

Critical Studies in Texts & Programs of Human Sciences,
Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)
Monthly Journal, Vol. 21, No. 7, Autumn 2021, 217-242
Doi: 10.30465/CRTLS.2021.29576.1733

A Critique on the Book ***Hermeneutics and Religious Modernity***

Ali Abedi Renani*

Abstract

In the 1990s, the Iranian intellectual community faced a trend of religious modernization. This new spirit flowed in the academic and seminary community, and the market for scientific debate and critique flourished. From this point of view, the age of righteousness has replaced the age of duty, and as a result, they demanded a new interpretation of religious texts and task-oriented jurisprudence. The common denominator of this movement is that pure understanding is not possible, and any understanding is preceded by pre-understandings. For this reason, this movement has been inspired by hermeneutic theories that seek to understand the nature and mechanism of understanding. The book under review examines the influence of Heidegger and Gadamer's philosophical hermeneutics on the religious modernization movement. In this article, I describe, analyze and evaluate the main claims of the book. It seems that Gadamer's philosophical hermeneutics is not a good model for analyzing the current of religious modernism, and although they have similarities, it is in some ways in conflict with the foundations of this movement.

Keywords: Hermeneutics, Religious Modernization, Religious Pluralism, Heidegger, Gadamer.

* Assistant Professor of Political Sciences, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran, aliabedi@atu.ac.ir

Date received: 12/05/2021, Date of acceptance: 28/08/2021



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

بررسی و ارزیابی کتاب هرمنوتیک و نواندیشی دینی

علی عابدی رنانی*

چکیده

در دهه هفتاد شمسی جامعه فکری ایران با جریان نواندیشی دینی مواجه شد. این جریان روحی جدید در جامعه دانشگاهی و حوزوی دمید و بازار مباحثات و نقد علمی را رونق داد. مواجهه این جریان هم با مدرنیته و هم با سنت عمیق‌تر از نسل‌های پیشین روشن‌فکران بوده است. نسل‌های پیشین روشن‌فکران دینی بر بازگشت تمام‌عیار به دین و استفاده از تمام ظرفیت‌های دین برای حل مشکل عقب‌ماندگی تأکید می‌کردند. اما نسل جدید مدعی لزوم فهم جدیدی از متون دینی بود. وجه مشترک فکری این جریان تأکید بر این نکته است که فهم ناب امکان ندارد و هر فهمی مسبوق به پیش‌فهم‌هاست. از این جهت، جریان نواندیشی از نظریه‌های هرمنوتیک که در پی درک ماهیت و سازوکار فهم است الهام گرفته است. کتاب موردنقد تأثیر هرمنوتیک فلسفی هایدگر و گادامر را در جریان نواندیشی دینی بررسی می‌کند. به نظر ناقد، هرمنوتیک فلسفی گادامر مدل مناسبی برای تحلیل جریان نواندیشی دینی نیست، و هرچند مشابهت‌هایی دارد، اما از برخی جهات با مبانی این جریان در تعارض است.

کلیدواژه‌ها: هرمنوتیک، نواندیشی دینی، تکثرگرایی دینی، هایدگر، گادامر.

۱. مقدمه

کتاب هرمنوتیک و نواندیشی دینی: تطبیق اصول هرمنوتیک گادامر و تطبیق آن بر مبانی معرفتی نواندیشان مسلمان ایرانی به قلم آقای جهانگیر مسعودی نگاشته و در پژوهشگاه

* استادیار علوم سیاسی و عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران، aliabedi@atu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۰۶



علوم و فرهنگ اسلامی در سال ۱۳۸۶ چاپ شده است. مطالعه حاضر بر روی چاپ دوم کتاب (۱۳۹۲) انجام شده است. موضوع اصلی کتاب آشنایی با مبانی معرفت‌شناسی جریان نواندیشی دینی معاصر در قالب هرمنوتیک فلسفی گادامر است. به نظر نویسنده، هرمنوتیک و به‌طور خاص هرمنوتیک فلسفی گادامر می‌تواند رویکرد معرفت‌شناختی نواندیشان دینی معاصر را توضیح دهد. به این منظور، نویسنده در سه فصل اول کتاب به‌طور تفصیلی به موضوع هرمنوتیک و هرمنوتیک فلسفی پرداخته، و در ادامه در قالب سه فصل به‌وجوه تشابه بین نواندیشان دینی و هرمنوتیک گادامر پرداخته است. نویسنده از دو مدل تحلیلی برمبنای برنامه پژوهشی لاکاتوش و نظریه نیچه - فوکو درباره ارتباط دانش و قدرت برای تحلیل کنش اندیشه‌ورزی نواندیشان استفاده کرده است. بنابراین، سه فصل اول کتاب درباره دانش هرمنوتیک و هرمنوتیک فلسفی، دو فصل بعدی درباره مفهوم نواندیشی و تطبیق هرمنوتیک بر معرفت‌شناسی نواندیشی، و فصل آخر درباره تحلیل کنش فکری نواندیشی برمبنای دو مدل تحلیل یادشده است.

کتاب حاضر کتابی بسیار غنی و پرمحتواست، هرچند از محدودیت‌های بسیاری عمدتاً از جهت تطبیق هرمنوتیک فلسفی گادامر بر جریان نواندیشی رنج می‌برد. در بخش نخست مقاله به توصیف و تلخیص کتاب، در بخش دوم به ارزیابی شکلی و ساختاری کتاب، و در بخش سوم به ارزیابی محتوایی کتاب می‌پردازم.

۲. توصیف و تلخیص کتاب

دو مفهوم اصلی در این کتاب عبارت است از نواندیشی دینی و هرمنوتیک.

۱.۲ نواندیشی دینی

به‌تعبیر نویسنده، «نواندیش کسی است که از یک سو وارث فرهنگ عظیم دینی است و از سوی دیگر ناظر به فرهنگ دنیای جدید ... [او] میان چشم‌اندازهای سنت دینی و مناظر دنیای جدید در گردش و تفکر است» (ص ۲۲).^۱

دغدغه نواندیش دینی سازگاری میان سنت، از جمله دین، و تجدد است. نواندیش هم واقعیت دنیای جدید و جنبه‌های مثبت آن را درک می‌کند و هم به آرمان‌های دینی دل‌بسته است و می‌داند که برخی از آموزه‌های دینی با دنیای مدرن قابل جمع نیست. مشکل نواندیش دینی جمع «داشته‌های دینی و داده‌های دنیای جدید» است (ص ۲۴۵).

برای نواندیشان دینی متقدم و میانی مثل سیدجمال‌الدین، علی شریعتی، و مرتضی مطهری نگاه دین به علم و علوم غیردینی اهمیت داشت؛ آن‌ها سعی داشتند از این منظر موضوع انحطاط مسلمانان را تحلیل کنند. تمرکز نواندیشان دینی بر موضوع انحطاط مسلمانان و تلاش برای تحلیل و رفع آن با استناد به منابع دینی بود. اما نگاه نواندیشان دینی متأخر، یعنی پس از انقلاب اسلامی، به این موضوع عمیق‌تر شده است. برای نسل جدید نواندیشان دینی بیش از آن‌که نتایج علم مهم باشد مبانی معرفتی علم مهم بوده است. مسئله علم و دین بیش‌تر بیان‌گر نزاعی معرفتی شده است. برای نواندیش دینی متقدم این مسئله مطرح بود که آیا می‌توان از منابع دینی دلالت‌هایی برای استفاده و ترویج علم و تکنولوژی مدرن یافت؟ اما برای نسل جدید مبانی معرفتی علم و تکنولوژی مدرن و ارتباط آن با مبانی دینی مطرح است. مواجهه نواندیش دینی متأخر با تجدد معرفت‌شناختی و نسبت به دوره‌های قبل عمیق‌تر شده و از سطح سخت‌افزاری به لایه‌های زیرین نرم‌افزاری رسیده است (ص ۲۵۱). این سیر را در اندیشه استاد مطهری و دکتر شریعتی شاهدیم. به نظر مطهری، ما باید تفکر خود درباره دین را تغییر دهیم و آن را از سطح عبادات و معاملات گسترش دهیم (ص ۲۵۲). بنابراین، شاهدیم که در آستانه انقلاب اسلامی ایران نواندیشان غیرمذهبی به پروژه غرب‌شناسی و نواندیشان دینی به رویکرد معرفت‌شناختی و توجه به فهم دینی گرایش یافته‌اند (ص ۲۵۳).

نویسنده تعمیق نگاه نواندیشان به تجدد را براساس مدل تأخر یا ناهماهنگی فرهنگی (Cultural Lag) توضیح داده است. این مدل را نخستین بار ویلیام اگبرن (William Ogburn)، جامعه‌شناس آمریکایی، طرح کرده است. مطابق این مدل، در مسیر تغییرات و انتقال فرهنگی، ابعاد مادی فرهنگ سریع‌تر از ابعاد معنوی تغییر می‌کند. ابعاد معنوی به‌علت ریشه‌داری تغییرات کندتری دارد. در انتقال فرهنگی بین کشورها، ابتدا عناصر مادی مثل دستاوردهای تکنولوژیک و نظامی و سپس عناصر معنوی از جمله مبانی فکری و معرفت‌شناختی منتقل می‌شود (صص ۲۲۹-۲۳۰). به همین ترتیب، پس از انقلاب اسلامی، نواندیشان متوجه این نکته شدند که غرب کالا نیست، بلکه فکر است. در نتیجه، این پرسش مطرح شد که آیا این فکر صحیح است و می‌توان آن را با منظومه فکری خود سازگار ساخت؟ (ص ۲۵۴).

