

امکان هرمنوتیک دینی در تفسیر متون دینی با تأکید بر متون فقهی

حجت الاسلام والمسلمین دکتر علیرضا قائمی‌نیا

گفتگوکنندگان: حجت الاسلام والمسلمین جعفر سماوات، حسین زحمتکش زنجانی، سید علی شمسی

اشاره

به عنوان سؤال نخست بفرمایید مقصود از فهم دین چیست؟

خود دین، معنای متعدّد و گسترده‌ای دارد. گاهی ما دین را به معنای مجموعه‌ای از اعتقادات، اعمال، اخلاقیات، احکام و نظایر این‌ها در نظر می‌گیریم. قطعاً در این‌جا نمی‌خواهیم دین را به این معنای گسترده در نظر بگیریم. گاهی دین را به معنای آن چیزی که در کتاب و سنت آمده است، در نظر می‌گیریم. این هم می‌تواند یک معنای دین باشد. گاهی خود کتاب و سنت را مترادف دین در نظر می‌گیریم در این‌جا لازم است میان چند مفهوم، تفکیک قائل شویم. ما باید دین در مقام تعریف و دین در مقام تحقق را از یکدیگر جدا کنیم. دین در مقام تعریف، آموزه‌هایی است که در کتاب و سنت ارائه می‌شود. دین در مقام تحقق نیز در طول تاریخ، تجلّی کرده است؛ یعنی در واقع، تجلّیات تاریخی پیدا کرده است. قطعاً دوره صدر اسلام، دوره خاصی است. این دوره که در آن، خود پیامبر(ص)، امیرالمؤمنین(ع) و دیگر ائمه(ع) حضور داشتند، یک دوره تأسیسی است؛ یک دوره تاریخی خاصی است که ما باید کتاب و سنت را با توجه به آن‌چه در صدر اسلام رخ داده است، قرائت کنیم؛ هم به لحاظ تاریخی و هم به لحاظ رفتاری که معصومین(ع) داشتند. قرآن را باید در یک داد و ستد با شرایط تاریخی صدر اسلام قرائت کرد. بالأخره دین در طول تاریخ، تجلّیاتی پیدا کرده و شرح‌هایی بر کتاب و سنت نوشته شده است؛ همه این‌ها را می‌شود دین اطلاق کرد و اطلاق هم شده است.

بنابراین، آن معنایی که از دین، به ذهن متبادر می‌شود، همان کتاب و سنت است؛ یعنی مجموعه گزاره‌هایی که در کتاب و سنت آمده است. ما به آن، دین می‌گوییم. البته برخی از اساتید توصیه می‌کنند که حتی به عنوان مثال، براهین و تفاسیری که برای اثبات وجود خدا و یا برای بیان صفات خدا می‌آید و در مجموع، مباحث کلامی که مقدمه برای پذیرش دین و ورود به فضای دین است، این‌ها را هم به معنای دین می‌گیرند. خب، چنین تصویری از دین، معنای بسیار وسیع‌تری را پیش روی ما قرار می‌دهد. البته به نظر من بهتر است در این‌جا، بحث را در خود کتاب و سنت متمرکز کنیم و دین را به یک معنا، مساوی کتاب و سنت بگیریم؛ گرچه معانی متعددی هم دارد و این معانی که عرض کردم، تمامی معانی نیست که بخواهم در مقام احصاء باشیم.

پس می‌توان گفت منظور از فهم دین، فهم کتاب و سنت است.

بله، قطعاً اگر دین را به معنای مجموعه تصدیقات و باورهایی که در کتاب و سنت آمده است، بگیریم، آن‌وقت فهم دین؛ یعنی همان فهم کتاب و سنت.

با توجه به ریشه قدسی دین، چگونه می‌توان از امکان فهم دین سخن گفت؟

بله، دین گرچه به لحاظ منشأ آن، آسمانی است، ولی برای زمین آمده است، برای زمینی‌ها آمده است؛ آن‌هایی که بر روی کره خاکی زندگی می‌کنند؛ این، نکته اول. نکته دوم آن که دین به زبان بشر خاکی نازل شده است. دین هرچند هویت قدسی دارد، اما برای این که بتواند با بشر، ارتباط برقرار کند، طبیعی است که باید وارد بازی‌های زبانی بشر بشود و در قالب زبان بشر با او سخن بگوید. دینی که قابل فهم نباشد، دین نیست؛ از این رو می‌بینیم دین در مقام ارائه خودش و عرضه کردن باورها و گزاره‌هایی که مد نظرش است، به همان اسلوب و روش بشری سخن می‌گوید و در واقع، با همان زبان بشر، حقایق خودش را انتقال می‌دهد. شاید بتوانیم بگوییم که دین، دو جنبه دارد: از یک جنبه، چهره ملکوتی و قدسی دارد که حقایق آن، متعلق به این دنیا نیست، و از جنبه دیگر که در معرض گفتگو با بشر است، جنبه ملکی و ناسوتی دارد و در قالب همین زبان بشر سخن می‌گوید.

در صورتی که فهم دین ممکن است، آیا این فهم، روشمند است یا معطوف به روش خاصی نیست؟

قطعاً فهم دین برای بشر امروزی باید روشمند باشد. در این جا لازم است تفکیکی را از گونه‌های فهم دین در نظر داشته باشیم: ببینید یک بار فهم امام معصوم (ع) از کتاب و سنت، مدنظر ماست، یک بار فهم بشر عادی. امام معصوم (ع) چون در متن دین زندگی می‌کند، به روش و متد نیاز ندارد، اما من و شما چون در خود متن دین ساکن نیستیم و کسانی هستیم که در تاریخ زندگی می‌کنیم و با دین و مجموعه‌ای از باورها و تصریحاتی که در کتاب و سنت آمده است، ارتباط برقرار می‌کنیم، طبیعی است برای این که فهم علمی از کتاب و سنت داشته باشیم و بتوانیم نیازهای معرفتی خودمان را از کتاب و سنت رفع کنیم، نیاز به متد داریم؛ در واقع باید با یک روش خاص، به کتاب و سنت رجوع کنیم. تمامی تلاش‌هایی که در قرون گذشته در عالم اسلام صورت گرفته، همه آن‌ها به معنای تأسیس روشی نظام‌مند بوده است، تا به کمک آن بتوانیم دین را بفهمیم. علم اصول را باید این طور ببینیم؛ چون علم اصول چه در عالم تشیع و چه در میان اهل سنت، به عنوان یک روش ظهور کرده است. دغدغه هر دو طرف، این بوده است که از یک سو با توجه به نزاع‌های فقهی و کلامی که در صدر اسلام پیدا شده و تا به امروز هم امتداد داشته است و از سوی دیگر به دلیل برداشت‌های مختلفی که از کتاب و سنت صورت گرفته و هر فرقه‌ای، برداشت خاصی از آن‌ها داشته است، بتوانند یک روش و متد قابل قبولی را برای فهم کتاب و سنت به وجود آورند.

من علم اصول را صرفاً روش و منطق فقه در نظر نمی‌گیرم؛ گرچه این طوری تعریف کرده‌اند. علم اصول در طول تاریخ، روش فهم دین بوده است. حتی شما می‌بینید در مباحث تفسیری، آن جا که اصلاً دنبال کشف حکم به معنای فقهی نبودند، اصول را برای فهم خود قرآن هم به کار می‌بردند؛ به عنوان مثال، ظهورگیری می‌کردند، عام و خاص و ناسخ و منسوخ آن را بررسی می‌کردند. بر این اساس، شاید بتوانیم بگوییم علم اصول، اوج تفکر روشمند در عالم اسلام است. همه کسانی که به نوعی، در این زمینه فعالیت می‌کردند، سعی داشتند تا یک روش متناسب با فهم دین را به دست بیاورند؛ به نحوی که در مقام بحث با دیگران، کارایی داشته باشد. خب، البته در مقام کشف حقایق کتاب و سنت، بخشی از حقایق آن‌ها، فقهی هستند.

پس چه اتفاقی افتاد که اصول، فقط معطوف به فقه شد؟ طوری که گفته می‌شود: اصول فقه؛ یعنی مضاف‌الیه آن را تنها فقه در نظر می‌گیرند.

این چند جهت دارد: یکی به لحاظ منشأ پیدایش آن است؛ این که اولین بار، بیشترین نزاع‌ها در میان فرق اسلامی، معطوف به احکام فقهی بود؛ این که احکام فقهی از کجا به دست می‌آید؟ لذا از نظر منشأ پیدایش، اصول فقه، حوزه کاری خود را از فقه شروع کرد. نام‌گذاری آن هم به اصول فقه، به همین جهت بود. جهت دیگر، به خاطر اهمیتی بود که خود فقه داشت؛ گویی در تفکر بسیاری از بزرگان، این نکته بود که اگر ما بتوانیم مشکلات فقهی را با یک متد و روشی حل کنیم، حوزه‌های دیگر را هم می‌توانیم حل کنیم؛ این هم

جهت دوم. جهت سوم، تأسیس دستگاه اجتهاد بود؛ چون اجتهاد، اهمیت زیادی در جهان اسلام داشت. خب، در تفکر شیعی، «غیبت» معنادار بود؛ معنای غیبت این بود که دیگر امام معصوم (ع) در بین ما حضور ندارد و ما نمی‌توانیم مسائل شرعی و به‌خصوص مسائل مستحدثه را از امام (ع) بپرسیم؛ لذا به دنبال روشی بودند که بتوانند مسائل اصلی را حل کنند؛ این هم یک جهت دیگر بود. البته جهات دیگری را هم می‌توان بیان کرد. به نظر من گرچه اسم، خاص است، ولی کاربرد آن، خاص نیست؛ به تعبیر اصولیین: «وضع خاص و موضوع له عام است.» علم اصول چنین وضعیتی دارد؛ به لحاظ نام‌گذاری، خاص است، ولی به لحاظ کاربرد و کارایی آن، محدودیت ندارد، کل تفکر اسلامی را دربرمی‌گیرد و در همه حوزه‌ها، کارایی دارد.

شما فرمودید که اصول، کار خودش را با فقه شروع می‌کند. ولی آیا نمی‌توان گفت که اصول، کار خودش را با تفسیر شروع می‌کند؛ چون وقتی فقها با آیات قرآن مواجه می‌شدند، با رویکرد تفسیری، آیات را مورد بررسی قرار می‌دادند و احکام فقهی را از آن استخراج می‌کردند. آیا نمی‌توان این باور را پذیرفت که اصول، کار خودش را با تفسیر شروع می‌کند، نه فقه؟ البته بعدها معطوف به فقه هم می‌شود، اما در ابتدا با تفسیر، کار خودش را آغاز می‌کند؟

این، درست است. این مطلب، حرف مرا نفی نمی‌کند. بهتر است بگوییم اصول، کار خودش را با تفسیر آیات فقهی شروع می‌کند، نه همه آیات؛ چون در همان لحظه پیدایش علم اصول، این علم معطوف به احکام فقهی و آیات فقهی بود. از این جهت، شاید شما بگویید علم اصول، یک دانش تفسیری است؛ دانش تفسیر است. این واقعیت دارد. من خودم به این اعتقاد دارم. در واقع یک دانش تفسیر به معنای وسیع کلمه است. هر جایی که شما می‌خواهید احکامی را از کتاب و سنت بفهمید، به علم اصول نیاز دارید؛ ولی به لحاظ منشاء پیدایش آن، فقط بخشی از تفسیر، کار علم اصول بوده و به‌تدریج گسترش پیدا کرده است. همان‌طور که عرض کردم، بحث‌هایی که در علم اصول هست، در همه جا کارایی دارد.

