

هرمنوتیک فلسفی و قرائت‌پذیری دین

- اکرم نامور
- محقق و نویسنده

چکیده

نوشتار حاضر به شرح و بررسی مبنای نظریه قرائت‌پذیری متون دینی می‌پردازد. از آنجا که نظریه مذکور از رویکردهای ویژه‌ای در باب تفسیر متون نشئت می‌گیرد، نگاهی به رویکردهای مربوط به تفسیر متون لازم است. بر این اساس، پس از تعریف و توضیح معنای هرمنوتیک، سیر تاریخی هرمنوتیک و پیشینه آن بحث شده و در ادامه، هرمنوتیک فلسفی و اهم ویژگی آن نقد و بررسی شده است. پس از آن نظریه قرائت‌پذیری دین به عنوان یکی از لوازم و نتایج هرمنوتیک فلسفی، توضیح داده شده و سپس نقد و ارزیابی گردیده است.

واژگان کلیدی: هرمنوتیک، هرمنوتیک فلسفی، گادامر، قرائت‌پذیری دین، نسبی‌گرایی، شکاکیت، کثرت‌گرایی دینی.

طرح مسئله

هرمنوتیک، رشته‌ای جدید و نوظهور در قلمرو اندیشه مغرب‌زمین است که بر

بسیاری از حوزه‌های مختلف فرهنگ غرب تأثیرگذار بوده است. این رشته نوظهور در دهه‌های اخیر رشد زیادی یافته و در کنار علومى مانند معرفت‌شناسی، فلسفه تحلیلی و زیبایی‌شناسی، شأن فلسفیِ بخصوصی را کسب نموده است، به طوری که می‌توان گفت: از دهه هفتم قرن بیستم، هرمنوتیک به صورت غالب اندیشه فلسفی معاصر غربی تبدیل گشته و بر سایر رویکردهای نظری برتری یافته است.

مسئله اصلی که هرمنوتیک متون با آن سروکار دارد، فهم و تفسیر متون است. گرچه هرمنوتیک به طور تدریجی کار خود را به همه علوم انسانی گسترش داده است و حتی امروزه مباحثی از آن در بیرون از قلمرو تفسیر متون، از قبیل جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، معرفت‌شناسی، فلسفه، سیاست و غیره نیز طرح می‌شود، اما بیشتر مباحث آن با فهم و تفسیر متون مرتبط است. از این رو، هرمنوتیک برای رشته‌هایی که با متون دینی سروکار دارند، اهمیت بسزایی دارد.

این کلمه در قرن هفدهم هنگامی استفاده شد که نیاز به اصول و قواعد صحیح فهم کتاب مقدس برای نحله پروتستان - که از حجیت کلیسای کاتولیک روی گردانده بود و به دنبال معیار تفسیر متون مقدس می‌گشت - ضرورت یافت. دانش هرمنوتیک در این معنا، بیش از هر چیز در حکم روش‌شناسی تأویل و نوعی روش و منطق برای تفسیر کتب مقدس بود و بر همین اساس، دان هاور اثر خویش را هرمنوتیک قدسی یا روش تفسیر متون مقدس نامید. این مفهوم از هرمنوتیک، طیفی از دیدگاهها را در بر می‌گیرد که می‌توان شلایر ماخر، دیلتای و هرش را نمایندگان آن دانست.

هرمنوتیک در قرن بیستم با مارتین هایدگر وارد مرحله جدیدی شد که از آن به هرمنوتیک فلسفی تعبیر می‌شود. گادامر، شاگرد برجسته هایدگر، این رویکرد را دنبال کرد و اثر معروف خود، «حقیقت و روش» را در این زمینه منتشر کرد. از مهمترین آموزه‌های این تلقی از هرمنوتیک آن است که فهم، امری تاریخ‌مند و نسبی است و پیش فهم، نقش اساسی در پیدایش فهم انسانی دارد. نتیجه چنین دیدگاهی، تکثر معنایی و قرائت‌پذیری متن دینی است که در این نوشتار به بررسی آن خواهیم پرداخت. پیش از پرداختن به موضوع قرائت‌پذیرانگاری دین، مناسب است که توضیحاتی در باب معرفی این شاخه نوظهور و پیشینه تاریخی آن ارائه گردد.

درآمدی بر هرمنوتیک

از جمله واژه‌هایی که در دو دهه اخیر در فضای علمی جامعه ما مورد توجه قرار گرفته، اصطلاح هرمنوتیک^۱ است. این واژه که در زبان یونانی مشتق از مصدر هرمنوین^۲ است، به معنای نظریه و عمل تأویل و تفسیر، تعبیر کردن، ترجمه کردن، قابل فهم کردن و شرح دادن متون مکتوب آمده است (ر.ک: پالمز، ۱۳۷۷: ۱۹؛ وانسهایمر، ۱۳۸۱: ۱۵). به گفته تد بنتون هرمنوتیک، اصطلاحی است که در ابتدا به تفسیر حقیقت روحانی کتاب مقدس اطلاق می‌شد (بنتون، ۱۳۸۴: ۱۹۸).

در دائرةالمعارف راتلج هرمنوتیک را ارائه نظریه و روش درباره تأویل کتاب مقدس و دیگر متون تعریف کرده است (اینوود، ۱۳۸۳: ۷۵). گمان می‌رود که هرمنوتیک، از نام هرمس^۳ (خدای پیام‌آور) مشتق شده باشد. در اساطیر یونان، هرمس پیامهای رمزی خدایان را برای مخاطبان تأویل می‌کرد. پس تعجب‌آور نیست که هرمنوتیک به عنوان یک روش، از تأویل متون مقدس شروع می‌کند (الباده، ۱۳۷۶: ۸۴؛ وان، ۱۳۷۷: ۸۴). وظیفه هرمس این بود که پیامی را از خدایان به آدمیان برساند. او چهار کار متفاوت با این پیام انجام می‌داد:

۱. پیش از هر چیز باید معنای آن پیام را می‌فهمید؛
۲. آنگاه می‌بایست این پیام را به دیگران اعلان و بیان می‌کرد؛
۳. می‌بایست این پیام را به زبانی قابل فهم برای دیگران ترجمه می‌کرد؛
۴. و بالاخره، می‌بایست این پیام را برای دیگران توضیح می‌داد.

فهم، بیان، ترجمه و توضیح، نقشهای کلیدی دارند. هر یک از این نقشها با کارکرد و وظیفه خاصی از علم هرمنوتیک متناظر است. در واقع، علم هرمنوتیک، از این وظایف بحث کرده است. بررسی این نقشها و بیان ارتباط آنها با علم هرمنوتیک، می‌تواند برای پی بردن به معنای دقیق این علم کمک کند. لذا در ابتدا به این نقشها، نگاه اجمالی می‌اندازیم و ارتباط آنها را با هرمنوتیک بیان می‌کنیم.

1. hermeneutic
2. hermenoin
3. hermes

۱. فهم

یکی از کارهای اصلی هرمنوتیک بحث بر سر «فهم» است. هرمنوتیک با این قبیل پرسشها سروکار دارد که چگونه یک متن یا هنری را می‌فهمیم؟ آیا فهم، قواعد و روشهای خاص خود را دارد یا نه؟ آیا قواعد و روشهایی برای فهم نمی‌توان در نظر گرفت؟ آیا شرایط اجتماعی و تاریخی مفسر در فهم او تأثیر دارند یا نه؟

فهم، یکی از وسیع‌ترین کارهای انسان است. ما اغلب به دنبال فهم متون، فهم رفتارهای دیگران، فهم آثار هنری و غیره هستیم. وسعت دایره فهم، وسعت قلمرو هرمنوتیک را نیز نشان می‌دهد؛ زیرا هر جا که سخن از فهم چیزی است، پرسشهای اصلی هرمنوتیک نیز مطرح و پای آن علم در میان است.

۲. اعلان و بیان

هرمس پس از فهم پیام خدایان، باید آن را به دیگران اعلان و بیان کند. این نکته در مورد متون دینی بسیار روشن است. روحانیون هر دینی اغلب پیام متون مقدس آن دین را به دیگران اعلان و بیان می‌کنند. این متون در حالت اولیه، صورت گفتاری و شفاهی داشتند؛ به عنوان مثال، در اسلام حضرت محمد صلی الله علیه و آله آیات الهی را برای دیگران بازگو می‌کرد. تبدیل گفتار به مکتوب در مراحل بعدی صورت گرفته است.

این نکته، بحث تفاوت میان گفتار و نوشتار را پیش می‌کشد. وقتی گفتار شفاهی به صورت مکتوب در می‌آید، ثابت باقی می‌ماند و استمرار می‌یابد. ولی در این فرایند، ضعفی هم در آن پدید می‌آید. مکتوب، فاقد قوت اصلی گفتار است. گفتار، قوتی خاص و صورتی زنده دارد. گوینده علاوه بر اینکه سخنی را بر زبان می‌آورد، آن را با لحن بیان می‌کند و همین امر، در معنای آن سخن تأثیر دارد. گفتار، شکل زنده زبان و نوشتار، صورت مرده آن است. تفسیر یک متن در واقع برگرداندن آن به صورت زنده‌اش می‌باشد. به عبارت دیگر، مفسر می‌خواهد قوتی را که در فرایند تبدیل گفتار به نوشتار از بین رفته، دوباره به آن برگرداند و معنای آن را روشن‌تر سازد. در برخی گرایشهای هرمنوتیک، تفاوت گفتار و نوشتار بررسی شده است. اصول فهم که در هرمنوتیک مورد بررسی قرار می‌گیرد، در واقع به یک معنا بحث

از اصول زنده کردن مکتوب و قوت بخشیدن به آن است.

