

# تأثیر هرمنوتیک و مبانی آن بر مباحث اصول فقه

تاریخ دریافت: ۹۱/۳/۳

تاریخ تأیید: ۹۱/۹/۸

محمد عرب صالحی \*

## چکیده

با ورود موضوعات و بحث‌های فلسفی غرب به حوزه‌های علمی جهان اسلام، مسائل و مباحث جدید فراروی دانشمندان این حوزه قرار گرفته است. یکی از این علوم که بحث‌های زیادی را در حوزه فهم، معرفت و تفسیر در علوم اسلامی برانگیخته است، دانش هرمنوتیک می‌باشد. مقاله حاضر به برخی از این مباحث و مسائل فقط در حوزه ارتباط این دانش با دانش اصول فقه می‌پردازد. پرسش‌هایی از این دست که آیا اساساً ارتباطی میان این دو شاخه از علم وجود دارد و می‌تواند یکی بر دیگری تأثیر نهاده یا متأثر از آن باشد؟ آیا دانش هرمنوتیک بر فرض تأثیرگذاری، از مسائل فلسفه علم اصول است یا خود یک مسئله اصولی نوپدید است؟ چگونگی تعامل یا تأثیرگذاری هر یک از رویکردهای هرمنوتیکی بر علم اصول چگونه است؟ این پرسش‌ها از جمله موضوعاتی است که نوشتار حاضر به دنبال پاسخ‌گویی به آن است. در این مقاله پس از توضیح اجمالی مفردات موضوع و بیان تمایزات اساسی میان دو رویکرد مهم در هرمنوتیک، نخست دیدگاهی که مدعی عدم ارتباط میان دانش هرمنوتیک و علم اصول می‌باشد، به نقد کشیده شده است. در مرحله دوم، جایگاه بحث هرمنوتیک نسبت به علم اصول و اینکه آیا از مبادی علم اصول بوده یا از مسائل آن، تبیین شده است و پس از آن چگونگی تأثیر هر کدام از دو رویکرد اساسی در هرمنوتیک، یعنی هرمنوتیک کلاسیک و هرمنوتیک فلسفی بر مباحث اصولی به طور مستقل مورد بحث واقع شده است.

**واژگان کلیدی:** هرمنوتیک، اصول فقه، هرمنوتیک کلاسیک، هرمنوتیک فلسفی،

فلسفه اصول فقه، روش‌شناسی، منابع استنباط.

\* استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (Salehnasrabad@yahoo.com).

## مقدمه

هرمنوتیک به معنای فن فهم و تفسیر از جمله دانش‌هایی است که از فلسفه غرب در دهه‌های اخیر به مجامع علمی - دانشگاهی جهان اسلام هم رخنه کرده، به حق یا به ناحق آثار فراوانی در حوزه‌های معرفتی اعم از اعتبار منابع معرفت دینی و اعتبار نفس معرفت که معرفت دینی هم بخشی از آن می‌باشد، بر جای گذاشته است. دانش هرمنوتیک نیز به‌سان بسیاری از علوم، یک علم ثابت با گزاره‌ها و مسائل ثابت نیست، بلکه روز به روز گسترش و تکامل یا تطور یافته، معانی، مبانی، گرایش‌ها و رویکردهای متفاوتی را تجربه کرده است.

آنچه در این مقاله مد نظر می‌باشد، بررسی تأثیر دو رویکرد اساسی در هرمنوتیک بر مباحث اصولی است. این دو رویکرد عبارت‌اند از «هرمنوتیک کلاسیک رمانتیک» که رویکرد معرفت‌شناختی دارد و شلایر ماکسر (Fridrich Daniel Ernst Schleiermacher = 1768-1834) و دیتلای (Wilhelm Dilthey = 1833-1911) پایه‌گذار آن محسوب می‌شوند و «هرمنوتیک فلسفی» که رویکرد وجودشناختی دارد و هیدگر (Martin Heidegger = 1889-1973) و گادامر (Hans Georg Gadamer = 1900-2002) از بنیان‌گذاران آنند.

### ۱. تمایزات اساسی هرمنوتیک کلاسیک رمانتیک از هرمنوتیک فلسفی

برای تبیین بهتر و رساتر تأثیر هرمنوتیک بر دانش اصول فقه، لازم است نخستین تمایزات دو رویکرد و گرایش اصلی در هرمنوتیک مشخص گردد. تفاوت این دو رویکرد هرمنوتیکی در چند نکته اساسی و مرتبط خلاصه می‌شود:

۱. هرمنوتیک کلاسیک، رویکرد معرفت‌شناختی دارد؛ ولی هرمنوتیک فلسفی، رویکرد وجودشناختی است. به عبارت دیگر، یکی به دنبال ارائه قواعد و متد فهم صحیح است و دیگری به دنبال توصیف ماهیت فهم می‌باشد (Gadamer, 1994, p.xxviii). یکی توصیفی - تجویزی است و دیگری بنا بر ادعای خود صرفاً توصیفی است. ناگفته نماند که مباحث وجودشناختی در هرمنوتیک فلسفی چون درباره فهم و

ماهیت آن مطرح شده، بلادرنگ تأثیر معرفت‌شناختی نیز خواهد گذاشت.

۲. هرمنوتیک کلاسیک به زبان مشهور، مؤلف‌محور است و هرمنوتیک فلسفی متن‌محور می‌باشد (Ibid, p.372) و به عبارت دقیق‌تر، یکی مؤلف - مفسر‌محور است و دیگری متن - مفسر‌محور؛ زیرا هم در هرمنوتیک کلاسیک، اندیشه‌ها و پیش‌فرض‌های مفسر امکان تأثیرگذاری بر فهم دارد و او با وضع قواعد به دنبال جلوگیری از این دخالت‌هاست و هم در هرمنوتیک فلسفی علاوه بر اینکه افق متن یک پای ثابت پروسه فهم است، تأثیر اجتناب‌ناپذیر پیش‌فرض‌های مفسر، هم‌سوی دیگر حادثه فهم می‌باشد و فهم از امتزاج افق مفسر و افق متن شکل می‌گیرد. گرچه محور اصلی در کلاسیک، فهم مراد مؤلف و در فلسفی، فهم معنای سیال متن است و فهم مراد مؤلف جایگاهی در آن ندارد.

۱۴۱

۳. در هرمنوتیک کلاسیک، فهم عبارت است از بازتولید مراد مؤلف در مفسر و در هرمنوتیک فلسفی، فهم عبارت است از تولید معنایی جدید (Ibid, p.296).

۴. در هرمنوتیک کلاسیک، متن معنای ثابت دارد و همان مراد واقعی مؤلف است؛ ولی بنا بر هرمنوتیک فلسفی، متن لزوماً معانی متکثر به تعداد فرهنگ‌ها و تغییر اوضاع و شرایط دارد (Ibid, p.37).

۵. رسیدن به معنای متن در هرمنوتیک کلاسیک، ممکن بوده و در هرمنوتیک فلسفی، امری محال است و اساساً متن، معنای ثابت مستقلی ندارد؛ زیرا معنا تابعی از امتزاج افق سیال متن و افق متغیر مفسران می‌باشد ( / Ibid, 1986, p.272 / Ibid, p.306 / Ibid, 1994, p.304-305).

۶. هرمنوتیک کلاسیک، فهم را قاعده‌مند می‌بیند و هرمنوتیک فلسفی، فهم را یک حادثه و اتفاق می‌داند که در چهارچوب قواعد و روش‌ها قرار نمی‌گیرد (Ibid, p.xxiv).

۷. در هرمنوتیک کلاسیک، فهم ذاتاً تاریخ‌مند نیست، بلکه این پیش‌فرض‌ها شرایط و عوامل خارجی‌اند که احیاناً بر فهم تأثیر گذاشته، آن را محدود و زمان‌مند می‌کنند؛ اما امکان فهم فرازمان وجود دارد؛ ولی در هرمنوتیک فلسفی، فهم و تعقل ذاتاً تاریخ‌مند است و نمی‌توان فهم فرازمان و فراتاریخ داشت ( / Heidegger, 1962, p.434 / Gadamer, 1994, p.xxx).

۸. بنا بر هرمنوتیک کلاسیک، جدایی از پیش فرض‌ها و فهم بی‌شائبه معنا ممکن است؛ ولی در هرمنوتیک فلسفی، جدایی از پیش فرض‌ها که حیث وجودی انسان‌اند، ناممکن و حتی نامطلوب شمرده می‌شود (Ibid, p.397).

۹. در هرمنوتیک کلاسیک، سخن از فهم برتر و صحیح‌تر شایسته است؛ ولی در هرمنوتیک فلسفی فقط می‌توان از فهم متفاوت سخن گفت، نه فهم برتر و اقرب به واقع (Ibid, p.297).

روشن است که رویکرد کلاسیک به آنچه مفسران و اصولیان مسلمان در باب فهم گفته‌اند، بسیار نزدیک‌تر است و به تبع، تفاوت هرمنوتیک کلاسیک با منش تفسیری مفسران و آنچه اصولیان در مباحث الفاظ مطرح کرده‌اند، بیشتر خود را در روش‌شناسی فهم نشان خواهد داد که در این مقاله بدان اشاره خواهد شد؛ ولی چنانچه مبانی هرمنوتیک فلسفی مورد قبول واقع گردد، به طور کلی نظری متفاوت از آنچه تاکنون در تفسیر متون دینی و فهم قرآن و سنت در میان علمای اسلامی مطرح بوده، پیشنهاد می‌دهد.

## ۲. دیدگاه عدم ترابط دانش هرمنوتیک و علم اصول

شایسته است پیش از پرداختن به تأثیرات هریک از دو رویکرد هرمنوتیکی پیش‌گفته بر مباحث اصولی به یک شبهه که چه بسا برخی اذهان را به خود مشغول کرده باشد، اشاره و پاسخ آن داده شود.