چنان‌چه بپذیریم که فهم دین، روشمند است، پس منشاء اختلاف فهم‌ها از دین چیست؟ آیا منشأ اختلاف فهم‌ها را باید در تنوع پیش‌فرض‌ها یا روش‌ها جستجو کرد و یا این اختلاف، به امور دیگری از جمله نوع استنتاج بازمی‌گردد؟

ببینید خود روش اصلاً در دل آن، نوعی تکثر نهفته است؛ گرچه میان روش‌هایی که در علوم انسانی به کار برده می‌شود و روش‌هایی که در علوم تجربی به کار می‌رود، یک مقدار تفاوت وجود دارد. در روش‌هایی هم که در خود علوم انسانی به کار برده می‌شود و حتی در روش‌هایی که در حوزه دین به کار گرفته می‌شود، تکثر وجود دارد. این تکثری که در دل روش‌ها وجود دارد، نوعی تکثر معرفتی از چند جهت است. هویت روش، این است که شما از واقعیت فاصله دارید و می‌خواهید خودتان را به آن واقعیت نزدیک کنید؛ کار روش، این است. الزاماً هم به این معنا نیست که شما می‌توانید خودتان را با آن روش، به واقعیت برسانید؛ ممکن است دور هم بشوید. ولی این کار در واقع، یک کار نظام‌مند است و اکثراً هم نتیجه می‌دهد؛ لذا شما می‌بینید که در خود علم اصول هم بحث مخطئه بودن را مطرح کرده‌اند. مخطئه بودن معنا دارد. مخطئه در برابر مصوبه است؛ این که برخی مثل اشاعره، قائل هستند حکم در لوح محفوظ نوشته نشده است، بلکه حکم در آن‌جا، تابع رأی مجتهد است. اما علم اصول شیعی به لحاظ معرفتی، مخطئه بوده است. مخطئه، معنای معرفتی دارد؛ یعنی شما قائل هستید که روش به کار می‌برید، متد به کار می‌برید. این روش هم ممکن است جواب بدهد یا ندهد. پس روش هیچ‌گاه الزاماً انسان را به واقعیت نمی‌رساند. روش، یک تلاش معرفتی بشری است که می‌خواهد انسان را به شکل نظام‌مند، به واقعیت برساند. در بعضی موارد، ممکن است به جواب برساند و در برخی موارد هم ممکن است جواب ندهد. بنابراین در این‌جا، نوعی تکثر از نوع مخطئه بودن ایجاد می‌شود.

جهت دیگر قضیه، این است که خود روش هم امر واحدی نیست. درون آن، مرکب از متدها و خرده‌متدهای مختلف است؛ مثلاً شما در علم اصول، در بحث اصول عملیه، مسائل مختلفی را دارید، قضیه استصحاب را دارید، برائت را دارید و ممکن است آغاز کار شما متفاوت باشد؛ یکی از استصحاب شروع می‌کند، یکی از برائت شروع می‌کند؛ البته بنا به تناسبی که می‌بیند. منظورم این نیست که همه جا می‌شود از همین‌ها شروع کرد. بحث بر سر این است که کجای روش را برجسته کنید که معمولاً ممکن است در ماهیت و کاربرد آن، اختلاف نظر پیش بیاید؛ لذا در این که چگونه آن را به کار ببرید و از کدام شروع کنید و چه تناسبی بین متن دینی و اصولی که به کار می‌برید، ایجاد شود، تکرر به وجود می‌آید. حالا من اصول عملیه را مثال زدم که آنجا اختلاف، بارزتر است. اما اصول لفظیه هم همین‌طور است. البته بین اصول لفظیه و عملیه، تفاوت هست که باید در مورد آن هم فکری کرد. بالأخره در نحوه کاربرد این اصول هم اختلاف نظر وجود دارد. روش، خودش مجموعه‌ای از امور است. در این که کدام‌یک را برجسته کنید و به چه نحوی، ارتباط آن را با نقاط دیگر مدنظر قرار بدهید، تفاوت پیدا می‌شود. ریشه اختلافات و اشتراکات در همین جاست. به تعبیر امروزی‌ها، خود روش هم خصلت هرمنوتیکی دارد. این خصلت هرمنوتیکی داشتن، معنا دارد. در عالم غرب، نظام‌های فلسفی متعددی ظهور کرد؛ تا آخرین نظام فلسفی که نظام فلسفی هگل است. غربی‌ها خودشان هگل را «خاتم‌الفلاسفه» می‌نامند. بعد از هگل، هیچ نظام فلسفی‌ای در غرب ظهور نکرد. البته فلاسفه زیادی پیدا شدند، ولی هیچ‌کس دستگاه فلسفی ارائه نداد؛ چون این‌ها متوجه شدند که یک نظام آن‌طور که ما تصور می‌کنیم، نیست که یک نظامی ارائه بدهیم و روشی داشته باشد. اگر فهم شما تغییر پیدا کند، روش، نتیجه متفاوتی می‌دهد. فلسفه، یک دانش هرمنوتیکی است. اصلاً علوم انسانی، خلصت هرمنوتیکی دارند، به این معنی که شما موضوع را چگونه می‌فهمید.

آیا نسبت برعکس هم هست؟ یعنی اگر روش، متفاوت باشد، در فرهنگ هم تأثیر می‌گذارد؟

قطعاً این‌طور است. این‌ها یک رابطه دیالکتیکی و جدلی دارند. اصلاً عالم انسان تغییر می‌کند؛ یعنی اگر روش آن عوض بشود، اصلاً عالم علم انسان تغییر پیدا می‌کند. تفاوت در این است که شما اگر باورتان تغییر پیدا کند، نهایتاً چند چیز محدود تغییر می‌کند؛ اما روش که تغییر پیدا می‌کند، همه زوایا و ابعاد مختلف فکری شما تغییر پیدا می‌کند. این نگاه به همین معنا که می‌گوییم روش، خصلت هرمنوتیکی دارد؛ یعنی اگر روش تغییر پیدا کند، قطعاً فهم شما هم تغییر پیدا می‌کند دیگر. خود فهم شما هم متفاوت از اجزای روش است.

حالا با این فرض که در طول تاریخ، خود روش، یک سیر تاریخی را طی کرده و تطوراتی داشته است و با این فرض که روش، فهم ما را تغییر می‌دهد، آیا می‌توانیم بگوییم که فهم ما هم از دین در طول تاریخ، تطوراتی داشته است؟

فهم ما از دین، تغییراتی داشته است؛ با این تفاوت که شما وارد ماجراهایی که قبلاً در ایران رخ داده است، می‌شوید. اساساً به این مسئله، دو نوع می‌توان نگاه کرد: اول این که شما برای دین، هیچ هویت ثابتی قائل نباشید. این را نمی‌شود پذیرفت. معنای روش، این است که شما دارید از نسبت فرار می‌کنید؛ یعنی قائل هستید که یک حوزه ثباتی وجود دارد؛ حوزه متغیّرات هم ممکن است وجود داشته باشد که شما می‌خواهید با روش، خودتان را به آن حوزه و هویت ثابت دین نزدیک کنید. اگر منظور شما این است که در طول تاریخ، دین و فهم ما از دین، تغییر کرده و تمام برداشت‌های ما از دین، دچار تغییر و تحول شده است، این را نمی‌توان پذیرفت؛ چون به نوعی نسبی‌گرایی مبتلا می‌شود که اصلاً با مخطئه جور در نمی‌آید. وقتی شما می‌گویید که من پیرو مخطئه هستم، بدان معناست که واقعیتی را برای دین می‌پذیرید که معتقدید آن واقعیت، مستقل از من وجود دارد و من تلاش می‌کنم آن را کشف کنم. اگر واقع‌گرا هستید، طبیعی است که

باید بپذیرید حداقل در پاره‌ای از موارد، آن واقعیت را فهمیده‌اید و آن واقعیت تغییر پیدا نمی‌کند و اگر نسبت‌گرا هستید، می‌توانید به آن تغییر همه‌جانبه معرفت دینی تن بدهید، که البته به نظر می‌رسد این نگاه، نگاه درستی نباشد؛ این را که دین و معرفت دینی، در همه جوانب، دچار تغییر و تحول می‌شود، نمی‌توان پذیرفت.

ما اگر واقعیت را نگاه کنیم، می‌بینیم که خود اصول به عنوان منطق فهم دین، خودش تغییراتی داشته و یک امر ثابتی نبوده است. خود اصول در طول این هزار و چند صد ساله، مسائلی به آن اضافه شده و تغییراتی داشته است. خب، اگر بپذیریم که این روش است که فهم ما را تعیین می‌کند، در آن صورت باید بپذیریم که ما فهم‌های متفاوتی داشتیم؛ یعنی فهم هم ما نسبت به فریبگی خود روش در طول تاریخ، متفاوت شده است. ما نمی‌خواهیم بگوییم که ما در دین، چیز ثابتی نداریم، بلکه می‌خواهیم بگوییم فهم‌های ما متفاوت است.

اصلاً این مسئله، راجع به همه فهم‌های ما مطرح است. ببینید بالاخره فهم‌های بعدی بر روی فهم‌های قبلی سوار می‌شوند و یک ثباتی در این جا وجود دارد. این گونه نیست که علم اصول از همه جهات، دچار تغییر و تحول شده باشد. ارکانی از علم اصول در طول تاریخ می‌ماند و رشد می‌کند و رشد آن این طور نبوده است که یک چیزی بیاید و کلاً جایگزین دیدگاه قبلی بشود. در همه موارد، این گونه نبوده است. آن ثباتی که در علم اصول به نظر می‌آید، حاکی از ثباتی است که در خود متن دین وجود دارد. شما الآن دستگاه اجتهاد را با این تنوعی که هست، در نظر بگیرید؛ این‌ها برای خودشان ثابتات دارند؛ در همه موارد، یک حوزه مشترک دارند؛ ولو حداقلی باشد. تنها در برخی فروع است که اختلاف نظر پیدا می‌شود. این قضیه با همان مسئله اختلاف قرائت‌ها که شما می‌گویید، پیوند دارد.

به نظر من، قضیه اختلاف قرائت‌ها در ایران، خوب مطرح نشد؛ آن طوری که اقتضاء می‌کرد به صورت علمی مطرح بشود و دقیقاً تشریح بشود، مطرح نشد و دچار پاره‌ای از مغالطات شد. من با یک مثال، توضیح می‌دهم: فرض کنید یک نقشه جغرافیایی را می‌گذارند این جا، من دست می‌گذارم بر روی یک نقطه و می‌پرسم این جا کجاست؟ شما می‌گویید این جا کرج است، من می‌گویم تهران است. جای دیگری دست می‌گذارم و می‌پرسم این جا کجاست؟ شما می‌گویید قم است، من می‌گویم تهران است. ما در تفسیر برخی از نقاطی که بر روی این نقشه جغرافیایی وجود دارد، اختلاف نظر داریم. طبیعی است، اما این معنا ندارد که در تفسیر همه نقاط، اختلاف داشته باشیم؛ این که هر جای نقشه دست بگذاریم، یک تفسیر متفاوتی داشته باشیم؛ این جا دیگر می‌گویند فرد دچار سوء فهم شده است. آن اختلافی که در پاره‌ای از موارد هست، یک اختلاف جزئی در فهم است. اختلاف غلط، اختلاف کلی در فهم است. شما اگر بگویید که ما در هیچ کجای این نقشه جغرافیایی، با هم اشتراک نظر نداریم، این می‌شود اختلاف قرائت. این که در پاره‌ای از موارد با هم اختلاف نظر داشته باشیم، می‌شود اختلاف جزئی در فهم‌ها، نه اختلاف قرائت.

