان و وضعیت حاضر به زمان نزول قرآن رجوع می‌کنیم و سپس به زمان کنونی بازمی‌گردیم. این مرحله خود مبتنی بر دو گام است؛ گام نخست اینکه معنا هر آیه در شرایط تاریخی یا مسئله‌ای که آیه یادشده پاسخی به آن بوده است، فهم می‌شود. از این رو در وهله نخست قرآن همچون یک کل درک می‌شود که در دل آن، پاسخ‌های معینی برای اهداف خاص وجود دارد؛ اهداف اخلاقی - اجتماعی عامی که در پرتو بافت اجتماعی تاریخی و منطق عقلانی قابل استنباط است. همین گام اول - یعنی فهم آیه معین - خود گام دوم را به همراه دارد و درگذر از این حرکت، مضمون تعالیم قرآنی تعمیم داده می‌شود. در حرکت دوم، آنچه از تعمیم خصوصیات قرآن برای دستیابی به مبانی و ارزش‌ها و غایات به‌دست آمده بود، با ساختار زندگی کنونی تطبیق می‌گردد، به این معنا که پیام عام قرآن باید در چهارچوب اجتماعی تاریخی امروزی متبلور و نمایان می‌شود، باید تأکید کرد که این امر نیازمند بررسی دقیق شرایط کنونی و تحلیل عناصر تشکیل دهنده آن است، به طوری که بتوانیم ارزش‌های قرآنی را به صورت استوار و نو در جامعه اجرا نماییم (Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition, ۱۹۹۴: ۱۴-۱۷).

چهارچوب این نظریه برگرفته از دور هرمنوتیکی است که در کسانی چون «شلایر ماخر» اخذ شده است، هرچند خود «شلایر ماخر» ایده آن را به «فردریش آست» نسبت می‌داد و بعدها دور هرمنوتیکی در «دیلتای»، «هایدگر»، «گادامر» و «ریکور» دچار تغییر و تحولاتی شد. این نظریه مبتنی بر پیش فرضی چون «درک عینی متن یا سنت مربوط به گذشته» که در هرمنوتیک‌های کلاسیک چون «شلایر ماخر»، «دریزون» و «دیلتا» و نئوکلاسیک‌هایی چون «بتی» و «هرش» قابل رهگیری است؛ بنابراین مفسر امکان ارجاع به عصر نزول و فهم قرآن بر اساس عینیتی که در بستر آن فرهنگ رشد یافته است و پیدا کردن نسبت‌هایی که اسباب جاری شدن احکام الهی شده‌اند را پیدا می‌کند، به این معنا که فهم عینی متن و مراد مؤلف امکان‌پذیر می‌شود و چنین برداشتی را می‌توان با دیدگاه تاریخ‌گرایی در سده‌های نوزدهم و بیستم غرب تطابق دانست که می‌توان با مسائل معاصریتی و نوپدید سازشی همدلانه و اصولی داشت؛ به این معنا که با اصول کلی که در هر سنتی نهج یافته است و در سرتاسر تاریخ تقریر



و تثبیت گشته است، بر آن‌ها فرمول‌بندی‌ای مطابق و جامه‌ای معاصر پوشانیده که با این روش، روشی جدید سرزند و تضادها را حل کند، به این معنا که بنیادهای نخستین را استنتاج و ساختاری متناسب و تازه را پیش روی نهاد. پیش فرض دیگر هرمنوتیکی فضل‌الرحمن «عینیت‌گرایی و اعتقاد به تعیین معناست»؛ به این بیان که معنای متن امری تغییرناپذیر، ثابت و عینی است و برحسب سوژکتیو مفسر و افق اندیشه و نگاه او تبدل نمی‌یابد؛ و لذا باب نسبت‌گرایی که در هرمنوتیک فلسفی نهفته است، در اینجا بسته می‌شود.