شبهه مذکور این است که از آنجا که موضوع علم اصول، حجت است و موضوع دانش هرمنوتیک، فهم است، در نتیجه این دو دانش هیچ نقطه تماس و ارتباطی با یکدیگر ندارند و هرگز برای اصولی‌اهمیتی ندارد که مباحث هرمنوتیک را بدانند یا خیر! به عبارت دیگر، کار اصولی، یافتن حجت بر نحوه عمل خود و دیگر مکلفان است، نه فهم مراد مولا. او دنبال یافتن حجت بر عمل کردن و عمل نکردن خود می‌باشد و یافتن دلیل و حجت میان خود و خدای خود، غیر از فهم مراد مولاست. او اگر هم چیزی نفهمد، کار خود را انجام داده و حجت شرعی یافته است؛ بنابراین اگر دانش هرمنوتیک بخواهد به دنبال اثبات تاریخ‌مندی و نسبیت فهم و عدم امکان فهم مراد

مؤلف باشد، لطمه‌ای به کار اصولی نمی‌زند و نوع مجتهدان نیز ادعا ندارند که مراد مولا را فهمیده‌اند. آنها مدعی حجت‌اند، نه فهم.

## ۲-۱. پاسخ به دیدگاه مذکور

این دیدگاه اشکالات فراوانی دارد که در ذیل به مهم‌ترین آن اشاره می‌شود:

۱. رسیدن به حجت اگر مبتنی بر فهم صحیح و روشمند نباشد، غیرممکن می‌باشد؛ زیرا در غیر این صورت، یک انسان عادی هم می‌تواند ادعا کند به حجت رسیده است؛ حجیت اگر به معنای منجزیت و معذریت باشد، بدین معناست که آنچه یک مجتهد از دلیل معتبر فهمیده، در موارد فقدان دلیل آنچه او از مقتضای اصول استنباط کرده است، منجز و معذر می‌باشد و حجیت در موارد امارات، معنای دومی نیز دارد و آن اینکه مولا مؤدای اماره را به منزله علم دانسته است؛ بدین معنا که آنچه مجتهد در فهم خود از امارات به آن نایل شده و فهم کرده است، منجز و معذر می‌باشد. در نتیجه اگر پذیرفتیم موضوع هرمنوتیک فهم است، به تبع تأثیر خود را بر مباحث اصولی در حوزه فهم خواهد گذاشت.

۲. رسیدن به حجت در مواردی مساوی یقین یا اطمینان به مراد مولاست و در مواردی نیز مساوی با ظن به مراد او و گاهی نیز به خاطر عدم دلیل بر مراد اوست؛ بنابراین وظیفه اولیه فقیه، فهم و احراز مراد مولا از روی یقین یا ظن معتبر می‌باشد؛ زیرا در ظن نیز نحوه‌ای از فهم موجود است و فقط در مرتبه سوم است که فهم مراد مولا جایگاهی ندارد؛ گرچه باز خالی از فهم اصل حجت نیست؛ بنابراین فرضاً کار اصولی، منحصر به یافتن حجت باشد، باز همه حجج متوقف بر فهم‌اند.

۳. بخش عظیمی از مباحث اصول فقه به دنبال ارائه قواعد فهم صحیح می‌باشد. در همه مباحث الفاظ، مفاهیم، عام و خاص، مطلق و مقید، دلالت امر و نهی و... سخن از ظهور و استظهارات و فهم است. در دیگر مباحث نیز که از ادله نقلی استفاده می‌شود، باز سخن از فهم و ظهور این ادله می‌باشد. این مباحث نوعاً ماهیت هرمنوتیکی دارند و به حوزه فهم و تفسیر مربوط‌اند؛ آنگاه چگونه می‌توان ادعا کرد اصولی در بند فهم نیست و صرفاً دنبال یافتن حجت است!

۴. آنچه در این دیدگاه کار انحصاری یک اصولی دانسته شده، در تهافت صریح با تعریف علم اصول و تعریف اجتهاد است که کار اصلی یک اصولی است. در بیشتر تعریف‌های هر دو، از واژه «استنباط» استفاده شده است که نشانگر فهم عمیق می‌باشد (ر.ک: آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۹ / میرزای قمی، ۱۴۳۰، ج ۴، ص ۲۳۳)\*.

۵. بسیاری از مباحث اصولی در دیگر علوم مثل تفسیر نیز کاربرد دارد. آیا آنجا هم می‌توان گفت یک مفسر با کاربرد این قواعد به دنبال یافتن حجت است؟ این در حالی است که کاربرد این مباحث در تفسیر و در فقه و اصول فقه یکسان و به یک هدف می‌باشد.

۶. از سوی دیگر، همه مباحث و رویکردهای هرمنوتیکی به ارائه قواعد فهم ناظر نیست. مطابق مبانی هرمنوتیک فلسفی، اساس منابع دینی ما زیرسؤال می‌رود و حجیت همه منابع دینی اعم از کتاب، سنت و عقل به شدت مورد مناقشه قرار می‌گیرد. روشن است کسی که باید منبعیت منابع را اثبات کند و از حجیت آنها دفاع کند و شبهات وارده را پاسخ دهد، در درجه اول دانشمندان علم اصول‌اند.

## ۲-۲. هرمنوتیک و مبادی علم اصول

پس از اثبات ارتباط هرمنوتیک و مباحث اصولی، بحث دیگری مطرح می‌شود و آن تعیین جایگاه مباحث هرمنوتیکی در علم اصول می‌باشد. آیا هرمنوتیک از مبادی علم اصول است که در فلسفه علم اصول باید بحث شود یا از مسائل علم اصول است و در خود علم اصول باید بدان پرداخته شود؟

به نظر می‌رسد در پاسخ به این پرسش باید میان رویکردهای هرمنوتیکی تفکیک قائل شد. آن مقدار از مباحث و گرایش‌های هرمنوتیکی که درباره قواعد فهم و تفسیر صحیح سخن می‌گوید، چون در نهایت متوجه فهم کتاب و سنت می‌باشد و نتیجه

\* در کفایه در تعریف علم اصول آمده است: «و یؤید ذلك تعريف الأصول بأنه (العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية) و إن كان الأولى تعريفه بأنه (صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل)» و در قوانین در تعریف اجتهاد آمده است: «بأنه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأصل، فعلاً أو قوّة قریبة» موارد در کتب اصولی فراتر از حد شمارش است.

مستقیم در چگونگی فهم احکام هم دارد و در واقع از مبادی احکام است، نه مبادی علم اصول، مانند دیگر مباحث الفاظ و مفاهیم باید در علم اصول مورد نقد و بررسی واقع شود. بخشی از مباحث یا گرایش‌های هرمنوتیکی نیز متوجه کل فهم می‌باشد و در واقع جزء مباحث شناخت‌شناسی است. این دسته از مباحث نیز اولاً و بالذات جایگاهش در مباحث معرفت‌شناختی می‌باشد و اصولاً نباید در علم اصول به آن پرداخته شود. بخش سوم مبانی برخی از رویکردهای هرمنوتیکی مانند هرمنوتیک فلسفی است که در صورت صحت آن، حجیت منابع استنباط و حجیت فهم فقیه و اصولی از آن منابع زیرسؤال می‌رود. به نظر می‌رسد جایگاه بحث از این مبانی، فلسفه علم اصول باشد و از این جهت می‌توان گفت این بخش از مبانی و مباحث هرمنوتیکی از مبادی کلامی علم اصول بحث می‌کنند؛ به عنوان مثال، عقل از یک سو یکی از منابع استنباط حکم - هرچند در موارد اندک - بوده، از سوی دیگر، مهم‌ترین ابزار فهم و استنباط حکم می‌باشد؛ ولی در علم اصول فقه، جایی از ماهیت این منبع و ابزار بحث نشده است. روشن است همان‌گونه که جایگاه بحث از ماهیت حکم، فلسفه اصول است، نه آن‌گونه که فعلاً در لابه‌لای مباحث اصولی گم شده و در جای نامناسبی مثل استصحاب حکم وضعی به آن پرداخته شده است، جایگاه بحث از عقل و ماهیت آن نیز فلسفه علم اصول می‌باشد. اینکه آیا عقل ماهیت و حقیقت ثابت - هرچند متکامل - دارد و یا اینکه مطابق مبنای انسان‌شناختی هرمنوتیک فلسفی، حقیقتی سیال و متغیر دارد، از مسائل مهمی است که نتایج مهمی در علم اصول به بار خواهد آورد. چنان‌چه عقل را دارای ماهیت سیال بدانیم، به ناچار باید به لوازم آنکه بعضاً در تفاوت میان هرمنوتیک کلاسیک با فلسفی بیان شد، ملتزم شویم. همچنین، مبنای انسان‌شناختی هرمنوتیک فلسفی بی‌درنگ تأثیرش را بر اعتبار قرآن و سنت گذاشته، بسیاری از آموزه‌های کتاب و سنت را به آموزه‌ای تاریخی که فراخور شرایط تاریخی خود است و در سایر زمان‌ها کارایی ندارد، تبدیل می‌کند.

از این جهت می‌توان گفت این مباحث که از قسم مبادی کلامی علم اصول است، باید در فلسفه علم اصول به آن پرداخته شود؛ چنان‌که هم‌اکنون نیز مباحث و مبادی کلامی فراوانی مثل مسئله دراز دامن حُسن و قبح، قاعده لطف، تکلیف غیرقادر، تکلیف

ناسی و... در علم اصول متداول به طور ناقص و در غیر محل خود مطرح شده است که با تأسیس «فلسفه علم اصول» به طور کلی باید به آنجا منتقل شوند.