۳. توضیح دادن

پیامی که گوینده برای دیگران اعلان می‌کند و سپس به صورت مکتوب در می‌آید، با ابهاماتی همراه می‌شود. این ابهام هنگامی که میان زمان اصلی گفتار و یا نوشتار و عصر خواننده، فاصله بسیار می‌افتد، صورت اساسی‌تر و جدی‌تری می‌یابد. از این رو، گفتار یا نوشتار به توضیح نیازمند می‌شود و توضیح در واقع گونه‌ای تفسیر و تأویل است.

هرمنوتیک، در طول تاریخ به بررسی قواعد و مکانیسم توضیح متون، عنایتی خاص داشته است. مفسر برای اینکه معنای یک متن را روشن سازد، چه کارهایی انجام می‌دهد؟ آیا تحلیل زبان متن کافی است؟ آیا مفسر باید به دنبال چیز دیگری، مانند قصد مؤلف، نیز باشد؟

۴. ترجمه کردن

یک متن یا گفتار، ممکن است به زبان خواننده یا شنونده باشد و یا نباشد. هنگامی که زبان متن برای خواننده بیگانه است، او تلاش زیادی لازم دارد تا آن را بفهمد. ترجمه هم صورت خاصی از تفسیر متن است. ما در عمل ترجمه، جهانی بیگانه و ناآشنا را برای خود آشنا می‌سازیم و مترجم در واقع میان دو جهان آشنا و ناآشنا، واسطه است. به عبارت دیگر، جهانی برای دیگران ناآشنا و برای مترجم آشناست و او میان جهانی که برای دیگران ناآشناست و جهان آشنا، واسطه می‌شود.

ترجمه در مورد متونی که از لحاظ زمان و مکان با ما فاصله دارند، بسیار اهمیت می‌یابد و متون دینی چنین وضعیتی دارند. متون دینی اغلب به زبان جهان باستان و دوره‌های قدیم تعلق دارند. لذا حتی کسانی که با زبان این متون بیگانه نیستند، در فهم آنها با دشواریهایی روبه‌رو می‌شوند. این نکته، معلول این امر است که زبان در طول تاریخ، تحولاتی دارد و با بازگشت زمان، انبوهی از تحولات در آن صورت می‌گیرد که نسلهای بعدی از آنها بیگانه‌اند. در چنین موردی هم ترجمه ضرورت می‌یابد.

مسائل هرمنوتیکی بسیاری در این میان پیش می‌آیند؛ به عنوان مثال این پرسش مطرح می‌شود که چگونه باید میان این دو جهان آشنا و ناآشنا پل زد و نیز این پرسش

که آیا جهان‌بینی مخاطبان شفاهی و جهان‌بینی عهد باستان و تعارض آن با جهان‌بینی نوین در فهم این متون، تأثیر دارد؟ ترجمه متون از جهان قدیم به جهان جدید، در واقع مفهومی ساختن آنها برای مخاطبان جدید است و این امر پرسشهای هرمنوتیکی جدیدی را بر می‌انگیزد. مفسر برای مفهوم ساختن متن، مفاهیمی از جهان جدید را انتخاب می‌کند و نسبت آن مفاهیم را با مفاهیم جهان قدیم می‌سنجد (فائمی‌نیا، ۱۳۸۲، ۱۸-۱۹). در تمامی این معانی یک امر مشهود است و آن حیثیت وساطتی است که در رسیدن به فهم در این کلمه ملحوظ است. از چنین وساطتی بشر نمی‌تواند بگریزد؛ زیرا آن ناشی از محدودیت‌های بشری است و همچنین می‌توان چنین بیان کرد که هر ترجمه و نیز هر تعبیری نوعی تفسیر است؛ از یک طرف گوینده مفهومی را که در ذهن دارد، به وسیله لفظ، بیان و تعبیر می‌کند و از طرف دیگر تفسیر به دنبال این است که از لفظ عبور کند و خود را به آنچه در پس لفظ نهفته - و مقصود، منظور یا ما فی الضمیر گوینده یا نویسنده است - برساند (بالشر، ۱۳۸۰، ۷).

پیشینه تاریخی هرمنوتیک

در یک تقسیم‌بندی کلی، تاریخ علم هرمنوتیک را می‌توان به سه مرحله کلاسیک، رمانتیک و فلسفی تقسیم کرد. هرمنوتیک مابعد کلاسیک را هرمنوتیک مدرن نیز می‌نامند. در میان این سه مرحله و گرایش اصلی، بیشترین تأثیر و نفوذ از آن هرمنوتیک فلسفی است که روح غالب بر هرمنوتیک قرن بیستم است. اما هرمنوتیک کلاسیک مربوط به عصر روشنگری - قرن هفدهم و هجدهم میلادی - است.

هرمنوتیک کلاسیک

هرمنوتیک کلاسیک به دنبال ارائه روش و منطق تفسیر متون است؛ زیرا نهضت اصلاح مذهبی قرن شانزدهم و رواج اندیشه پروتستان، عطش نیاز به قواعد تفسیری را تشدید کرد. این نهضت ارتباط مسیحیان پروتستان را با کلیسای رم قطع کرد. قطع ارتباط پروتستانهای آلمانی با کلیسای رم و از میان رفتن مرجعیت آن کلیسا در تفسیر کتاب مقدس، آنان را به طور مبرمی نیازمند تنظیم و تنقیح قواعد و شیوه

تفسیر کتاب مقدس نمود. این نیازمندی مایه به وجود آمدن رشته‌ای از دانش به نام هرمنوتیک گردید که وظیفه ارائه روش و منطق تفسیر کتاب مقدس را بر عهده گرفت (حسین‌زاده، ۱۳۷۸: ۱۳۱؛ ریخته‌گران، ۱۳۷۸: ۵۳). اولین کتاب ثبت شده تحت عنوان «هرمنوتیک قدسی یا روش تفسیر متون مقدس» کتاب دان هاور است که در سال ۱۶۵۴ م. به چاپ رسید. او هرمنوتیک را در این کتاب، به منزله قواعد و روشهای لازم برای تفسیر کتاب مقدس به کار گرفت.

هرمنوتیک کلاسیک در بستر عصر روشنگری شکل گرفت و عمیقاً متأثر از عقل‌گرایی این عصر است. پیش‌فرض این تلقی آن بود که امکان وصول به فهم قطعی و نهایی متن و هر امر قابل تفسیری، وجود دارد. عقل آدمی توان آن را دارد که به درک حقایق فلسفی عالم نائل شود؛ دانش بشری قابلیت کشف اسرار طبیعت را داراست. تنها مشکل در راه وصول به این اهداف، مشخص نبودن روش است. اگر روش و منطق صحیح تفکر اعمال شود، مانعی در راه مسیر عقل برای وصول به حقایق عالم وجود نخواهد داشت؛ اگر علوم طبیعی به روش صحیح تحقیق علمی مجهز شوند، مانعی بر سر راه آنها برای کشف اسرار طبیعت وجود نخواهد داشت.

در مسئله فهم متون، مانع احتمالی ابهاماتی است که در بعضی متون بر عمل فهم عارض می‌شود. رفع ابهامات متن در سایه دستیابی به اصول و قواعد خاصی که روش صحیح فهم متن را ترسیم می‌کنند، میسر می‌گردد. بر اساس این تلقی، هرمنوتیک دانشی است که روش فهم صحیح متن و منطق رفع ابهامات متن را در اختیار می‌نهد. بنابراین، کار هرمنوتیک زمانی آغاز می‌شود که فهم متن دچار مشکل شود و جریان عادی و طبیعی فهمیدن به سبب عروض پاره‌ای ابهامات متوقف گردد. نگاه کلاسیکها به هرمنوتیک تناسب کاملی با معنای سنتی تفسیر دارد. در معنای سنتی از تفسیر، کار مفسر پرده‌برداری از مقصود مؤلف و شرح و تبیین ابهامات متن است (حسین‌زاده، ۱۳۷۸: ۱۳۲).

هرمنوتیک رمانتیک

مرحله دوم هرمنوتیک که سرآغاز هرمنوتیک مدرن است از شلایرماخر شروع می‌شود. وی بر این نکته تأکید داشت که بر خلاف نظر کلاسیکها فهمیدن متن، امری

طبیعی و سهل نیست، بلکه بدفهمی همواره طبیعی است. قبل از او، کار هرمنوتیک وقتی آغاز می‌شد که فهمیدن دچار مشکل می‌گردید؛ اما از نظر وی، کار هرمنوتیک از همان آغاز تلاش برای فهم شروع می‌شود؛ زیرا امکان بدفهمی در تمام مراحل وجود دارد و موقعیت و فرصت عامی را برای درگیر شدن هرمنوتیک فراهم می‌سازد. بنابراین، نیاز به تفسیر و در نتیجه نیاز به هرمنوتیک، همیشگی و توأم با فهم است، نه در موارد خاص؛ زیرا در این تلقی نوپدید، فهم و تفسیر به هم آمیخته‌اند و نیاز به تفسیر موضعی نیست (حسین‌زاده، ۱۳۷۸: ۱۳۲؛ واعظی، ۱۳۸۱: ۸۳). از نظر شلایرماخر، تفسیر در حقیقت درک نیت اصلی مؤلف و ارتباط نیت وی با زبانی است که آن نیت در قالب آن زبان بیان می‌شود. شلایرماخر در فرایند تفسیر، دو عنصر را از هم تفکیک می‌کند که هر دو ضروری بوده و مکمل یکدیگرند. عنصر اول، فهم دستوری است که اشاره دارد به مطالعه تاریخ زبان و ارتباط زبان با فرهنگ آن زبان و سرانجام مطالعه زمینه عام تاریخی و اجتماعی خطابه یا نوشتاری که قرار است تفسیر شود. عنصر دوم، فهم روان‌شناختی و فنی است. عنصر روان‌شناختی برای قادر ساختن مفسر نسبت به درک شخصیت مؤلف است.