اگرچه امکان بازخوانی و فهم عینی گذشته در هرمنوتیک فلسفی به چالش گرفته می‌شود، کسانی چون «شلایر ماخر»، «هارناک» و «بولتمان» با این استدلال که حقیقت وجودی بشر یکسان است، لذا چگونگی فهم نیز چنین خواهد بود؛ چراکه فهم را امری فطری تلقی می‌کنند. «گادامر» این فرضیه را نمی‌پذیرد و آن را به چالش می‌کشد. در کتاب «حقیقت و روش»، بی‌توجهی به تأثیر زمان‌ها و فرهنگ‌های مختلف را در پروسه فهم از اشکالات بنیادین آن می‌دانند. از نگاه «گادامر» تحلیل روان‌شناسانه در درک و فهم متن و صرف توجه به اشتراک فطری بشر نمی‌تواند کافی باشد، بلکه باید در فهم متون به اهمیت زیست‌فرهنگی مفسر یا خواننده در پروسه فهم اذعان نمود. در نظر «گادامر» امکان فهم عینی متن درک مراد مؤلف امکان‌پذیر نیست؛ چراکه به‌طور اساسی رهایی از پیش فرض‌ها میسر نیست (Gadamer, Acotaciones Hermeneuticas, Estructuras y Procesos ۱۹۷۶:۲۴۵).

فضل‌الرحمن پذیرش این دیدگاه را موجب انسداد درک عینی از قرآن - چنانکه که در صدر اسلام دریافت شده است - می‌داند او به نظر «امیلو بتی» در باب تفسیر و اینکه در نگاه او تفسیر چرخه معکوس در پروسه تألیف است، اشاره می‌کند. در نظر «بتی»، بازگشت به ذهن مؤلف جهت درک متن از طریق متن ضروری است و متن را باید به‌عنوان جزئی از یک کل نظام‌مند از ذهن مؤلف و نه به‌صورت یک پدیده منقطع فهم نمود. این روش، احیاء متن در ذهن مفسر است، به همان شکلی که در ذهن مؤلف بوده است. با این تفاسیر، او قبول دارد که نمی‌تواند، نظر همدلانه‌ای با «گادامر» داشته باشد؛ چراکه با نادیده گرفتن زمینه‌ها، امکانی برای روش تفسیری او و روش‌های تفسیری دیگر در جهت فهم عینی متون تاریخی باقی نخواهد ماند. فضل‌الرحمن در جواب گادامر شرح می‌دهد: اساساً در همه فرهنگ‌ها و سنت‌ها به‌ویژه در ادوار تاریخ اسلام، شخصیت‌هایی سر برآورده‌اند که اندیشه آن‌ها به‌گونه‌ای بنیادین و نافذ، فرهنگ خویش را درنوردیده و تأثیرگذار بوده است، به‌نحوی که برای نمونه، در سنت اسلامی با پیدایش غزالی، اندیشه و نگرش اسلامی دگرگون گشته و ساحت جدیدی پیش روی

نهاده شده است. او آگاهی از آنچه مورد نقد و اثبات قرار گرفته را لازمه نقد و تحول در سنت دانسته و به عبارت دیگر نقد سنت را نیازمند آگاهی نسبت به سنت قلمداد نموده است. از این رو پی می برد که فرو کاهش این آگاهی - به نحو گادامری - به یک امر آشفته در سیلان و جریان و حلقه زندگی تاریخ اند، نمی تواند شرح و تبیین مناسبی برای این تأثیرات و دگرگونی های عظیم تلقی گردد. از دید وی ایجاد تحول در سنت، خود نشان گر فهم سنت و به عبارت دیگر امکان دستیابی به فهمی عینی از تاریخ و در موضوع مورد بحث - فهم قرآن - است. همه این مستشرقان از آنجایی که دچار ضعف و کاستی در تخصص قرآنی و حدیثی هستند، ظهور تفسیر به رأی در آثار آن ها، در برداشت از قرآن و سنت امری بدیهی به نظر می رسد و دچار افراط و انحراف شده اند (رضایی اصفهانی، دیدگاه متفکران معاصر قرآنی، ۱۳۹۸: ۱۲۲).