گفتنی است به رغم این مباحث، اصل بحث این مقاله به فلسفه اصول مربوط می‌باشد؛ زیرا یکی از مسائل فلسفه هر علم، چگونگی تعامل و ترابط آن با دیگر علوم است و در این مقاله نیز سخن از رابطه دانش هرمنوتیک با علم اصول می‌باشد و علت طرح عمدی ابهام‌آمیز عنوان مقاله نیز همین نکته است که این مقاله به دنبال داوری و تعیین نحوه تأثیر یکی بر دیگری است.

### ۲-۳. چگونگی ارتباط هرمنوتیک کلاسیک با مباحث اصول فقه

از آنچه در بیان تمایزات هرمنوتیک فلسفی و هرمنوتیک کلاسیک گذشت، می‌توان نتیجه گرفت میان هرمنوتیک کلاسیک و آنچه اصولیان در باب فهم و قواعد آن گفته‌اند، مشترکات فراوانی است؛ ولی نقطه افتراق مهمی نیز در روش‌شناسی با آنچه در اصول فقه و تفسیر مطرح است، وجود دارد. در ذیل به یک نقطه اشتراک\* و یک نقطه افتراق به اجمال می‌پردازیم.

### ۲-۴. تعیین معنای متن و امکان فهم آن

هرمنوتیک کلاسیک به تعیین معنای متن قائل می‌باشد و آن را همان مراد مؤلف دانسته، فهم آن را ممکن می‌داند و چنان‌که خواهد آمد، به دنبال ارائه روش برای رسیدن به مراد مؤلف است. در اصول فقه و تفسیر نیز دانشمندان این دو علم، معنای متن را همان مراد گوینده یا نویسنده آن می‌دانند. شایان ذکر است مراد از تعیین معنا، معنای واحد برای متن نیست، بلکه تعیین معنا با استعمال لفظ در اکثر معنا نیز سازگار است. با قول به بطون معانی قرآن و روایات نیز حتی اگر از باب دلالت لفظی باشد، سازگار است. از این بالاتر، قول به تعیین معنا با قول به دلالت نامتناهی آیات قرآن و سنت واقعی که

\* تبیین نقاط اشتراک، موضوع این مقاله نیست و ثمره عملی هم ندارد و ذکر این مورد نیز به خاطر نکاتی است که ذیل آن آمده است.



اخیراً برخی از محققان ابراز کرده، آن را اختیار کرده‌اند\* نیز قابل جمع است. گرچه نویسنده در میان هرمنوتیست‌ها کسی که به بواطن معنایی متن یا دلالت چندلایه یا نامتناهی متن قائل باشد، ندیده و نشنیده است؛ ولی در هر صورت هیچ‌یک از این اقوال منافاتی با تعیین معنا ندارند و همه غیر از سیالیت معنای متن است که به وسیله قائلان به هرمنوتیک فلسفی و برخی دیگر اختیار شده، در بخش پایانی مقاله آمده است و اصولاً به دلالت نامتناهی متون الهی قائل بوده، نظریه خود را پاسخی مناسب و درخور به هرمنوتیک فلسفی و ایده سیلان معنا در هرمنوتیک می‌داند (حسنی و دیگران، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۰۶-۶۰۵، متن مصاحبه با استاد عبادی شاهرودی).

توضیح اینکه مراد از تعیین معنای یک متن آن است که متن از ابتدا تا انتهای زمان، معنای مشخصی دارد و آن‌گونه نیست که آن معنا با عوض شدن شرایط تغییر کند. این معنا همان است که مؤلف و گوینده از ابتدا آن را قصد نموده‌اند. حال اگر از ابتدای یک معنای واحد، مراد بوده، تا آخر همان معنا برای متن ثابت است و اگر از ابتدای استعمال لفظ در اکثر از معنا داشته تا آخر و در همه شرایط همان معنایی کثیر برای متن خواهد بود و اگر معنای متعدد و بطون لایه‌لایه و مراتب متکثر معنا

\* استاد عابدی شاهرودی می‌گویند:

در مبحث دلالت [قرآن] ما در برابر نامحدود قرار گرفته‌ایم؛ زیرا کتاب خدا از آنجا که حاوی علم خداست، هیچ محدودیت ندارد و احادیث از حیث صدور از معصوم<sup>علیه السلام</sup>، حاوی علم لدنی می‌باشند و علم لدنی از خداست. پس احادیث نیز از حیث صدور از معصوم، نه از حیث دیگر، هیچ محدودیتی ندارند؛ چنان‌که متن کتاب خدا حاوی همه معانی ممکن و اکتشاف‌پذیر از متن می‌باشد و مراتب معانی را نیز پوشش می‌دهد و حتی مراتب نفس‌الامر را در مدلول‌های خود منظور می‌دارد و بدین جهت هیچ‌گاه توانایی دلالت آن پایان نمی‌پذیرد و شگفتی‌هایش سپری نمی‌شود. متون صادرشده از معصومان<sup>علیهم السلام</sup> نیز چون دربردارنده علم لدنی‌اند، دربردارنده همه معانی ممکن و اکتشاف‌پذیر و همه مراتب آنها در دلالت و در نفس‌الامر می‌باشند؛ ولی ما محدود و تدریجی‌العلم هستیم و افزون بر این، در معرض خطا قرار داریم؛ پس به طور محدود و تدریجی می‌توانیم معانی متون را از راه دلالات آنها تحصیل کنیم ... بدین‌گونه می‌توانیم به اندازه ظرفیت خویش از متون دینی اکتشاف نماییم و سپس به استخراج و آنگاه به استنباط دست یابیم. این روش که استوارشده بر عنصر کاشفیت و دلالت است، در کلیت خود روش اکتشافی تفسیر متون است که از حیث مشخصه‌ها متمایز است از روش هرمنوتیک معاصر (حسنی و دیگران، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۰۶-۶۰۵، متن مصاحبه با استاد عابدی شاهرودی).

هم مراد بوده، همین تا آخر برای متن باقی است. در اینجا متن از ابتدا تا آخر این معانی را با خود دارد، در حالی که آنچه در هرمنوتیک فلسفی از آن به سیالیت معنا تعبیر می‌شود، مراد فقدان معنای جوهری برای متون و تغییر و تعیین معنا به حسب تغییر شرایط، اوضاع، احوال و تغییر فرهنگ‌ها و... است. هر متنی در هر فرهنگی معنایی غیر از آنچه همین متن در فرهنگ دیگر یا زمانه دیگر داشته، از خود بروز می‌دهد و این معانی هرگز یک‌جا با یکدیگر جمع نمی‌شوند، بلکه چه بسا یکدیگر را تخطئه کرده، با یکدیگر تناقض داشته باشند. در اینجا معنای متن منقطع از مؤلف و مخاطبان اولیه آن است (Gadamer, 1994, p.395).

## ۵-۲. تمایز هرمنوتیک کلاسیک با اصول فقه در روش‌شناسی

در هرمنوتیک کلاسیک مطابق آنچه شلایر مآخر مطرح کرده است، برای رسیدن به فهم معنای متن که همان مراد مؤلف می‌باشد، اکتفا به قواعد دستور زبان کفایت نمی‌کند. به اعتقاد وی آنچه در متن به ظهور آمده، یکی دلالات الفاظ بر معنای خود است و دیگری خصوصیات فردی مؤلف می‌باشد که چه بسا موجب شود الفاظ از معنای اولیه خود منصرف شوند؛ بنابراین وظیفه مفسر برای اینکه به معنای مراد مؤلف برسد، رعایت هر دو جنبه است. او عقیده دارد آنچه پیش از وی مطرح بوده است، فقط «تفسیر دستوری» (=Grammatical) بوده که وظیفه آن شناخت زبان می‌باشد؛ ولی برای شناخت تفرد انسان که در نوشته او جلوه می‌کند، روشی در میان نیست و به همین جهت در تفسیر متون ناکام بوده‌اند. شلایر مآخر برای جبران این نقیصه «تفسیر فنی یا تفسیر روان‌شناختی» (=Technical) را پیشنهاد می‌دهد که کارویژه آن پل زدن بر فاصله زمانی میان مفسر و مؤلف و در نتیجه، شناخت تفرد انسان است؛ بدین معنا که مفسر با این کار ویژگی‌های فردی مؤلف، زندگانی او، محیط پیرامونی و اوضاع و شرایطی که او در آن می‌زیسته است و متن در آن شکل گرفته و... را شناخته، در واقع خود را به عصر مؤلف می‌برد و جای او می‌نهد و آنگاه به خوبی مراد او را می‌فهمد؛ نه اینکه مؤلف را به عصر خود بیاورد و امری تفسیر کند (Schleiermacher, 1988, p.9-11).

دیلتای نیز متن را به گونه‌ای ظهور حیات مؤلف می‌بیند و در بیان ماهیت فهم، آن را

بازتولید تجربه مؤلف در زمان تألیف در درون مفسر و در اصطلاح «کشف تو در من» می‌داند (Eliade, 1995, p.282). وی لازمه تفسیر صحیح را هم‌دلی، هم‌زمانی و هم‌زبانی با مؤلف می‌داند. دیتای با طرح تجربه زیسته (=Erlebnis) معتقد است چون متن در واقع تجلی روان و حیات مؤلف است، برای رسیدن به فهم مراد مؤلف، مفسر باید بتواند خود را به شرایط زیستی مؤلف برساند و آن را در درون خود تجربه کند و از آن منظر متن را معنا کند؛ آنگاه می‌تواند ادعا کند مراد او را فهمیده است (ر.ک: ریکور، ۱۳۷۱، ص ۱۸-۱۹).