بحثهای هرمنوتیک شلایرماخر، بیشتر متمرکز بر فرایند حدس است. شیوه حدس آن است که انسان به وسیله آن و از طریق قرار دادن خود به جای دیگری سعی کند تا به طور مستقیم آن شخص را در خود دریابد. علی‌رغم اینکه شیوه حدس با دیگر شیوه‌ها همراه و تعدیل شده است، اما عنصر حدس، جان کلام هرمنوتیک شلایرماخر است (پراودفوت، ۱۳۷۷: ۷۸؛ قائمی‌نیا، ۱۳۸۰: ۱۹).

بر اساس هرمنوتیک شلایرماخر، فهم دقیق، صحیح و مطابق با واقع، امری سهل و آسان نیست، بلکه تأکید او بر عنصر حدس و پیشگویی و تقریبی و احتمالی بودن مطابقت این حدس و پیشگویی با معنای واقعی و نهایی متن، فهم و تفسیر را همواره در هاله‌ای از تردید فرو می‌برد. به خاطر تعلق شلایرماخر به رمانتیکها و نزدیکی فکری او با برادران شکل، به شیوه اندیشه او درباره هرمنوتیک، عنوان «هرمنوتیک رمانتیک» داده‌اند (احمدی، ۱۳۸۰: ۷۶).

یکی از کسانی که بیشتر از همه تحت تأثیر نظریه هرمنوتیکی شلایرماخر قرار

گرفت، ویلهم دیلتای^۱ بود. به عقیده برخی از پژوهشگران، هرمنوتیک دیلتای، کاملترین بیان از «هرمنوتیک کلاسیک» می‌باشد (پورحسین، ۱۳۸۴: ۲۱). هدف اصلی هرمنوتیک دیلتای درک کاملتری از مؤلف است؛ باید متن را چنان فهمید که حتی خود مؤلف هم آن را آن گونه فهم نکرده است.

دیلتای هرمنوتیک شلایرماخر را به همه تعابیر فرهنگی (نه تنها متون نوشتاری) تعمیم داد. شلایرماخر معتقد بود که هدف مفسر این است که نیت مؤلف را دریابد، اما این هدف تنها از طریق موازنه دقیق تفاسیر دستوری و روان‌شناختی با روشهای حدسی و مقایسه‌ای قابل وصول است. دیلتای با یک گام جلوتر از او، مدعی است که تفسیر، احیای مجدد تجربه مؤلف است. او با توسعه تعبیر از قلمرو زبان به پدیده‌های فرهنگی چون نقاشی، طراحی، موسیقی و غیره همه اینها را تعبیری از تجربه و موارد مناسبی برای تفسیر تلقی کرد که از طریق هرمنوتیک، دوباره تجربه و ادراک می‌شود (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۹۴). دیلتای با وضع تقابلی در میان علوم طبیعی و علوم انسانی استدلال کرد که فهم یک متن مستلزم درک و فهم تجربه حیاتی کلی تجسم‌یافته در آن است.

دیلتای قلمرو هرمنوتیک را محدود به تفسیر گفتار و نوشتار نمی‌داند، بلکه فهم اعمال و رفتار انسانی را نیز مربوط به هرمنوتیک می‌داند؛ زیرا همان گونه که گفتار و نوشتار تجلی مقاصد گوینده و مؤلف است، افعال و حوادث نیز تجلی و ظهور مقاصد صاحبان آن است.

وی دو نوع فهم را مطرح می‌کند:

۱. فهم اظهارات ساده مانند سخن، عمل و ایما و اشاره‌هاست که در اینجا میان موضوع مورد شناسایی و تبیین آن فاصله‌ای نیست.

۲. فهم برتر که با امور پیچیده، مانند زندگی و یا یک اثر هنری سروکار دارد. در این گونه امور یک جزء متن معنایی دارد که به وسیله عنصر فهم ادراک می‌شود، اما کل، دارای معنایی است که از ترکیب منظم اجزای آن نتیجه می‌شود و با یک فهم بالاتری ادراک می‌شود.

1. Wilhelm Dilthey

از نظر ديلتای اگر نتوان به فهم اعمال یک شخص بی واسطه نایل آمد باید فرهنگ و زندگی او را به عنوان یک کل کشف نمود. گاه برای تفسیر و فهم یک جمله از یک کتاب باید کل آن کتاب را تفسیر کرد.

به اعتقاد وی، مفسر گاه فراتر از مؤلف گام برمی دارد و از متن او حقایقی را به دست می آورد که گاه وی از آنها غافل بوده است. در واقع متن، ابزار شناخت مؤلف هم هست. زوایای ناشناخته مؤلف در آینه متن تجلی می یابد و از همین روی شناسایی متن نقش مهمی را در شناخت روحيات مؤلف ایفا می کند.

با بررسی اسناد و وقایع تاریخی هم می توان به دنیای ذهنی مؤلف راه پیدا نمود. مفسر باید فاصله تاریخی میان خود و متن را از میان بردارد و هم عصر مؤلف شود تا به قصد او راه یابد. از همین جاست که ديلتای تفسیر را فقط در چارچوب تفسیر دستوری خلاصه نمی کند. به بیان دیگر شناسایی متن را فقط از راه شناسایی الفاظ نمی داند (نصری، ۱۳۸۲: ۹۰).

هرمنوتیک فلسفی

هرمنوتیک با مارتین هایدگر وارد مرحله جدیدی شد. این رویکرد متمایز که در قرن بیستم با اقبال غالب پژوهشگران در زمینه هرمنوتیک مواجه شد، به «هرمنوتیک فلسفی» معروف است. هایدگر در عرصه هرمنوتیک، افقهای گشود که بر اساس آن دیگر نباید به هرمنوتیک به مثابه روش شناسی تفسیر متن یا گونه ای روش شناسی علوم انسانی نگریست.

هرمنوتیک فلسفی شاخه ها و گرایشهای گوناگونی را پذیراست. با وجود این رد پای اندیشه هایدگر را در تمام این نحله ها می توان دید. شاید بتوان وجه مشترک همه گونه های هرمنوتیک فلسفی را در فاصله گرفتن از رویکرد روش شناسانه به مقوله تفسیر و فهم دانست. مارتین هایدگر، هانس گادامر، پل ریکور و ژاک دریدا، علی رغم اختلاف نظرهای فراوان با یکدیگر در این امر مشترکند که به جای ارائه اصول، مبانی و روش تحصیل فهم و تفسیر اثر، درباره خود فهم و تفسیر پژوهش کرده اند و هرمنوتیک را از سطح روش شناسی به بلندای هستی شناسی فهم برکشیده اند (واعظی، ۱۳۸۱: ۱۲۹).

برای هایدگر فقط یک مسئله وجود داشت و آن مسئله «هستی»^۱ بود (براون و دیگران، ۱۳۸۲: ۳۹۳). توضیح اینکه هستیهای بی شماری وجود دارد که همه آنها به درستی هستی نامیده شده اند، اما هر یک از آنها در معنی هستی با دیگری فرق دارد. کدام هستی است که فلاسفه باید آن را به عنوان شاهراه به سوی کشف حقیقت و معنی اصیل وجود برگزینند؟ آیا کسی می تواند به طور تصنعی یک هستی را انتخاب کند و یا اینکه آیا با توجه به پرسش ما این طور نیست که تنها یک هستی وجود دارد که از جایگاه ممتازی برخوردار است و اگر جواب به نحو ایجابی باشد، کدام هستی است که چنین ممتاز بوده و از دیگر هستیها برتر است؟ از نظر هایدگر فقط یک هستی وجود دارد که می تواند نقطه آغازین متقنی برای پرسش درباره معنی وجود آماده سازد و این هستی، هستی خود انسان است. بنابراین تنها با تحلیلی عمیق از هستی انسان یا دازاین^۲ می توانیم به بصیرتی درباره هستی دست یابیم (رک: کاکلمانس، ۱۳۸۰: ۲۵؛ هایدگر، ۱۳۸۳: ۱۱-۱۳).

تحلیل ساختار وجود انسانی تنها راه نیل به درک معنای هستی است. بر همین مبنا هایدگر وظیفه هرمنوتیک را تفسیر هستی دازاین می داند. یعنی هرمنوتیک او روش شناسانه نیست، بلکه هستی شناسانه است. هایدگر یادآوری می کند که این خصوصیات انسانی وقتی خوب فهمیده می شود که بر پایه یک نحوه هستی مدنظر قرار گیرد و آن نحوه هستی «در جهان بودن»^۳ انسان است. وقتی ما به سوی هستی خاص انسانی متوجه می شویم، او از ورای در جهان بودن، خود را به ما نشان می دهد: «دازاین خود را بر حسب امری که خود او نیست (یعنی جهان) می فهمد» (کوروز، ۱۳۷۹: ۱۰).

بنابراین در پروژه فلسفی هایدگر، فلسفه حقیقی و هرمنوتیک یک چیز است و تحت عنوان هرمنوتیک کاری فلسفی (نه روش شناسی) که همان تحلیل ساختار وجودی دازاین به غرض درک معنای هستی است، صورت می پذیرد.