نتیجه

یک نوع هم‌زبانی و عمدتاً همدلی غیر قدسی و گاه نامعتبر میان مستشرقان و مستشرق‌مداران ظهور پیدا می کند که هر نوع ساحت‌های دینی را تفسیر نزولی و بشری نموده و روش‌های نامرتبط را به آن تسری می دهند. با اینکه هرمنوتیک فلسفی در «خوانش معاصر متون بشری»، «پویایی آگاهی» و «هستی‌مندی فعالانه» می تواند جایگاه بی بدیلی ایفاء کند؛ اما در خوانش متون وحی نمی تواند گزاره‌های خویش را به نحو بنیادین و اصیل سازگار نماید؛ چراکه با «فاصله میان حقیقت و تأویل حقیقت»، «چشم‌انداز گرایی نیچه‌ای» و «وجود پیش فرض‌ها»، «حقیقت تأویلی»، «تئوری آینه‌ای»، «کثرت‌گرایی» در تجربه هرمنوتیکی، اساساً پروژه معرفتی مستشرق‌مداران را می توان عقیم و در جهت تقلیل آگاهانه متون وحیانی و در نتیجه بی بنیادی تفکر دینی دانست. مستشرق‌مدارانی چون سروش، شبستری، ابوزید و فضل‌الرحمن، هر چند تلاش می کنند که بتوانند نسبت‌ها را به نحو معتبری به کار بندند؛ اما در این امر دچار آشفته‌نگی معرفتی و روشی در اندیشه شده و راه به جایی نمی برند. از این رو خوانش متون دینی به نحو هرمنوتیک فلسفی چه توسط مستشرقان و چه مستشرق‌مداران نمی تواند اعتبار خویش را کسب نماید؛ اما در مقابل آن، هرمنوتیک کلاسیک و روشی تا حدودی می تواند سازگاری خویش را اعلام بدارد و در جهت هویدایی و خوانش متون دینی اسلامی نسبت‌های معتبری را برقرار نماید.



منابع

۱. رضایی اصفهانی، محمد علی و همکاران، نخستین ترجمه گروهی قرآن کریم، قم: دار الذکر، ۱۳۸۴ ش.
۲. ابوزید، نصر حامد، معنای متن، ترجمه: مرتضی کریمی نیا، طرح نو، تهران: ۱۳۸۰ ش.
۳. پالمر، ریچارد، علم هرمنوتیک، ترجمه: محمدسعید حنایی کاشانی، هرمس، تهران: ۱۳۷۷ ش.
۴. حافظ، شمس‌الدین محمد، دیوان حافظ بر اساس نسخه قزوینی - غنی و نسخه‌های سایه، تصحیح: منصور، جهانگیر، خانلری، نیساری، خلخالی و جلالی نائینی، انتشارات دیدار، تهران: ۱۳۹۸ ش.
۵. رضایی اصفهانی، محمدعلی، منطق تفسیر (۴)، مباحث جدید دانش تفسیر (زبان قرآن، هرمنوتیک، فرهنگ زمانه)، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی ﷺ، قم: چاپ سوم، ۱۳۹۴ ش.
۶. رضایی اصفهانی، محمدعلی، دیدگاه متفکران معاصر قرآنی (جریان‌ها و نظریه‌ها)، انتشارات پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی، قم: چاپ سوم، ۱۳۹۸ ش.
۷. زمانی، محمدحسن، مستشرقان و قرآن، مؤسسه بوستان کتاب، قم: چاپ سوم، ۱۳۸۸ ش.
۸. سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران: چاپ سوم، ۱۳۷۹ ش.
۹. سروش، عبدالکریم، سنت و سکولاریسم، انتشارات صراط، تهران: چاپ پنجم، ۱۳۸۸ ش.
۱۰. سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت: نظریه تکامل معرفت دینی، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران: چاپ یازدهم، ۱۳۸۸ ش.
۱۱. سروش، عبدالکریم، نراقی، احمد، «تفسیر متین متن»، نشریه کیان، شماره ۳۸، ۱۳۷۶ ش.
۱۲. فتحی، علی، «هرمنوتیک فلسفی یا فلسفه هرمنوتیکی (درآمدی بر هرمنوتیک هایدگر)»، نشریه معرفت، شماره ۱۲۸، ۱۳۸۷ ش.
۱۳. مجتهد شبستری، محمد، هرمنوتیک، کتاب و سنت (فرآیند تفسیر وحی)، انتشارات طرح نو، تهران، چاپ ششم، ۱۳۸۵ ش.