نواندیشانی که نویسنده در این کتاب به‌عنوان نواندیش دینی بررسی کرده است شامل افرادی چون عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری، مصطفی ملکیان، علی‌رضا علوی تبار، عطاءالله مهاجرانی، احمد نراقی، اکبر گنجی، سعید حجاریان، و سیدمحمد خاتمی است.

۲.۲ هرمنوتیک و هرمنوتیک فلسفی

هرمنوتیک از ریشه یونانی هرمنیوین به معنای بیان کردن، آشکار کردن، و اظهار کردن گرفته شده است (ص ۴۸). هرمنوتیک فلسفی در قرن بیستم پس از هایدگر متداول شده است، مانند هرمنوتیک فلسفی گادامر و پل ریکور. مهم‌ترین خصلت هرمنوتیک فلسفی هایدگر و پیروان وی نگاه هستی‌شناختی وی به مقوله فهم و تفسیر بوده است (صص ۳۹-۴۰).

ظاهراً، تلقی نویسنده از هرمنوتیک فلسفی نوعی هرمنوتیک است که متصف به یکی از زیرشاخه‌های فلسفه یعنی روش‌شناسی، معرفت‌شناسی، یا هستی‌شناسی باشد (ص ۴۰). این تلقی مشکلاتی برای دیدگاه وی ایجاد می‌کند که در بخش ارزیابی به آن اشاره می‌شود. به نظر هایدگر، فلسفه و متافیزیک غرب پس از افلاطون از مسیر صحیح خود که همان توجه به هستی بوده است خارج شده و به شناخت موجودات معطوف شده است. وی تلاش کرده است که فلسفه را به مسیر اصلی خود، یعنی هستی‌شناسی، برگرداند. هرمنوتیک فلسفی نیز در همین جهت است (صص ۴۲-۴۳).

به نظر هایدگر، اشیا، خود، ظاهر می‌شوند، نه این‌که ما آن‌ها را آشکار سازیم. ما باید فقط امکان این ظهور را فراهم سازیم. انسان با لوگوس، به معنای سخن گفتن و زبان‌آوری آدمی، اشیا و حقایق را به ظهور می‌آورد و به دیگران عرضه می‌کند. بنابراین، به نظر وی، پدیدارشناسی یعنی اجازه دادن به اشیا تا همان‌طور که هستند خود را آشکار سازند. به این صورت، هرمنوتیک و پدیدارشناسی با هم مرتبط و هم‌معنی می‌شوند. «هایدگر گم‌شده خود را در پدیدارشناسی هوسرل می‌یابد». به نظر هوسرل، باید پیش‌داوری‌های خود را تعلیق کنیم تا بتوانیم به شناخت خود اشیا دست یابیم و اجازه دهیم اشیا آن‌طور که هستند بر ما ظاهر شوند (صص ۴۴-۴۶).

گادامر نیز، در هرمنوتیک فلسفی خود، تحت تأثیر هایدگر، در پی فهم است. اما به نظر وی، برای کشف حقیقت «روش» و «روش‌مند کردن جریان فهم و معرفت» کافی نیست؛ حقیقت فرجه‌تر از آن است که در فرایندی روش‌مند به دست آید. بسیاری از شرایط کشف حقیقت و رای خواست و اراده ماست (ص ۵۶).

گادامر هرمنوتیک فلسفی خود را با حکمت عملی ارسطو مرتبط می‌داند. در حکمت عملی ارسطو یا همان فرونیسیس (phronesis) ارزش‌ها حالت اقتضایی دارند؛ یعنی براساس اقتضائات موقعیت خاص تعریف و عملی می‌شوند و حالت کلی ندارند. برای مثال، فضیلت شجاعت در موقعیت‌های مختلف لوازم و اقتضائات متفاوتی دارد؛ در یک‌جا

مستلزم مقاومت و در یک جا مستلزم تسلیم شدن است. هرمنوتیک فلسفی گادامر نیز در پی تفسیر براساس تاریخ و شرایط تاریخی عینی و افق‌های متداخل است (صص ۶۱-۶۲). گادامر، به تبعیت از هایدگر، برخلاف پیشینیان خود مثل شلایرماخر و دیلتای که نگاهی معرفت‌شناختی به فهم داشته‌اند، نگاهی هستی‌شناختی به فهم دارد (ص ۶۳).

در هرمنوتیک فلسفی، تلقی معرفت‌شناختی از فهم جای خود را به تلقی هستی‌شناختی داده است. در تلقی معرفت‌شناختی، فهم وصفی از فعالیت عقلی و ذهنی انسان و در تلقی هستی‌شناختی فهم مهم‌ترین خصلت وجودی انسان محسوب می‌شود. به نظر هایدگر، فهم نحوه وجود و مقوم هستی انسان است و انسان «وجودی فهمانه» دارد؛ به این معنی که هستی انسان در برابر جهان و سایر موجودات، حتی هستی خود، حالت گشودگی دارد و سایر موجودات می‌توانند بر او ظاهر شوند. وجود آدمی وجودی هرمنوتیکی است، به این معنی که به اشیا اجازه ظهور می‌دهد. این حالت گشودگی و فهم وجودی بر سایر ادراکات انسانی مقدم است. فهم معرفت‌شناختی یکی از مشتقات فهم وجودی است (صص ۶۵-۶۷).

انسان هستی‌ای در جهان است، یعنی در میان جهانی از انگاره‌ها و تلقی‌ها قرار دارد. این جهان محیط ارتباط، رشد، و عمل فهم را فراهم می‌سازد. انسان در جهان خود درگیر علائق، نیازها، و اهداف خود است و روابطی با اشیا برقرار می‌کند و بر مبنای این نیازها اشیا برای وی معنی و اهمیت می‌یابند (صص ۶۹-۷۰).

به نظر هایدگر، انسان یا دازاین هستی پرتاب‌شده در جهان است و این جهان محیط عمل فهم وجودی اوست. بدین ترتیب، فهم وجودی وی بی‌پیشینه نیست و در چهارچوب پیش‌ساختارهایی انجام می‌شود که جهان پدید آورده است که شامل سه نوع است: ۱. پیش‌داشت‌ها، ۲. پیش‌دیده‌ها، و ۳. پیش‌دریافت‌ها (ص ۷۲).

بنابراین، انسان با ذهن خالی دست به فهم نمی‌زند، چراکه انسان وجودی تاریخ‌مند و زمان‌مند است. ایده تاریخ‌مندی هایدگر نقشی اساسی در هرمنوتیک گادامر دارد. به نظر گادامر، فهم در بستری از پیش‌دآوری‌ها انجام می‌شود که برگرفته از سنت‌اند (ص ۷۳). هایدگر و گادامر منتقد ذهنی‌گرایی (subjectivism) و جدایی فاعل‌شناسا و موضوع به سبک دکارتی‌اند، و از گفت‌وگوی عین و ذهن و نه سیطره بر موضوع شناخت دفاع می‌کنند (صص ۷۴-۷۵).

مثل اخلاق، در فهم هرمنوتیکی نیز موقعیت واقعی شخص در عمل فهم و تفسیر اثرگذار است. فرد، در موقع فهم، متن یا موضوع فهم را با موقعیت فردی خود

مرتبط می‌سازد و آن را با توجه به شرایط خود درک می‌کند و به اصطلاح گادامر در کتاب حقیقت و روش متن را بر شرایط خود تطبیق می‌دهد (ص ۸۵). فهم براساس پیش‌داوری‌ها، علایق و انتظارات ذهنی، و پرسش‌های خاص و به‌زبانی آشنا برای خود رخ می‌دهد (ص ۸۷).

در هرمنوتیک مدرن، از جمله در دیدگاه گادامر، برخلاف هرمنوتیک کلاسیک، به معنای متن بیش از قصد مؤلف اهمیت داده می‌شود. در دیدگاه گادامر، متن پدیده‌ای زنده و پویاست و می‌تواند دائماً معانی جدیدی برای مخاطب ایجاد کند (ص ۸۸).

با وجود این که گادامر بر اجتناب‌ناپذیری پیش‌داوری‌ها در فهم تأکید دارد، اما بر این نکته نیز اصرار دارد که انسان اسیر پیش‌داوری‌ها نیست و قادر است پیش‌داوری‌های صحیح و مولد را از موارد نادرست و محبوس‌کننده تمیز دهد. مهم‌ترین ابزار این تفکیک «فاصله زمانی» بین نگارش متن و خواندن متن است که به رفع پیش‌داوری‌های غلط کمک می‌کند (صص ۹۰-۹۱). به نظر نویسنده، امکان اصلاح پیش‌داوری‌ها گادامر را از نسبی‌گرایی و ذهنی‌گرایی دور می‌سازد (ص ۹۰).