اختلاف قرائت، این است که نقشه‌ای که شما می‌فهمید، با نقشه‌ای که من می‌فهمم، کاملاً با همدیگر تفاوت داشته باشد و هیچ وجه مشترکی نتوانیم پیدا کنیم. آن چیزی که در واقعیت و در طول تاریخ با آن مواجه بوده‌ایم، اختلاف جزئی در فهم‌ها بوده است، نه اختلاف کلی. شما بیشتر در دستگاه اجتهاد و روش اصولی، اختلاف جزئی فهم را می‌بیند. هیچ گاه پیدا نمی‌کنید که دو مجتهد، اصلاً هیچ وجه مشترکی نداشته باشند؛ حتی اگر یک مجتهد، از اهل سنت باشد و دیگری از شیعیان؛ یعنی اختلاف، اختلاف جزئی فهم‌ها بوده است، نه اختلاف قرائت. اختلاف قرائت، این است که شما ایده‌ایی را مطرح می‌کنید که کلاً چهره دین متفاوت می‌شود؛ مثلاً گذشتگان، اسلام را سکولار نمی‌فهمیدند. دگراندیشان چگونه می‌فهمند؟ سکولار می‌فهمند. اسلام سکولار با اسلام غیرسکولار کلاً فرق دارد؛ یعنی وقتی شما اسلام را سکولار می‌فهمید و دین را از سیاست، جدا می‌فهمید؛ به این صورت، به تدریج دیدگاه شما راجع به نبوت فرق می‌کند؛ راجع به

وحی فرق می‌کند؛ حتی دیدگاه شما نسبت به خدا هم تغییر می‌کند.

حتی به لحاظ معرفت‌شناختی هم نگاه آن‌ها متفاوت می‌شود؟

بله، نگاه آن‌ها متفاوت می‌شود. ببینید، این بحث وحی که مطرح شد، به نظر من، فاز بعدی این بود که خدا را هم مطرح کنند؛ بگویند خدای ما خیلی ضعیف‌تر از خدای شماست؛ آن وحی که ما می‌فهمیم، ضعیف‌تر از وحی شماست. خب، نگرش وحیانی که در نگاه سنتی وجود دارد، با نگرش وحیانی که در تفسیر سکولار مطرح می‌شود (این که شخصیت پیامبر(ص) در وحی تأثیر می‌گذارد)، متفاوت است. این‌ها بی‌گدار مطرح نشد؛ چون وقتی اختلاف قرائت می‌شود، همه چیز باید تغییر کند. نمی‌شود شما معرفت دینی را تغییر بدهید، اما وحی را تغییر ندهید، توحید را تغییر ندهید، خدا را تغییر ندهید. البته هنوز نتوانسته‌اند وارد این مقوله‌ها شوند؛ ولی به نظر من اگر منصف باشند، معرفت دینی که تغییر کرد، خدا هم تغییر می‌کند؛ دیگر آن خدا، خدای سنتی و خدایی که ما در کتاب و سنت می‌خوانیم، نیست؛ لذا همه اجزای دین، تحت تأثیر قرار می‌گیرد؛ کل این نقشه جغرافیایی تغییر می‌کند.

خلاصه کلام، این است که ما با آن چیزی که در طول تاریخ مواجه هستیم، اختلاف جزئی فهم‌هاست، نه اختلاف کلی. این افراد می‌آیند با استناد به اختلاف جزئی فهم‌ها، اختلاف قرائت را نتیجه می‌گیرند. می‌گوییم شما از کجا نتیجه گرفته‌اید که اختلاف فهم داریم؟ می‌گویند شما دو مجتهد پیدا نمی‌کنید که نظرشان یکی باشد یا یک مجتهد در طول دو زمان، تبدل رأی پیدا می‌کند. حال آیا همه دستگاه فکری این یک مجتهد، تغییر پیدا می‌کند؟ نه، اختلاف جزئی فهم‌ها، یک پدیده بشری و بدیهی هست. اختلاف قرائت‌ها، نظری درجه اول است و اختلاف جزئی، بدیهی درجه اول. شما چطور نظری درجه اول را با این گستردگی، مبتنی بر یک بدیهی پیش پا افتاده می‌کنید؟ آین، واقعیتی است که در طول تاریخ اسلام، با آن مواجه بوده‌ایم.

هرمنوتیک دقیقاً به چه معناست؟ آیا اساساً می‌توان از امکان هرمنوتیک دینی سخن گفت؟

در عالم مسیحیت که چنین اتفاقی افتاده است؛ در آن‌جا هرمنوتیک قدسی و دینی مطرح شده است. قطعاً پرسش شما معطوف به حوزه اسلام است. به اعتقاد من هرمنوتیک دینی، اصلاً در اسلام تأسیس شده، منتها عنوان مستقل پیدا نکرده است. البته عنوان هرمنوتیک، تقریباً عنوان مبهمی است؛ چون هرمنوتیک با دانش‌های دیگر تفاوت دارد. دانش‌های دیگر در طول تاریخ، موضوع ثابتی داشتند؛ مثلاً فرض کنید در فیزیک، از ماده و حرکت ماده و نظایر این‌ها بحث می‌شود؛ این که چطور می‌شود این‌ها را تبیین کرد. اما هرمنوتیک این گونه نیست. هرمنوتیک در طول تاریخ، مدام موضوع خودش را تغییر داده است. یک زمانی در دوره یونان باستان، هرمنوتیک، هرمنوتیک اساطیر بوده است؛ نحوه فهم اساطیر یونان. هرمنوتیک در اندیشه ارسطو، کتاب عبارت بوده و در قرون وسطی، روش تفسیر کتاب مقدس بوده است. البته عنوان هرمنوتیک، مستقل نبوده، بلکه آن را به نحو اشاره به کار می‌بردند. در آن زمان، هرمنوتیک هنوز به صورت یک دانش مستقل، مطرح نشده بود.

ظاهراً عنوان هرمنوتیک، از نام الهه «هرمس» گرفته شده است که در گذشته، یکی از الهه‌های یونان بود.

بله، این الهه بوده است، ولی به مجموعه آن مباحث، هرمنوتیک گفته می‌شده است و ارسطو آن را در بخشی از منطق و به عنوان دانش مستقلی مطرح می‌کند. بنابراین به مجموعه مباحث در باب تفسیر اساطیر، هرمنوتیک گفته می‌شد؛ گرچه در آن زمان، مستقلاً کتابی در این زمینه نوشته نشده بود؛ اما در قرون وسطی، این مباحث به صورت مستقل مطرح شد. آگوستین کتابی دارد درباره آموزه‌های مسیحی، که در آن‌جا از

هرمنوتیک بحث می‌کند. گفته می‌شود اولین کتابی که در قرون وسطی مستقلاً از هرمنوتیک بحث کرده، همین کتاب است. این کتاب، کتاب کوچکی است و محتوای آن، مشابه مباحث الفاظی است که ما در اصول داریم. او در این کتاب، مسئله فهم را مطرح کرده؛ گرچه عنوان آن درباره آموزه‌های مسیحی است، ولی از این بحث می‌کند که چگونه می‌توان آموزه‌های مسیحی را از کتاب مقدس فهمید و چگونه می‌توان دلالت‌های کتاب مقدس را کشف کرد. هرمنوتیک به معنای جدیدش، در نزاع میان پروتستان با کاتولیک ایجاد شده است؛ چون مشکل اصلی که لوتر با کلیسای کاتولیک داشت، بیش از آن که یک مشکل سیاسی باشد، یک مشکل معرفتی و فهم دین بوده است؛ یعنی بحث اصلی، این بود که ما وقتی در فهم کتاب مقدس اختلاف داشته باشیم، چه مرجعی باید این اختلاف فهم‌ها را حل کند. کلیسای کاتولیک می‌گفت در هر جایی که با اختلاف فهم‌ها در کتاب مقدس مواجه می‌شوید، باید به خود کلیسا رجوع کنید؛ استدلالی هم که می‌کردند، این بود که می‌گفتند: به این دلیل باید به کلیسا رجوع کرد که اراده روح القدس به این تعلق گرفته که کلیسا و دستگاه پاپ، مصون از خطا باشد. عصمتی را که ما درباره ائمه (ع) می‌گوییم، آن‌ها درباره کلیسا معتقدند که کلیسا، معصوم از خطاست؛ آن‌ها الآن هم چنین اعتقادی دارند.

ظاهراً پاپ اخیر از این موضع کمی عقب‌نشینی کرده و گفته است که نمی‌شود هم پاپ و هم کلیسا، معصوم و مصون از خطا باشند. ظاهراً در همین قرن اخیر یک مقدار از این عقیده عقب‌نشینی کرده‌اند.

پاپ قبلی، یک دست‌راستی داشت به اسم «هانس کونگ» که خیلی هم شخص باسوادی است. او کتابی نوشت علیه عصمت پاپ با عنوان «Is pope infallible?» (آیا پاپ، معصوم است؟). او به خاطر نوشتن همین کتاب از دستگاه کلیسا اخراج شد؛ با این که با سوادترین چهره کلیسای کاتولیک بود. حالا ممکن است درباره این پاپ اخیر، قضیه متفاوت شده باشد؛ من نمی‌دانم؛ ولی قبل از آن یاد می‌آید که چنین اتفاقی افتاد؛ ولی در زمان لوتر این قضیه به شدت مطرح بوده است. لوتر در مقابل کلیسای کاتولیک ایستاد و گفت نه، ما به چیزی بیش از کتاب مقدس نیاز نداریم و کتاب در دلالت، استقلال دارد. او اصطلاح «sui generis» را به کار برد. باید شما بین تمامی بخش‌های کتاب مقدس آن قدر بچرخید تا در اثر این حرکت‌های دوری، فهم‌های نامطلوب حذف شود و یک فهم مطلوبی حاصل گردد. خب، بر این اساس، هرمنوتیک در دوره جدید، تقریباً ریشه در حرف‌های لوتر داشت. بعداً شلایرماخر آمد و زبان را تأسیس کرد. دیلتای نیز هرمنوتیک را به عنوان روش علوم انسانی به کار برد. همین روند تا قرن بیستم ادامه پیدا کرد. در این زمان، هایدگر، هرمنوتیک وجود را به عنوان رویکرد فلسفی در فهم وجود، مطرح کرد. گادامر هم که شاگرد او بود، هرمنوتیک را به عنوان دانشی که از مطلق فهم بحث می‌کند، مطرح کرد.

آیا اشخاصی مانند ویتگنشتاین هم در این حوزه قابل تعریف هستند؟

ببینید کار اصلی ویتگنشتاین و برخی دیگر مانند او، هرمنوتیک نبود؛ ولی آرایه داشتند که از نظر یک هرمنوتیک‌دان می‌شد آن‌ها را آرای هرمنوتیکی به حساب آورد.

پس می‌شود گفت که عمده‌تاً از همان ابتدا، هرمنوتیک ناظر به همان تفسیر متون دینی بوده است؛ چون مثلاً هرودیت که می‌خواهد تاریخ را بنویسد، در تبیین خدایان یونان می‌آید از همین روش استفاده می‌کند و دست به تفسیر می‌زند و استنباط می‌کند که مثلاً خدای هرمس، چنین خویشکاری دارد و بعد بر اساس این یافته‌ها، تبیین‌های دقیقی ارائه می‌کند. در قضیه پروتستان هم چنین اتفاقاتی افتاده است؛ مثلاً کالوینسم از عشای ربانی، یک تفسیری ارائه می‌دهد. خود لوتر هم تفسیری را ارائه می‌کند که مخالف تفسیر کاتولیک است. پس می‌توان گفت که نشو و نماي ابتدایی هرمنوتیک، بیشتر ناظر به تفسیر متون دینی بوده است، تا این که بخواهد در باب دیگر مسائل طرح شود.

در عالم مسیحیت بله، این گونه بوده است. البته این قضیه در عالم مسیحیت یک مقدار فرق می‌کند. این مسئله در مباحث ارسطو که آن را در بخشی از منطق خود طرح کرده نیز متفاوت است. ولی در مسیحیت قطعاً همین‌طور است.