۱۴. هابرماس، یورگن، نقد حوزه عمومی، ترجمه: حسین بشیریه، نشر نی، تهران: ۱۳۷۵ ش.
۱۵. هولاب، رابرت، یورگن هابرماس نقد در حوزه عمومی، ترجمه: حسین بشیریه، نشر نی، تهران: ۱۳۷۵ ش.
۱۶. هیدگر و چرخش هرمنوتیکی، در: نیچه ... [و دیگران] هرمنوتیک مدرن، گزینه جستاری، ترجمه: بابک احمدی، مهram مهاجر و محمد نبوی، نشر مرکز، تهران: چاپ ششم، ۱۳۸۶ ش.
۱۷. واعظی، احمد، درآمدی بر هرمنوتیک، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران: چاپ دوم، ۱۳۸۳ ش.
۱۸. واعظی، اصغر، «علامه طباطبائی، سروش و مجتهد شبستری: گفتمان نوین هرمنوتیکی و تعیین و تکرار معنایی قرآن»، نشریه معرفت، شماره ۵۶، ۱۳۹۷ ش.
۱۹. وال، ژان آنده؛ ورنو، روژه، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، انتشارات خوارزمی، تهران: چاپ سوم، ۱۳۹۲ ش.
۲۰. واینسهایمر، جونل، «هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی»، ترجمه: مسعود علیا، انتشارات ققنوس، تهران: چاپ سوم، ۱۳۹۳ ش.



Resources:

۱. Translation of the Quran, Rezaei Isfahani, Mohammad Ali et al., The first group translation of the Holy Quran, Qom: Dar al-Dhikr, ۲۰۰۵
۲. Abu Zayd, Nasr Hamid, The Meaning of the Text, Translated by Morteza Kariminia, Tarh e Now, Tehran: ۲۰۰۱.
۳. Connoly, JohnM.Keutner, Thomas, eds, Hermeneutics versus science? Three German views. Notre Dame, IN: Notre Dame Press , ۱۹۸۸.
۴. Dallmayr, Fred, Hermeneutics and inter-cultural dialog: linking theory and practice, ethic and global politics, volum ۲, Pages ۲۳-۳۹, ۲۰۰۹.
۵. David A. Pailin, Groundwork of Philosophy of Religion, London: Epworth Press, p. ۸۹, ۱۹۹۴.
۶. doostal, Robert j: the experience of truth for godamer and hiedegger, published in, Hermeneutics and truth, edited by. brice. r. wachterhauser, northwestern university press evaston, ۱۹۹۴.
۷. Fathi, Ali, "Philosophical Hermeneutics or Hermeneutic Philosophy (Introduction to Heidegger's Hermeneutics)", Journal of Ma'refat, No. ۱۲۸, ۲۰۰۸.
۸. Fazlur Rahman, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition, Chicago: The University of Chicago Press, p. ۱۰, ۱۹۸۴.
۹. Gadamer, Hans-Georg, Acotaciones Hermeneuticas, Estructuras y Procesos, Filosofia, ۱۹۷۶.
۱۰. Gadamer, Hans-Georg, Truth and Method, Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Mar, London & New York, Continuum Publishing Group, ۲۰۰۶. Top of Form
۱۱. Gander, Hans-Helmuth, Gadamer: the Universality of Hermeneutics', in The Routledge Companion to Hermeneutics, ed. Jeff Malpas and Hans-Helmuth Gander, Abingdon: Routledge, ۲۰۱۴.
۱۲. grondin, Jean , ntroduction to philosophical, hermeneutics, yale university press, ۱۹۹۴.
۱۳. Habermas, Jürgen, Critique of the Public Sphere, Translated by Hossein Bashirieh, Ney Publishing, Tehran: ۱۹۹۶.