فهم جریانی مولد است که همواره معنایی جدید به دست می‌دهد. متن یک معنی ندارد. مقصود مؤلف تنها یک معنی از میان معانی ممکن است که متن، خود، استعداد بیان آن را دارد (ص ۱۰۰).

در سنت هرمنوتیک معرفت‌شناختی که تا زمان دیلتای ادامه داشت فهم به معنای بازسازی بی‌طرفانه معنای متن مطابق با نیت مؤلف بود. گادامر مخالف این تلقی از فهم است و در پی زنده‌ساختن نقش مفسر است. وی فهم را به معنای موافقت می‌داند، یعنی مفسر و متن یک‌دیگر را می‌فهمند و در مورد معنای متن به توافق می‌رسند (صص ۱۰۱-۱۰۲).

دور هرمنوتیک (hermeneutic circle) جایگاه مهمی در هرمنوتیک، به‌طور کلی، و در هرمنوتیک فلسفی هایدگر و گادامر، به‌طور خاص، دارد. دور هرمنوتیک به این اشاره دارد که برای فهم بهتر و کامل‌تر بین اجزا و کل به صورت متقابل حرکت می‌کنیم. درک اولیه ما از اجزا با توجه به کل کامل‌تر می‌شود و هم‌چنین شناخت ما از اجزا به فهم بهتری از کل منتهی می‌شود (صص ۱۰۹-۱۱۰). با دور هرمنوتیک بین پیش‌داخت‌های انسان و موضوع شناخت تعامل رخ می‌دهد که منجر به ارتقا یا تغییر پیش‌داخت‌ها و دست‌یابی به فهمی جدید می‌شود (ص ۱۱۷). با اصلاح پیش‌داوری‌ها در نهایت توافقی بین متن و خواننده برقرار می‌شود، و به تعبیر دیگر بین افق خواننده و متن امتزاج حاصل می‌شود (صص ۱۱۹-۱۲۱).

همان‌طور که قبلاً بیان شد، به نظر گادامر، فاصله زمانی نقش مهمی در تمیز پیش‌فهم‌های مولد و محبوس‌کننده دارد. این تفکیک نیازمند طی روال طبیعی فهم و دور هرمنوتیکی و گفت‌وگوست که خود زمان‌بر است. هرچه فاصله زمانی بین نگارش متن و خواندن متن بیشتر باشد و فرصت بیشتری برای ارزیابی پیش‌فهم‌ها داده شود امکان رسیدن به فهم بهتر بیشتر می‌شود (ص ۱۲۵). این فاصله زمانی هرچه بیشتر باشد «تاریخ مؤثر» آن موضوع یعنی فهم‌ها و برداشت‌های ارائه‌شده درباره آن موضوع و امکان تعامل بین آن‌ها بیشتر می‌شود. برخلاف هرمنوتیک کلاسیک، در هرمنوتیک گادامر فاصله زمانی نقش مثبتی دارد (صص ۱۳۴-۱۳۵).

تاریخ مؤثر به تکوین سنت می‌انجامد. فهم در سنت رخ می‌دهد. پیش‌فهم‌ها و پیش‌داوری‌های ما از سنت گرفته می‌شوند. فهم از فهم‌های پیشین و نه از جهل شروع می‌شود. ولی انسان اسیر سنت نیست و می‌تواند با آن گفت‌وگو و در آن جرح و تعدیل کند و حتی به مخالفت با آن برخیزد. اما این مخالفت نیز خود متأثر از سنت و از آن ریشه گرفته است (صص ۱۳۸-۱۳۹). سنت ماهیتی زبانی دارد. نمی‌توان بر سنت احاطه یافت و آن را موضوع شناخت قرار داد، ولی می‌توان با آن وارد گفت‌وگو شد (ص ۱۴۱). مفهوم دیگر مرتبط با سنت مفهوم افق است. افق چشم‌انداز فهم است که در کنار محدودیت‌هایی که ایجاد می‌کند، امکان فهم را فراهم می‌سازد. افق‌ها ثابت نیستند و مرتب در حال تغییر از طریق گفت‌وگو با مفسرند. در مقام فهم نیز، افق متن با افق مفسر آمیخته می‌شود (صص ۱۴۵-۱۴۶).

خواننده انتظار دارد در جریان دور هرمنوتیکی و رفت‌وبرگشتی که در متن انجام می‌دهد به فهمی یک‌دست و منسجم دست یابد. وی انتظار وحدت و کمال معنایی دارد و بر همین اساس فهم‌ها و پیش‌داوری‌های نامناسب را کنار می‌گذارد (ص ۱۵۳).

برای‌هایگر متأخر، در کتاب هستی و زبان، زبان اهمیت بیشتری می‌یابد. زبان موضعی است که هستی می‌تواند خود را در آن آشکار سازد. زبان بیان و ساخته انسان نیست، بلکه نمود هستی است. به بیان وی، «زبان آشیانه هستی است». گادامر نیز در عبارت معروفی در کتاب حقیقت و روش می‌نویسد: «هستی‌ای که می‌توان فهمید زبان است»، به این معنی که حقیقت صورتی گفت‌وگویی و استماعی دارد (صص ۱۵۶-۱۵۸). به نظر گادامر، کلمات با کل هستی ارتباط دارند و به آن امکان ظهور می‌دهند (ص ۱۶۷). در تمامی فهم‌ها زبان حضور دارد: «هر فهمی تفسیر است و تمامی تفسیرها در وساطت زبان

جای گرفته‌اند». هیچ‌گونه فهم خالصی از اشیا وجود ندارد (ص ۱۶۹). به‌نظر گادامر، «آنچه در زبان گفته می‌شود همان جهان آشنای ماست که در آن زندگی می‌کنیم» (ص ۱۷۳). جهان سرشتی زبانی دارد. جهان انسان همان جهان‌بینی اوست که در زبان عرضه شده است. به‌تعبیر گادامر، «زبان‌ها همان جهان‌بینی‌هاست». امتزاج افق‌ها و جهان‌ها همان امتزاج زبان‌هاست. البته انسان تجارب پیش‌زبانی یا فرازبانی نیز دارد، اما بنیان فهم آن‌ها زبان است (ص ۱۷۴-۱۷۵). نگرش انسان به جهان و فهم حقایق مبتنی بر اندیشه است که نیازمند چهارچوبی زبانی است. امکان توسعه و گسترش زبان و ارتباط زبان‌ها با هم نیز وجود دارد (ص ۱۷۶).

از منتقدان جدی گادامر طرف‌داران هرمنوتیک عینی‌گرا یا کلاسیک، مثل امیلیو بتی (Emilio Betti) و اریک هرش (E. D. Hirsch)، هستند. به‌نظر آن‌ها، متن معنایی اصلی دارد و معیاری برای بازشناسی آن وجود دارد. فهم و معنی ثابت است، اما مدلول و تفسیر و تطبیق متغیر؛ درحالی‌که به‌نظر گادامر، هر فهمی تفسیر، تطبیق، و کاربرست است و فهم امری سیال و پایان‌ناپذیر است (صص ۱۷۸-۱۸۱). به‌نظر هرش، تنها یک فهم درست از متن وجود دارد، اما تفاسیر ممکن است متفاوت باشند. متعلق فهم معنای لفظی است که از نیت مؤلف حاصل شده است (ص ۱۸۳). هرش و بتی بین معنی (meaning) و مدلول (significance) تفکیک قائل می‌شوند. فهم و معنی امری ثابت و مدلول حاصل برقراری نسبت بین پدیده با امور بیرون و تأثیرات بعدی پدیده بر افراد اعصار بعدی است (ص ۱۸۵). به‌نظر آن‌ها، هرمنوتیک نزد گادامر و به‌طور کلی جریان‌های دیگری امری بی‌خاصیت شده است، چون دیگر به‌دنبال فهم صحیح نیست (ص ۱۸۶). گادامر معنی را از مؤلف جدا کرده و در متن به‌دنبال آن است. هرش این موضوع را استقلال معنی‌شناختی (semantic autonomy) می‌نامد، درحالی‌که به‌نظر وی معنی اساساً التفاتی و قصدمند (intentional) است. هرش از این جهت تحت‌تأثیر پدیدارشناسی و التفات‌گرایی (intentionalism) هوسرل است. فهم بازسازی معنی براساس قصد مؤلف است، نه تولید معنی (صص ۱۹۲-۱۹۳). به‌نظر آن‌ها، پیش‌داوری‌ها نقشی حداقلی و قابل‌کنترل دارند. برخلاف دیدگاه گادامر، می‌توان با پیش‌داوری‌ها ارتباط آگاهانه برقرار کرد (صص ۱۹۴-۱۹۵)؛ حال آن‌که به‌نظر گادامر شکل‌گیری کلمات محصول قصد و تدبیر مؤلف نیست، بلکه موقعیتی است که هستی امکان ظهور آن را فراهم ساخته است. وی متن را از سخن‌گوی مؤلف به ظهور وجود و موقعیتی وجودی تبدیل کرده است. به‌نظر گادامر، هرچند فهم سخن مؤلف مهم است، اما نباید خود را به آن‌چه وی قصد کرده است محدود ساخت (ص ۲۸۳).

نویسنده، پس از بحث مفصل درباره هرمنوتیک گادامر، به بحث تأثیر این نوع هرمنوتیک بر جریان نواندیشی دینی پرداخته است.

