

چیستی هرمنوتیک

□ احمد واعظی

اشاره

هرمنوتیک طی چند قرن اخیر توانسته است به عنوان یک دانش یا فن مستقل، جایگاه ویژه‌ای در حوزه تفکر بشری پیدا کند و امروزه متفکرین برجسته فراوانی در این خصوص به تأمل و پژوهش، اشتغال دارند. افزون بر اینکه هرمنوتیک در قرن بیستم توانسته است دستاوردهای خود را به دیگر حوزه‌های دانش همچون فلسفه، الهیات، نقد ادبی، علوم اجتماعی و فلسفه علم سرایت داده و پرسشها و بحثهای نوینی را در آن عرصه‌ها پی افکند.

این مقاله با هدف ارائه تصویری اجمالی از ماهیت و قلمرو هرمنوتیک به مباحثی چون سیر تاریخی، تعریف، اهداف و بررسی جایگاه هرمنوتیک در مقایسه با دیگر شاخه‌های معرفتی می‌پردازد و در ادامه چالشهایی را که هرمنوتیک معاصر در حوزه تفکر دینی ایجاد می‌کند بررسی می‌کند.

لازم به ذکر است این مقاله بخشی از کتاب «درآمدی بر هرمنوتیک معاصر» است که به زودی توسط پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی منتشر خواهد شد.

۱. واژه‌شناسی هرمنوتیک

استعمال واژه هرمنوتیک از یونان باستان به طور متفرق تداول و رواج داشته است. ارسطو از این لفظ برای عنوان رساله خویش در باب منطق قضایا از کتاب ارغنون خود استفاده کرد و آن را *باری ارمیناس* (Peri Hermeneias) به معنای «در باب تفسیر» نامید. وی در این اثر به بررسی ساختار دستوری (grammatical) گفتار آدمی پرداخت. در گفتار آدمی که در قالب قضایا بیان می‌شود، موضوع و محمول متحد شده و بر هم حمل می‌شوند تا خصوصیات اشیاء را آشکار سازند. به رغم این تداول استعمال، اصطلاح هرمنوتیک به مثابه شاخه‌ای از دانش تا عصر رنسانس و اصلاح مذهبی یعنی قرن شانزدهم میلادی هنوز تحقق خارجی نیافته بود.^۱

تا قرن هفدهم میلادی مباحثی منظم و مرتبط که شاخه خاصی از دانش را تشکیل دهد و نام هرمنوتیک بر آن نهاده شده باشد، سراغ نداریم. معمولاً دان هاور (Donn Hauer) را نخستین کسی می‌دانند که از این واژه به عنوان معرف شاخه‌ای از دانش استفاده کرد. وی در سال ۱۶۵۴ میلادی از این کلمه برای عنوان کتابش مدد گرفت.^۲

دان هاور بر آن بود که دالان و دهلیز همه علوم، روش تفسیر است و هر شاخه‌ای از معرفت باید مشتمل بر علم تفسیر باشد. سرّ این نکته آن است که در آن روزگار چنین گمان می‌رفت که همه شاخه‌های دانش مانند حقوق، الهیات، پزشکی و...، باید به کمک تفسیر و به ویژه تفسیر متن، تغذیه و رشد یابند. پس باید علمی که عهده‌دار تنقیح و شناساندن چنین روشی است وجود داشته باشد.^۳

بنابراین مفهوم هرمنوتیک به عنوان شاخه‌ای از دانش، خاص پدیده‌ای نوظهور و مربوط به دوران مدرنیته است. گرچه کلمه یونانی (hermeneutike) از زمان افلاطون به کار می‌رفته است، معادل لاتینی آن یعنی (hermeneutica) تنها از قرن هفدهم میلادی به بعد به عنوان اصطلاحی خاص که بیانگر شاخه‌ای خاص از معرفت بشری است، تداول و استعمال یافت. به همین دلیل است که بررسی تاریخچه هرمنوتیک را از قرن هفدهم آغاز می‌کنند و دوران پیش از آن را پیش تاریخ (pre history) هرمنوتیک می‌نامند.

هدف اصلی در این فصل بررسی معنای اصطلاحی هرمنوتیک است، اما مناسب است که اشاره‌ای مختصر به ریشه لغوی آن داشته باشیم.