در مباحث اصول فقه و همچنین سیره علمی اصولیان، گرچه متفق علیه آنان نیز تلاش برای رسیدن به مراد مؤلف می‌باشد؛\* ولی در یک نظر ابتدایی چنین می‌نماید که ذکری از تفسیر فنی و تجربه مؤلف در درون مفسر نیست. به علاوه درباره متون دینی به نظر می‌رسد بحث تجربه زیسته و تجربه مؤلف به وسیله مفسر، به خصوص درباره سخنان خداوند متعال، امری غریب و حتی غیرممکن باشد.\*\* مطابق قواعد فهم در اصول فقه، آنجا که بحث از حجیت ظهور می‌کنند، همین ظواهر الفاظ با توجه به قراین همراه، کافی است که ما را به مراد مؤلف برساند؛ چون فرض این است که مؤلف هم یکی از عقلا و یا سید عقلاست و او نیز مطابق مشی عقلا سخن گفته است. در عرف عقلا از همین الفاظ و کلمات به مراد مؤلف آن اطمینان می‌کنند و اصولاً به ذهن کسی نمی‌رسد که این راه، راه اشتباهی باشد. آنها معتقدند هرکس بخواهد خلاف وضع استعمالی الفاظ اراده کند، باید از همین قراین که در نوع کلمات است، استفاده کند (ر.ک: حکیم، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۱۸۶ / مظفر، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۴۷ / طاهری، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۹۵-۹۶)؛ به عبارت دیگر، همین الفاظ با ترکیبات خاص خود می‌تواند حتی فردیت مؤلف را تا آنجا که در فهم مراد او تأثیرگذار است، نمایان کند؛

\* البته به جز آن دسته که برخی از متون دینی مثل قرآن را مختص به مخاطبان شفاهی و حداکثر مردمان عصر نزول می‌دانند، که این عده هم قائل به لزوم فهم مراد مؤلف‌اند؛ ولی درباره قرآن، فهم آن را مختص مشافهین می‌دانند.

\*\* البته شناخت صفات و اسماء خداوند قطعاً در فهم مراد او تأثیر خواهد داشت و چه بسا در مواردی شرط فهم صحیح باشد؛ ولی این یک شناخت مفهومی است و تجربه مؤلف و حیات او یک سخن است و شناخت مفهومی صفات او سخنی دیگر.

بنابراین به تفسیر فنی به آن معنا که در هرمنوتیک کلاسیک مطرح است، نیازی نیست. ضرورت ندارد مفسر بتواند مؤلف را در درون خود زنده کند و آنگاه مراد او را متوجه شود؛ مثلاً یک عارف وقتی به نگارش متنی می‌پردازد، خواه ناخواه بیان و نوشتار او از راه اصطلاحات عرفانی صورت می‌پذیرد و این خود کافی است تا فردیت مؤلف را تا اندازه‌ای آشکار سازد.

اما با دقت نظر روشن خواهد شد که مشی اصولیان و مفسران نیز نه تنها در جایی تفسیر فنی را کاملاً رد نکرده است، بلکه به نحو رقیق‌تر از آنچه در هرمنوتیک کلاسیک درباره تجدید تجربه مؤلف در مفسر گفته شده، می‌توان رد پای آن را در سیره علمی و حتی کلمات برخی از آنان یافت. البته لزوم تجربه مؤلف در مفسر بدان‌گونه که در هرمنوتیک کلاسیک گفته شد، مورد قبول اصولیان نیست؛ ولی از سوی دیگر، می‌توان گفت حیطة دخالت دادن این‌گونه مسائل در فهم فراتر از آن چیزی است که در تفسیر فنی در هرمنوتیک کلاسیک گفته شده است. از جمله این موارد، تأکید فراوان بر قراین حالیه است. به نظر می‌رسد قراین حالیه حتی می‌تواند گسترده‌تر از فردیات و خصوصیات شخصی مؤلف باشد. تأکید بر شناخت شأن نزول در آیات و حتی در روایات نیز به این خاطر است که می‌تواند روشن‌کننده اوضاع و شرایط پیرامونی مؤلف به معنای عام آن باشد. تأکید بر شناخت احوالات راوی در کیفیت نقل، مقدار وثاقت او، قدرت حافظه او، کیفیت اخذ حدیث، جلسه اخذ حدیث که آیا در حضور عامه بوده است تا امکان تقیه باشد، شناخت زمان صدور روایت بدین معنا که آیا در زمان تقیه بوده یا خیر ... همه و همه می‌تواند به گونه‌ای تفسیر فنی - البته به معنای عام‌تر - دانسته شوند. در هر صورت، بطلان اکتفا به تفسیر دستوری در قواعد فهم در اصول فقه امری روشن است و اکتفا به ظهورات هرگز به معنای کفایت این تفسیر نیست؛ زیرا رعایت قواعد دستوری گرچه سهم عمده‌ای در تحقق ظهورات دارد؛ ولی همه آن نیست. برای تحقق ظهورات، امور عدیده‌ای مساهمت دارند که آنچه گفته شد، بخشی از آن است و شمارش جزئیات این مسائل خود تحقیقی جداگانه می‌طلبد.

البته اگر مقصود شلایر مآخر و دیلتای از تجربه مؤلف در درون مفسر و تجربه زیسته همان معنایی باشد که شلایر مآخر در تفسیر وحی نیز گفته است و وحی را از یک امری

که از بیرون و از عالم بالا از سوی خداوند به انسان می‌رسد و سپس مورد تلقی انسان واقع می‌گردد، به شعور و تجربه دینی درونی تقلیل داده است، در این صورت با آنچه اصولیان معتقدند، متفاوت می‌باشد؛ زیرا اصولیان هرگز قائل نیستند که در فهم مراد مولا آن را در درون خود تجربه می‌کنند؛ خصوصاً در حوزه احکام فقهی که حوزه کاری یک اصولی است، اساساً قابل تجربه درونی نیستند و گفتار شلایر مآخر نیز درست یا نادرست، در حوزه الهیات مسیحی و فهم متون دینی مسیحی است که خبری از احکام فقهی در آن نیست، بلکه نوعاً اخلاق و اعتقادات می‌باشد.\* در هر صورت، نتیجه بحث اینکه اصولیان نیز رعایت حالات فردی مؤلف و شرایط و اوضاع زمان صدور و قراین حالیه را در فهم مراد دخیل می‌دانند. آنها شناخت اسما و صفات خداوند را دخیل در فهم مراد او می‌دانند؛ ولی تجدید تجربه مؤلف در درون مفسر را شرط لازم فهم مراد مؤلف نمی‌دانند.

۱۵۱

نکته‌ای که نباید از تذکر آن غافل شد اینکه هنوز راه‌های نارفته مهمی در پیش است که چه بسا بتواند در فهم مراد مؤلف تأثیر به‌سزایی داشته باشد. یکی از آنها تدوین تاریخ علم اصول و تاریخ علم فقه است که به شدت خلأ آن احساس می‌شود. اگر

---

\* قول به تجربه دینی بودن وحی از جهات گوناگون اشکال‌های عدیده دارد که یکی از آن، جهات روش‌شناسی این نظریه می‌باشد. این نگاه در روش‌شناسی به بیراهه رفته است؛ زیرا اینکه حقیقت وحی چیست، امری بشری یا الهی محض است، الهام شاعرانه است یا غیر آن، تجربه و جوشش درونی است یا القای غیر، القای لفظ و معناست یا معنای فقط. اینکه میان پیامبر و خدا در مسئله وحی چه گذشته و کیفیت وحی کردن و پذیرفتن وحی چگونه بوده و پیامبر در آن زمان چه احوالاتی داشته، از مسائل بسیار پیچیده و غامض است و فقط خود پیامبر و کسی که در آن مرتبه با او بوده، می‌تواند حقیقت آن را درک کند و برای دیگران تبیین نماید. به گفته استاد مطهری، امکان شناخت ماهیت و حقیقت وحی برای انسان عادی و با ابزارهای طبیعی معرفتی همچون حس، خیال و عقل وجود ندارد و کسی تاکنون ادعا نکرده و نمی‌تواند ادعا کند که می‌تواند کنه و ماهیت وحی را تشریح کند (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۳۵۲)؛ بنابراین به نظر می‌رسد رجوع به خود قرآن و کلمات قطعی پیامبر ﷺ و ائمه ؑ، تنها روش درست برای بیان حقیقت وحی می‌باشد، در حالی که آنچه مورد ادعای شلایر مآخر و تابعان اوست، صرف تخمین، حدس و تقلیل حقیقت وحی الهی به تجربه شخصی انسانی است. در واقع این گروه در تبیین ماهیت وحی هیچ‌نگاهی به خود وحی و دین نداشته، مشخص نکرده‌اند که دلیل این رویکرد چیست و از کجا پی برده‌اند حقیقت وحی تجربه درونی است. چه بسا در امر وحی، تلقی به جان و روح پیامبر هم باشد که هست؛ اما این عین وحی نیست.

روند مسائل علم اصول و علم فقه یک به یک از ابتدای پیدایش تاکنون بررسی شود، تغییرات و تطوراتی که در هر مسئله در طول تاریخ آن تاکنون یافت شده است، فضای علمی و اجتماعی پیدایش مسئله و فضای هریک از تطورات و علل آن به خوبی تحلیل و تبیین گردد و این بحث به نحو تطبیقی در فقه و اصول عامه و خاصه صورت گیرد، به یقین تأثیر شگرفی در استنباط مسائل اصولی و فقهی خواهد داشت و مجتهد با توان و آشنایی مضاعف و در یک فضای روشن خواهد توانست به استنباط‌هایی بس قوی‌تر و متقن‌تر دست یابد. تاریخ علم فقه و علم اصول کمک بسیار شایانی در درک مسائل، دیدگاه‌ها و منابع می‌کند و در نتیجه مجتهد را به فهم مراد مؤلف نزدیک‌تر خواهد کرد. شاید یکی از علل احتیاط‌های وجوبی و مستحبی که در میان متأخرین به شدت رشد یافته است و از سوی دیگر، مقلدان را تا اندازه‌ای با دشواری مواجه ساخته، از نبود همین فضای روشن در مسائل نشأت گرفته باشد. تاریخ علم در دنیای کنونی به خوبی جای خود را باز کرده، به خصوص غربیان برای یکایک علوم خود که شاید بعضاً سابقه چندان طولانی نداشته باشند، تاریخ علم نوشته‌اند؛ ولی علم اصول و حتی علم فقه با سابقه چهارده قرن هنوز از دستاوردهای چنین علم گرانبهایی محروم است.