۳.۲ تأثیر هرمنوتیک فلسفی گادامر در جریان نواندیشی دینی معاصر

به نظر نویسنده، هرمنوتیک گادامر به خوبی می‌تواند تأمین‌کننده اهداف اصلاح‌طلبانه بسیاری از نواندیشان دینی معاصر باشد. شباهت‌های قابل تأملی بین این جریان و هرمنوتیک فلسفی گادامر وجود دارد (ص ۲۵۹).

نویسنده، با استناد به جریان نواندیشی دینی معاصر، به هشت وجه شباهت بین آن‌ها و هرمنوتیک گادامر اشاره کرده است:

۱. تفکیک بین حقیقت دینی و معرفت دینی؛
۲. فهم دینی مبتنی بر پیش فهم‌های عالمان است؛
۳. نقش فعال و انتقادی ذهن به جای نقش انفعالی، عقلانیت و الهیات حداقلی به جای عقلانیت و الهیات حداکثری؛
۴. بی‌انتهایی پژوهش دینی؛
۵. وجود قرائت‌های متفاوت از دین و متون دینی؛
۶. فهم متون دینی مبتنی بر نظام پرسش و پاسخ؛
۷. در نظر گرفتن گفت‌وگو به مثابه مهم‌ترین اصل در تقرب به حقیقت دینی؛
۸. زبانی‌بودن فهم، از جمله فهم متون مقدس.

بیان شد که به نظر گادامر زبان آشیانه هستی و آینه تمام‌نمای زندگی و جهان انسان‌هایی است که با آن تکلم می‌کنند. در جریان نواندیشی دینی زبان چنین نقشی دارد. به نظر نراقی، «زبان صرفاً نظامی از نشانه‌ها نیست، بلکه شکلی از زندگی است» (ص ۳۱۳). متون دینی و غیردینی نیز زبانی‌اند و در بستر زبان پدید آمده‌اند. نواندیشان دینی بین صورت زبانی متن که حاکی از عصر تزئیل است و حقیقت قدسی متن تفکیک می‌کنند (ص ۳۱۵). به نظر سروش، فهم حق به معنای درک نیت مؤلف نیست. مؤلف یکی از معانی ممکن را فهمیده و اختیار کرده است، ولی معانی دیگری هم برای آن متن متصور است (ص ۳۱۷).

نویسنده در فصل ششم با استفاده از دو مدل تحلیلی برنامه پژوهشی لاکاتوش و نظریه نیچه - فوکو کنش معرفتی نواندیشی دینی را تحلیل کرده است.

به‌طور بسیار خلاصه، مطابق برنامه پژوهشی لاکاتوش، هر برنامه پژوهشی شامل سه بخش هسته سخت، تدابیر و راه‌بردهای ایجابی و سلبی، و کمر بند امنیتی است. هسته پژوهشی قسمت اصلی و غیرقابل حذف و ابطال پژوهش است. تدابیر و راه‌بردها دستورالعمل‌هایی‌اند که برای حفظ هسته سخت به‌کار گرفته می‌شوند. کمر بند امنیتی فرضیه‌های جانبی و ایده‌های کمکی‌اند که در صورت به‌خطراتادن برنامه برای حفظ هسته سخت قربانی می‌شوند (صص ۳۲۰-۳۲۱).

به‌نظر نویسنده، هسته سخت نواندیشی دینی امکان سازگاری سنت دینی و مدرنیته است. به‌تعبیر دیگر، شالوده‌های اصلی دین و مدرنیته سازنده هسته سخت برنامه پژوهشی نواندیشی دینی است. شالوده‌های مدرنیته شامل دو اصل اعتقاد به نگرش عقلانی و انتقادی و انسان‌محوری است. شالوده‌های اصلی دین شامل دو اصل دین شرط لازم در خوش‌بختی و سعادت انسان و اعتقاد به باورهای پایه و پذیرش داوری دین است (صص ۳۲۵-۳۲۳).

راه‌بردهای ایجابی نواندیشان دینی شامل (۱) تفکیک ذاتیات و عرضیات دینی و تأکید بر ذاتیات، (۲) روشن‌ساختن انتظارات از دین، و (۳) تفکیک بین دین و معرفت دینی است. راه‌بردهای سلبی شامل (۱) عدم تعصب بر عرضیات دین، (۲) عدم تعریف حداکثری از دین، و (۳) عدم اصرار بر یک معرفت و قرائت از دین است (صص ۳۲۷-۳۲۸). کمر بند امنیتی که برای حفظ هسته سخت فدا می‌شوند شامل (۱) فرضیات حداکثری در مورد قلمرو دین و (۲) فرضیات حداکثری درباره عقلانیت است. با نفی این دو فهم حداکثری امکان جمع دین و مدرنیته فراهم می‌شود (صص ۳۲۹-۳۳۰).

طبق نظریه نیچه - فوکو، نظام‌های معرفتی براساس خواست قدرت و نه دلایل عقلانی شکل می‌گیرند. به‌نظر نویسنده، خواست قدرت نیچه و فوکو را می‌توان به میل به توان‌مندی ترجمه کرد. بر همین مبنای دانش ابزاری در خدمت توان‌مندی است (صص ۳۳۵-۳۳۷). اندیشه و باور نیز هیچ‌گاه از انگیزه توان‌مندی عاری نیست و به همین علت انسان‌ها در برابر تغییر اندیشه و نگرش مقاومت می‌کنند. این مطلب هم درباره سنت‌گرایان و هم نواندیشان دینی صادق است (ص ۳۳۹). به‌تعبیر ساده‌تر، نواندیش دینی در عدول از دین‌داری سنتی دارای انگیزه‌های غیرمعرفتی مثل توان‌مندی و حفظ قدرت است و حتی الامکان سعی می‌کند از مواضع خود دفاع کند.

پس از توصیف دعاوی اصلی نویسنده، به ارزیابی شکلی و محتوایی کتاب می‌پردازم.

۳. ارزیابی کتاب

۱.۳ ارزیابی شکلی

۱.۱.۳ نگارش کتاب

نویسنده، به طور کلی، دارای قلمی روان و شیواست و به خوبی از عهده توضیح مطالب غامض مرتبط با هایدگر و گادامر برآمده است. اما پاره‌ای کاستی‌ها در متن دیده می‌شود که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

وجود برخی واژگان نامأنوس

واژه	جمله	جای‌گزین پیش‌نهادی
مناقشین	نگارنده اشکالات مناقشین ... را وارد نمی‌داند. (ص ۱۸)	منتقدان
تحفظ	به‌منظور تحفظ بر اولویت مباحث حقوقی ... (ص ۱۸)	حفظ اولویت ...
چندحیثیتی	نواندیش مسلمان پدیده‌ای چندحیثیتی است. (ص ۲۴)	چندوجهی
تدقیقات	تمام مباحث وی در این بخش و تدقیقاتی ... (ص ۹۴)	نکته‌سنجی
پس‌پشت	عقب‌رفتن به پس‌پشت نسبیّت آگاهی تاریخی (ص ۱۳۲)	ورای
تعاطی	تعاطی حقیقت مبنای تجربه هرمنوتیکی صورت می‌گیرد. (ص ۲۷۹)	دست‌یابی
متعاطی	متعاطی حقیقت ... کسی است که ... (ص ۳۰۹)	جوینده
عویصه	هرمنوتیک عینی‌گرا برای حل این عویصه ... (ص ۱۸۰)	مشکل
اتساع	... امکان اتساع و تغییر در آن‌ها وجود دارد. (ص ۱۹۱)	گسترش
تنقیح	با تنقیح و تصفیه آن‌ها می‌توان به فهم‌های دیگری نائل آمد. (ص ۳۴۵)	اصلاح

وجود برخی غلط‌های تایپی

واژه	جمله	صورت صحیح
تغییرات	انسان همواره با تغییرات بی‌پایانی از مفاهیم حق و عدالت روبه‌رو است. (ص ۱۲۷)	تغییرات
تمام‌ساخته	نیچه ... انسان را حیوانی هنوز تمام‌ساخته می‌داند. (ص ۱۳۱)	تمام‌ناساخته
برخواست	... پیش‌داوری‌های فهم برخواسته از سنت است. (ص ۱۹۵)	برخاسته
علوم اجتماعی	... از تعمیم روش علوم اجتماعی به علوم انسانی و اجتماعی نقد مستوفایی ارائه می‌دهد. (ص ۲۰۶)	علوم طبیعی

کاربرد واژگان بیگانه

جای‌گزین	واژه	جای‌گزین	واژه
لغت‌شناسی	فیلولوژی (ص ۴۹)	نظریه	تئوری (ص ۱۶، ۱۷)
اقتدار	آتوریتته (ص ۱۱۹)	روش	متد (ص ۳۷)
خودکار	اتوماتیک (ص ۱۲۵)	تعلیق	اپوخه‌کردن (ص ۴۴)

معادل‌های انگلیسی اشتباه

صورت صحیح	واژه	صورت صحیح	واژه
Being in the world	In the-being world (p. 75)	Descriptive Hermeneutics	Description Hermineutics (p. 55)
Fore-structures	Fore structures (p. 89)	Forehaving, foresight, fore-conception	Fore having, fore sight, fore conception (p. 72,148)
Nativism	Navitism (p. 239)	Reflective Self-Knowledge	SelfReflective knowledge (p. 203)
		Aesthetics	Aesthetics (p. 96)