۱۴. Hafiz, Shamsuddin Muhammad, Hafiz's Divan Based on Qazvini-Ghani's Version and Sayeh's Versions, Edited by Mansour, Jahangir, Khanlari, Nisari, Khalkhali and Jalali Naeini, Didar Publications, Tehran: ۲۰۱۹.
۱۵. Hans Georg Gadamer, Truth and Method, second revised (New York, Continuum, ۲۰۰۳), p. ۲۶۰. Top of Form Bottom of Form
۱۶. Heidegger and Hermeneutic Rotation, in; Nietzsche ... (and Others) Modern Hermeneutics, Selected Texts, Translated by Babak Ahmadi, Mehran Mohajir and Muhammad Nabavi, Markaz Publishing, Tehran: ۶th Edition, ۲۰۰۷.
۱۷. heidegger,m,being and time,trace,j,macquarrie,e,rabinson,London,p,۱۹۴, ۱۹۸۸.
۱۸. hirsch,validity in interpretation,new,haven:yale,university prss, ۱۹۶۵.
۱۹. Hulab, Robert, Jürgen Habermas Criticism in the Public Sphere, Translated by Hossein Bashirieh, Ney Publishing, Tehran: ۱۹۹۶.
۲۰. Malpas, Jeff, and Santiago Zabala (eds.), Consequences of Hermeneutics: Fifty Years After "Truth and Method", Evanston, Ill.: Northwestern University Press, ۲۰۱۰.
۲۱. Mojtabid Shabistari, Muhammad, Hermeneutics, Quran and Sunnah (Revelation Interpretation Process), Tarh e Now Publications, Tehran, ۶th Edition, ۲۰۰۶.
۲۲. Palmer, Richard, Hermeneutics, Translated by Muhammad Saeed Hanaei Kashani, Hermes, Tehran: ۱۹۹۸.
۲۳. Rezaei Esfahani, Muhammad Ali, The Logic of Interpretation (٤), New Topics in the Science of Interpretation (Quranic Language, Hermeneutics, Culture of the Time), International Center for Translation and Publication of Mustafa (PBUH), Qom: ۳rd Edition, ۲۰۱۵.
۲۴. Rezaei Esfahani, Muhammad Ali,, The Viewpoints of Contemporary Quranic Thinkers (Currents and Theories), Al-Mustafa International Research Institute Publications, Qom: ۳rd Edition, ۲۰۱۹
۲۵. Ricoeur, Paul, Hermeneutics and the Human Sciences, Trans. By John Thompson, Cambridge ۱۹۹۰.



۲۶. Soroush, Abdolkarim, Expansion of Prophetic Experience, Serat Cultural Institute, Tehran: ۳rd Edition, ۲۰۰۰.
۲۷. Soroush, Abdolkarim, Theoretical Expansion and Collapse of Shariah: Theory of Evolution of Religious Cognition, Serat Cultural Institute, Tehran: ۱۱th Edition, ۲۰۰۹.
۲۸. Soroush, Abdolkarim, Sunnat and Secularism, Serat Publications, Tehran: ۵th Edition, ۲۰۰۹.
۲۹. Soroush, Abdolkarim; Naraghi, Ahmad, "Correct Text Interpretation", Kian Magazine, No. ۳۸, ۱۹۹۷.
۳۰. Thiselton, Anthony C, Hermeneutics: An Introduction, Eerdmans press, ۲۰۰۹.
۳۱. Vaezi, Ahmad, Introduction to Hermeneutics, Institute of Islamic Culture and Thought, Tehran: ۲nd Edition, ۲۰۰۴.
۳۲. Vaezi, Asghar, "Allama Tabatabai, Soroush and Mujtahid Shabistari: A New Hermeneutic Discourse and the Semantic Determination and Plurality of the Quran", Ma'aref Journal, No. ۵۶, ۲۰۱۸.
۳۳. Varga-Jani, Anna, Historicity and Religiosity in Heidegger's Interpretation of the Reality: With an Outlook to Adolf Reinach's Contribution to Heidegger's Phenomenological Conception, Human Studies volume ۴۳, ۲۰۲۰.
۳۴. Wall, Jean Ande; Verno, Rojeh, A Glimpse at Phenomenology and Philosophies of Existence, Kharazmi Publications, Tehran: ۳rd Edition, ۲۰۱۳.
۳۵. Weinsheimer, Joel, "Philosophical Hermeneutics and Literary Theory", Translated by Massoud Olya, Qoqnoos Publications, Tehran: ۳rd Edition, ۲۰۱۴.
۳۶. Zamani, Muhammad Hassan, Orientalists and the Quran, Bustan e Ketab, Qom: ۳rd Edition, ۲۰۰۹.