آیا شروع این مباحث در دنیای اسلام، این چنین نبوده است؟

هنوز بحث اسلام را نکرده‌ام؛ می‌خواستم مقدمه‌ای باشد و بعد راجع به آن بحث کنم. ببینید، در مسیحیت همان‌طور که می‌گویند، در قرون وسطی این دغدغه ایجاد شد که هرمنوتیک باید از تفسیر کتاب مقدس بحث کند. ولی کاری که پروتستان انجام داد، از بعد از شلایرماخر به این طرف، هرمنوتیک را به صورت یک دانش کلی‌تر تأسیس کرد. تفاوت در این است که اشخاصی مانند کلادینیوس، قبل از شلایرماخر و دیگران، هرمنوتیک قدسی را مطرح کردند. آن‌ها می‌گفتند ما یک هرمنوتیک دینی داریم که اولاً از این بحث می‌کند که یک متن را چگونه بفهمیم؛ ثانیاً اگر این متن، یک متن مقدس باشد، چگونه بفهمیم. شلایرماخر آمد و هرمنوتیک زبان را مطرح کرد. او گفت ما اصلاً «محصولات زبانی» را چگونه بفهمیم. از دیدگاه او، هرمنوتیک شد: «فن فهم محصولات زبان». «گادامر آمد گفت اصلاً چرا زبان؟ گادامر، این مسئله را طرح کرد که هر کجا فهم هست، هرمنوتیک هم هست. هرمنوتیک، دانش فهم است؛ هرمنوتیک، دانشی است که از شرایط و امکان فهم بحث می‌کند و این که در چه شرایطی، فهم امکان پذیر است؟ حالا می‌خواهد فهم یک متن باشد، فهم یک حالت روانی باشد، فهم یک پدیده اجتماعی باشد و... هر جایی که فهم حضور دارد، هرمنوتیک هم حضور دارد؛ به عبارت دیگر، تحت تأثیر فلسفه کانت، به هرمنوتیک صورت کانتی دادند؛ چون خود کانت، همین بحث‌ها را راجع به معرفت مطرح کرده؛ از قبیل این که فهم، به طور کلی و فهم زبان چگونه امکان‌پذیر است.

نکته دیگری که می‌خواستم اشاره کنم، این است که هرمنوتیک در طول ظهور جدیدش، چند جریان شده است: یک هرمنوتیک، «هرمنوتیک روشی» است که روشی برای فهم داده است. این روش هرمنوتیکی، گاهی در حوزه زبان و متن بوده؛ مثل هرمنوتیک شلایرماخر و گاهی در روش علوم انسانی بوده است. ولی هر دو، هرمنوتیک روشی است؛ یعنی روش علوم انسانی را روش علوم تجربی جدا می‌کرده است. یک نوع هرمنوتیک که در قرن بیستم با آن مواجه هستیم، «هرمنوتیک فلسفی» است. هرمنوتیک فلسفی، روش نمی‌دهد، بلکه ضد روش است. هرمنوتیک فلسفی به یک معنا ضد روش است. گرچه گادامر نام اثر اصلی خود را «حقیقت و روش» گذارده، ولی در واقع هم حقیقت به معنای سنتی را نفی می‌کند و هم روش به معنای سنتی کلمه را؛ چون دکارت معتقد بود که حقیقت، مستقل از انسان وجود دارد و با متد می‌شود آن را کشف کرد. گادامر هم در متن فلسفه غرب، این ایده را مطرح می‌کند. گادامر می‌گوید حقیقت، مستقل از انسان وجود ندارد؛ اگر هم وجود داشته باشد، روشی برای کشف آن وجود ندارد و اصلاً روش، به معنایی که دکارت تصور می‌کرد، وجود ندارد؛ لذا هرمنوتیک فلسفی، ضد روش است و روش نمی‌دهد؛ این نکته اول. نکته دوم، این است که هرمنوتیک فلسفی، از شرایط امکان فهم صحبت می‌کند؛ به این معنا که فهم در چه شرایطی امکان‌پذیر است؟ یا مثلاً فهم شما وقتی امکان‌پذیر است که قائل باشید خود خواننده، پیش‌فرض‌ها، پیش‌فهم‌ها و انتظاراتی دارد و امثال این‌ها. کار اصلی هرمنوتیک فلسفی این است که راجع به فهم، مدل‌های فهم و امکان فهم بحث می‌کند و یک بحثی است که در هر حوزه‌ای مثل روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و مطالعات دینی وارد شده است.

آن رویکردی که در ایران از هرمنوتیک مطرح شد، همین هرمنوتیک فلسفی بود، هرمنوتیک روشی نبود. تفاوت هرمنوتیک روشی با هرمنوتیک فلسفی از چند جهت است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنم: اولاً هرمنوتیک روشی، ضد روش نیست و قائل است که مثلاً برای فهم یک متن، روش وجود دارد؛ ثانیاً، نگاه آن

به پیش‌فرض‌ها و پیش‌فهم‌ها مثل هرمنوتیک فلسفی نیست. هرمنوتیک فلسفی همان‌طور که گفتم، ضدّ روش است؛ همچنین قائل است که همه جا پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها حضور دارند، ولی هرمنوتیک روشی قائل است که پیش‌فرض‌ها و پیش‌فهم‌ها، می‌توانند یک حضور مخرب در فهم داشته باشند؛ یعنی تا آن‌جا که ممکن است باید تأثیر پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها را کنار بگذاریم. هرمنوتیک فلسفی می‌گوید که اصلاً نمی‌توانید پیش‌فرض‌ها را کنار بگذارید؛ لذا هرمنوتیک فلسفی، قدرت تخریب دارد، قدرت بازسازی ندارد.

البته هرمنوتیک فلسفی، فهم را ممکن می‌داند.

بله، فهم را امکان‌پذیر می‌داند، ولی معنای فهم را تغییر می‌دهد. هرمنوتیک فلسفی، فهم را به معنای واقع‌گرایانه نمی‌داند؛ فهم به معنای واقع‌گرایانه، این است که شما قائل به این باشید که یک معنایی، مستقل از خواننده وجود دارد که خواننده آن را کشف می‌کند. هرمنوتیک فلسفی می‌گوید معنا نامتعیّن است و در دادوستد قرائتی که گوینده با متن برقرار می‌کند، ساخته می‌شود و یک هویت قائم به دو طرف دارد؛ هم قائم به متن است و هم قائم به خواننده؛ یعنی معنا از تعامل افق خواننده و افق متن ایجاد می‌شود؛ لذا قدرت تخریبی و سلبی هرمنوتیک فلسفی، بسیار بالاست. شما بر اساس رویکرد هرمنوتیک فلسفی می‌توانید به‌راحتی، برداشت‌های دیگران را نفی کنید؛ لذا شما می‌بینید که در ایران، از رویکردهای هرمنوتیک فلسفی استفاده شد؛ چون به کمک هرمنوتیک فلسفی می‌توانستند کلّ گذشته را نفی کنند؛ ولی به جای هر آن‌چه که نفی شد، نمی‌توانید چیزی قرار بدهید و نمی‌توانید بازسازی کنید؛ هر چیزی را که مطرح کنید، باز این بحث مطرح می‌شود که آیا آن فهم، متأثر از پیش‌فهم‌ها و انتظارات شماست؟ شما بر این اساس می‌توانید تفسیر المیزان و همه تفاسیر پیشین و شرح‌هایی را که بر احادیث نوشته شده است، نفی کنید. اما هرمنوتیک روشی، قدرت بازسازی دارد. اصلاً ایده اصلی هرمنوتیک روشی، این است که مبتنی بر یک نگاه واقع‌گرایانه است تا ما به متن دین راه پیدا کنیم؛ یعنی حقایقی را از آن‌جا به دست بیاوریم. این دو هرمنوتیک از لحاظ مبانی و رویکرد با یکدیگر تفاوت دارند.

برخی می‌گویند که هرمنوتیک همان تفسیر به رأی است. به نظر شما آیا این سخن صحیح است؟

این را در نقد هرمنوتیک فلسفی گفته‌اند. به نظر من این سخن را می‌شود به صورت دیگری نگاه کرد. در واقع، تفسیر به رأی، جایی موضوعیت پیدا می‌کند که شما یک معنای متعیّن برای متن قائل باشید و بعد بگویید که به روش خودم و به صورت نظام‌مند و همه جا، آن معنا را به طور دیگری می‌فهمم. اما هرمنوتیک فلسفی، از اساس با طرح تفسیر به رأی مخالف است؛ تفسیر به رأی، در فضایی مجال طرح پیدا می‌کند که شما به تعین معنا معتقد باشید (من نظر خودم را عرض می‌کنم)؛ لذا از اساس، مخالف طرح چنین چیزی است. اساساً مسئله تفسیر به رأی، در قاموس هرمنوتیک فلسفی، جای ندارد؛ به این دلیل که اصلاً غیر از این، امکان‌پذیر نیست.

گرایش هرمنوتیکی اشخاصی مانند آقای مجتهد شبستری، به کدام یک از گرایش‌های هرمنوتیک نزدیک‌تر است؟

به هرمنوتیک فلسفی.

اما ظاهراً ایشان معتقد هستند که می‌شود پیش‌فرض‌ها را «اصلاح» کرد.

گادامر هم می‌گوید که می‌شود پیش‌فرض‌ها را تغییر داد. اصطلاح «سنت» که گادامر مطرح می‌کند، این است که می‌گوید ما درون سنت، نفس می‌کشیم و درون سنت، متن را می‌فهمیم؛ نمی‌توانیم سنت را یک‌جا عوض کنیم، بلکه تدریجاً قابل تغییر است. این یک امر بدیهی هست که می‌شود پیش‌فرض‌ها و پیش‌فهم‌ها را

تغییر داد. ببینید، دو چیز را در مواجهه با این پرسش باید از یکدیگر جدا کنیم: یکی این که پیش‌فرض‌ها می‌شود جدا بشود و فهم متفاوت شود؛ این یک مسئله است. یک قضیه هم این است که در واقع، این پیش‌فرض‌ها و پیش‌فهم‌هایی که مطرح شده، در هرمنوتیک روشی هم قابل تغییر است؛ اما نگاه آن‌ها نسبت به پیش‌فرض‌ها و پیش‌فهم‌ها، یک حضور فراگیر نیست؛ یعنی آن‌ها می‌گفتند که در بعضی از موقعیت‌ها ممکن است پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها، در فهم حضور داشته باشد و نتیجه درستی ندهد. تفاوت در این است که آن‌ها قائل بودند بعضی از این چیزها که شما می‌گویید «پیش‌فرض» یا «پیش‌فهم»، با خود متن هم‌خوان است و بعضی هم‌خوان نیست؛ یعنی برای متن، یک هویتی قائل بودند. هرمنوتیک فلسفی چنین هویتی قائل نیست و می‌گوید هر معنایی و هر برداشتی که حاصل می‌شود، از بیرون متن می‌آید و خود متن، صامت است؛ مثل موم است و شما می‌توانید آن را به شکل هر پیش‌فرضی درآورید.

این سخن، مستلزم این است که حقیقتی وجود دارد و با اصلاح پیش‌فرض‌ها می‌توان به آن نزدیک شد.

نه، در هرمنوتیک فلسفی این گونه نمی‌گویند.

به هر حال آن‌ها معتقدند که یک معنای حقیقی وجود ندارد و هرچه هست، نسبت میان فهمنده و متن است. می‌خواهم عرض کنم که اگر همانند آقای شبستری معتقد باشیم که پیش‌فرض‌ها را باید اصلاح کرد، این بدین معناست که یک فهم حقیقی وجود دارد و ما به هر میزان تلاش کنیم که به آن نزدیک شویم، در واقع، در مسیر اصلاح پیش‌فرض‌ها قدم برداشته‌ایم. به هر حال، تفاوت نگاه آقای شبستری با دیگر هرمنوتیست‌های فلسفی در چیست؟

آن اصلاح دو گونه است. شما یک بار با ملاک‌های بیرونی، یک پیش‌فرض را می‌پذیرید؛ مثلاً می‌بینید این پیش‌فرض‌ها با تفکر فلسفی، بیشتر هم‌خوانی دارد و آن را می‌پذیرید؛ این یک نوع اصلاح است که آقای شبستری، این نوع را پذیرفته است. نوع دیگر اصلاح، این است که شما می‌بینید این پیش‌فرض، تناسب خاصی با متن دارد؛ در این صورت، دیگر از فضای هرمنوتیک فلسفی خارج می‌شوید؛ یعنی به خود معنای متن می‌رسید؛ یعنی پذیرفته‌اید که متن، معنای متعی دارد. آن جریان پیشرفته‌ای که در هرمنوتیک روشی هست، یک واقعیت مستقلی برای معنای متن قائل است و می‌گوید پیش‌فرض، ریشه در خود متن دارد؛ یعنی به یک معنا، تلاش برای رسیدن به خود متن است، نه این که چیزی باشد که صرفاً با ابزارهای بیرونی محقق شود. بنابراین، آن چیزی که در هرمنوتیک روشی به آن پیش‌فرض می‌گوییم، از دو راه قابل ارزیابی است: یکی از راه سنجش پیش‌فرض‌ها با معنای متن و کشف تناسبی که میان آن‌ها وجود دارد؛ دوم از راه معیارهای بیرونی.