معادل‌های فارسی نادرست

معادل پیش‌نهادی	معادل به‌کاررفته	واژه
بازنمایی	تصورات بشر	Representation (p. 95)
زیادت معنا	اضافه معنا	Excess of meaning (p. 101)
تاریخی‌گرایی	تاریخی‌گری	Historicism (p. 126)

- نیاز به ویرایش ادبی

- نتایج عملی و کاربردی آن‌ها کاملاً به این نقیصه پوشش می‌دهد (ص ۵۶): نتایج عملی و کاربردی آن‌ها کاملاً این نقیصه را پوشش می‌دهد؛
- گادامر به‌پیروی از هایدگر از مکتب تاریخی قرن نوزدهم در آلمان انتقادات شدیدی دارد (ص ۱۳۵): گادامر به‌پیروی از هایدگر انتقادات شدیدی بر مکتب تاریخی قرن نوزدهم آلمان دارد؛
- طبق نظر شلایرماخر و دیلتای که گادامر آن را تعقیب می‌کند (ص ۱۵۳): طبق نظر شلایرماخر و دیلتای که گادامر آن را دنبال می‌کند؛

- کسانی که با پیروی از مارکس نقد جدی از ایدئولوژی را پی گرفتند (ص ۲۰۸): کسانی که با پیروی از مارکس نقد جدی ایدئولوژی را پی گرفتند (به‌طور کلی، تعبیر «نقد از» در متن دیده می‌شود که نوعی گرت‌برداری از زبان عربی است و باید به «نقد بر» یا «نقد» تغییر داده شود؛ از جمله بنگرید به صفحه ۲۰۶ کتاب: «از تعمیم روش علوم اجتماعی به علوم انسانی و اجتماعی نقد مستوفایی ارائه می‌دهد».

۲.۱.۳ ساختار کتاب

۱.۲.۱.۳ اختصاص حجم

اختصاص حجم کتاب به فصل‌ها نامتناسب است. بحث هرمنوتیک و هرمنوتیک فلسفی باید به‌عنوان مقدمه‌ی برای بحث در نظر گرفته می‌شد، درحالی‌که این موضوع چنان با تفصیل و تکرار مورد بحث قرار گرفته است که خود می‌تواند به‌عنوان کتاب مستقلی در نظر گرفته شود. بخشی از این مشکل به‌علت رساله‌بودن اصل کتاب است. این موضوع باعث حجیم‌شدن کتاب، تکرار بیش‌از حد مطالب، و ملال‌زاشدن مطالعه برخی قسمت‌های کتاب شده است. هرچند تکرار مطالب در نهایت فهم کامل‌تری از هرمنوتیک و هرمنوتیک فلسفی به‌دست می‌دهد، ولی این امکان وجود داشت که مطالب را به‌صورت منسجم‌تر و خلاصه‌تر ارائه کرد.

فصل‌های دوم، سوم، نیمی از فصل پنجم حدود ۱۹۳ صفحه (از ۴۰۲ صفحه کل کتاب) به هرمنوتیک فلسفی اختصاص داده شده است. اگر هدف نشان‌دادن تأثیر هرمنوتیک فلسفی در نواندیشان دینی بود، به چنین بحث مفصلی نیاز نبود. برای مثال، اختصاص ۳۷ صفحه به نقدهای وارد بر هرمنوتیک گادامر در فصل سوم دیگر ضرورت نداشت. نقد هرمنوتیک و هرمنوتیک فلسفی گادامر موضوعی خارج از بحث اصلی کتاب است.

نویسنده، پس از بحث مفصلی که در فصل دوم و سوم درباره هرمنوتیک فلسفی ارائه کرده است و پس از این‌که در فصل چهارم به موضوع نواندیشی دینی رسیده و ذهن مخاطب از فضای توضیح هرمنوتیک فلسفی خارج شده است، باز نیمی از فصل پنجم (حدود بیست صفحه) را به توضیح دستاوردهای هرمنوتیک فلسفی گادامر اختصاص داده است که بسیاری از آن‌ها تکرار مطالب فصل‌های پیشین است. این بازگشت مجدد به توضیح هرمنوتیک فلسفی گادامر پس از خروج از این بحث باعث تکرار و کاهش انسجام متن شده است. این امکان وجود داشت که این دستاوردها را به‌طور خلاصه به‌عنوان جمع‌بندی فصول پیشین ارائه کرد.

به نظر نگارنده، این امکان وجود داشت که با حذف توضیحات تکراری و پراکنده و خارج از موضوع اصلی با حجمی حدود پنجاه صفحه به توضیح منسجم هرمنوتیک و هرمنوتیک فلسفی گادامر پرداخت. روشن است که در عصری که کتاب‌های حجیم کم‌تر مورد علاقه‌اند تلخیص و بیان منسجم بحث اقدامی به‌سزاست.

علاوه بر این، به نظر نگارنده، اصولاً نیازی به استفاده از برنامه پژوهشی لاکاتوش و نظریه نیچه - فوکو به‌عنوان مدل تحلیل نبوده است. اگر هدف کتاب نشان‌دادن تأثیر هرمنوتیک فلسفی گادامر در نواندیشی دینی بود توضیح مکفی هرمنوتیک فلسفی گادامر و نواندیشی دینی به فهم ارتباط و تأثیر اولی در دومی کمک و برای آن کفایت می‌کرد. این نکته که در هرمنوتیک بر فهم‌های متکثر تأکید می‌شود و نواندیشان دینی نیز بر فهم متکثر از متون دینی تأکید دارند بیان‌گر ارتباط آن‌هاست. دیگر نیازی به برنامه پژوهشی لاکاتوش در این میان نبود. اضافه کردن برنامه پژوهشی لاکاتوش و نظریه نیچه - فوکو چیزی جز طولانی‌تر شدن (حدود هشتاد صفحه) و پیچیدگی زائد برای متن نداشته است. به عبارتی، پس از توضیحات پیچیده درباره هرمنوتیک فلسفی هایدگر و گادامر، دیگر رمقی برای خواننده برای درک برنامه پژوهشی لاکاتوش و سپس تطبیق آن بر نواندیشی دینی نمی‌ماند، و شایسته بود نویسنده محترم از این پیچیدگی و طولانی‌شدن مخمل و زائد خودداری می‌کرد.

۲.۲.۱.۳ ترتیب فصول

علاوه بر این، ترتیب قرارگرفتن فصل ششم درباره برنامه پژوهشی لاکاتوش و تطبیق آن بر نواندیشی دینی نیز مناسب نیست. نویسنده در صفحه ۳۲۰ کتاب به خواننده توصیه می‌کند که قبل از خواندن این فصل ضمایم آخر کتاب را که توضیح مفصل‌تر دیدگاه لاکاتوش و نیچه - فوکو است بخواند. اگر چنین نظم منطقی بین مطالب وجود دارد، بهتر بود نویسنده ضمایم را به‌عنوان مقدمه‌ای در ابتدای فصل ششم قرار دهد تا نظم و انسجام منطقی رعایت و از تکرار مطالب به‌عنوان ضمیمه خودداری شود.

۳.۲.۱.۳ تکرار بیش از حد

تکرار بیش از حد مطالب درباره هایدگر و هرمنوتیک فلسفی گادامر در کتاب مشهود است؛ از جمله می‌توان به صفحات ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۲، ۲۶۲-۲۸۴ در این باره اشاره کرد. بحث ضمایم کتاب درباره برنامه پژوهشی لاکاتوش و نظریه نیچه - فوکو نیز تکرار مطالبی است که به‌صورت خلاصه‌تر در فصل ششم آورده شده است.

۴.۲.۱.۳ استناد یا توضیح ناکافی

از نکات قوت کتاب حاضر استفاده از منابع درجه اول در بحث هرمنوتیک و هرمنوتیک فلسفی است. اما به طور خاص در بحث نواندیشی دینی گاه دعاوی بدون توضیح یا استناد کافی ارائه شده است؛ از جمله موارد زیر:

صفحه ۲۲: دربارهٔ عقلانیت جدید و عدم سازش آن با ارزش‌های دینی؛

صفحه ۱۲۴، ۱۵۱: تعریف و معیار تشخیص پیش فهم‌های مولد و محبوس‌کننده، درست از نادرست؛

صفحه ۱۲۵: مفهوم فاصلهٔ زمانی و چگونگی عملکرد و تأثیر آن؛

صفحه ۱۴۰: سرشت زبانی سنت؛

صفحه ۳۲۴: نواندیش خط قرمزی در مسیر تفکر نمی‌شناسد؛

صفحه ۳۲۵: نواندیش دینی نیز نقش دین را در تأمین سعادت انسان بی‌بدیل می‌داند؛

صفحه ۳۲۵: در اصل پای‌بندی به گزاره‌های پایه (دین‌داری) ظاهراً اختلافی نیست؛

صفحه ۳۲۶: نواندیش دینی، علاوه بر اعتقاد به عقلانیت انتقادی، فی‌الجمله پذیرفته است که محدوده‌هایی از مسائل حیاتی و انسانی جزو قلمرو راه‌نمایی و هدایت دینی است و در این قلمرو باید تابع اوامر دینی بود؛