1. being
2. dasein
3. being in the world

هایدگر این رشته تفکر خاص را دنبال نکرد، اما یکی از دانشجویان وی، هانس گئوگ گادامر، در علم هرمنوتیک به شخصیتی برجسته تبدیل شد (سولومون، ۱۳۷۹: ۲۱۲). وی در اثر مهمش، «حقیقت و روش» بیش از هر کس دیگری درباره هرمنوتیک معاصر تلاش کرده است تا هرمنوتیک را در راستای طرز تفکر هایدگری بازپروری کند.

گادامر اهمیت اشارتهای هایدگر را درک کرد و تمام جزئیات آنها را به دقت بررسی کرد. او به وضوح بیان کرد که اهتمام وی هستی‌شناختی است؛ یعنی با مسئله ماهیت بنیادین کل فهم بشری سروکار دارد. نتیجه‌گیری وی این بود که فهم، صبغه هرمنوتیکی دارد (استیور، ۱۳۸۰: ۱۳۵). گادامر این بینش را در شاهکار خود، حقیقت و روش، شرح و بسط داد. گادامر در این کتاب تحول علم هرمنوتیک را از شلایرماخر تا دیلتای و هایدگر به تفصیل پی می‌گیرد و نخستین گزارش تاریخی از علم هرمنوتیک را به دست می‌دهد که دربردارنده و منعکس‌کننده موضع هایدگر از جهت کار انقلابی او برای علم هرمنوتیک است. با این همه حقیقت و روش چیزی بیشتر از تاریخ هرمنوتیک است (پالمر، ۱۳۷۷: ۵۱).

به طور کلی مهمترین دستاوردهای نظریه هرمنوتیکی گادامر یا دقیق‌تر بگوییم، هرمنوتیک فلسفی به قرار زیر است:

۱. بر خلاف هرمنوتیک کلاسیک و رمانتیک، هدف تفسیر متن، دستیابی به قصد و نیت مؤلف نیست، بنابراین در تفسیر نباید به دنبال همدلی با مؤلف و بازسازی قصد و مراد وی بود. به تعبیر دیگر، متن، مستقل از مؤلف است، گرچه مخلوق و مولود اوست. مؤلف نیز مانند دیگران خواننده متن است و قرائت او از متن هیچ ترجیحی بر سایر قرائتها ندارد.

۲. فهم و تفسیر متن خصلتی دیالوگی دارد؛ دیالوگی که میان مفسر و متن برقرار می‌شود. هرمنوتیک فلسفی این نگاه معرفت‌شناسانه سنتی را که مفسر را ناظر و سوژه و متن را موضوع و ابژه عمل شناسایی می‌داند، نمی‌پذیرد. مفسر متن، ناظر بی‌طرفی نیست که به متن بنگرد و پیام و سخن متن را به طور منفعل دریافت کند، بلکه ذهنیت مفسر نیز در تفسیر، نقش اساسی دارد و فهم متن محصول گفت‌وگوی

میان مفسر و متن است.

۳. فهم هر چیزی مسبوق به پرسشهای ماست. معنای «فهمیدن چیزی» عبارت از ارتباط دادن آن چیز به خودمان است، به این طریق که ما در آن دنبال پاسخ پرسشهایمان هستیم. هرگونه فهمیدن، حتی فهم از خود، برانگیخته از پرسشهایی است که از پیش، جنبه‌ها و خطوط فهم را معین می‌کنند. یک متن فقط به این دلیل به صدا درمی‌آید که پرسشهای امروزی پیش روی او نهاده می‌شود. اگر متن به پرسشهای خاصی پاسخ نگوید، فهم و تفسیر وجود نخواهد داشت. دخالت پرسشها در فهم متن گواه این ادعاست که فهم، ارتباط متقابل و گفت‌وگویی میان مفسر و متن است.

۴. فهم همیشه در افق معنایی^۱ مفسر صورت می‌پذیرد. مفسر در وضع تاریخی خود، دارای زمینه معنایی خاصی است که ناشی از پیش‌فرضها و علایق و پرسشهای اوست. او هرگز از این زمینه معنایی جدا نمی‌شود، بلکه به مدد آن به گفتگو با متن می‌پردازد؛ بنابراین، تفسیر متن همواره مقید و وابسته به زمینه معنایی خاص مفسر است و دیدگاه هرمنوتیک کلاسیک که با لفظ‌گرایی و عینی‌گرایی سعی داشت مفسر را ناظر بی‌طرف و غیر دخیل در فهم متن بداند، کاملاً باطل است.

طبق این دیدگاه، فهم خالص متن هرگز امکان‌پذیر نیست؛ زیرا آدمی هرگز نمی‌تواند خود را از افق معنایی خویش جدا سازد و به همین دلیل است که فهم گذشته - خواه متن کلاسیک و خواه آثار هنری و یا حوادث تاریخی - به طور خالص امکان‌پذیر نیست و همواره با وساطت و تأثیر زمان حال همراه است.

۵. فهم متن به لحاظ تاریخی، مشروط و مقید است؛ زیرا افق معنایی مفسر در فهم متن دخیل است و افق معنایی مفسر در درون سنت^۲ تاریخی او شکل می‌گیرد و چون افق معنایی و سنت، امر ثابتی نیست و به قول گادامر ما در درون افق حرکت می‌کنیم و افق نیز با ما در حرکت است، پس شرایط فهم به لحاظ تاریخی، متحول و متغیر است و سنت یک مفسر و برخی عناصر دخیل در افق معنایی او، ممکن است در زمان تاریخی بعد، نقد شود. این امر موجب می‌گردد که هر تفسیری ناقص و

1. horizon
2. tradition

ناکامل باشد. هر تفسیری به طور لازم و ضروری، موقتی است؛ زیرا به زمینه و اوضاع تاریخی خاص خود و به علایق و انگیزه‌های معینی بستگی دارد. این زمینه و علایق نیز به نوبه خود در فرایند تفسیر، تغییر یافته و اصلاح و تعدیل خواهند شد.

۶. فاصله تاریخی میان متن و مفسر باعث می‌شود که فهم عینی محض ممکن نباشد. گذشتگان بر آن بودند که این فاصله با کمک عنصر فهم و همدلی و بازسازی ذهنیت مؤلف، قابل ترمیم است، در حالی که بر اساس هرمنوتیک فلسفی گادامر تنها می‌توان افق خویش را با افق متن ممزوج کرد و این امتزاج به معنای دستیابی کامل به افق معنایی متن نیست؛ زیرا با توجه به تاریخی بودن فهم و این که فهم به طور دائم تحت تأثیر و مشروط به تأثیرات تاریخی و سنت و افق معنایی ماست، نمی‌توانیم به طور کامل، موقعیت هرمنوتیکی خویش را مشخص کنیم و نمی‌توانیم به طور کامل به تنقیح پیش‌دانسته‌ها و پیش‌فهم‌های خویش موفق گردیم؛ پس هیچ‌گاه نمی‌توانیم به عینی بودن فهم مطمئن شویم و تفسیر، همیشه متأثر از ذهنیت مفسر است.

۷. بر اساس دیدگاه هرمنوتیک فلسفی، که فهم را تحت تأثیر مستقیم موقعیت هرمنوتیکی و تاریخی مفسر می‌داند، دیگر نمی‌توان از پیشرفت در تفسیر سخن راند. دیگر نمی‌توان ادعا کرد که ما متن را بهتر از دیگران فهمیده‌ایم؛ زیرا هر مفسری با توجه به زمینه معنایی خویش به گونه‌ای از فهم نائل شده است. به قول گادامر، تنها می‌توان گفت که ما متن را متفاوت از دیگران فهمیده‌ایم، نه آنکه لزوماً بهتر فهمیده باشیم.

یک پرسش اساسی در باب هرمنوتیک فلسفی آن است که چگونه می‌توان با پیش‌دانسته‌های مناسب وارد مقوله فهم اشیا (اعم از متن آن) شد، به گونه‌ای که اشیا، خود بتوانند اجازه سخن گفتن داشته باشند. با چه معیاری می‌توان پیش‌دانسته‌های صحیح را از سقیم باز شناخت؟ گادامر، معیاری برای این سنجش به دست نمی‌دهد و تنها به این نکته اشاره می‌کند که فاصله زمانی، تنها چیزی است که مشکل نقد هرمنوتیکی را حل می‌کند؛ یعنی این مشکل را که چگونه پیش‌دوریهای صادق (پیش‌دانسته‌هایی که فهم ما با آنها صورت می‌پذیرد) را از باطل و خطا (که با آنها دچار سوء فهم می‌شویم) باز شناسیم؛ پس به خودی خود نمی‌توانیم داوری

کنیم که در میان تفاسیر متنوع هم‌زمان از یک متن و اثر، کدام یک بر پیش‌دانسته‌های خطا استوار است (مسجدجامی و دیگران، ۱۳۸۱: ۱۱۸-۱۱۹).

بازتاب هرمنوتیک در حوزه اندیشه دینی

دین‌شناسی معاصر شاهد طرح مباحث و پرسشهای جدیدی است که بسیاری از آنها ریشه در هرمنوتیک دارد. مباحثی مانند امکان ارائه قرائتهای مختلف از دین، تاریخ‌مندی فهم و تفسیر مستمر آن، تاریخ‌مندی متن (اعم از متون دینی و غیر آن) و تأثیرپذیری آن از فرهنگ زمانه و ذهنیت تاریخی مؤلف آن، محوری بودن نقش مفسر در فهم و تفسیر متن به جای اهمیت دادن به نقش مؤلف یا حتی خود متن، تأکید بر دخالت دائمی و غیر قابل زوال ذهنیت مفسر و نیز پیش‌دانسته‌ها و پیش‌دوریهای او در تفسیر و فهم متن گوشه‌ای از مباحث نوینی است که در اندیشه دینی معاصر مطرح است و ریشه در تأملات و تفکرات هرمنوتیکی دارد.