به اعتقاد من، هرمنوتیک اصلاً در عالم اسلام بوده است. اصلاً مسئله اصلی عالم اسلام، مسئله هرمنوتیک بوده است؛ البته نه با این عنوان. مباحث و مسائلی که در علم اصول، دانش تفسیر، عرفان و فلسفه مطرح شده، می‌بینید که خیلی از آن‌ها در هرمنوتیک هم مطرح شده است؛ مثل این مسئله که «متن، معنای متعین دارد.» از اشارات و کلماتی که خیلی از اصولیین دارند، متوجه می‌شویم که آن‌ها هم قائل به این مسئله بوده‌اند. «واقع‌گرایی»، یک اصل مسلم در تفکر اسلامی است. مرحوم علامه طباطبایی در مواجهه‌ای که با مارکسیسم داشت، «اصول فلسفه و روش رئالیسم» را نوشت. ایشان اصطلاح «رئالیسم» را به کار برده‌اند؛ گرچه در آن دوره، مسئله رئالیسم نبوده و مسئله مارکسیسم و تفکر دینی بوده است؛ اما در عین حال، مرحوم طباطبایی با این مسئله مواجه شد که جریان‌های مخالف با تفکر دینی، با رئالیسم مشکل دارند و مسئله اصلی در معرفت دینی، رئالیسم و واقع‌گرایی است. واقع‌گرایی را باید متناسب با دین معنا کنید؛ لذا ایشان یک گونه واقع‌گرایی را ترسیم کردند.

مسئله واقع‌گرایی، دغدغه همه متفکران اسلامی بوده است. در طول 14 قرن گذشته، نمی‌توانید متفکری پیدا کنید که واقع‌گرا نباشد. آنتی‌رنالیسم با تفکرات دینی منافات دارد. هرمنوتیک فلسفی، یک نوع آنتی‌رنالیسم و یک نوع ساختی‌گرایی است. ساختی‌گرایی، حقیقت و معنای مستقل از انسان را نفی می‌کند. در ساختی‌گرایی، این انسان است که در ساخته شدن معنا دخالت دارد؛ لذا به آن ساختی‌گرایی می‌گویند. اما آن‌چیزی که در تفکر دینی حضور دارد، رنالیسم است؛ یعنی تا وقتی که رنالیسم را نپذیرید، نمی‌توانید هویت و غایت دین را متوجه شوید. با نفی واقع‌گرایی، دین را کاملاً این جهانی می‌کنید و آن چهره ملکوتی و قدسی دین را نادیده خواهید گرفت؛ لذا مسائل هرمنوتیک فلسفی، به طور ضمنی در تاریخ اسلام، در ضمن دانش‌هایی چون اصول، مطرح شده است. البته نمی‌گوییم که صراحتاً در متن علم اصول مطرح شده، ولی گاهی در حواشی و حتی پشت پرده، مطرح شده است. اما مسائل هرمنوتیک روشی، در متن این دانش‌ها مطرح شده است؛ مثلاً این‌که چگونه شما از تفسیر به رأی اجتناب کنید، بحث اصلی علوم قرآنی بوده و در علم اصول هم تا حدی مطرح بوده است؛ لذا معتقدم که مباحث هرمنوتیک روشی و هرمنوتیک فلسفی، در طول تاریخ اسلام و در علوم مختلف به صورت پراکنده مطرح شده است.

فقط به نظر من این سؤال برای شما باقی می‌ماند که چرا این مباحث در اسلام به صورت واضح و مستقل طرح نگردید و به یک دانش مستقلی تبدیل نشد؟ به نظر من، استقلال یافتن این مباحث در غرب و عدم استقلال آن‌ها در اسلام، چند دلیل دارد: یک دلیل آن، نزاع میان کاتولیک و پروتستان است. چنین نزاعی هیچ‌گاه در عالم اسلام پیش نیامد. در عالم اسلام، اختلاف در تأویل و تفسیر بوده است. اهل حدیث، فلاسفه و عرفا، هر کدام به گونه‌ای تفسیر می‌کردند؛ اما اختلافی که میان کلیسای کاتولیک و پروتستان بود، یک اختلاف کلی و به عبارتی اختلاف در قرائت بود. در آن‌جا همه چیز تغییر پیدا کرد. در عالم اسلام، اصلاً چنین چیزی امکان نداشت؛ به این دلیل که همه جریاناتی که پیدا می‌شدند از فضای متن قرآن و فضای حدیث و امثال این‌ها، متأثر بودند. ما در اسلام، اختلاف کلی که منجر به قرائت دیگری بشود، نداشتیم. پروتستان‌ها در مواجهه با کلیسای کاتولیک، چاره‌ای جز این ندیدند که بخواهند هرمنوتیک را به عنوان یک دانش مستقل طرح کنند و یک دانش مستقلی تأسیس کنند. در عالم اسلام، چنین نیازی احساس نشد؛ این یک دلیل بود.

اختلاف بین شیعه و اهل سنت یا اشاعره و معتزله چگونه است؟

این اختلاف‌ها به معنی اختلاف در قرائت نیست؛ این‌ها هم یک مشترکاتی دارند. اصلاً ما در عالم اسلام، اختلاف قرائت به معنایی که این‌ها می‌گویند، نداریم. شاید هم دلیل اصلی آن، این باشد که تمدن اسلام، تمدن متن‌محور است. هر چیزی که صورت گرفته، با تمسک به متن صورت گرفته است. بنابراین، مشترکاتی میان این جریانات وجود دارد. در مسیحیت این‌گونه نبوده است. این یک طرف قضیه است که نزاع پروتستان و کلیسای کاتولیک، چنین اقتضایی داشت. مسئله تفکیک علوم انسانی و علوم طبیعی هم دلیل دیگری است. در عالم اسلام، هیچ‌وقت این تفکیک مطرح نشد؛ عدم طرح آن هم به این دلیل بود که یا این علوم تأسیس نشده بودند و یا در تفکرات اسلامی، همه این علوم در ذیل متافیزیک دیده می‌شدند و هویت مستقلی پیدا نکرده بودند؛ لذا نیازی هم نبود که هرمنوتیک به عنوان یک دانش مستقل مطرح بشود. و ببینید، مسئله فلسفه کانتی، به عنوان یک دلیل دیگر مطرح است. کانت، نزاع فلسفی را یک قدم به عقب برد و گفت به جای این‌که از حدوث و قدم و امثال آن بحث کنید، برگردید و از خود معرفت، امکان معرفت و مسائل دیگری از این دست، بحث کنید؛ از این رو دیدگاه کانت، در استقلال یافتن هرمنوتیک تأثیر گذاشت. آن‌ها هم در غرب گفتند ما به جای آن‌که از فهم کتاب بحث کنیم، یک قدم به عقب برگردیم و از خود مبانی فهم و از هویت فهم و مانند این‌ها بحث کنیم. دلایل دیگری هم وجود دارد که موجب شد هرمنوتیک در عالم اسلام به استقلال نرسد.

بر این اساس، به نظر می‌رسد که به دلایل مختلف، اساساً روش در دنیای اسلام، مسئله اصلی نبوده است.

چون نزاع‌های عالم اسلام آن‌گونه نبوده است. نزاع بین کاتولیک و پروتستان، یک نزاع منحصر به فرد در عالم دین است. پروتستان، هویت کلیسای کاتولیک را به کلی نفی کرد. نزاع میان اهل سنت و شیعه، این‌گونه نیست؛ این دو مشترکاتی دارند و در فهم برخی از آیات قرآن با هم اشتراک دارند، اما کلیسای کاتولیک و پروتستان اصلاً این‌گونه نبود.

به نظر می‌رسد که جرّقه‌های طرح جدّی مسائل هرمنوتیک در عالم اسلام، با کارهایی که توسط امثال محمد عبده انجام گرفت، زده شد؛ ولی به‌رغم آن شدت و قوتی که مطرح شد، ناتمام ماند. به نظر حضرت‌عالی اگر این مباحث ادامه پیدا می‌کرد، آیا ما هم به این صرافت نمی‌افتادیم که برای روش، فکری جدّی کنیم و به آن اهمیت دهیم؟

ببینید دنیای عرب چنین وضعیتی ندارد و نمی‌تواند داشته باشد. دنیای عرب، بیشتر مترجم است و مشکل اصلی هم همین است. دنیای عرب، متفکر ندارد؛ یعنی مثلاً هرمنوتیک فلسفی را می‌گیرد و همان را مطرح می‌کند. مسئله ما مسئله عالم مسیحیت نیست. اگر قرار است هرمنوتیک در عالم اسلام، استقلال پیدا کند، باید متناسب با عالم اسلام، استقلال پیدا کند؛ لذا مباحثی که در دنیای عرب شکل گرفته، بیشتر صورت ترجمه‌ای دارد. این انتظار نمی‌رود که این‌ها بیایند و چنین کاری کنند. شاید در ایران هم، اشخاصی مانند آقای مجتهد شبستری تنها مترجم باشند؛ یعنی وضعیت ایشان هم از این جهت با آن‌ها متفاوت نیست. البته قبض و بسط، یک مقداری متفاوت است؛ چون نویسنده آن، تلاش می‌کند مباحث را در یک فضای جدیدی مطرح کند. ولی به نظر من، متناسب با مباحثی که در عالم اسلام مطرح شده، می‌توان هرمنوتیکی را طراحی کرد و یا دست‌کم کشف کرد که اجزای آن، از مباحث عرفانی، فلسفی، علم اصول و... باشد.

در واقع، ما پایه‌های این مباحث را در دانش‌هایی چون اصول، در اختیار داریم.