صفحه ۳۲۶: ممکن است این گفته برای عده‌ای متناقض به نظر رسد، اما در جای خود ثابت شده است که این دو اصل را می‌توان بدون وقوع در تناقض با یک‌دیگر جمع کرد؛

صفحه ۳۲۷: اما دین و مدرنیته هنگامی که لاغر و سبک‌بار باشند به راحتی در کنار هم قرار می‌گیرند و یک‌دیگر را تحمل می‌کنند؛

صفحه ۳۲۸: محدود کردن گزاره‌های پایهٔ دینی از طرف برخی از نواندیشان یادشده به یک گزاره؛

صفحه ۳۲۸: طرح انسان‌گرایی دینی که از طرف برخی دیگر مطرح شده ...؛

صفحه ۳۳۵-۳۳۷: ادعاهای متعددی دربارهٔ نیچه - فوکو بدون هیچ‌گونه استنادی؛

صفحه ۳۹۸: شک نیست که نیچه را با آن غلظت دیوانه‌وار نمی‌توان باور کرد، اما هیچ تردیدی نیست که در لابه‌لای آن افکار پریشان و گزنده بارقه‌هایی از حقیقت چشم را خیره می‌کند؛

صفحه ۴۰۲: تعریف گفتمان بدون هیچ‌گونه استنادی.

۵.۲.۱.۳ نبود فهرست اعلام و فهرست منابع در پایان کتاب

از مشکلات کتاب حاضر نبود فهرست اعلام در پایان کتاب است. وجود فهرست اعلام به پی‌گیری مباحث بر مبنای اسامی افراد کمک فراوانی می‌کند. هم‌چنین، هرچند منابع به صورت پانوشته آمده است، اما از تجمیع آن‌ها به صورت فهرست منابع در پایان کتاب خودداری شده است که ضعفی عمده است.

۲.۳ ارزیابی محتوایی کتاب

در ارزیابی محتوایی کتاب حاضر بر سه نکته عمده و چند نکته خرد تمرکز می‌کنم.

۱.۲.۳ نکات محتوایی عمده

اول، عدم توجه نویسنده به مواضع ضدهایدگری نواندیشی دینی و اختلافات فاحش بین هرمنوتیک آن‌ها؛

دوم، مناقشه در تلقی نویسنده از نقش و جایگاه نواندیشان دینی؛

سوم، وام‌داری نواندیشی دینی به جریان روشن‌گری و نقد گادامر بر آن.

۱.۱.۲.۳ عدم توجه نویسنده به مواضع ضدهایدگری نواندیشی دینی و اختلافات

فاحش بین هرمنوتیک آن‌ها

نویسنده در طول کتاب بر تأثیر هرمنوتیک فلسفی گادامر و هایدگر در جریان نواندیشی دینی تأکید داشته، ولی هیچ اشاره‌ای به مواضع ضدهایدگری این جریان نکرده است. باتوجه به این که آقای دکتر داوری اردکانی راه‌نمای این رساله بوده و ایشان از حملات و گزندهای این جریان درامان نبوده است، جای تعجب است که در هیچ‌جایی از این رساله/ کتاب اشاره‌ای به این موضوع نشده است.

ممکن است نویسنده پاسخ دهد که مواضع ضدهایدگری جریان نواندیشی دینی ربطی به جنبه هرمنوتیک آن نداشته است، بنابراین نیازی به طرح آن‌ها در این کتاب نبوده است؛ اما به نظر نگارنده انتقاد جریان نواندیشی دینی بر هستی‌شناسی هایدگر با هرمنوتیک فلسفی هایدگر و گادامر نیز مرتبط است، هرچند این به آن معنی نیست که تمامی ابعاد نقد نواندیشی دینی بر هایدگر مثل عدم اعتقاد به ماهیتی واحد و یک‌پارچه برای غرب و نفی کلیت غرب به نقد هرمنوتیک فلسفی هایدگر/ گادامر نیز سرایت کند.

هرمنوتیک فلسفی گادامر، همان‌طور که نویسنده بیان کرده است، هرمنوتیکی هستی‌شناختی است (ص ۴۰) و نه معرفت‌شناختی، و بنابراین نقد نواندیشی بر هستی‌شناسی هایدگر به هرمنوتیک فلسفی آن سرایت می‌کند.

همان‌طور که نویسنده در طول کتاب به روشنی توضیح داده است، مسئله اصلی مورد نظر هایدگر ظهور وجود و هستی است که در دازاین، یا به نظر هایدگر متأخر در زبان، رخ می‌دهد. به نظر هایدگر و گادامر، هرمنوتیک ابزاری در مسیر انکشاف وجود است (ص ۴۸). هایدگر و گادامر، هردو، منتقد ذهنی‌گرایی دکارتی و اولویت معرفت‌شناسی در مباحث فلسفی‌اند و به هستی‌شناسی اولویت می‌دهند (ص ۵۱). هایدگر به تفکیک ذهن/ بدن و فاعل‌شناسا/ موضوع در معرفت‌شناسی دکارت انتقاد داشت و بر همین مبنا منتقد پدیدارشناسی هوسرلی است و از تفکیک‌ناپذیر بودن فاعل و موضوع شناخت و در جهان بودن انسان دفاع می‌کند. بر این مبنا، هایدگر روش تقلیل پدیدارشناختی (phenomenological reduction) و خویش‌شناسی استعلایی (the transcendental ego) هوسرل را نفی می‌کند (Horrigan-Kelly et al. 2016: 2). منظور هوسرل از تقلیل پدیدارشناختی این است که به جای توضیح و تبیین پدیده‌ها با «چشمان جدیدی» به توصیف آن‌ها پردازیم، به این معنی که تمامی تعهدات و علایق خود را کنار بگذاریم و به توصیف «پدیده صرف» پردازیم (Schmitt 1959: 239).

روشن است که هایدگر/ گادامر در این اصل که نمی‌توان بدون پیش‌فهم‌ها به شناخت پدیده‌ها پرداخت با جریان نواندیشی دینی هم‌داستان‌اند، اما آنچه باعث جدایی آن‌ها پس از این توافق زودگذر می‌شود جنبه هستی‌شناختی دیدگاه هایدگر/ گادامر است، به این معنی که به نظر آن‌ها، برخلاف دیدگاه نواندیشی دینی، وجود در دازاین یا زبان به ظهور می‌رسد. به نظر هایدگر/ گادامر، پیش‌فهم‌ها که برخاسته از موقعیت وجودی دازاین‌اند، همه، یک‌دست نیستند؛ برخی مولد و برخی محبوس‌کننده‌اند. نویسنده به این موضوع اشراف داشته است، ولی آن را به‌خوبی توضیح نداده است و به تفاوتی که این تفکیک با دیدگاه نواندیشی ایجاد می‌کند توجه نکرده است.

در جریان نواندیشی دینی کم‌تر به اصلاح و غربال پیش‌فرض‌ها اشاره شده است و وجود پیش‌فهم‌ها به‌عنوان واقعیتهای غیرقابل‌اجتناب تلقی شده است که معیاری برای داوری بین آن‌ها وجود ندارد و لاجرم به فهم‌های متکثر منتهی می‌شود. به نظر این جریان، صامت و گنگ بودن متن واقعیتهای حتمی است و مؤلف است که آن را به‌صدا درمی‌آورد؛ حال آن‌که به نظر هایدگر و گادامر، متن به‌عنوان یکی هستی خود را از طریق زبان آشکار می‌سازد.

تاریخ مؤثر، فاصله زبانی، و گفت‌وگو از فرایندهایی‌اند که به ظهور معنای نهفته متن کمک می‌کنند (ص ۱۲۵). متن ذاتاً در پی انکشاف خود است که با صامت‌انگاری متن در جریان نواندیشی سازگاری ندارد.

نوع ارتباطی که گادامر در هرمنوتیک فلسفی خود بین متن و خواننده ترسیم می‌کند تفاوت زیادی با تلقی نواندیشی دینی دارد. به نظر گادامر، متن وارد ارتباطی دیالوگی بدون سلطه با خواننده می‌شود و از طریق دیالگ‌وگ واقعی بین آن دو و پرسش و پاسخ مداوم است که حقیقت آشکار می‌شود. برای فهم معنای متن، خواننده پرسشی را که متن طرح کرده است کشف و از طریق دیالوگ با متن تلاش می‌کند به جواب آن برسد، هرچند خود نیز می‌تواند پرسش‌های جدیدی طرح کند (Roy and Bayo 2011: 33). گادامر متن و فهم متن را به بازی تشبیه کرده است. بازیگر باید خود را در بازی فانی کند و مقاصد و تعلقات خود را برای ورود به بازی کنار بگذارد و الزامات بازی را بپذیرد (صص ۹۸-۹۹). کلیت متن نیز در اصلاح فهم‌های بخشی ما از متن اهمیت دارد (ص ۱۵۳).