هرمنوتیک معاصر به دو دلیل حوزه تفکر دینی را تحت تأثیر قرار می‌دهد و مباحث و پرسشهای نوینی را پیش روی آن می‌نهد.

دلیل نخست آنکه پاره‌ای مباحث هرمنوتیک معاصر معطوف به تفکر فلسفی در باب ماهیت فهم است. در حل این مباحث، فهم خاصی نظیر فهم دینی یا علمی و یا اجتماعی مورد نظر نیست، بلکه مطلق عمل فهمیدن مورد تحلیل قرار می‌گیرد و ویژگیهای عام و شرایط وجودی حصول آن بررسی می‌شود. قضاوتها و احکام عامی که در این بررسی صادر می‌شود شامل معرفت دینی و فهم متون دینی نیز می‌گردد و در نتیجه میان مباحث هرمنوتیک و معرفت دینی پیوند ایجاد می‌شود.

دلیل دوم آن است که ادیان ابراهیمی (اسلام، مسیحیت و یهودیت) مبتنی بر وحی و کلام الهی هستند و این امر موجب آن است که این ادیان به شدت متن‌محور باشند. فرهنگ دینی در جوامعی که این ادیان حضور و رسوخ دارد، از متون دینی و تفسیر و فهم آنها تأثیر می‌پذیرد. بنابراین ارائه نظریه نوین در باب تفسیر و فهم متن بر معرفت دینی و تفسیر متون دینی تأثیرگذار خواهد بود.

گرایشهای مختلف هرمنوتیک معاصر، عنایت خاصی به مسئله فهم متن دارد و

علی‌رغم برخی نوآوریها و گشودن افقهای جدید در زمینه تفسیر متن، چالشی جدی در حوزه تفکر دینی ایجاد نکردند؛ زیرا تمامی نحله‌های هرمنوتیکی پیش از قرن بیستم به درونمایه اصلی روش سنتی و متداول فهم متن وفادار بودند و هر یک از زاویه‌ای در ترمیم و تنقیح این روش عام و مقبول می‌کوشیدند، اما هرمنوتیک فلسفی زمینه‌ای فراهم آورد که روش رایج و مقبول فهم متن دچار چالشهای جدی شود و در نتیجه معرفت دینی رایج مورد تعرض قرار گیرد (نامور، ۱۳۸۱: ۱۲۲).

هرمنوتیک فلسفی و قرائت‌پذیری دین

یکی از لوازم منطقی نظریه هرمنوتیک فلسفی، تکثر معنایی متن و قرائت‌پذیری دین است که در اینجا به نقد و بررسی آن می‌پردازیم. در واقع قرائت‌پذیری دین نظریه‌ای در باب فهم و تفسیر متون دینی است که در مقابل قرائت متداول از دین، یعنی قرائت سنتی از دین (که به برخی از اصول و مؤلفه‌های آن در بالا اشاره شد) قرار گرفته است.

هرمنوتیک به طور سنتی از وحدت معنایی متن دفاع می‌کند. پیش از هرمنوتیک فلسفی، اعتقاد بر آن بود که هر متن دارای معنایی واحد و مشخص است که همان معنای مقصود مؤلف آن می‌باشد و هرمنوتیک به منزله یک هنر یا فن و تکنیک در خدمت وصول به این معنای نهایی و واحد قرار می‌گیرد. اما هرمنوتیک فلسفی در مقابل این تلقی سنتی و رایج ایستاد و با کنار زدن این ادعا که قصد مؤلف، هدف تفسیر متن است، راه را برای پذیرش «تکثرگرایی»^۱ معنایی هموار کرد (واعظی، ۱۳۸۱: ۲۹۹).

مراد از قرائت‌پذیری دین یا اختلاف قرائتها نیز، همان اختلاف فهمها از دین و متون دینی است. اگر متون همچون نقشه‌ای جغرافیایی در نظر گرفته شود، قرائت دین به معنای پی بردن به شهرها، رودخانه‌ها، کشورها و...، همراه با جزئیات و علایم گوناگون موجود بر روی آن است. خواننده در قرائت متون دینی نیز همانند قرائت یک نقشه جغرافیایی، به ارتباط و جایگاه هر سخنی از متن پی می‌برد، پیام آن را کشف می‌کند

1. pluralism

تا از رموز و اسرار آن آگاه شود، جایگاه هر سخن و نکته‌ای را دریابد و به ارتباط آنها با یکدیگر پی برد. قرائت نقشه، برای رسیدن به جغرافیای شهرها، کشورها و...، بر روی کره زمین است و قرائت متن، تلاشی برای کشف جغرافیایی مطالب نهفته در آن است، اما در این دو قرائت، دو نقشه و دو جغرافیای متفاوت هست و وظیفه مفسر این است که «جغرافیای متن» را ترسیم کند و نقش هر بخشی از متن را روشن سازد و پیام واقعی آن را دریابد که بر طبق آن، پیام متن و ارتباط بخشهای آن روشن می‌شود و جایگاه هر نکته و سخن به طور دقیق مشخص می‌شود.

اگر این نقشه جغرافیایی به دو نفر نشان داده شود، ممکن است هر دو نفر در موارد خاصی اختلاف نظر داشته باشند؛ مثلاً بر سر این که فلان نقطه خاص بر روی نقشه، کدام شهر یا کشور است، ولی در برخی موارد به قرائت یکسان می‌رسند. این گونه اختلاف قرائتها را «اختلاف منطقه‌ای (جزئی) قرائتها» می‌نامند. امکان دارد این دو، هیچ نقطه نظر مشترکی راجع به این نقشه نداشته باشند، در این صورت تنها محور اختلاف مطرح است. این نحوه از اختلاف قرائتها را، «اختلاف جهانی (کلی) قرائتها» می‌نامند. در نظر ابتدایی در فرایند متون دینی نیز، این دو اختلاف قرائت، امکان‌پذیر است. قرائتی از متن ممکن است، یکسره با قرائتی دیگر متفاوت باشد؛ به نحوی که نقطه مشترکی میان آنها نباشد. آنچه که امروزه نواندیشان دینی تحت عنوان قرائت‌پذیری دین مطرح می‌کنند و محل اختلاف است، در واقع اختلاف جهانی قرائتها می‌باشد که صورت افراطی مسئله اختلاف قرائتهاست؛ زیرا اختلاف جزئی قرائتها، امری طبیعی است و به لحاظ عقلی نمی‌توان منکر این نوع اختلاف (تعذیلی) قرائتها شد (محمدی، ۱۳۸۰: ۲۲۳).

از میان نظریات معاصر، ممکن است دو نظریه عمده مبنای اختلاف قرائتها واقع شود: یکی هرمنوتیک فلسفی گادامر و دیگری ساخت‌شکنی دریدا است. معمولاً کسانی که در ایران از اختلاف قرائتها دفاع کرده‌اند از هرمنوتیک فلسفی الگو گرفته و مباحث گادامر را در نظر داشته‌اند.

گادامر در کتاب حقیقت و روش، این ادعا را پیش کشیده که فهم، اساساً تاریخی است. معنای این اصل چنین است که متن تنها در صورتی فهمیده می‌شود

که در هر زمانی به شیوه‌ای متفاوت فهمیده شود. ما در زمانهای مختلف، یک متن را به مقتضای شرایط به شیوه‌های متفاوتی می‌فهمیم. به عبارت دیگر، مفسر همواره از نظر شرایط تاریخی و موقعیت خاص خود به متن می‌نگرد (قائمی‌نیا، ۱۳۷۹: ۷۸).

بر همین اساس، برخی از روشنفکران وطنی ادعا کرده‌اند:

آیا با توجه به مباحث فلسفی متون (هرمنوتیک فلسفی) که خصوصاً در قرن بیستم دامن گسترده است می‌توان تفسیر معینی از یک متن را تنها تفسیر ممکن و درست و معتبر اعلام کرد؟ آیا با توجه به این مباحث، دیگر معنایی برای نص در مقابل ظاهر (آن طور که گذشتگان تصور می‌کردند) باقی مانده است؟ هیچ متنی تفسیر منحصر به فردی ندارد، پس از همه متون، تفسیرها و قرائتهای متفاوتی می‌توان داد. هیچ متنی به این معنا نص نیست (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۱۱۴).

نقد و بررسی

دیدیم که از دیدگاه هرمنوتیستهای فلسفی و طرفداران قرائت‌پذیری دین، هر مفسر و خواننده متن، ناگزیر باید افق معنایی خودش را که محصول پیش‌دانسته‌ها، بینشها و گرایشهای مقبول اوست، در عمل فهم متن دخالت دهد. اما روش صحیح فهم متن بر آن است که گرچه مفسر دارای افق معنایی و دیدگاههای فکری خاص خویش است، ولی هدف از تفسیر متن، دستیابی به افق معنایی مؤلف است و دخالت دادن ذهنیت مفسر، وصول به این هدف را دچار تیرگی و ابهام می‌کند. سعی مفسر باید در جستجوی یافتن مراد مؤلف و نیت، مقاصد و افکار نهفته در پس الفاظ متن باشد، نه آنکه ذهنیت خویش را به گونه‌ای با متن درآمیزد یا بر متن تحمیل کند. اگر توجه به این نکته که فهم مفسر در افق معنایی و چشم‌انداز خاص خودش واقع می‌شود، ما را به نقش مفسر در عمل فهم ملتفت می‌کند، توجه به این واقعیت، که متن محصول ذهن مؤلف است و او به قصد القای افق معنایی خویش الفاظ و جملات متن را رقم زده است، ما را به نقش محوری و اساسی ذهنیت مؤلف و افق معنایی او متوجه می‌سازد.