البته حرف من، این است که ما اصلاً نیاز نداریم که به مباحث هرمنوتیک، استقلال بدهیم. قبل از اینکه سؤال شما را پاسخ بدهم، این نکته کلیدی را مطرح می‌کنم که تفکر اسلامی، تفکر هرمنوتیکی نیست؛ بیشتر تفکر زبان‌شناختی است، ولی تفکر مسیحی، تفکر هرمنوتیکی است. نطفه نزاع کلیسای کاتولیک و پروتستان در مسیحیت اولیه بوده و زمان می‌خواسته که خودش را نشان بدهد. به نظر من، چنین نزاعی در متن اسلام راه نداشته است. نزاعی که در اسلام بوده، نزاع زبان‌شناختی بوده است؛ یعنی مثلاً بر اساس چه اصول زبانی، شما می‌آیید و این آیه را تحلیل می‌کنید؟ زبان‌شناسی در مقابل هرمنوتیک پیدا شده است. منظورم هرمنوتیک فلسفی است که بیشتر راجع به فهم و مسائل آن، بحث‌هایی می‌کند؛ اما هرمنوتیک روشی به زبان‌شناسی نزدیک است. به هر حال، هر جایی در عالم اسلام که بحث‌ها، صبغه شکاکیت پیدا کرده و برجسته شده، فوری در مقابل آن، بحث‌های زبان‌شناختی و ادبی طرح شده است؛ چون زبان‌شناسی مبتنی بر این است که متن، معنای متعین دارد. ثانیاً زبان‌شناسی قائل است که خواننده می‌تواند مراد جدّی آن را کشف کند و بر همین اساس، با ابزارهای مختلفی به دنبال کشف آن است؛ لذا جریان‌هایی که در عالم اسلام شکل گرفته‌اند، جریان‌های معناشناختی و زبان‌شناختی هستند، نه هرمنوتیکی. در فضای هرمنوتیک، پشت پرده‌ها برجسته می‌شود؛ یعنی از پشت صحنه و مبانی شروع می‌کنند تا روی صحنه بیایند؛ برعکس، در زبان‌شناسی از روی صحنه حرکت می‌کنند تا برسند به پشت صحنه. زبان‌شناسی می‌گوید شما متن را می‌فهمید و با ابزارهای مشخصی، یک معنای متعینی را هم کشف کرده‌اید؛ تدریجاً آن پشت صحنه عبور می‌کند و تصور می‌کنید معنا نامتعین است؛ لذا شما می‌بینید که در عصر ائمه (ع) و به‌خصوص در عصر امیرالمؤمنین (ع) در نزاع‌هایی که با خوارج و دیگران رخ داد، تأکید داشتند که علم نحو تأسیس شود؛ این تأویل‌هایی که در عالم اسلام دیده می‌شود، ضابطه‌مند بشود؛ یعنی باید متکی بشود بر اصول زبان‌شناختی؛ تفسیر من از کلام

امیرالمؤمنین (ع) این است. ایشان چنین توصیه به شاگردان خودشان، مانند ابوالأسود دوثلی داشتند و علم نحو، در ادامه به علم اصول هم می‌انجامد. در واقع، یک هویت معناشناختی دارد؛ یعنی شما از یک زاویه دیگر می‌بینید که خود علم اصول هم به یک معنا می‌خواهد دین را بفهمد.

یکی از جدی‌ترین مباحث علم اصول هم همین بحث الفاظ است.

بله، همین‌طور است. بحث اصول عملی، در موضعی مطرح می‌شود که دست ما از خود متن کوتاه است و می‌خواهیم تکلیف را روشن کنیم. هویت اصلی دانش اصول، قائم به مباحث الفاظ است. مباحث الفاظ، یک نوع دانش معناشناختی است و هویت زبان‌شناختی دارد.

علت برخی اختلافات ریشه‌ای میان فقها در تفسیر و استنباط متون فقهی (آیات و روایات فقهی) چیست؟ آیا ما در فهم متون، روش‌های قطعی نداریم یا آن‌که ممکن است فهم ما از آن‌ها ناقص باشد؟

ببینید، این چند دلیل می‌تواند داشته باشد؛ من ترکیبی نگاه می‌کنم. در برخی موارد، مبانی این بزرگان متفاوت است. گاهی اجزای روش این‌ها، نحوه ظهورگیری و نحوه جمع بین روایات، متفاوت است. یکی از مشکلات اصلی دستگاه فقهات، مشکلاتی و مسائلی است که در رابطه با روایات به وجود آمده؛ مثلاً در یک مسئله‌ای که روایات متعارض و مختلفی وجود دارد، چگونه می‌توان میان آن‌ها جمع کرد؟ آن چیزی که امروزه در دستگاه اجتهاد، حاکم است و به یک معنا بر علم اصول هم تأثیر گذاشته، به نظر من، دیدگاه و آرای شیخ طوسی است که روش‌های حل تعارض و این مسائل را مطرح کرده است. شما می‌توانید شیخ طوسی را یک هرمنوتیک‌دان، به معنای امروزی آن بدانید. شیخ طوسی در کتاب «العدة فی الأصول» و دیگر آثار، هرمنوتیک را در عالم اسلام، به این معنا تأسیس کرد. علاوه بر این، در خود روش و در خود متون اسلامی هم یک نوع تکثری وجود دارد. یک مشکل اصلی که هنوز در عالم اسلام باقی مانده، این است که ما هنوز سیستم ارجاعی مناسبی برای ارجاع روایات به آیات قرآن نداریم.

از بعضی کلمات ائمه (ع)؛ مانند «ما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه» (کلینی، الکافی، دارالکتب الإسلامية، 1365، ج 69: 1)، چنین چیزی استفاده می‌شود که البته با تعبیر مختلفی آمده است و دلالت‌های مختلفی هم دارد. از ظاهر این قبیل روایات استفاده می‌شود که باید یک کاری هم در عالم اسلام صورت می‌گرفت و آن هم نسبت‌سنجی روایات با قرآن است. این نسبت‌سنجی در دو جهت صورت می‌گیرد: یک نسبت‌سنجی، سلبی است؛ یعنی حذف روایاتی که با صریح قرآن در تعارض هستند، که این در طول تاریخ صورت گرفته است؛ اما جنبه موافقت و نسبت‌سنجی ایجابی، هنوز صورت نگرفته و متدی برای این‌که بر اساس چه روشی باید موافقت روایات با آیات را کشف کرد، تدوین نشده است. ولی اعتقاد من، این است که دانش‌هایی مثل زبان‌شناسی و معناشناسی، امروزه می‌توانند به ما کمک کنند که این سیستم ارجاعی تأسیس بشود. همچنین خود علم اصول هم می‌تواند به تدوین این سیستم کمک کند؛ ولی هم در روش علم اصول، تکثر وجود دارد و هم در متعلق روش. شاید تأسیس این سیستم، یک‌قدری ما را به واقع دین نزدیک‌تر کند.

آیا به‌واقع می‌توان در فهم متون فقهی، تمامی پیش‌فرض‌ها را کنار گذاشت و کاملاً تسلیم متن شد؟

این‌که ما یک‌سری مبانی داریم، اجتناب‌ناپذیر است؛ ولی پیش‌فرض، معنای خاصی دارد. در هرمنوتیک فلسفی، پیش‌فرض، معنای خاصی دارد؛ پیش‌فرض، آن چیزی است که شما نمی‌توانید از آن اجتناب کنید؛ معنای متعین هم به شکل آن درمی‌آید. آن مبانی‌ای که می‌توانید اسم آن‌ها را پیش‌فرض بگذارید، بر خلاف ادعای هرمنوتیک فلسفی، نقش‌های مختلفی می‌تواند داشته باشد. برخی مواقع، ما پیش‌فرض‌ها را نقد

می‌کنیم، رد می‌کنیم و از خود متن، سرخ‌هایی پیدا می‌کنیم. پیش‌فرض‌ها گاهی ما را هدایت می‌کند؛ گاهی ما می‌توانیم پیش‌فرض‌ها را نقد کنیم؛ گاهی می‌توانیم آن‌ها را تغییر بدهیم؛ قیود آن‌ها را کشف کنیم؛ یعنی در واقع اگر بپذیریم چنین پیش‌فرض‌هایی وجود دارد، این پیش‌فرض‌ها، نسبت به آن مضمونی که از متن پیدا می‌کنند، وضعیت ثابتی ندارند. متن، بی‌طرف نیست؛ متن خودش پیش‌فرض‌های ما را داوری می‌کند. نمی‌خواهم بگویم کلیت دارد؛ دست‌کم شما اگر در برخی موارد پیدا کنید، ادعای هرمنوتیک فلسفی رد می‌شود؛ لذا باید بیندیشیم که چگونه می‌توانیم این پیش‌فرض‌ها را دسته‌بندی کنیم؛ پیش‌فرض‌ها چه نقش‌هایی می‌توانند داشته باشند؟ پیش‌فرض‌ها به اعتقاد من زمینه‌سازی می‌کنند؛ به عنوان مثال، اگر شما فلسفه بلد نباشید، دلالت‌های فلسفی قرآن را نمی‌فهمید. مرحوم علامه طباطبایی در ذیل آیه شریفه «كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَ مَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا» (اسراء: 20)، می‌گوید: این آیه، دلالت بر دوام فیض الهی دارد. خب، اگر علامه طباطبایی، فلسفه بلد نبود، نمی‌توانست چنین دلالتی به دست بیاورد.

اگر این برداشت را به کسی بدهید که از هرمنوتیک فلسفی طرفداری می‌کند، در آن صورت می‌گویید که اصلاً فهم‌ها، ربطی به متن ندارد؛ اما اگر از نگاه واقع‌گرایانه ببینید، این اطلاعات فلسفی، زمینه‌ساز کشف دلالت‌های پنهان است. در این صورت، قضیه فرق می‌کند. ما قائل‌ایم که متن، دلالت‌های آشکار و پنهان دارد. پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها، زمینه لازم را برای بروز دلالت‌های متن فراهم می‌سازد. این‌ها دلالت‌های خود متن هستند، نه این‌که گوینده به متن، بار کرده باشد؛ تفاوت هرمنوتیک فلسفی با دیدگاه واقع‌گرایانه در همین است. بر این اساس، در میراث سنتی و حتی روش‌هایی که از قبل بوده، به این توجه کردند که بالأخره عالم، یک‌سری اطلاعاتی دارد که این‌ها در فهم تأثیر می‌گذارد؛ ولی نگاهی که آن‌ها داشتند، نگاه واقع‌گرایانه بوده است؛ می‌گفتند این‌ها زمینه‌سازی می‌کنند که شما دلالت‌های پنهان را کشف کنید، نه این‌که خود متن به رنگ این‌ها دربیاید. در عین حال، آن‌چه من از علامه گفتم، فقط یک مثال بود؛ ممکن است شما این مثال را نقد کنید. ولی در پاره‌ای از موارد، قطعاً این‌گونه است که قرآن، دلالت‌های فلسفی دارد؛ دلالت‌های علمی دارد. خب، نمی‌شود از دلالت‌های علمی قرآن صرف‌نظر کرد. نمی‌خواهم بگویم فیزیک، کلاً از قرآن قابل استفاده است؛ اصلاً کاری به این ندارم؛ این‌که شما بتوانید همه جامعه‌شناسی را از قرآن بگیرید؛ نه، این‌طور نیست. صحبت در این است که دست‌کم در پاره‌ای از موارد، قرآن دلالت‌های اجتماعی دارد؛ دلالت‌های فلسفی و علمی دارد. اگر کسی جامعه‌شناسی نداند، نمی‌تواند آن دلالت‌ها را کشف کند. آن پیش‌فرض‌ها، زمینه‌سازی می‌کنند برای فهم دلالت؛ لذا در نگاه رئالیستی، رابطه پیش‌فرض‌ها با آن نگاهی که هرمنوتیک فلسفی دارد، متفاوت می‌شود.

به نظر می‌رسد ما عملاً نمی‌توانیم در استنباط احکام شرعی از منابع دین، از شرایط زمانی و مکانی ظهور متن، غافل باشیم. آیا همین توجه به شرایط مذکور نمی‌تواند به معنی توجه به مبانی هرمنوتیک در متون فقهی باشد؟ آیا خود این تسلیم‌پذیری فقیه نسبت به زمان و مکان نمی‌تواند برای فقیه پیش‌فرض بیاورد؟

این شرایط، مجال بروز را فراهم می‌کند؛ همان نکته‌ای که عرض کردم. در واقع شما قائل می‌شوید که شریعت، ابعاد مختلف زمانی دارد. کل شریعت در یک عصر، قابل بروز و ظهور نیست. در طول تاریخ با طرح پرسش‌های جدید و علوم جدید، چهره‌های مختلف شریعت، دلالت‌های خودش را نشان می‌دهد؛ این، نگاه رئالیستی است؛ با آن چیزی که در هرمنوتیک گفته می‌شود، متفاوت است. به نظر من، آن دیدگاهی که در طول تاریخ اسلام حاکم بوده است، چنین دیدگاهی است؛ این دیدگاه به مثابه آن روایتی است که از امام باقر(ع) نقل شده است که قرآن در طول زمان، مثل خورشید در آسمان، جریان پیدا می‌کند. این یک دلالت معناشناختی دارد؛ یعنی تمامی دلالت‌های قرآن، یک‌جا ظهور پیدا نمی‌کند؛ در طول تاریخ، خودش را نشان می‌دهد. هر چقدر علوم انسان گسترده‌تر می‌شود و معارف انسان گسترش پیدا می‌کند، دلالت‌های جدیدی را کشف می‌کند. ممکن است شما از منظر قبض و بسط و هرمنوتیک به این‌ها نگاه کنید و بگویید که این

دانش‌ها هستند که دلالت‌ها را به متن می‌دهند؛ متن خودش دلالت ندارد. ما این را نمی‌گوییم. ما می‌گوییم خود شریعت، خود دین، هویت پیچیده‌ای دارد. قابلیت ظهور آن را یک‌جا ندارد. بسط دین، یک بسط تاریخی است؛ ولی نه به خاطر این که معارف بر دین تحمیل می‌شود. چون خود دین، هویت پیچیده‌ای دارد، با طرح مسائل جدید، ابعاد مختلف خودش را نشان می‌دهد. در واقع، این دانش‌های جدید، مجال بروز زوایای پنهان دین را فراهم می‌سازد؛ قضیه یک مقدار فرق کرد.