همان‌طور که نویسنده بیان کرده است، به نظر گادامر، نمی‌توان بدون پیش‌فهم دست به شناخت زد، ولی گادامر بین پیش‌فهم‌های کورکورانه (blind prejudices) و موجه و مولد (justified and productive) تفکیک کرده است. در دیالوگ اصیل با متن می‌توان این نکته را دریافت که پیش‌فهم‌ها کورکورانه‌اند یا موجه. به نظر گادامر، تنها با دیالوگ با چیزی که برای ما عجیب و بیگانه است می‌توان پیش‌فرض‌های خود را آزمود (Roy and Bayo 2011: 37). در عمده جریان نواندیشی دینی تأکید بر این است که شناخت متأثر از پیش‌فهم‌های ماست، ولی این که جنس پیش‌فرض‌ها متفاوت است و باید در سایه متن به اصلاح آن‌ها پرداخت تقریباً در دیدگاه آن‌ها دیده نمی‌شود.

به نظر گادامر، پیش‌فرض‌ها از هر جنسی که باشند سازنده ما هستند؛ اما به لحاظ وجودشناختی نمی‌توان به صورت منفرد و تک‌گویانه پیش‌فرض‌های کورکورانه را تشخیص داد و دفع کرد. فقط در جریان دور هرمنوتیک و با شرکت در دیالوگ است که می‌توان به چنین هدفی رسید. البته این ارزیابی اقدامی مستمر و پایان‌ناپذیر است (Bernstein 1983: 128-129).

همان‌طور که نویسنده، خود، اذعان داشته است، با این که در هرمنوتیک فلسفی گادامر نقش پیش‌داوری‌ها مهم و غیرقابل اجتناب است، یک‌سویه و تحمیل‌کننده نیست و متن در برابر آن‌ها مقهور نیست و می‌توان به تناسب و عدم تناسب بین متن و پیش‌فرض‌ها

پرداخت. در جریان دور هرمنوتیک، متن و پیش‌داوری‌ها وارد گفت‌وگو با هم می‌شوند که ممکن است به اصلاح پیش‌داوری‌ها ختم شود (صص ۱۱۹-۱۲۰).

این رویکرد با صامت‌انگاری متن در برابر پیش‌فرض‌ها، که در جریان نواندیشی دینی مطرح است، سازگار نیست. برای مثال، به‌نظر سروش (۱۳۷۴: ۱۷۲)، متون دینی سخن‌ورانی خاموش‌اند که به‌خودی‌خود سخن نمی‌گویند و تا پرسشی در برابر آن‌ها طرح نشود نمی‌توان به فهمی رسید (شبستری ۱۳۷۹: ۲۴)؛ درحالی‌که به‌نظر گادامر متن، خود، پرسش‌هایی را به‌پیش می‌کشد. وحدت و تمامیت متن در اصلاح فهم ما از جزئیات نقش دارد و به اصلاح پیش‌داوری‌های ما دربارهٔ متن می‌انجامد (ص ۱۵۳).

به‌عبارت ساده، کلیت متن و تفسیر متن با خود متن، مثل روش تفسیری قرآن به قرآن، در اصلاح فهم ما نقشی اساسی دارد. چنین رویکردی در بین همهٔ نواندیشان دینی دیده نمی‌شود، هرچند برخی ممکن است آن را بپذیرند؛ ازجمله، به‌نظر مهاجرانی، «معیار و محک بسیار مهمی که در ارزیابی قرائت‌های مختلف می‌توان از آن استفاده کرد کلیت قرآن مجید یا متن مقدس است» (ص ۲۹۷).

به‌طور خلاصه، دیالوگ بین متن و مفسر و ایدهٔ ظهور معنای متن که در هرمنوتیک فلسفی و هستی‌شناختی گادامر دیده می‌شود در جریان نواندیشی دینی در حاشیه است. اصولاً ایدهٔ تفکیک بین پیش‌فرض‌ها و امکان اصلاح آن‌ها در دیدگاه آن‌ها وجود ندارد یا در حاشیه است. به‌نظر می‌رسد هرمنوتیک موردنظر جریان نواندیشی دینی بیش‌تر هرمنوتیک معرفت‌شناختی باشد تا هستی‌شناختی، و بیش‌تر ماهیت ذهنی‌گرایانه دارد تا دیالوگی.

۲.۱.۲.۳ مناقشه در تلقی نویسنده از نقش و جایگاه نواندیشان دینی

نویسندهٔ کتاب مسئلهٔ اصلی نواندیشی دینی معاصر را تلاش برای سازگاری یا سازگار نشان‌دادن دین و مدرنیته دانسته (ص ۳۰۴) و آن را به‌عنوان هستهٔ سخت برنامهٔ پژوهشی نواندیشی دینی معرفی کرده است (ص ۳۲۲). اما به‌نظر می‌رسد برخی ابعاد فکری این جریان به نفی اصول و محورهای ثابت دین‌داری بینجامد. تأکید بر قرائت‌های مختلف از دین و صامت‌انگاری متون دینی، تلقی از وحی به‌عنوان تجربهٔ معنوی و تأثیر زمینه و زمانه در متون دینی، دانسته یا نادانسته، به نفی عصمت و جاودانگی قرآن کریم منتهی می‌شود. به‌نظر می‌رسد تفکیک بین حقیقت دین و معرفت دینی از سوی برخی از نواندیشان صرفاً پوششی بر این حقیقت باشد.

نویسنده به دو اصل اعتقاد به دین‌داری به‌عنوان شرط لازم برای سعادت انسان و اعتقاد به باورهای پایه و داوری دین به‌عنوان دو راه‌کار ایجابی نواندیشی دینی برای حفظ آن هسته سخت اشاره کرده است. اما روشن نیست با روش‌شناسی نواندیشی دینی مبنی بر صامت‌انگاری و زبان‌منددانستن متون دینی چه چیزی از متون دینی برای راه‌نمایی و داوری باقی می‌ماند. سروش بارها درباره حق‌مداری عصر مدرن و به‌سرآمدن عصر تکلیف‌گرایی سخن گفته است. در نتیجه، اموری چون هم‌جنس‌بازی و ازدواج با محارم را بخشی از حقوق انسان‌ها در عصر مدرن می‌داند (بنگرید به سایت خبری مشرق، Mshgh.ir/214855).

به نظر سروش (۱۳۸۰: ۱۵۹-۱۶۱)، گزاره‌های دینی از نوع گزاره‌های اشاری (indexical) هستند و نه گزاره نفس‌الامری و حاکی از واقعیت. گزاره‌های اشاری گزاره‌هایی‌اند که صدق و کذب آن‌ها مبتنی بر شرایط و گوینده است. صدق آن‌ها مبتنی بر زمینه است. به تعبیر وی، حق‌های مندرج در این گزاره‌ها حق علمی و فلسفی نیست که مستقل از افراد ارزیابی شوند، بلکه باید «مدل حقانیت» را عوض کرد. در مدل اشاری، «حق برای» داریم، نه حق مطلق، یعنی حق برای مسلمان، یهودی، و مسیحی.

بدین ترتیب، ادعای نویسنده درباره این‌که جریان نواندیشی دینی دغدغه جمع سنت و مدرنیته را دارد حداقل درباره برخی لایه‌های افراطی این جریان صادق نیست. صحیح‌تر است که گفته شود دغدغه این جریان توجیه ارزش‌های تجدید مثل حقوق بشر، سکولاریسم، و عقلانیت انتقادی مستقل از دین، و درعین حال خودداری از انقطاع صریح از جامعه دین‌داری است.

۳.۱.۲.۳ عدم توجه به نقد گادامر بر جریان روشن‌گری

از ارزش‌های محوری جریان نواندیشی دینی می‌توان به جدایی دین از سیاست، عرفی‌شدن جامعه، حقوق بشر، عقلانیت مستقل از دین، و انسان‌محوری اشاره کرد. نویسنده نیز به دو اصل نگرش عقلانی و انتقادی و انسان‌محوری به‌عنوان دو محور این جریان اشاره کرده است (صص ۳۲۳-۳۲۴). فردگرایی و نفی هرگونه اقتدار که به‌صورت معقول موجه نباشد از محورهای اصلی این جریان فکری است. بر این اساس، می‌توان نواندیشی دینی معاصر را ملهم از ارزش‌های عصر روشن‌گری سده هجدهم میلادی اروپا دانست. دیدگاه کانت در نفی اقتدار و جسارت‌دادن به فکرکردن برای خود را می‌توان الهام‌بخش این جریان دانست. در عصر روشن‌گری، نوعی تقابل بین عقل و اقتدار دیده می‌شود. انتظار از عقل این بوده است که بتواند از اصول بدیهی غیرقابل‌انکار و روشن برای

همه شروع کند. یکی از مفروضات بنیادین جنبش روشن‌گری این بوده است که استفاده روشن‌مند از عقل آن را از خطا حفظ می‌کند (Gadamer 1994: 277). فرض این که اقتدار و پیش‌داوری‌های غیرقابل‌اجتناب در هر تفکری نیاز است برای آن قابل‌قبول نبوده است. همین نکته محل نزاع گادامر و جریان روشن‌گری است.