ممکن است کسی بگوید ما منکر محوریت نقش مؤلف در عمل فهم نیستیم و غایت تفسیر را درک مراد مؤلف می‌دانیم، اما با این واقعیت چگونه برخورد کنیم که هیچ خواننده‌ای با ذهن خالی با متن مواجه نمی‌شود. هر مفسری دارای انتظارات،

پیش‌داوریها و پیش‌دانسته‌هایی است و با علایق و سلیق خاص خودش با متن روبه‌رو می‌شود. پس، به طور ناخودآگاه این قالب ذهنی او در درک و فهم متن اثر می‌گذرد و به هر تقدیر، فهم و تفسیر متن، خالی از دخالت پیش‌دانسته‌های مفسر نیست.

نکتهٔ اخیر، مبحث مهمی در باب تفسیر متن است و به نظر می‌رسد که حل آن در گرو تحلیل و تبیین انحاء دخالت پیش‌دانسته‌ها در عمل فهم می‌باشد. واقعیت آن است که مفسر با مجموعه‌ای از معلومات و دانشها با متن مواجه می‌شود و برخی از این دانشها، نه تنها خللی به امر فهم متن وارد نمی‌آورد، بلکه وجود آنها از لوازم و ضروریات حصول فهم است. فقط در مواردی که پیش‌دانسته بخواد نقش و تأثیر در محتوای پیام داشته باشد و خود را به مضمون و معنای کلام تحمیل کند، دخالتش ناروا و ناپسند است. به تعبیر دیگر، اگر نحوهٔ دخالت پیش‌فرضها موجب تفسیر به رأی شود، نكوهیده و نارواست. در غیر این صورت، مانعی از دخالت آنها وجود ندارد. توضیح مطلب نیازمند ذکر اقسام پیش‌دانسته‌های مربوط به عمل فهم متن است. این پیش‌دانسته‌ها به چند دسته تقسیم می‌شود که برخی از آنها می‌توانند دخالت مقبول و معقولی در فهم متن داشته باشند و دخالت پاره‌ای از آنها کاملاً ناموجه و مخل به عمل فهم خواهد بود. در اینجا به برخی از این اقسام اشاره می‌کنیم:

۱. معلومات و ابزارهای که نقش مقدماتی در عمل فهم متن ایفا می‌کنند. آشنایی با برخی از قواعد ادبی، علم منطق، لغت و قواعد حاکم بر محاوره و تفهیم و تفاهم عقلانی، از زمرهٔ معارفی است که نقشی در شکل‌دهی محتوای پیام متن ندارد و مضمونی را به متن تحمیل نمی‌کند، اما بدون آشنایی با آنها فهم متن میسر نیست.

۲. معلوماتی که زمینهٔ طرح پرسش از متن را فراهم می‌آورند. به تعبیر دیگر، امکان «استنتاج متن» را در اختیار خواننده قرار می‌دهند. هر متنی به طور مستقیم گویای مطالبی است که مضامین مستقیم و آشکار آن را تشکیل می‌دهد؛ در عین حال، این امکان وجود دارد که با طرح پرسشهایی، نسبت میان مضامین متن با امور دیگر آشکار شود؛ یعنی پاسخ متن به آن پرسشها معلوم گردد. این عمل را استنتاج متن گویند که ابزار اولیهٔ آن، عرضهٔ پرسشهای مناسب به متن است. کمیت و کیفیت پرسشها تابع ذهن مفسر و افق معنایی اوست. در اینجا نیز باید توجه داشت که پرسش فقط زمینه‌ساز

استنباط مضمون و معنا از متن است و دخالت محتوایی در ترسیم معنای متن ندارد. ۳. اطلاعات و دانسته‌های خواننده نسبت به شخصیت مؤلف و صاحب سخن، به فهم مراد او کمک می‌کند. شناخت ما از حافظ به عنوان شخصیتی که اهل سلوک و عرفان بوده است زمینه تفسیر عرفانی از غزلیات او را فراهم می‌سازد، حال آنکه شناخت پیشینی ما از یک شاعر به عنوان شخصیتی بدون تمایلات عرفانی و صوفیانه و گاه گرایشهای ضد عرفانی مجال این گونه تفاسیر از اشعار او را سلب می‌کند. ۴. گاه برخی از پیش دانسته‌های یقینی مفسر در فهم مراد متکلم دخالت می‌کند. در توضیح این نحوه دخالت ذکر این مقدمه لازم است که دلالت لفظی متن که از آن به «ظهور کلام» تعبیر می‌شود تابع الفاظ متن و دلالت لفظی کلام اوست. گاه برخی قرائن به ما کمک می‌کنند که بفهمیم مراد جدی کلام، غیر از ظهور لفظی آن است. پیش دانسته‌های قطعی و یقینی خواننده متن، گاه در نقش این گونه قرائن عمل می‌کنند. مواردی پیش می‌آید که ظهور کلام برای مفسر احراز می‌شود، اما به دلیل عدم سازگاری این ظهور با مطالب مسلم و قطعی عقلی، نمی‌توان این معنای ظاهری را مراد جدی متکلم دانست. پس بناچار باید مراد جدی کلام را متناسب با آن معلومات قطعی و یقینی درک کرد و به واسطه آن پیش دانسته از این ظهور لفظی چشم پوشید. به عنوان مثال، مفسر با توجه به براهین عقلی یقین دارد که خداوند جسم ندارد و موجودی مادی و جسمانی نیست؛ از طرفی با آیه «ید الله فوق أیدیهم» (محمد/ ۱۰) مواجه می‌شود که ظهور لفظی آن حاکی از وجود دست برای خداوند است. مفسر با توجه به آن دانش یقینی که مورد قبول گوینده نیز بوده است، ظاهر آیه را مراد جدی خداوند ندانسته و کلمه «ید» را استعاره از تأیید و توفیق و یاری الهی تفسیر می‌کند. باید توجه داشت که شأن قرینه شدن برای درک مراد جدی تنها از آن معلومات قطعی و یقینی است و هرگز به واسطه معلومات ظنی و احتمالی نمی‌توان از ظهور لفظی آیه یا روایتی دست شست. ۵. دسته پنجم از پیش دانسته‌ها به معلوماتی اختصاص دارد که ظنی و غیر یقینی است و از جانب مفسر به طور آگاهانه یا ناخودآگاه در تعیین ظهور لفظی کلام یا مراد جدی متکلم دخالت داده می‌شود. این دخالت دادن، ناموجه است و بحث

معروف «تفسیر به رأی» مربوط به این دسته پیش دانسته‌هاست.

از تقسیم‌بندی فوق این نتیجه آشکار می‌شود که اصل این قضیه صحیح است که ذهنیت مفسر در عمل فهم متن ایفای نقش می‌کند، اما این نتیجه‌گیری که این تأثیر و ایفای نقش از نوع دخالت محتوایی و تفسیر به رأی است، باطل می‌باشد. دانسته‌های مفسر باید در خدمت درک پیام متن و افق معنایی مؤلف و مقاصد و نیات او صرف شود، چنانکه در چهار قسم اول شاهد آن بودیم، اما اگر پیش دانسته‌های مفسر از سنخ پنجم باشد، محل به عمل فهم است و باید از آن پرهیز شود که البته این کار، شدنی است هرچند که نیاز به تمرین و ممارست دارد. همه مفسران اسلامی در هنگام تفسیر قرآن سعی در پرهیز و اجتناب از این گونه پیش دانسته‌ها و پیش فرضها می‌کردند و بدین ترتیب از تفسیر به رأی دوری می‌کردند (حسین‌زاده، ۱۳۷۸: ۱۵۰-۱۵۲).

همان طور که دیدیم، نویسنده کتاب «هرمنوتیک، کتاب و سنت» از مبتنی بودن تفسیر بر پیش فرضها سخن گفته است. در اینکه نوعی از معلومات برای فهم لازم است، شکی وجود ندارد. نکته مهم کشف نوع این معلومات و شکل تأثیر آنها بر فهم متن است. متن به شکل مطلق، تابع امر ذهنی مفسر نیست و کلیه پیش فرضهای مفسر نمی‌تواند به فهم تحمیل شود. آنچه شایسته بود در این کتاب مطرح شود، میزان تأثیر پیش فرضها در فهم متن و اعلام موضع در مقابل اصالت متن یا مفسر (با مفروض گرفتن تأثیر اجمالی پیش فرضها در فهم) می‌باشد.

به هر حال، وقتی از ارتباط هرمنوتیک با کتاب و سنت سخن می‌گوییم، باید مشخص کنیم که اصالت را به متن می‌دهیم یا مفسر یا حالت بینابینی در کار است. گرایش به هر قول، تبعات خاصی خواهد داشت. ابهام بزرگی که این کتاب دچار آن است، این است که آیا استفاده از هرمنوتیک در فهم کتاب و سنت به نسبییت مطلق در فهم می‌انجامد یا خیر؟ اگر جواب منفی است، چه عاملی و چه مکانیزمی ما را از نسبییت می‌رهاند؟ و اگر مثبت است، چه ملاکی مافوق این برداشتها وجود دارد که بتوان فهمید، دین چیست؟ آیا می‌توان نسبییت مطلق در تفسیر را پذیرفت؟ (عباسی، ۱۳۸۲: ۲۰).

به نظر می‌رسد که هیچ چاره‌ای جز پذیرفتن نسبییت‌گرایی و شکاکیت وجود ندارد که با توجه به مطالبی که در ادامه خواهد آمد، بطلان آن آشکار خواهد شد.