### ۳. چگونگی ارتباط هرمنوتیک فلسفی با مباحث اصول فقه

در هرمنوتیک فلسفی برخلاف هرمنوتیک کلاسیک، تفاوت در مبانی با اصول فقه فراوان است، بلکه شاید نقطه توافقی میان آن دو یافت نشود. از این رو، تقابل و تضاد اصلی میان این دو دانش به اوج می‌رسد. گاهی دو دانش ارتباطی با یکدیگر ندارند؛ بنابراین هیچ تضادم و مزاحمتی نیز برای یکدیگر ایجاد نمی‌کنند؛ ولی گاهی دو دانش بر روی موضوعات مشترک چنان مبانی و مواضع متضاد، بلکه نقیض یکدیگر دارند که از روی شدت تضاد، نقطه توافقی میان آنها باقی نمی‌ماند و کار به تقابل می‌کشد. آنچه خواهد آمد، نمایش تضاد اصولیان با هرمنوتیست‌های فلسفی در چهار مبناست؛ یکی از مبانی به بحث دلالت مربوط است که مستقیماً به حوزه فهم مرتبط می‌باشد. مبنای روشمندی فهم نیز در همین حوزه قابل بحث است، گرچه به عنوان یک بحث کلی می‌تواند در مباحث معرفت‌شناسی نیز مطرح شود.

مبنای روشمندی فهم نیز در همین حوزه قابل بحث می‌باشد، گرچه به عنوان یک بحث کلی می‌تواند در مباحث معرفت‌شناسی نیز مطرح شود. مبنای انسان‌شناختی، هم تأثیر مستقیم بر حوزه فهم و معرفت می‌گذارد و هم بر اعتبار منابع و مبنای وحی‌شناختی به طور مستقیم اعتبار منابع را نشانه گرفته است. برخی از این مبانی می‌تواند به عنوان مبادی کلامی اصول فقه در فلسفه اصول مورد بحث قرار گیرد و برخی دیگر مثل مبنای دلالت‌شناختی، قابل بحث در مباحث دلالت علم اصول می‌باشد و چه بسا از منظر کلی‌تری در فلسفه اصول فقه به عنوان ماهیت دلالت مورد بحث واقع گردد. روشن است مقاله حاضر درصدد نقد این مبانی نیست و نویسنده، در مقالات و کتب دیگر به نقد هرمنوتیک فلسفی پرداخته است (ر.ک: عرب‌صالحی، ج ۱، ۱۳۸۹، ص ۱۳۵-۳۲۰) و شبهات ناشی از مبانی هرمنوتیک فلسفی را در حوزه منابع و مبانی دین پاسخ داده است (همو، ۱۳۹۱، ص ۱۲۸-۴۴۳).

### ۳-۱. مبنای هستی‌شناختی هرمنوتیک فلسفی و تأثیرات آن بر مباحث علم اصول

به گفته هیدگر، وجود حیث زمان‌مند و تاریخ‌مند دارد (هیدگر، ۱۳۸۶، ص ۳۴). مطابق مبنای هستی‌شناختی هرمنوتیک فلسفی و همچنین، هیستوریسیزم فلسفی، اصل وجود به خصوص در حوزه انسان و علوم انسانی و آنچه از شئون انسان است، از یک عنصر ذاتی برخوردار می‌باشد. این عنصر را سیلان و بسط (Development) نام نهاده‌اند؛ بدین معنا که هرکس فردیتش همان تاریخ تحول و تکامل او در فرایند بسط در تاریخ مخصوص خود می‌باشد و امر ثابتی نیست (page, 1995, p.24)؛ مثلاً انسان موجودی نیست که عینیت خارجی ثابت داشته باشد و هیچ‌یک از علوم انسانی نیز از چنین عینیتی برخوردار نیستند. انسان موجودی در حال شدن و سیورورت است که این شدن و سیورورت او ذیل حیطه تاریخ و شرایط می‌باشد. نمی‌توان آن را در یک نقطه ایستاند و به عنوان ماهیت انسان معرفی کرد. هر انسانی همان موجود سیال و کِش‌دار در طول عمر مثلاً نودساله خود است. علوم انسانی نیز این‌گونه‌اند؛ هر علم انسانی در طی تاریخ و به تبع شرایط تاریخی و حقایق عینی تاریخی شکل می‌گیرد، تأثیر می‌گذارد و چه بسا به مرور زمان از میان می‌رود. به گفته ترولچ (Troeltsch, 1865, p.123) هرچیزی در

جریان شدن و سیورورت دیده می شود و در جریان سیورورت بی پایان و همیشه جدید، سیاست، قانون، اخلاق، مذهب، صنعت و هنر، همه منفسخ می شوند ( Iggers, 2003, p.457-464). مطابق این مبنا وحی نیز از شمول این قانون مستثنا نیست و حیث دیالکتیک و گفت و گو با واقعیت های عینی زمان نزول دارد، نه اینکه یک حقیقت ثابت از پیش آماده شده که به تناسب ایام نازل شده باشد. اگر از هرمنوتیک فلسفی پرسیده شود که مطابق مبانی خود، ماهیت کتاب و سنت را تبیین کند، خواهد گفت: همچنان که هر متنی حاصل گفت و گوی مؤلف آن با واقعیت های زمان اوست. کتاب و سنت نیز حاصل دیالکتیک خدا و پیامبرش با واقعیت های عصر نزول می باشد و پاسخی است در قبال همان واقعیت ها؛ نه واقعیت های پیش از آن و نه واقعیت های پس از آن. شکل گیری کتاب و سنت به طور تدریجی و متأثر از حقایق عینی ۲۳ سال رسالت پیامبر است و حیث دیالکتیک با همان حقایق دارد. اگر آن حقایق بیشتر می بود، حجم کتاب و سنت بیشتر می شد و اگر کمتر می بود، کمتر! آنچه از این حقایق تکرار شود، می توان در کتاب و سنت برای آن پاسخی یافت و حقایق جدید، پیامبری جدید می خواهد و کتابی نو! این مبنا توقف بر مبناى اول ندارد، به گونه ای که حتی اگر شخصیت گیرنده و مصدر وحی نیز فراتاریخ باشد، باز بافت کتاب و سنت و چگونگی شکل گیری آن تاریخی و زمانی است؛ ولی لازمه این مبنا نیز مثل مبناى پیشین، تاریخ مندی کتاب و سنت و عدم جامعیت هر دو بوده، ادعای جهان شمولی و زمان شمولی کتاب و سنت به شدت زیر سؤال می رود.

برخی از روشنفکران مسلمان در این باره متأثر و منفعل از این دیدگاهند و این مبنا را پذیرفته و ترویج می کنند.\*

\* در کلمات نصر حامد ابوزید یک جمله به طور مرتب تکرار می شود و آن اینکه «قرآن، محصول فرهنگی و تاریخی است» و مصر است که بر سر آن نمی تواند مصالحه کند و مراد او این است که متن قرآن زمان مند و تاریخ مند است (ابوزید، ۱۳۸۰، صص ۶۸ و ۵۰۶-۵۰۵). وحی و اسلام، هر دو واقعیتی تاریخی اند (همان، ص ۱۱۳) و قرآن حاصل گفتمان دیالکتیکی با واقعیت های عینی زمان خود می باشد و در واقعیت و فرهنگ شکل گرفته است و این دو از عوامل مؤثر در شکل گیری آن بوده اند. مراد از واقعیت، مفهومی وسیع شامل نهادهای اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی است و علاوه بر نخستین گیرنده و مبلغ وحی، نخستین مخاطبان متن قرآنی را نیز دربرمی گیرد (همان،



## ۳-۲. مبانی انسان‌شناختی هرمنوتیک فلسفی و تأثیرات آن بر مباحث علم اصول

این مبنا به گونه‌ای برآمده از مبانی وجودشناختی است. مطابق آموزه‌ها و مبانی هرمنوتیک فلسفی، انسان موجودی است ذاتاً تاریخ‌مند، محدود و محصور به شرایط و اوضاع و احوال بیرونی و درونی. توان فرازمان و فرامکان برای او نیست. قوه فهم و تعقل او نیز به تبع تاریخ‌مندی ذاتی او، تاریخ‌مند و زمان‌مند است و همین انسان حیث وجودی سیال و متغیر در تمام ابعاد وجودی دارد. او اگر چیزی می‌فهمد، در حیطه حیثیات وجودی خود که متشکل از پیش‌فرض‌ها، سنت، جهان‌بینی و افق فکری، پرسش‌های حال حاضر خود، محیط و اوضاع و احوالی که در آن رشد یافته و شخصیت او در آنها شکل گرفته است و... می‌فهمد؛ این امور از دو خصیصه ذاتی بهره‌مندند؛ یکی سیالیت و تاریخ‌مندی و دیگری غیرقابل انفکاک بودن. حیثیات ذاتی وجود دارند که در عین سیلان و عدم تعیین خاص، کنارگذاردن هیچ‌یک از آنها در توان انسان نیست و انسان هرچه می‌فهمد، به رنگ آنها و در قالب آنها و در حد ظرفیت آنها می‌فهمد (مک کواری، ۱۳۷۶، ص ۷۳-۷۴ / پالمر، ۱۳۷۷، صص ۱۹۵، ۱۹۷ و ۲۰۱ / page, 1995, pp.24, 50-51 / Crai, 1995, 4, p.311-444 / Heidegger, 1962,

ص ۷۲-۷۱). متن قرآنی، محصول تعامل با واقعیت زنده تاریخی است (همان، ص ۱۴۵). اسلام یک کتاب یا مجموعه‌ای از اقوال نیست، بلکه یک حرکت تاریخی و تاریخ‌مجموعه یک مأموریت است. بسط تاریخی یک تجربه تدریجی الحصول پیامبرانه است. دین تجربه روحی و اجتماعی پیامبر است و لذا تابع اوست. هم پیامبر، انسان است و هم تجربه او انسانی است و هم اطرافیان او آدمیان‌اند. از مواجهه این عناصر انسانی، به تدریج آیینی انسانی زاده می‌شود که در خور آدمیان و پاسخ به وضع واقعی آنان است. مفهوم دیالوگ و دادوستد را جدی بگیرید. در دیالوگ، پاسخ را درخور پرسش می‌دهند و اساساً آنچه می‌گویند از جنس پاسخ است، نه از جنس القای یک سوپیه. اینکه می‌گوییم اسلام در متن این دادوستدها و زد و خوردها متولد شده است و تولد و تکوینش تاریخی - تدریجی بود (سروش، ۱۳۷۸، ص ۱۹-۲۱).