با توجه به تعریفی که حضرت‌عالی از قرائت فرمودید، آیا اساساً می‌توان متون دینی را قرائت‌پذیر دانست؟ یعنی آیا متون فقهی، محدود به قرائت‌های شخصی می‌شوند یا آن‌که در اختلاف فتاوا، عوامل دیگری دخیل هستند؟ آیا همان چیزی که در فقه، تحت عنوان «استظهارات فقهی» از آن یاد می‌شود (این که فقهی از یک متن، استظهار وجوب و فقیه دیگری از همان متن، استظهار استحباب می‌کند)، نمی‌تواند همان قرائت‌های مختلف از متون فقهی باشد؟

طبق تعریفی که از قرائت ارائه کردم، قرائت ناظر به اختلاف فهم کلی است، نه اختلاف فهم جزئی. اعتقاد من، این است که شبکه آیات و روایات، هیچ‌گاه اجازه نمی‌دهد که چنین اتفاقی بیفتد؛ یعنی شما می‌توانید برخی تغییرات جزئی را در فهم دسته‌ای از آیات و روایات داشته باشید؛ ولی از آنجایی که قرآن و روایات، یک شبکه در هم تنیده هستند، شما نمی‌توانید به طور کلی، این شبکه را تغییر بدهید و فهم کاملاً متفاوتی از کل این شبکه داشته باشید؛ گرچه تغییرات زیادی را می‌توانید ایجاد کنید. لذا ما همواره با یک محدودیتی مواجه هستیم؛ اصولی هستند که در ضمن آیات و روایات اجازه نمی‌دهند این شبکه به طور کلی، تغییر پیدا کند. اگر بخواهم با یک تعبیر درون‌دینی نشان بدهم، باید بگویم که پاره‌ای از محکومات وجود دارند. البته من این محکومات را بیشتر به معنای محکومات معناشناختی می‌گیرم. دسته‌ای از محکومات معناشناختی در آیات و روایات وجود دارند که این‌ها اجازه نمی‌دهند فهم شما از کل دین، یک‌جا تغییر پیدا کند.

یعنی شما می‌فرمایید تا به الآن، اصلاً قرائت دیگری غیر از قرائت رسمی شکل نگرفته است و هر اختلافی هم بوده، در همین مباحث جزئی بوده است؟

بله، اصلاً امکان شکل‌گیری هم ندارد. دلیل آن هم این است که در آیات و روایات از نظر معناشناختی، ما دو دسته دلالت داریم. پاره‌ای از دلالت‌ها تغییرناپذیرند؛ به مثابه لنگر کشتی عمل می‌کنند و نمی‌گذارند کشتی معارف، تغییر پیدا کند. دسته دیگر، سیال‌اند. این لنگر معرفت‌شناختی که من به محکومات معناشناختی تعبیر کردم، اجازه نمی‌دهد کل این شبکه فهم، دچار تغییر و تحول بشود و شما قرائت کاملاً متفاوتی داشته باشید.

تردید نیست که فهم فقیهان از متون فقهی، فهم بشری است؛ هرچند چنین فهمی با تبخّر و تمحّض بیشتری نسبت به متن، توسط فقیهان صورت می‌گیرد. آیا در این صورت، می‌توان حجّیتی برای فهم فقیهان قائل شد؟

اگر منظور شما از حجّیت، حجّیت اصولی است، که سازوکار آن در متون مشخص شده است. ولی اگر منظور شما حجّیت معرفت‌شناختی است؛ این که چگونه می‌توان به اعتبار معرفت‌شناختی، آن را تأمین کرد، به نظر من، خود روش برای همین است؛ یعنی شما روش دارید؛ روش، پروسه‌ای است که به کمک آن، در پی کشف واقعیت هستید. روش هم ممکن است شما را به واقعیت برساند و ممکن است نرساند. هیچ روشی، تضمین نمی‌کند که صددرصد، شما را به واقع برساند؛ لذا فقه‌های ما، این بحث را مطرح کرده‌اند که مخطّئه هستند. ما اگر مخطّئه را تفسیر معرفت‌شناختی کنیم، معنای آن همین می‌شود؛ یعنی ممکن است که به واقع، اصابت کند یا نکند. به این اعتبار، فقها یک تلاش معرفت‌شناختی و روشمندی را انجام می‌دهند؛ در واقع بر اساس یک متد و روشی عمل می‌کنند که جزئیاتش هم گاهی با هم تفاوت دارد. هیچ روشی هم تضمین نمی‌کند که محقّق را به واقعیت برساند؛ با این حال، در این حد، اعتبار معرفت‌شناختی دارد؛ به عبارت دیگر،

حقیقت ظاهری را به دست می‌دهد؛ گرچه ممکن است حقیقت واقعی را به دست ندهد؛ یعنی همان حقیقتی که در واقع هست. حقیقت ظاهری، همان حقیقتی هست که با متد به آن می‌رسیم و این روش‌ها در این حد که اعتبار معرفتی دارند، جای سؤال و شبهه ندارند. انسان، چاره‌ای جز استفاده از روش ندارد؛ چون وقتی از خود واقع فاصله پیدا می‌کند، تنها راهی که بتواند به آن واقع، تقریب پیدا کند، این است که از یک متد و روشی استفاده کند؛ در همه جا همین‌طور است. فقها هم روش‌هایی را به کار می‌برند که بر اساس آن روش‌ها می‌خواهند به واقعیت نزدیک شوند. روش فی‌نفسه اعتبار معرفت‌شناختی دارد؛ اما ممکن است انسان را به واقع برساند و ممکن است به واقع نرساند.

پس به نظر شما، اعتبار قول فقها، به اعتبار روش‌هایی است که آن‌ها در فهم متون دینی، به کار می‌گیرند. در این صورت، خود روش‌ها باید در کجا بحث شود؟ اعتبار این روش‌ها باید در علم اصول، سنجیده شود یا در علوم دیگر؟

بخشی از این مباحث، مربوط به علم اصول است و بخشی دیگر، مربوط به فلسفه علم اصول. بله من خودم معتقدم که روش‌ها تغییرپذیر هستند. ممکن است تکاملی در آن‌ها صورت بگیرد؛ همان‌طور که در طول تاریخ، همین‌طور بوده است. روش‌های اصولی که در ابتدا به این شکل نبودند؛ به مرور زمان، جزئیات و شاخ و برگ پیدا کرده‌اند. قطعاً هم همین‌طور است. با توجه به روش‌های جدید؛ مثل روان‌شناسی، معناشناسی و امثال آن‌ها، روش‌ها تغییرپذیرند و جزئیات متفاوتی پیدا می‌کنند. همه این‌ها، هم در خود علم اصول قابل بحث‌اند و هم در فلسفه علم اصول که یک درجه بالاتر از مبادی و مبانی علم اصول است.

آیا در خود این روش‌ها، امکان تغییرات بنیادین وجود ندارد؛ مانند تغییراتی که در قرائت‌ها اتفاق می‌افتد؟

تغییر بنیادین ممکن است در روش‌ها رخ بدهد؛ ولی تغییر بنیادین روش، هیچ‌گاه به معنای تغییر بنیادین فهم آیات نیست. من می‌گویم اگر روش‌ها هم به صورت بنیادین تغییر پیدا کنند، بعضی از داده‌ها و نتایج، باز همچنان مشترک باقی می‌مانند. آن چیزی که مسلم است، اقتضای واقع‌گرایی، این است که ما در تفکر دینی نمی‌توانیم بدون رئالیسم و واقع‌گرایی، ثمری داشته باشیم. ما در طول تاریخ در پاره‌ای از موارد، بالأخره به حقیقت رسیده‌ایم. هر چقدر که متدها و روش‌های ما هم تغییر کند، پاره‌ای از معارف ما ثابت هستند. همان چیزی که عرض کردم؛ به‌مثابه لنگرهای دلالتی هستند؛ لنگرها یعنی محک‌های معناشناختی، ثابت‌اند. بر این اساس، امکان تغییر بنیادین روش‌ها وجود دارد؛ گرچه بعضی از داده‌ها ثابت هستند. شما می‌توانید این مسئله را مثلاً به اتفاقاتی که در علم فیزیک یا مکانیک رخ داده است، تشبیه کنید. شما می‌بینید روش‌های متفاوتی در طول تاریخ، رشد کرده‌اند؛ ولی در طول همه روش‌ها و مکاتبی که در این علوم شکل گرفته‌اند، بعضی از داده‌ها همچنان ثابت مانده‌اند.

شما پیشتر فرمودید که اصلاً امکان قرائت دیگری غیر از آن چیزی که الآن مرسوم است، وجود ندارد. از طرفی الآن می‌فرمایید که در روش، امکان تغییر بنیادین هست. همین‌طور فرمودید آن چیزی که اعتبار فهم متون دینی را تأمین می‌کند، همین اعتبار روش است. خب، اگر مجموع سخنان حضرت‌عالی را بپذیریم، از طرفی باید بپذیریم که روش ممکن است تغییرات بنیادین داشته باشد و از طرف دیگر، چون روش، اعتبار مجموعه فهم دینی ما را تشکیل می‌دهد، منطقاً باید بپذیریم که بر حسب تغییر بنیادین در روش، یک قرائت دیگر اتفاق افتاده است. این چطور قابل توجیه است؟

من پاسخ این نکته را خدمت شما عرض کردم. گفتم اقتضای رئالیسم و واقع‌گرایی، این است که در طول تاریخ، هرچند روش‌ها تغییر می‌کنند، حتی به صورت بنیادین؛ ولی ما در کتاب و سنت، یک‌سری ثوابت معناشناختی داریم.

یعنی در خود روش‌ها هم ثوابتی وجود دارد که دیگر تغییرپذیر نیست؟

نه، ممکن است ثوابت در روش‌ها نباشد. روش‌ها، پروسه‌هایی هستند که ما برای رسیدن به واقعیت، طی می‌کنیم. خود پروسه‌ها ممکن است متفاوت باشند و در طول تاریخ هم متفاوت بوده‌اند. شما نظام معرفتی و روش‌شناختی اخباریه را با نظام معرفتی و روش‌شناختی اصولیین مقایسه کنید. خب، این‌جا یک تغییر بنیادین صورت گرفته است و روش‌ها هم کاملاً متفاوت هستند. اما آیا میان این‌ها، ثوابت معناشناختی وجود نداشته است؟ چرا، وجود داشته؛ چون اندیشه این‌ها از یک جهت با کتاب و سنت، گره خورده است، و کتاب و سنت هم ثوابت معناشناختی دارد. بنابراین، ممکن است روش‌ها مرتب تغییر پیدا کنند؛ ولی در عین حال، یک‌سری ثوابت معناشناختی وجود داشته باشد، و این ثوابت نمی‌گذارد که تغییرات بنیادین در فهم کتاب و سنت صورت بگیرد.