قرائت‌پذیری دین و نسبیت‌گرایی

یکی از لوازم و نتایج ویرانگر قرائت‌پذیری دین، نسبیت‌گرایی و شکاکیت می‌باشد که از دیدگاه معرفت‌شناسانه امری باطل و مردود است. بر اساس نسبیت‌گرایی، هیچ حقیقت مطلق وجود ندارد. نسبی‌گرا اظهار می‌کند که صدق و واقعیت، نسبی هستند و واقعیتی مستقل از ذهن وجود ندارد. به طور کلی دو نوع نسبیت‌گرایی وجود دارد:

الف) نسبیت‌گرایی فرهنگی

بر اساس نسبیت فرهنگی، فرهنگهای مختلف راههای مختلفی برای سامان دادن به روابط انسانی و ارزیابی افعال انسانی دارند، بنابراین قضاوت در مورد آنها و خوب و بد خواندن آنها بر اساس یک ملاک کلی صحیح نیست و هیچ معیار فرافرهنگی برای توصیف و ارزیابی این چارچوبهای متفاوت وجود ندارد، بلکه آنها را باید در بافت و زمینه‌ای که ظهور پیدا می‌کنند مورد ارزیابی قرار داد. بدین ترتیب آنچه برای فرد یا گروه می‌تواند صحیح باشد ممکن است از نظر دیگران واجد چنین مشخصه‌ای نباشد (لیتل، ۱۳۸۲: ۳۴۱).

ب) نسبیت‌گرایی معرفت‌شناختی

این نسبیت‌گرایی را شاید بتوان به عنوان نگرشی تعریف نمود که معرفت^۱ یا صدق^۲ را بر حسب زمان، مکان، جامعه، دوره تاریخی، تربیت و اعتقاد شخصی، امری نسبی می‌داند به نحوی که آنچه معرفت شمرده می‌شود وابسته به ارزش و اهمیت یک یا چند متغیر فوق است. بدین ترتیب اگر «معرفت» و «صدق» امور نسبی تلقی می‌شود از آن‌روست که فرهنگها، جوامع و دیگر امور متفاوت، مجموعه‌های مختلفی از معیارها را برای ارزیابی دعاوی معرفتی می‌پذیرند و اساساً شیوه‌ای خنثی و بی‌طرفانه برای گزینش یکی از این معیارها وجود ندارد. از این‌رو، ادعای اصلی «نسبی‌گرا» این است که صدق و توجیه عقلانی دعاوی معرفتی، به حسب معیارهایی که در ارزیابی این گونه دعاوی به کار می‌رود، نسبی است (قوام‌صفری، ۱۳۸۱: ۹).

در هرمنوتیک فلسفی هم نوعی از نسبی‌گرایی پذیرفته می‌شود. اهل هرمنوتیک

1. knowledge

2. truth

(فلسفی) می‌گویند که تعریف افراد از حقیقت و باور آنها بدان یکی نیست، بلکه بنا به دیدگاههای گوناگون، تفاوت می‌کند. یافتن ملاکی واحد، قطعی، نهایی، دقیق، کامل و فراتاریخی که ارزیابی و قیاس میان اعتبارها و برداشتهای افراد را برای همیشه ممکن کند، خود کاری ناممکن است. ارزش و کارایی هر ملاک و معیاری که بیابیم نسبی و وابسته است به زمینه موقعیت تاریخی و فرهنگی و اجتماعی‌ای که برداشتها را ممکن کرده است. از این‌رو می‌توان گفت که تمامی برداشتهای متفاوت از حقیقت با هم برابرند؛ چرا که معیاری نهایی و قطعی وجود ندارد. ما خود، معیارها و ضابطه‌ها را می‌آفرینیم و به کار می‌گیریم. بدین ترتیب میزان اعتبارپذیری تمامی برداشتها یا تأویلهای برابر است (احمدی، ۱۳۷۲: ۱۱).

بنابراین، نسبی‌گرایی سر سازگاری با صدق، حق، معتبر و باطل ندارد، مگر آن که این واژگان را از معنا تهی سازیم. آنچه برای نسبی‌گرا اهمیت دارد، تفاوت و تکرار است. نسبی‌گرا می‌کوشد منشأ تکرار فهمها و تفاسیر را مشخص کند، بی‌آنکه دغدغه صدق داشته باشد و در پی تشخیص حق از باطل و معتبر از نامعتبر باشد. هرمنوتیک فلسفی نیز دقیقاً در گرداب نسبیت گرفتار است؛ زیرا این نوع هرمنوتیک فهم را با افق معنایی مفسر پیوند می‌زند و به دلیل باور به تاریخی بودن فهم از پذیرش فهم غیر تاریخی و مستقل از مفسر امتناع دارد. بنابراین نتیجه می‌گیریم که نظریه تکرار قرائت دین و نیز مبنای آن، که هرمنوتیک فلسفی است، واجد خصایص و ویژگیهای نسبی‌گرایانه است (عارفی، ۱۳۸۱: ۶۱).

نقد اساسی که به نسبی‌گرایی و شکاکیت وارد است، خود ویران‌سازی و تناقض‌نمایی آن است؛ یعنی از شمول آن نسبت به خودش، عدم شمولش لازم می‌آید. به تعبیر دیگر، از صدق آن، صدق نقیضش لازم می‌آید. برای مثال، این گزاره که «همه قضایا نسبی‌اند» خود را نیز شامل می‌شود و یا خودشمول نیست. در صورت اول، خود این گزاره هم نسبی است و لذا باطل می‌باشد؛ چرا که مفاد این قضیه نسبی بودن همه قضایاست، در حالی که این گزاره هم یک نوع قضیه است. بنابراین، در این صورت از صدق آن نسبت به خودش، کذبش نتیجه گرفته می‌شود و این (اجتماع صدق و کذب)، متناقض و در نتیجه محال است. اما در صورت دوم

که خودش را شامل نمی‌شود، نیز به تناقض می‌انجامد و مضمون و محتوای آن کاذب خواهد بود، در حالی که فرض این است که خود این گزاره صادق است. چون مفادش این است که همه قضایا نسبی هستند و خودش هم در حالی که یک قضیه است در عین حال، نسبی نیست و این تناقض است. بنابراین، نتیجه در هر دو صورت، کاذب و خود گزاره «همه قضایا نسبی اند» باطل می‌باشد (عباسی، ۱۳۸۳: ۱۲۱).

قرائت‌پذیری دین و کثرت‌گرایی دینی

برخی بر این نکته تأکید کرده‌اند که پذیرش نظریه قرائت‌پذیری دین موجب پذیرش کثرت‌گرایی (پلورالیسم) دینی می‌شود. به عبارت دیگر، کثرت‌گرایی در خود دین را مبتنی بر کثرت‌گرایی در فهم دین (قرائت‌پذیری دینی) دانسته‌اند؛ زیرا اگر بنا باشد که از دین بتوان قرائت‌های مختلف ارائه داد و نتوان به صدق و کذب آنها پرداخت، پس باید کثرت‌گرایی دینی را پذیرفت؛ یعنی ادیان گوناگون را صادق تلقی کرد.

توضیح اینکه تکثر ادیان (کثرت دینی) دارای تفاسیر گوناگونی است که «کثرت‌گرایی دینی»^۱ یکی از این تفاسیر است. هنگامی که پرسیده می‌شود آیا همه ادیان بهره‌ای از حقیقت دارند یا تنها یکی از آنها حق است و بقیه باطل اند؟ پاسخی که کثرت‌گرایان می‌دهند این است که تمامی ادیان راههایی به یک اندازه را برای رسیدن به نجات و رستگاری ارائه می‌دهند (اصلان، ۱۳۸۵: ۹؛ هیک، ۱۳۷۸: ۶۹). پاسخهای دیگری نیز به این پرسش داده شده است که یکی را تحت عنوان انحصارگرایی^۲ و دیگری را تحت عنوان شمول‌گرایی^۳ آورده‌اند. شاید طبیعی‌ترین حالت انسان مؤمن به یک دین، این فرض باشد که حقیقت در دین اوست و در نتیجه ادیان دیگری که دیدگاهی مخالف با آن دارند، باطل اند (رو، ۱۳۸۱: ۲۳۲). نگرش شمول‌گرایی با نقد نگرش پیشین (انحصارگرایی) آغاز می‌شود. بر اساس این دیدگاه که در نیمه دوم قرن بیستم اقبال روزافزونی یافته است، تنها یک دین خاص بیشترین و عملی‌ترین راه

رستگاری و نجات را ارائه می‌کند، اما ادیان دیگر فقط مدخله‌هایی برای ورود به آن دین بوده یا دارای قرابت‌هایی با آن هستند. بنابراین، پیروان دیگر ادیان می‌توانند به نحوی نجات یافته یا رهایی یابند (استامپ و دیگران، ۱۳۸۳: ۱۵۵).

کثرت‌گرایی، براهین مختلفی دارد که یکی از آنها تنوع فهمها از متون دینی (یا قرائت‌پذیری دین) است. گفته می‌شود که به دین ناب دستیابی نداریم و همواره تفسیری از آن در اختیار ماست که آن هم از انتظارات و پیش‌فرضهای ما جهت می‌گیرد، به همین دلیل ادیان متعددی پدید می‌آید.