معمولاً در ریشه‌یابی لغوی و بیان وجه اشتقاق (Etymology) هرمنوتیک ربط روشنی میان این واژه و هرمس (Hermes) خدای پیام‌رسان یونانیان برقرار می‌کنند. کلمه هرمنوتیک مأخوذ از فعل یونانی (hermeneuin) به معنای «تفسیر کردن» و معنای اسمی آن (hermeneia) به معنای تفسیر است. اشکال مختلف این کلمه، متضمن به فهم در آوردن چیزی یا موقعیتی است که مبهم است. یونانیان کشف زبان و خط را به هرمس نسبت می‌دهند. یعنی دو وسیله‌ای که فهم انسان برای درک معنا و انتقال آن به دیگران به کار می‌برد. کار هرمس، فرایند به فهم در آوردن بوده است و در این فرایند عنصر زبان نقش حساسی را بر عهده دارد.^۴

هرمس واسطه‌ای بود که به عنوان مفسر و شارح، پیام خدایان را قلب ماهیت کرده و محتوای آن را که فراتر از فهم آدمیان بود، برای آنها به گونه‌ای قابل فهم در می‌آورد. برخی از محققین، ساختار سه ضلعی عمل تفسیر را شاهد صدقی بر این ریشه‌یابی و ارتباط کلمه هرمنوتیک با هرمس خدای پیام‌رسان یونانیان می‌دانند. هر تفسیر و شرحی مشتمل بر سه ضلع است:

۱. نشانه، پیغام یا متن که نیازمند فهم و تفسیر است.

۲. واسطه حصول فهم یا مفسر (هرمس).

۳. رساندن پیام نشانه یا متن به مخاطبان.

این ساختار بسیط آشکارا مشتمل بر اصلی‌ترین مباحث هرمنوتیک است. مباحثی نظیر ماهیت متن، مقصود از فهم متن، چگونگی تأثیرپذیری فهم از پیش‌فرضها و باورها.^۵ گرچه کارکرد واسطه‌ای و میانجی‌گرایانه هرمنوتیک، برخی را بر آن داشت که در تحلیل ریشه لغوی هرمنوتیک میان آن و خدای واسطه - هرمس - ارتباط برقرار نمایند (ظاهراً این برداشت و تحلیل نسبت به سایر تحلیلها از مقبولیت بیشتری برخوردار است) اما باید دانست که برخی دیگر از محققین به این تحلیل به دیده تردید می‌نگرند. به هر تقدیر راه ارائه تحلیل‌های نوین در این باب همچنان باز است و پرونده این مبحث بسته نمی‌باشد.^۶

زمانی که می‌خواهیم از هرمنوتیک به عنوان شاخه‌ای از معرفت و مجموعه تلاشهای نظری و فکری تحقق یافته تحت این نام یاد کنیم، یعنی به حوزه عام هرمنوتیک نظر داشته باشیم حرف «S» را در انتهای آن قرار می‌دهیم و «hermeneutics» تلفظ می‌کنیم. گرچه برخی نظیر جیمز رابینسون ذکر «S» را لازم ندانسته‌اند.^۷

صرف نظر از استعمال این واژه به عنوان شاخه‌ای از دانش و معرفت که با حرف «س» همراه است، هرمنوتیک بدون «س» در معنای اسمی و وصفی نیز به کار می‌رود.

در کاربرد اسمی این واژه گاه حرف «س» در انتهای آن ذکر می‌شود و گاه ذکر نمی‌شود. در این کاربرد، هرمنوتیک نامی برای شاخه‌ها، گرایشها و مکتبهای مختلف موجود در حوزه تفکر هرمنوتیکی به شمار می‌رود. برای نمونه می‌توان به ترکیبهایی نظیر هرمنوتیک کتاب مقدس، هرمنوتیک ادبی، هرمنوتیک روش‌شناختی، هرمنوتیک هیدگر و... اشاره کرد.

کاربرد وصفی این واژه به دو صورت «hermeneutic» و «hermeneutical» است. به عنوان مثال گفته می‌شود می‌توان به ترکیبهایی مانند نظریه هرمنوتیکی (hermeneutic theory)، الهیات هرمنوتیکی (hermeneutic theology)، واقعه هرمنوتیکی^۸ (hermeneutical event)، موقعیت هرمنوتیکی^۹ (hermeneutic situation) و... اشاره کرد.

با این همه، دقت و موشکافی در ریشه‌یابی لغوی واژه هرمنوتیک کمکی به شناخت ماهیت هرمنوتیک معاصر و دامنه مباحث آن نمی‌کند. گسترش قلمرو مباحث هرمنوتیک و تحولات و چرخشهای درونی آن در ارتباط منطقی با معنای لغوی و ریشه‌های آن نبوده است تا در سایه واژه‌شناسی هرمنوتیک بتوان راهی به سوی درک عمیق‌تر آنچه که امروزه به نام هرمنوتیک مورد بحث قرار می‌گیرد، جستجو کرد. از این رو فایده‌چندانی بر ریشه‌شناسی لغوی آن و بررسی تاریخی استعمال این واژه در آثار متفکرین یونان باستان نظیر افلاطون و ارسطو مترتب نمی‌شود. به همین دلیل از ذکر مباحث تفصیلی در این زمینه خودداری می‌شود.