کامل‌ترشدن دین، لازمه‌اش کامل‌ترشدن شخص پیامبر ﷺ است که دین، خلاصه و عصاره تجربه‌های فردی و جمعی اوست. اینک در غیبت پیامبر ﷺ هم باید تجربه‌های درونی و بیرونی پیامبرانه بسط یابد و بر دین بیفزاید.

بسیار حوادث که در زمان پیامبر پیش نیامد و لاجرم ایشان هم در آن زمینه پاسخی ندادند و نسبت به آنها موضع‌گیری نکردند و از سوی دیگر، بسی چیزها که به پیامبر اسلام تحمیل شد (همان، ص ۲۲ به بعد).

p.191-194 / Warnke, 1987, p.17-40 / Grondin, 1994, p.113-114 / Gadamer, (1994, pp.261, 369-370, 461-462).

آنچه گفته شد، خلاصه مبنای انسان‌شناختی هرمنوتیک فلسفی است که حاصل مطالعه دیدگاه‌های هیدگر، گادامر، مارگولیس (Joseph Zalman Margolis, b.1924) و ده‌ها کتاب و مقاله دیگر در این باره می‌باشد.

این مبنا، هم در حوزه فهم مجتهد و هم نسبت به اعتبار منابع استنباط مشکل‌آفرین است. مطابق این مبنا همه آنچه در ابتدای مقاله در تمایز هرمنوتیک فلسفی از کلاسیک گفته شد، در حوزه فهم مترتب می‌شود؛ یعنی فهم مراد مولا امکان‌پذیر نیست. فهم فقط در حیطه پیش‌فرض‌ها معنا می‌یابد. آنچه در مورد فهم یک مجتهد از آیات و روایات می‌توان گفت اینکه او قطعاً مراد مولا را نفهمیده است! فهم هر مجتهدی لزوماً فهمی عصری نیست، بلکه شخصی است و فقط برای خود او و زمان خود او کارآیی دارد. در این صورت، هیچ دلیلی بر لزوم تبعیت از این فهم برای دیگران مثل مقلدان وجود ندارد؛ چون منتسب به خداوند شارع نیست.

اما آثار این مبنا در حوزه منبع‌شناسی بسیار بیشتر و خطیرتر است؛ زیرا بنا بر قرائت هرمنوتیک فلسفی از انسان، وقتی گیرنده قرآن و مصدر سنت، انسانی تاریخی با آن ویژگی‌هاست، قطعاً آنچه گرفته یا گفته است، در حد شخصیت تاریخی او معنا دارد و فراخور خود اوست، نه اینکه آنی باشد که خدای مطلق قصد رساندن آن را داشته است. در این قاموس، تاریخ‌مندی، ذاتی انسان است و در نتیجه از این جهت تفاوتی میان پیامبر ﷺ و غیر او نیست. در این صورت است که قرآن کتابی تاریخی و سنت نیز زاییده تاریخ و زمان تأسیس و فراخور همان زمان می‌گردد.

تأثیرات این مبنا نیز همچون قسم پیشین، به روشنی در اندیشه برخی روشنفکران مسلمان که سوگمندان کرسی‌های تدریس معارف اسلامی را در بسیاری از دانشگاه‌های دنیا در اختیار دارند، آشکار است؛ برای مثال، عبدالکریم سروش در کتاب *قبض و بسط* *تئوریک شریعت*، به شدت تحت تأثیر مبنای انسان‌شناختی هرمنوتیک فلسفی در حوزه معرفت‌شناسی است و در کتاب *بسط تجربه نبوی*، به همان شدت تحت تأثیر آن مبنا در حوزه منبع‌شناسی است. در کتاب اول، همه شبهات را متوجه فهم شریعت می‌کند و در

کتاب دوم، اصل شریعت و منابع شریعت را نشانه گرفته است و شخصیت فراتاریخی پیامبر را به یک انسان تاریخی بزرگ‌شده جامعه عربی تقلیل داده است. خود او نیز در پیشگفتار کتاب دوم، به این مسئله تصریح دارد (ر.ک: سروش، ۱۳۷۸، ص ۳)\*.

بر این اساس، وقتی در اصول فقه سخن از منبعیت کتاب و سنت و حجیت آن دو می‌شود؛ همان‌گونه که از شبهه اختصاص حجیت مطلق ظواهر به مشافهان و مقصودان به مخاطب پاسخ می‌دهند و همان‌گونه که از اختصاص حجیت ظواهر قرآن درباره مردم زمان نزول پاسخ می‌دهند، باید از شبهات امروزی نیز که در لباس نو و استدلال‌های جدید مطرح شده، پاسخ گو باشند، گرچه محل اصلی آن مبادی کلامیه است و باید در فلسفه اصول بدان پرداخته شود. در اینجا یک فیلسوف اصول فقه باید از فرازمانی و فراتاریخی مصدر و منبع کتاب و سنت و فراتاریخی بودن کتاب و سنت به انحراف گوناگون دفاع کند تا در مرتبه بحث از حجیت آنها سخنی برای گفتن داشته باشد.

\* ذکر کلمات این گروه در این مقاله شاید چندان شایسته نباشد؛ ولی از باب ضرورت، چند نمونه ذکر می‌شود. سروش می‌گوید: هم پیامبر انسان است، هم تجربه او انسانی است و هم اطرافیان او آدمیان اند. از مواجهه این عناصر انسانی، به تدریج آیینی انسانی زاده می‌شود که در خور آدمیان است و پاسخ به وضع واقعی آنان ... (سروش، ۱۳۷۸، ص ۲۱) و نیز می‌نویسد: شخصیت او [پیامبر] نیز نقش مهم در شکل دادن به این متن ایفا می‌کند. تاریخ زندگی خود او، پدرش، مادرش، کودکی اش و حتی احوالات روحی اش [در آن نقش دارند]. اگر قرآن را بخوانید، حس می‌کنید که پیامبر گاهی اوقات شاد است و طربناک و بسیار فصیح، در حالی که گاهی اوقات پُرملال است و در بیان سخنان خویش بسیار عادی و معمولی است. تمام اینها اثر خود را در متن قرآن باقی گذاشته‌اند. این، آن جنبه کاملاً بشری وحی است (سروش، نظر دکتر سروش پیرامون وحی قرآنی [مصاحبه با میشل هوبینک]، مجله تخصصی کلام اسلامی، شماره ۶۵، ۱۳۸۷، ص ۱۵-۱۸ و قابل دسترس در: [www.drseroush.com](http://www.drseroush.com)، ۱۲/۳/۸۸).

/بوزید نیز معتقد است محمد ﷺ - نخستین گیرنده متن قرآنی و مبلغ آن - پاره‌ای از واقعیت و جامعه خود بود. فرزند جامعه و محصول آن بود. در مکه یتیم بزرگ شد و چنان‌که همسالانش در صحرا پرورش می‌یافتند، در میان قبیله بنی سعد تربیت یافت. چونان اهل مکه به تجارت پرداخت و... و خود می‌گفت من فرزند زنی هستم که در مکه، قدید می‌خورد (ابوزید، ۱۳۸۰، ص ۱۲۳).

معنای بی صورت از خدا و صورت از محمد است. دم از خدا و نی از محمد. آب از خدا و کوزه از محمد است؛ خدایی که بحر وجود خود را در کوزه کوچک شخصیتی به نام محمد بن عبد الله ﷺ می‌ریزد؛ بنابراین همه چیز یک سره محمدی می‌شود. محمد عرب است؛ بنابراین قرآن هم عربی می‌شود (سروش، مقاله بشر و بشیر، قابل دسترس در: [www.drseroush.com](http://www.drseroush.com)، ۱۲/۳/۸۸).

### ۳-۳. مبنای دلالت‌شناختی هرمنوتیک فلسفی و تأثیرات آن بر مباحث علم اصول

این مبنا نیز به گونه‌ای برآمده از مبنای وجودشناختی است. انکار معنا و دلالت ذاتی متن و قول به سیلان و کثرت معنایی متن از جمله اندیشه‌هایی است که برگرفته از هرمنوتیک و هیستوریسیزم فلسفی در باب فهم و معنای متن می‌باشد. گادامر در نفی معنای ذاتی متن و تأیید کثرت معنایی متن می‌گوید:

نه مؤلف و نه مخاطبان اولیه آن هیچ‌کدام نمی‌توانند افق معنایی متن را محدود کنند و تا زمانی که رهایی و استقلال از مؤلف و مخاطبان اولیه فراهم نشده، امکان ارتباط تازه، مسدود و متغی می‌شود (Gadamer, 1994, p.395).