امروزه پلورالیسم دینی عمدتاً بر دو پایه بنا می‌شود: یکی تنوع فهمهای ما از متون دینی و دومی تنوع تفسیرهای ما از تجارب دینی... آدمیان هم در مواجهه با امر متعالی، محتاج تفسیرند و از متن صامت یا تجربه خام باید پرده‌برداری کنند و آنها را به صدا درآورند. این پرده‌برداری و اکتشاف، یک شکل و شیوه ندارد و بی‌هیچ تکلفی، متنوع و متکثر می‌شود و همین است سرّ تولد و حجیت پلورالیسم درون‌دینی و بیرون‌دینی (سروش، ۱۳۷۱: ۲).

در نقد این دیدگاه به اجمال می‌گوییم که این برهان نمی‌تواند پلورالیسم بیرون‌دینی را به اثبات رساند، بلکه نهایت چیزی که به ارمغان می‌آورد تکثر مذهبی و فرقه‌ای است، نه تکثر دینی. علاوه بر اینکه تنها سرّ پیدایش کثرت (و نه بهره‌مندی تمامی تفاسیر از حقیقت) را بیان می‌کند (ر.ک: صادقی، ۱۳۷۸: ۷۲؛ قائمی‌نیا، ۱۳۷۹: ۱۸).

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گفته شد به این نتیجه می‌رسیم که هرمنوتیک فلسفی به ویژه با رویکرد گادامری آن، مبنای اختلاف قرائت (قرائت‌پذیری متن دین) واقع شده و طرفداران هرمنوتیک فلسفی معمولاً از نظریه تکثر معنایی متن دفاع می‌کنند. در واقع هرمنوتیک فلسفی با کنار زدن این ادعا که قصد مؤلف، هدف تفسیر متن است، راه را برای پذیرش کثرت‌گرایی معنایی و قرائت‌پذیری متن هموار کرد. توضیح دادیم که این نظریه مشکلات بسیاری از جمله شکاکیت و نسبی‌گرایی دارد و نقد اساسی نسبی‌گرایی و شکاکیت، خود ویران‌سازی و متناقض بودن آن است.

1. religious pluralism
2. exclusivism
3. inclusivism

کتاب‌شناسی

۱. احمدی، بابک، *ساختار و هرمونتیک*، تهران، نشر گام نو، ۱۳۸۰ ش.
۲. همو، *کتاب تردید*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۲ ش.
۳. استامپ، النور و دیگران، *درباره دین*، ترجمه مالک حسینی و دیگران، تهران، هرمس، ۱۳۸۳ ش.
۴. استیور، دان، *فلسفه زبان دینی*، ترجمه حسین نوروزی، تبریز، مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی انسانی، ۱۳۸۰ ش.
۵. اصلان، عدنان، *پلورالیسم دینی* (کثرت ادیان از نگاه جان هیک و سیدحسن نصر)، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، نقش جهان، ۱۳۸۵ ش.
۶. اینوود، مایکل، *درآمدی بر هرمونتیک*، ترجمه سیدنصیر احمدحسینی، معرفت، ش ۷۸، ۱۳۸۳ ش.
۷. براون، استوارت و دیگران، *صد فیلسوف قرن بیستم*، ترجمه عبدالرضا سالار بهزادی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۲ ش.
۸. بلایش، ژوزف، *گزیده هرمونتیک معاصر*، سعید جهانگیری، آبادان، نشر پرسش، ۱۳۸۰ ش.
۹. بنتون، تد و یان کرایب، *فلسفه علوم اجتماعی* (بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی)، ترجمه شهناز مسمی پرست و محمود متحد، تهران، آگاه، ۱۳۸۴ ش.
۱۰. پالمز، ریچارد، *علم هرمونتیک*، محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس، ۱۳۷۷ ش.
۱۱. پراود فوت، وین، *تجربه دینی*، ترجمه عباس یزدانی، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۷ ش.
۱۲. پورحسین، قاسم، *هرمنتیک تطبیقی*، تهران، دفتر انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴ ش.
۱۳. حسین زاده، محمد، *مبانی معرفت دینی*، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام، چاپ دوم، ۱۳۷۸ ش.
۱۴. رو، ویلیام، *فلسفه دین*، ترجمه قربان علمی، انتشارات آیین، ۱۳۸۱ ش.
۱۵. ریخته گران، محمدرضا، *منطق و مبحث علم هرمونتیک*، چاپ ششم، تهران، صراط، ۱۳۷۸ ش.
۱۶. سروش، عبدالکریم، *صراطهای مستقیم*، تهران، صراط، ۱۳۷۱ ش.
۱۷. سعیدی روشن، محمداقبر، *تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۱۸. سولومون، رابرت، *فلسفه اروپایی*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، قصیده، ۱۳۷۹ ش.
۱۹. صادقی، هادی، *پلورالیسم: دین، حقیقت، کثرت*، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۸.
۲۰. عارفی، عباس، *قرائت دین و چالش معیار، قیاسات*، ش ۲۳، ۱۳۸۱ ش.
۲۱. عباسی، ولی‌الله، *نواندیشی دینی معاصر و احیاءگری*، سروش اندیشه، ش ۱۰، ۱۳۸۳ ش.
۲۲. همو، *نواندیشی دینی معاصر و قرائت‌پذیری دین*، رواق اندیشه، سال سوم، ش ۲۰، ۱۳۸۲ ش.
۲۳. همو، *وحدت و کثرت دینی* (بررسی تطبیقی و انتقادی فرضیه کثرت‌گرایانه حقیقت‌شناختی جان هیک و نظریه وحدت‌گرایانه استاد مطهری و استاد جعفری، اندیشه حوزه، ش ۵۷، ۱۳۸۵ ش.
۲۴. قائمی‌نیا، علی‌رضا، *پلورالیسم تحویلی*، قم، دار الصادقین، ۱۳۷۹ ش.
۲۵. همو، *تفسیر معنا و زمینه‌های معناخیز*، پگاه حوزه، ش ۸۴، ۱۳۸۲ ش.
۲۶. همو، *ذاتی و عرضی متن*، قیاسات، ش ۱۸، ۱۳۷۹ ش.
۲۷. همو، *راززدایی از پیام متن*، قیاسات، ش ۱۷، ۱۳۷۹ ش.
۲۸. همو، *متن از نگاه متن*، قم، انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۸۰ ش.
۲۹. همو، *وحی و افعال گفتاری* (نظریه وحی گفتاری)، قم، انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۸۱ ش.

۳۰. قوام‌صفری، مهدی، *نسبیت‌گرایی*، ذهن، ش ۱۰، ۱۳۸۱ ش.
۳۱. کاکلمانس، جوزف جی.، *هایدگر مارتین* (پیش‌درآمدی به فلسفه او)، ترجمه موسی دیباج، تهران، حکمت، ۱۳۸۰ ش.
۳۲. کوروز، مورس، *فلسفه هایدگر*، ترجمه محمود نوالی، چاپ دوم، تهران، حکمت، ۱۳۷۶ ش.
۳۳. کوزنهری، دیوید، *حلقه انتقادی: ادبیات، تاریخ و هرمونتیک فلسفی*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، گیل.
۳۴. لاریجانی، صادق، *پلورالیسم دینی*، قم، مرکز مطالعات حوزه علمیه، چاپ دوم، ۱۳۷۵ ش.
۳۵. همو، *معرفت دینی*، قم، مرکز ترجمه نشر و کتاب، ۱۳۷۷ ش.
۳۶. لگنهاوزن، محمد، *اسلام و کثرت‌گرایی دینی*، ترجمه نرجس جواندل، قم، طه، ۱۳۷۷ ش.
۳۷. لیتل، دانیل، *تبیین در علوم اجتماعی*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، صراط، چاپ دوم، ۱۳۸۲ ش.
۳۸. مجتهد شبستری، محمد، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱ ش.
۳۹. همو، *هرمنتیک، کتاب، سنت*، چاپ دوم، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵ ش.
۴۰. محمدی، حسن، *قرائت دین*، قم، ظفر، ۱۳۸۰ ش.
۴۱. مسجدجامعی، احمد و دیگران، *دین‌پژوهی در جهان معاصر*، قم، احیاگران، ۱۳۸۱ ش.
۴۲. مصباح یزدی، محمدتقی، *تعدد قرائتها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۲.
۴۳. نامور، ف.، *هرمنتیک و اندیشه دینی*، نگاه حوزه، ش ۸۴-۸۵، ۱۳۸۱ ش.
۴۴. نصری، عبدالله، *راز متن* (هرمنتیک، قرائت‌پذیری متن و منطق فهم دین)، تهران، آفتاب توسعه، ۱۳۸۳ ش.
۴۵. نیچه، فردریش و دیگران، *هرمنتیک مدرن*، ترجمه بابک احمد و دیگران، چاپ دوم، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۵ ش.
۴۶. واعظی، احمد، *درآمدی بر هرمونتیک*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۴۷. وان، هاروی، *هرمنتیک و تاریخچه آن*، ترجمه مریم امینی، کیان، ش ۴۲، ۱۳۷۷ ش.
۴۸. واینسهایمر، جونل، *هرمنتیک فلسفی و نظریه ادبی*، مسعود علیا، تهران، ققنوس، ۱۳۸۱ ش.
۴۹. هایدگر، مارتین، *درآمد وجود و زمان*، ترجمه منوچهر اسدی، آبادان، نشر پرسش، ۱۳۸۰ ش.
۵۰. همو، *متافیزیک چیست؟*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳ ش.
۵۱. هوردن، ویلیام، *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمه طاهوس میکائیلیان، تهران، شرکت انتشارات علمی، ۱۳۶۸ ش.
۵۲. هیک، جان، *مباحث پلورالیسم دینی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۸ ش.
۵۳. الیاده، میرچا، *تفسیرگرایی تأویلی*، ترجمه محمود تقی‌زاده، معرفت، ش ۲۱، ۱۳۷۶ ش.