به نظر گادامر، پیش‌داوری‌ها منبع اصلی شناخت‌اند، و رؤیای دکارتی تشکیک در همه عقایدی است که واضح و روشن نیستند، مثل از بین بردن زبانی که در وهله نخست اجازه شک کردن به ما می‌دهد. پیش‌داوری‌ها در متن سنت به ما می‌رسند و پشتوانه شناخت ما هستند. نمی‌توان بدون این پشتوانه به شناختی دست یافت. البته این به معنای عدم امکان به پرسش کشیدن و تغییر در سنت نیست. اما در همین تغییر نیز از عناصری از سنت به شیوه‌ای بدیع استفاده می‌کنیم. سنت مجموعه‌ای از منافع، پیش‌داوری‌ها، پرسش‌ها، و مسائل معرفت‌زا را به ما منتقل می‌کند. به نظر گادامر، حتی انقلاب نیز پاسخی به یک سنت است و از همان سنت استفاده می‌کند (Gadamer 1994: 281).

به نظر گادامر، اقتدار به معنای اطاعت کورکورانه نیست. این تلقی از اقتدار و تقابل آن با عقل محصول عصر روشن‌گری است. اما اطاعت کورکورانه جزء جوهره اقتدار نیست. اقتدار بر مبنای کنار گذاشتن عقل و اطاعت نیست، بلکه بر مبنای پذیرش دانش و برتری در فرد دارای اقتدار است. ما می‌پذیریم که فردی دارای دانشی برتر از ماست، و این پذیرش مبنای اقتدار او بر ماست و در نتیجه قضاوت‌های وی بر قضاوت ما اولویت می‌یابد. بنابراین، اقتدار به دست آوردنی است و پذیرش آن محصول کار عقل است. خود عقل برتری قضاوت‌های دیگری را بر خود می‌پذیرد، مثل اقتدار معلم، استاد، ...؛ بنابراین «پذیرش اقتدار همیشه مرتبط با این ایده است که آنچه صاحب اقتدار می‌گوید غیرعقلانی یا دل‌خواهانه نیست، بلکه صدق آن اصولاً قابل‌کشف است». پیش‌داوری‌هایی که افراد صاحب اقتدار در ما تثبیت می‌کنند از جانب افراد ارائه‌کننده مشروعیت می‌یابند (Gadamer 1994: 279-280).

به بیان خلاصه، در دیدگاه گادامر، تقابلی بین عقل و سنت، عقل و اقتدار، و عقل و پیش‌داوری وجود ندارد. تعقل در بستر سنت پیش می‌رود، و اگر هم سنتی تغییر می‌کند، عناصری دیگر از همان سنت یا از سنتی دیگر در آن جای‌گزین می‌شود. بر این مبنای، نمی‌توان از روش عقلی یا معقول به طور مطلق سخن گفت.

روشن است که چنین تلقی‌ای از عقلانیت مورد پذیرش جریان نوآندیشی دینی نیست. برای مثال، سروش در سخن‌رانی خود درباره هم‌جنس‌بازی و ازدواج با محارم می‌گوید که

حکم این اعمال از منظر دینی مشخص است، یعنی حرمت آن‌ها مشخص است، اما «داوری عقلانی در مورد آن به این سادگی نیست» (مشرق نیوز ۱۳۹۲، Mshrgh.ir/214855). گویی روشی عقلانی مستقل از سنن فرهنگی اجتماعی خاص برای داوری وجود دارد. به بیان ساده، عقلانیت مورد نظر جریان نواندیشی دینی عقلانیتی است که مستقل از سنن خاص توان و ظرفیت داوری دارد، و این دیدگاهی است که با هرمنوتیک فلسفی گادامر که همواره بر پیوند با امر خاص، پیش‌داوری‌ها، و سنن تأکید دارد متفاوت است. متأسفانه، نویسنده محترم هیچ‌گونه اشاره‌ای به این تفاوت‌های بنیادین نکرده است.

۲.۲.۳ نکات محتوایی خرد

۱. تعریف هرمنوتیک فلسفی: تعریف اولیه نویسنده از هرمنوتیک فلسفی صحیح نیست، هر چند در ادامه اشکال بر طرف می‌شود. نویسنده در ابتدا هرمنوتیک فلسفی را نوعی هرمنوتیک می‌داند که متصف به یکی از زیرشاخه‌های فلسفه یعنی روش‌شناسی، معرفت‌شناسی، یا هستی‌شناسی باشد (ص ۴۰). اگر این تعریف را بپذیریم کلیه هرمنوتیک‌ها فلسفی خواهند بود؛ زیرا یا روش‌شناختی، یا معرفت‌شناختی، یا هستی‌شناختی‌اند. در ادامه کتاب مشخص می‌شود منظور نویسنده از هرمنوتیک فلسفی هرمنوتیک هستی‌شناختی است. لازم است این ابهام رفع شود؛

۲. لازم بود نویسنده پس از طرح موضوع و قبل از پرداختن به هرمنوتیک فلسفی تعریفی از هرمنوتیک ارائه کند. نویسنده تعریف هرمنوتیک را تا صفحه ۴۸ کتاب به تأخیر انداخته است؛

۳. بحث فاصله زمانی و نقش آن در کاهش پیش‌فهم‌های نادرست در دیدگاه گادامر نیازمند توضیح بیش‌تری است. مشخص نیست فاصله زمانی بین چه چیزهایی مدنظر است؛

۴. نویسنده تمایز بین سه مفهوم پیش‌داشت‌ها، پیش‌دیده‌ها، و پیش‌دریافت‌ها در دیدگاه گادامر را به خوبی توضیح نداده است (ص ۷۲)؛

۵. نویسنده در پایان بحث و پس از استفاده از مدل برنامه پژوهشی لاکاتوش و نظریه نیچه - فوکو مدعی تأیید فرضیه پیش‌نهادی خود، یعنی تأثیر هرمنوتیک فلسفی گادامر در جریان نواندیشی دینی، بوده است. صرف‌نظر از صحت و سقم این ادعا، استفاده از ادبیات فرضیه و تأیید فرضیه در پژوهشی کیفی اشکال دارد. فرضیه معمولاً در پژوهش‌های تجربی یا کمی بررسی می‌شود. پژوهش‌های کیفی محل آزمون فرضیه نیستند، بلکه محل رویش فرضیه‌ها برای مطالعات بعدی‌اند (Sullivan and Sar 2011).

۴. نتیجه گیری

هدف از مقاله حاضر توصیف و ارزیابی کتاب هرمنوتیک و نواندیشی دینی بود. مشخص است که نواندیشی دینی بر مقوله فهم دین و لزوم تحول در آن تأکید دارد، و بنابراین ادعای نویسنده در تأثیر هرمنوتیک در این جریان، همان طور که آن‌ها خود نیز اذعان داشته‌اند، به‌طور اجمالی درست است، اما خلاصه کردن این هرمنوتیک به هرمنوتیک فلسفی اشکال دارد. البته، بین هرمنوتیک فلسفی و نواندیشی دینی شباهت‌هایی وجود دارد، چون هر دو بر مقوله فهم و نقش پیش‌داوری‌ها تأکید دارند؛ اما تفاوت‌هایی مبنایی نیز بین آن‌ها دیده می‌شود که اصلاً در این کتاب مورد توجه قرار نگرفته است. مهم‌ترین تفاوت این است که در هرمنوتیک فلسفی بر اساس هستی‌شناسی هایدگری متن، خود، مستعد ظهور است و پیش‌داوری‌ها با ارجاع به کلیت متن و در جریان گفت‌وگو باید اصلاح شوند. متن اسیر پیش‌داوری‌ها نیست، درحالی‌که نزد جریان نواندیشی دینی متن صامت است و باید به‌سخن درآورده شود. این نکته بسیار مهمی است که مورد غفلت واقع شده است. هم‌چنین، عقلانیت مورد نظر جریان نواندیشی دینی عقلانیت مستقل از سنت است، درحالی‌که به نظر گادامر عقل فقط در بستر سنت پیش می‌رود و توان داوری دارد.

پی‌نوشت

۱. اعداد داخل پرانتز به صفحه کتاب مورد ارزیابی اشاره دارند.

کتاب‌نامه

- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۴)، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، تهران: صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۰)، *صراط‌های مستقیم*، تهران: صراط.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹)، *تقایی بر قرائت رسمی از دین*، تهران: طرح نو.
- مسعودی، جهان‌گیر (۱۳۸۶)، *هرمنوتیک و نواندیشی دینی*، خراسان: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

Bernstein, R. J. (1983), *Beyond Objectivism and Relativism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Gadamer, Hans-Georg (1994), *Truth and Method*, Second, Revised Edition, trans. Weinsheimer and Marshall, New York: Continuum.

- Horrigan-Kelly, M., M. Millar, and M. Dowling (2016), "Understanding the Key Tenets of Heidegger's Philosophy for Interpretive Phenomenological Research", *International Journal of Qualitative Methods*.
- Roy, Abhik and Oludaja Bayo (2011), "Hans-Georg Gadamer on Praxis and Hermeneutical Understanding", *Comparative Literature: East & West*, vol. 14.
- Schmitt, R. (1959), "Husserl's Transcendental-Phenomenological Reduction", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 20, no 2.
- Sullivan, G. M. and J. Sar (2011), "Qualities of Qualitative Research: Part I", *Journal of Graduate Medical Education*, vol. 3, no. 4.