در هرمنوتیک فلسفی گادامر، متن، مستقل از نویسنده، نقش اساسی در فهم دارد؛ ولی در نظر او متن معنای واحدی ندارد که به عنوان و شیء ثابت باید دنبال آن بود، بلکه معنای متن، امری سیال و وابسته به زمان و مکان و پرسش‌هایی است که از سوی مخاطبان به سوی آن افکنده می‌گردد. ما معنای متن را فقط از راه دستیابی به افق پرسش آن می‌فهمیم؛ افقی که در ذات خود و در حد ضرورت، حامل امکان پاسخ‌های دیگر می‌شود؛ بنابراین معنای هر جمله به پرسشی مربوط است که متن، پاسخ به آن می‌باشد؛ ولی مستلزم آن است که معنای متن ضرورتاً افزون بر آن چیزی باشد که در آن گفته شده است (Ibid, p.37).

به همین دلیل، گادامر سنت را نیز که بخشی از آن به وسیله متون به ما منتقل می‌شود، امری سیال و تاریخ‌مند می‌داند و نه ثابت و ایستا. سنت، فقط چیزی نیست که همچون پس‌مانده یا بازمانده‌ای از گذشته مورد پژوهش و تفسیر قرار گیرد. آنچه از راه سنت زبانی به ما رسیده است، پس‌مانده نیست، بلکه چیزی است که به ما منتقل شده است و به ما گفته‌اند که گاه به صور شفاهی مثل اسطوره، افسانه و آداب و رسوم و گاه به شکل مکتوب می‌باشد. سنت قطعه‌ای از دنیای گذشته نیست، بلکه همواره خود را فراتر از این جریان، به سوی گستره‌ای از معنا که خود بیانگر آن است، بالا می‌کشد. حیث زبانی است که سنت را نه به عنوان قطعه از گذشته، بلکه به نحو تداوم خاطرهما (Continuity of Memory) به ما منتقل می‌کند و سنت را بخشی از جهان ما می‌کند. ما به گذشته بر نمی‌گردیم، بلکه گذشته را به حال حاضر خود می‌آوریم (Ibid, p.390-391).

در یک کلام می‌توان گفت چون سنت حیث زبانی دارد، در هر زمانی با انسان و به زبان او سخن می‌گوید و زبان آنها را به خود می‌گیرد و به شکل پویا و جدید به نسل بعد منتقل می‌شود؛ بنابراین نه سنت، نه زبان، نه فهم و نه تجربه، هیچ‌کدام شکل ایستا و ثابت ندارند، بلکه دائماً در پویایی و تغییرند. این مبنا توفقی بر دو مبنا پیشین ندارد؛ یعنی می‌توان شخصیت پیامبر و بافت وحی را تاریخی ندانست؛ ولی دلالت متن را به علل خاص خود تاریخ‌مند دانست.

برخی روشنفکران مسلمان نیز به تبع از هرمنوتیک فلسفی، ایده سیلان معنای متن را پذیرفته‌اند و با عبارات گوناگونی همان را تکرار کرده‌اند. به گفته محمد عماره، جمله‌ای در میان روشنفکران درباره نصوص مطرح است:

إن هذه كلها أوعية نضع فيها المضمون الذي نريد: نصوص دینی به منزله ظروف و قالب‌های خالی‌اند که ما هر مضمون و معنایی که بخواهیم به آنها می‌دهیم و در این ظرف می‌گذاریم (عماره، ۱۴۲۷، ص ۷۵).

ابوزید معتقد است: «متون، عناصر جوهری ثابتی ندارند، بلکه هر قرائت، در معنای تاریخی - اجتماعی خود ماهیتی دارد که آن را در متن کشف می‌کند» (ابوزید، ۱۳۸۳، ص ۱۴۲). علی‌حرب می‌نویسد: «النَّصُّ يَتَّسَعُ لِلْكَلِّ، وَ يَتَّسَعُ لِكُلِّ الْأُوجِهَةِ وَالْمَسْتَوِيَّاتِ: نص ظرفیت پذیرش همه معانی را در تمام سطوح و جوانب داراست» (حرب، ۲۰۰۵، ص ۱۴۵).

کار یک اصولی در قبال این مبنا، اثبات معنای ذاتی برای متن و اثبات دلالت ذاتی برای آن است.\*

\* به نظر می‌رسد سیالیت معنای متن با معضل مهمی روبه‌رو می‌باشد و آن اینکه هر متنی در طول تاریخ، یک هسته ثابت معنایی دارد که هرگز تغییر نمی‌کند و نشانه آن هم سلب‌های بی‌انتهایی است که همواره و در طی تاریخ و در فرهنگ‌های گوناگون و زمان و مکان‌های متفاوت از یک متن به طور یکنواخت انجام می‌گیرد. سلب‌های متعدد و بی‌شمار از معنای یک متن در طی زمان‌ها و در فرهنگ‌های متفاوت خود دلیل این است که متن یک حیطة معنایی خاصی دارد که همواره با او ثابت می‌ماند و تا این معنا فهمیده نشود، فهم متن میسر نیست و تفاهمی نیز واقع نخواهد شد. توضیح این مطلب با بحثی از استاد لاریجانی در ذیل می‌آید. این توضیح گرچه در باب امکان فهم‌های متفاوت و متکثر از متن ارائه شده است؛ ولی دقیقاً در بحث سیالیت معنای متن هم جاری می‌باشد. اختلاف در فهم متن، امری متداول است. حتی فهم متن به وسیله یک شخص در دو زمان ممکن

### ۴-۳. تقابل هرمنوتیک فلسفی و اصول فقه در مبحث روشمندی فهم

دانش اصول فقه در وهله اول به دنبال ارائه قواعد فهم و در ادامه آن رسیدن به حجت میان خود و مولاست. اکثر مباحث علم اصول و قواعد اصولی نیز برای تبیین روش فهم صحیح وضع شده‌اند؛ بنابراین اصولیان فهم را تابع قواعد و روشمند می‌دانند و فهم کسی را که از این قواعد تخطی کند، نه صحیح می‌دانند و نه حجت؛ ولی در هرمنوتیک فلسفی، فهم یک حادثه (Event) است که برای انسان اتفاق می‌افتد، نه یک پروسه روشمند.

به اعتقاد گادامر، فهم یک فرایند روشمندی نیست که انسان طی آن با قاعده مندی خاص و به دست خود به آن نایل آید و آنگاه او فاعل شناسا باشد که با تنظیم قواعد روش فهم یا سیر بر طبق آن، خود را به شناخت اشیای فراروی خود نایل سازد، بلکه انسان حالت فتوح و گشودگی به روی متعلقات شناسایی دارد تا در زمان مقتضی، فهم

است به دو صورت اتفاق بیفتد و این یک واقعیت است؛ ولی اگر هیچ معنای ثابتی نداشته باشیم، چگونه این تحول فهم متن میسور خواهد بود؟ به بیان دیگر، اگر در کلام هسته‌های ثابت معنایی نداشته باشیم، چگونه تفاهم امکان‌پذیر است؟ - و این بحث با قرائت‌های مختلف پیوند می‌خورد - می‌گویند: از «لا إله إلا الله» چند فهم وجود دارد که البته صحیح است؛ ولی آیا در جمله «لا إله إلا الله» هسته معنایی ثابتی وجود ندارد که اگر آن هسته معنایی ثابت فهم نشود، اصلاً این جمله فهمیده نشده باشد؟ در این صورت اگر کسی بگوید معنای «لا إله إلا الله» این است که باران می‌آید، نباید اشکالی داشته باشد؛ چون یک لفظ معانی متعددی را می‌پذیرد. در نهایت باید قائل شوید که هرچند جمله «لا إله إلا الله» معانی متعددی را برمی‌تابد؛ ولی یک هسته معنایی ثابت در آن وجود دارد که هر معنایی را بر نمی‌تابد و دست‌کم به صورت سلبی می‌فهمیم که خیلی از معانی در هیچ زمانی و هیچ فرهنگی معنای این جمله محسوب نمی‌شوند. در غیر این صورت، اصلاً تفاهم امکان‌پذیر نخواهد بود، در حالی که وجود تفاهم، امری شهودی است. در واقع از وجود تفاهم به وجود هسته‌های معنایی ثابت می‌رسیم؛ هرچند آن هسته‌ها هیچ‌گاه به طور مشخص برای ما تعیین نشوند. در واقع ادعای ما این است که در گزاره‌ها حتماً یک بخش معنایی ثابت وجود دارد که نمی‌توان هر چیزی را به آن نسبت داد. از ما سؤال می‌شود که آن بخش‌های ثابت کدام معانی‌اند؟ پاسخ می‌دهیم که حداکثر این است که نمی‌توانیم به صورت ایجابی آن بخش‌ها را نشان دهیم؛ ولی می‌توانیم بگوییم همان بخش یا بخش‌هایی‌اند که مستلزم این سلب‌ها می‌باشند؛ مثلاً معنای جمله «لا إله إلا الله» مستلزم سلب‌های بسیاری است؛ از جمله اینکه معنای این جمله این نیست که باران می‌آید و این نیست که قناری می‌خواند و همچنین، قضایای بسیار دیگر که می‌توان از معنای این جمله سلب کرد (لاریجانی، ۱۳۷۹، جلسه ۱۰۸).

برای او اتفاق افتد. گادامر می‌گوید:

از این نکته نباید غفلت کرد که فهم و تفسیر، ساختاری نیست که بر اصول و روش‌ها بنا شده باشد، بلکه صرفاً حادثه‌ای است که اتفاق می‌افتد (Gadamer, 1994, p.xxiv).  
حقیقی که برای ما اتفاق می‌افتد و از سنخ «واقعیه» هستند، در مقابل روش تجربی تمکین نمی‌کنند. حقیقی به کنترل روش درمی‌آیند که به طور منظم قابل تکرار باشند و به مدد روش در دسترس همه قرار گیرند؛ ولی اگر چیزی خارج از دسترس ارادی ما باشد و تنها برای ما اتفاق بیفتد، دیگر تحت سلطه ارادی و روشمند قرار نمی‌گیرد (Weinsheimer, 1985, p.8).