همان‌طور که مستحضر هستید رویکردهای هرمنوتیک به سه قسم مؤلف‌مدار، متن‌مدار و مفسر‌مدار تقسیم می‌گردد. اگر بپذیریم که فهم متون دینی، ترکیبی از مؤلف‌مدار و متن‌مدار است، در این‌جا به لحاظ هرمنوتیکی، اصطلاحات مؤلف و متن چه معنایی خواهند داشت؟ آیا مؤلف بودن خداوند با مؤلف بودن آدمیان و نیز متن بودن کتاب مقدس با متن بودن نوشته‌های بشری، تفاوت ندارد؟

من این قضیه را مفصلاً در «ایدئولوژی نفس» بحث کرده‌ام. به اعتقاد من بهترین نظریه‌ای که می‌شود در این باب پذیرفت، ترکیب سه دیدگاه است؛ یعنی در قرائت متن، یک سهم مؤلف دارد، یک سهم متن دارد و یک سهم هم خود خواننده دارد. این سه سهم را باید خوب مشخص کنیم و جایگاه و حدود آن را تعیین کنیم. من تلاش کرده‌ام در «ایدئولوژی نفس»، این سه سهم را جدا کنم. متن در واقع، تجلی نثر مؤلف است؛ در متون الهی (به‌خصوص صحبت من درباره قرآن است)، تجلی قصد و نیت الهی است. منتها همه قصد و نیت الهی، به صورت بالفعل در متن دیده نمی‌شود؛ یعنی حالت کوه یخ را دارد که بخشی از آن بیرون است و بخش دیگر آن پنهان است. آن بخشی که بیرون است، همان ثوابت معناشناختی است که در هر قرائتی باید به آن دست پیدا کنیم؛ آن هم اراده بالفعل خداست. آن بخشی که زیر آب است، در طول تاریخ آشکار می‌گردد؛ بحث اصلی هم درباره همین بخش است که بالفعل نیست و نسبت به کسانی که هنوز آن را کشف نکرده‌اند، بالقوه است. هر قدر که از این بخش کشف می‌شود، با تحلیل‌های معناشناختی و زبان‌شناختی و امثال آن‌ها و همچنین روش‌های اصولی، حالت فعلیت پیدا می‌کند. بنابراین، این بخش، حالت بالقوه دارد و فعالیت‌های خواننده و مفسر است که آن را به شکل بالفعل درمی‌آورد. حالت بالقوه بودن آن باعث می‌شود که قرائت آن، شکل تاریخی پیدا کند. اما آن بخش که ظاهر است، هیچ‌گاه تاریخی نیست و تمام مخاطبان تاریخ در مواجهه با آن مشترک هستند. خب، این یک مقدار پیچیده است و نتایج پیچیده‌ای هم دارد.

هرمنوتیک امروزه به این نتیجه رسیده است که سه دیدگاه را باید ترکیب کرد تا حق مطلب اداء شود. این که خواننده نقش دارد، به معنای آن نیست که بیشتر می‌خواهد پیش‌فرض‌های خودش را تحمیل کند. البته در بعضی از موارد، فهمی صورت می‌گیرد و لازمه آن، تفسیر به رأی و خطای در فهم می‌شود؛ اما در مواردی، معلومات خواننده به کشف لایه‌های پنهان کتاب و سنت و آن بخش از کوه یخ که در زیر آب مانده است، کمک می‌کند. بدون معلومات اصلی نمی‌توان آن را کشف کرد. من در این‌جا سخن بعضی از معاصرین را نمی‌گویم که معتقدند متن، خودش صامت است و معارف اصلی، آن را بالفعل می‌کند؛ من این را نمی‌خواهم بگویم. منظور من این است که واقعاً یک‌سری حقایق کتاب و سنت پنهان است. در این‌جا عدم تعین وجود ندارد و خواننده با توجه به معلوماتی که خودش دارد، تلاش می‌کند آن را کشف کند. معلومات، این‌جا تحمیل نمی‌شوند، بلکه زمینه‌ساز فهم می‌شوند.

از نظر اندیشمندانی که هم با دانش اصول فقه و هم با گونه‌های هرمنوتیک آشنایی دارند، میان این دو دانش،

به‌طور کلی اشتراکات و افتراقاتی وجود دارد. به نظر حضرت‌عالی، نسبت میان این دو دانش چیست و آیا می‌توانند بر هم تأثیر بگذارند؟ اگر تأثیر می‌گذارند، این تأثیر و تأثر چگونه اتفاق می‌افتد؟

آن چیزی که تحت عنوان علم اصول شناخته شده است، ترکیبی از این بحث‌هاست. شما در علم اصول، مباحث هرمنوتیکی دارید؛ مباحث معناشناختی دارید؛ مباحث زبان‌شناختی دارید؛ مباحث معرفت‌شناختی دارید. البته در علم اصول، با این عناوین، از هم جدا نشده‌اند؛ اما مطابق با سبک و سیاق روش‌های سنتی، به طور ضمنی، این بحث‌ها را پیدا می‌کنید. از این جهت، یک رابطه و تأثیر متقابل میان علم اصول و دانش‌های همگن پیدا می‌شود. هم مباحثی که در علم اصول هست، می‌تواند در این دانش‌ها تأثیر بگذارد و هم دانش‌ها می‌توانند در علم اصول تأثیر بگذارند؛ مثلاً به اعتقاد من، معناشناسی می‌تواند تأثیر عمده‌ای در مباحث الفاظ علوم اصول بگذارد؛ حتی چه‌بسا بتوانیم بگوییم در پاره‌ای از مباحث اصول عملی علم اصول هم تأثیر داشته باشد. خب، این‌ها را می‌شود دنبال کرد. به نظر من هم این بحث، بحث خیلی مهمی است و هنوز وارد مرحله جدی نشده است.

آیا اصلاً می‌توان وجوه اشتراک و افتراق آن‌ها را مشخص کرد؟

خب، در پاره‌ای از موارد، اشتراکاتی به چشم می‌خورد؛ به عنوان مثال، شما بحث وضع را در علم اصول دارید. متناسب با آن هم نظریاتی راجع به دلالت و وضع در دانش زبان‌شناسی و دانش‌های مرتبط با آن مثل نشانه‌شناسی و امثال آن دارید. خب، این‌ها برخی مشترک هستند و برخی با هم تفاوت دارند. این‌ها را می‌شود بحث کرد. علم اصول، نیاز به یک انقلاب جدی دارد که باید با توجه مباحث جدید و دانش‌های جدید رخ بدهد؛ در چند سطح هم باید رخ بدهد: یکی این که مبانی علم اصول باید با توجه به معارف جدید مثل زبان‌شناسی، نوسازی بشود. علمای اصولی ما مباحث زبان‌شناختی بسیاری دارند، ولی متأسفانه به خود زبان‌شناسی رجوع نشده است. شهید صدر در این جهت، خیلی تلاش می‌کند؛ اما اگر ایشان ترجمه این دانش‌های جدید را که در آن عصر هم در این حد مطرح نبودند، در اختیار داشت، آرای اصولی ایشان قطعاً تغییر می‌کرد. این دانش‌ها در سطح صورت‌بندی مسئله هم تأثیر می‌گذارند؛ همان‌طور که در سطح مبانی و نظام‌مندی مسئله تأثیر می‌گذارند؛ همچنین در نتایج و پیامدهای آن هم می‌توانند تأثیر بگذارند. هرچند که در علم اصول واقعاً تلاش سترگی در طول تاریخ صورت گرفته است، ولی عصر ما با عصر همه گذشتگان تفاوت دارد؛ چون ما با کل این دانش‌ها و معارفی که قبلاً شکل گرفته‌اند، به واسطه برداشته شدن فاصله زبانی و عصر اطلاعات، یک‌جا مواجه شده‌ایم. به نظر من، این عصر، عصری است که باید در آن، در مباحث دینی و روش‌های ما انقلاب صورت بگیرد.

علم اصول چه دستاوردهایی می‌تواند برای دانش‌های دیگر داشته باشد؟ مثلاً مرحوم مهدی حائری یزدی معتقد بود که اگر غرب با مجموعه اصول ما آشنا می‌شد، گم‌شده خود را در علم اصول پیدا می‌کرد و موجب تحولات دیگری در غرب می‌شد. این چیزی که شما می‌فرمایید، نگاه از آن سمت است؛ این که ما بیاییم به لحاظ ساختاری و فنی، خودمان را با مسائلی که آن‌ها مطرح کرده‌اند، تطبیق بدهیم. اما از این سو هم می‌توان بحث کرد؛ این که آیا علم اصول ما می‌تواند برای آن‌ها دستاوردی داشته باشد؟

بله، قطعاً من منکر این نیستم؛ مثلاً شما بحث «اصالة الظهور» را اصلاً در مباحث معناشناسی یا زبان‌شناسی نمی‌بینید. طرح آن می‌تواند نتایج جدیدی در زبان‌شناسی و معناشناسی جدید داشته باشد. ولی نباید چنین برداشت کرد که علم اصول می‌تواند در دانش‌های جدید، انقلاب به وجود بیاورد؛ چون خصلت تفکر غربی، تکثر و تنوع است؛ اساساً این دانش‌ها، به این شکل، طراحی شده‌اند. من معتقدم که علم اصول می‌تواند در زبان‌شناسی، تأثیر داشته باشد؛ ولی این که فرمودید بتواند انقلاب جدیدی در تفکر غرب به وجود بیاورد؛ نه، این اعتقاد را ندارم که بتواند کل این دانش‌ها را تغییر بدهد. نهایتاً می‌تواند به عنوان یک مکتب، تأثیرگذار

باشد و برخی از جریان‌ها را هم هدایت کند.

در انتها اگر در مورد علم اصول و ارتباط آن با مسائل زبان‌شناختی و هرمنوتیک، توصیه‌ای به پژوهشگران، اساتید و طلاب حوزه علمیه دارید، بفرمایید.

شهید مطهری در جایی، توصیه کرده است که مطالعات اسلامی و انسانی را دنبال کنید؛ مطالعاتی که در حوزه علوم اسلامی پیدا شده است و مطالعاتی که در علوم انسانی پیدا شده است. به نظر من، این که می‌بینیم حوزه‌ها امروزه دچار نوعی انسداد معرفتی شده‌اند و آن رشد و نبوغی را که در گذشته داشتند، الآن ندارند، دلیل آن به این برنمی‌گردد که کار حوزه به لحاظ معرفتی، تمام شده است؛ بلکه مشکل اصلی، این است که تلاش جدی در این مسیر، صورت نمی‌گیرد. بزرگ‌ترین مانع این تلاش هم کوچک‌بینی دانش‌های جدید است؛ این که ما تصور می‌کنیم این‌ها چیزی برای گفتن ندارند. امروزه حوزه‌ها باید تلاش گسترده‌ای انجام بدهند و حوزه‌های جدید معرفتی را زیر و رو کنند؛ در عین حال باید به دستاوردهای گذشتگان نیز احاطه داشته باشند. ابتدا باید این مانع برداشته شود؛ این نگاهی که ما نسبت به غرب معرفتی داریم نه غرب سیاسی (چون غرب سیاسی همیشه برای مسلمانان مشکل ایجاد کرده است)، باید اصلاح شود. ما باید غرب معرفتی؛ یعنی همان معارفی را که در غرب شکل گرفته است، بشناسیم و بدانیم که آن‌ها هم فراز و فرود دارند؛ آن‌ها هم بعضی جاها، مطالب‌شان اوج می‌گیرد، بعضی جاها خیلی سطح پایین است. این‌ها نیازمند تحقیقات انتقادی است. باز تأکید می‌کنم، عصر ما عصر کاملاً جدیدی است و اگر حوزه به سرعت، به این دانش‌ها احاطه پیدا نکند، با مشکلات جدی مواجه خواهد شد. یک ضرورت اصلی است که ما باید در معارف خودمان و گسترش آن‌ها با توجه به دانش‌های جدید، تلاش‌های گسترده‌ای انجام بدهیم.