گادامر از فهم و تجربه هرمنوتیکی به عنوان یک «بازی» (Spiel=Game) یاد می‌کند و درک مراد خود را از تجربه و فهم، به تلقی درست مفهوم «بازی» منوط می‌کند. خصوصیت هر بازی آن است که اولاً، مشخص نیست نتیجه آن به کجا می‌انجامد، بلکه هر آنچه پیش آمد و اتفاق افتاد، بازیگران تسلیم آنند؛ ثانیاً، در بازی مشخص، این بازی و قواعد آن است که بازیگران را به بازی می‌گیرد، نه اینکه آنها آفریننده و خالق بازی باشند. درست است که ذهنیت بازیگران در سازماندهی بازی دخالت دارد؛ ولی این ذهنیت آزاد و رها نیست، بلکه محکوم به قواعد و محتوای بازی می‌باشد. در مسئله فهم نیز قضیه از همین قرار است؛ فهم چیزی است که اتفاق می‌افتد و خود را بر ما تحمیل می‌کند، نه آنکه ما با قدرت و اراده خود با ابزار و قواعد خاصی فرایند فهم را طی و آن را محقق کنیم. گادامر می‌گوید:

طبیعت بازی این است که بازیگران آن خالق و فاعل بازی نیستند، بلکه این بازی است که بازی می‌کند؛ زیرا بازیگران را به درون خود می‌کشاند و بنابراین خود بازی فاعل واقعی می‌گردد (Gadamer, 1994, p.490).  
در این باره مباحث قابل تأملی هست که ظرفیت مقاله اجازه ورود به آن را نمی‌دهد.

## نتیجه

برآیند مباحث مطرح در این مقاله نکات ذیل است:

۱. برای تبیین ارتباط میان هرمنوتیک و اصول فقه و تعیین چگونگی آن ارتباط باید میان رویکردهای گوناگون هرمنوتیک تمایز قائل شد و هریک را جداگانه بررسی کرد.

۲. با ذکر تمایزات دو رویکرد مهم هرمنوتیکی روشن شد که وجوه اشتراک هرمنوتیک فلسفی با قواعد فهم در اصول فقه زیاد است؛ ولی با هرمنوتیک فلسفی وجه توافقی با یکدیگر ندارند.
۳. دیدگاهی که ارتباط میان هرمنوتیک و دانش اصول فقه را به سبب اختلاف در موضوع از اساس انکار کند، هم در مبنا و هم در بنا مورد اشکالات عدیده قرار گرفت.
۴. جایگاه برخی از مباحث هرمنوتیک در علم اصول، برخی دیگر در فلسفه علم اصول و بخش سوم آن مباحث معرفت‌شناسی است که جایگاهش در دانش معرفت‌شناسی خواهد بود.
۵. تفاوت و تمایز اساسی مباحثی که در هرمنوتیک کلاسیک مطرح می‌باشد، با آنچه در این باره در اصول فقه مطرح است، فقط در روش‌شناسی فهم است.
۶. گرچه در اصول فقه در باب فهم، سخنی از لزوم بازسازی تجربه مؤلف در مفسر نشده است و سخنی صریح از تفسیر فنی به میان نیامده است؛ ولی با توجه به شرایط گوناگونی که برای فهم صحیح ذکر شده، به نظر می‌رسد تفسیر فنی که در اصول فقه مطرح می‌باشد، از آنچه در هرمنوتیک کلاسیک آمده است، دایره گسترده‌تری دارد.
۷. میان هرمنوتیک فلسفی و اصول فقه، هیچ وجه اشتراکی در مبانی وجود ندارد و دیدگاه‌ها به تضاد و تناقض می‌کشد و در جهت اثبات اعتبار منابع استنباط بر هریک از اصولیان است که مبانی هرمنوتیک فلسفی را از اساس و به طور مستدل رد کنند.
۸. جایگاه بحث از مبانی هرمنوتیک فلسفی می‌تواند مبادی کلامی اصول و در دانش فلسفه اصول باشد. بحث از منبعیت منبع و حجیت آن از مهم‌ترین مباحث اصولی است؛ بنابراین ماهیت این منابع اعم از کتاب و سنت و عقل باید در فلسفه علم اصول مشخص شود.
۹. در مجموع از آنجا که آموزه‌ها و مبانی هرمنوتیک فلسفی در بسیاری از روشنفکران مسلمان رسوخ کرده است و لازمه آن زیرسؤال‌رفتن کلیت منابع دینی می‌باشد، بر اصولیان لازم است در مباحث فلسفه اصول یا بعضاً در علم اصول به این شبهات نیز پاسخ دهند و پاسخ به آن، تسلط نسبی بر دانش هرمنوتیک را خواهان است.



## منابع

- \* قرآن کریم.
- \*\* نهج البلاغه.
۱. ابوزید، نصر حامد؛ معنای متن؛ ترجمه مرتضی کریمی نیا؛ ج ۱، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۰.
  ۲. —؛ نقد گفتمان دینی؛ ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام؛ ج ۲، تهران: انتشارات یادآوران، ۱۳۸۳.
  ۳. آخوند خراسانی، ملا محمد کاظم؛ کفایة الاصول؛ ج ۱، قم: مؤسسه آل البیت (ع)، ۱۴۰۹ق.
  ۴. پالمر، ریچارد؛ علم هرمنوتیک؛ ترجمه محمد سعید ضیایی کاشانی، ج ۱، تهران: هرمس، ۱۳۷۷.
  ۵. حرب، علی؛ نقد النص؛ ج ۴، مغرب: الدار البيضاء، ۲۰۰۵م.
  ۶. حسنی، سید حمید رضا و دیگر (گردآورندگان)؛ جایگاه شناسی علم اصول (گامی به سوی تحول)؛ ج ۱، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۵.
  ۷. حکیم، عبدالصاحب؛ متقی الأصول؛ تقریرات اصول سید محمد روحانی؛ ج ۱، قم: دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی، ۱۴۱۳ق.
  ۸. ریکور، پل؛ «رسالت هرمنوتیک»؛ ضمیمه کتاب حلقه انتقادی؛ تهران: گیل، ۱۳۷۱، ص ۱۹-۲۰.
  ۹. سروش، عبدالکریم؛ «مصاحبه با میشل هوبینک»؛ مجله تخصصی کلام اسلامی؛ قم: مؤسسه تحقیقاتی و تعلیمانی امام صادق (ع)، ش ۶۵، بهار ۱۳۸۸، ص ۱۵-۱۸.
  ۱۰. —؛ بسط تجربه نبوی؛ ج ۱، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸.
  ۱۱. —؛ بشر و بشیر؛ قابل دسترس در: [www.drseroush.com](http://www.drseroush.com)، ۸۸/۳/۱۲.

۱۲. طاهری، سیدجلال‌الدین؛ محاضرات (مباحث اصول‌الفرقه)؛ تقریرات خارج اصول سیدمحمد محقق داماد؛ چ ۱، اصفهان: مبارک، ۱۳۸۲.
۱۳. عرب‌صالحی، محمد؛ تاریخی‌نگری و دین؛ چ ۱، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۱.
۱۴. —؛ فهم در دام تاریخی‌نگری؛ چ ۱، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
۱۵. عماره، محمد؛ قراءۃ النص‌الدینی بین التأویل‌الغربی و التأویل‌الاسلامی؛ چ ۱، قاهره: مكتبة الشروق الدولية، ۱۴۲۷ق.
۱۶. کوزنز هوی، دیوید؛ حلقه انتقادی؛ ترجمه مراد فرهادپور؛ تهران: گیل با همکاری انتشارات روشن‌گران، ۱۳۷۱.
۱۷. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۴، چ ۱، تهران: نبوت، ۱۳۷۴.
۱۸. مظفر، محمدرضا؛ اصول‌الفرقه؛ چ ۵، قم: اسماعیلیان، ۱۳۷۵.
۱۹. مک کواری، جان؛ مارتین هیدگر؛ ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی؛ تهران: انتشارات گروسی، ۱۳۷۶.
۲۰. میرزای قمی، ابوالقاسم‌بن محمدحسن؛ القوانین المحکمة فی الأصول؛ چ ۱، قم: احیاء‌الکتب‌الاسلامیة، ۱۴۳۰ق.
۲۱. هیدگر، مارتین؛ وجود و زمان؛ ترجمه محمود نوالی؛ تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز، ۱۳۸۶.
22. Crai, Edward; **Routledge Encyclopedia of Philosophy**; Routledg London and NewYork: 1998.
23. Eliade, Mircea; **The Encyclopedia of Religion**; Macmillan, Library Reference, USA: 1995.
24. Gadamer, Hans-Georg; **Truth and Method**, Second Revised Edition Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshal, New York: 1994.
25. Gadamer, **the Historicity of Understanding**, Published in: Hermeneutics Readers, 1986.

26. Grondin, Jean; **Introduction to Philosophical Hermeneutics**, Translated By Joel Weinshimer, Yale University Press, 1994.
27. Heidegger, Martin; **Being and Time**; Translated by John Macquarie and Edward Robinson, Harpersan Francisco: 1962.
28. Georg G.IGGERS; **Dictionary of The History of ideas**; Maintained by: the Electronic Text at The University of Virginia Library, (2003-may-1) Volume 2-PP457-464, available at: etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHt/dhi-cgipid-dv2-52(7/12/2006).
29. Kurt Mueller vollmer; **The Hermeneutics, Readers**; published in The United king dom, 1986.
30. Page, Carl; **Philosophical Historicism And the Betrayal of First philosophy**; Pennsylvania State University Press: 1995
31. Schleiermacher, Friedrich D. E., **Hermeneutics and Criticism**, Andrew Bowie (trans. & Ed.), Cambridge university press, 1998.
32. Warnke, Georgia; **Gadamer, Hermeneutics, Tradition and Reason**, Polity press: 1987.
33. Weinsheimer, Joel G.; **Gadamer's Hermeneutics**, Yale Universitypress:1985.