۲. تعریف هرمنوتیک

در طول تاریخ نه‌چندان طولانی هرمنوتیک، تعریفهای متنوعی از آن ارائه شده است که هریک به نوبه خود، معرف و نشانگر دیدگاهی خاص در باب اهداف و وظایف این شاخه معرفتی است. پیش از داوری نهایی در باب امکان ارائه تعریفی جامع و همه‌جانبه از هرمنوتیک که تلاشهای فکری گذشته و حال هرمنوتیکی را پوشش دهد، مناسب است که به پاره‌ای از تعریفهای عرضه شده اشاره داشته باشیم. فهم صحیح هریک از این تعریفها نیازمند توضیحی مختصر در مورد زمینه‌های شکل‌گیری هریک از آنهاست. این زمینه‌ها، گویای تلقی صاحبان این

تعریف از اهداف و کارکردهای هرمنوتیک است.

۱. جان مارتین کلادنیوس (۱۷۵۹-۱۷۱۰) علوم انسانی را مبتنی بر هنر تفسیر می‌دانست و هرمنوتیک را نام دیگر این هنر قلمداد می‌کرد.

در فهم عبارات گفتاری و نوشتاری ابهاماتی رخ می‌دهد که فهم کامل آنها را دچار مشکل می‌کند. هرمنوتیک، هنر دستیابی به فهم کامل و تأم عبارات گفتاری و نوشتاری است. این هنر مشتمل بر مجموعه‌ای از قواعد است. یعنی چیزی شبیه به منطق، که مددکار مفسر در رفع ابهامات متن می‌باشد.^{۱۰}

۲. فردریک آگوست ولف در سخنرانیهای سالهای ۱۷۸۵ تا ۱۸۰۷ درباره «دائرةالمعارف مطالعات کلاسیک»، هرمنوتیک را چنین تعریف می‌کند: «علم به قواعدی که به کمک آن معنای نشانه‌ها درک می‌شود». هدف از این علم، درک اندیشه‌های گفتاری و نوشتاری شخص مؤلف یا گوینده، درست مطابق آنچه او می‌اندیشیده است، می‌باشد. این تلقی از تفسیر و کاربرد هرمنوتیک، عمل فهم را نه تنها نیازمند درک زبان متن، بلکه نیازمند دانش تاریخی نیز می‌داند. مراد از دانش تاریخی، شناخت زندگی مؤلف و شرایط تاریخی و جغرافیایی سرزمین او می‌باشد. مفسر ایده‌آل کسی است که هرآنچه مؤلف می‌دانسته است او نیز بداند.^{۱۱}

۳. فردریش ارنست دانیل شلایر ماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۸) به هرمنوتیک به مثابه «هنر فهمیدن» می‌نگریست. او مسأله بدفهمی و سوء فهم را مورد توجه قرار داد و بر آن بود که تفسیر متن دائماً در معرض خطر ابتلاء به سوء فهم قرار دارد. از این رو هرمنوتیک به عنوان مجموعه قواعدی متدیک و روش‌آموز، باید برای رفع این خطر به استخدام درآید. بدون وجود چنین هنری، راهی برای حصول فهم وجود نخواهد داشت.^{۱۲}

تفاوت این تعریف با تعریف اول آن است که کلادنیوس نیاز به هرمنوتیک را تنها در مواضعی می‌دانست که ابهامی در راه فهم متن رخ می‌نماید، اما شلایر ماخر مفسر را دائماً و در هر فهمی از متن نیازمند به هرمنوتیک می‌داند؛ زیرا هرمنوتیک مورد نظر او برای رفع ابهام تعبیه نشده است، بلکه دانشی است که مانع سوء فهم می‌شود و امکان سوء فهم، احتمالی است که همواره وجود دارد. به تعبیر دیگر در نظر کلادنیوس، اصل بر صحیح بودن فهم و تفسیر است و جریان فهم متن روال عادی و طبیعی خود را دارد مگر آنکه ابهام و مشکلی پیش آید و هرمنوتیک دانشی

کمکی (Auxiliary Science) برای رفع ابهام و پیچیدگی به حساب می‌آید. حال آنکه در تلقی شلایر ماخر، اصل بر سوء فهم است مگر آنکه به کمک قواعد هرمنوتیک از بدفهمی پرهیز شود. پس گرچه هر دو به هرمنوتیک به عنوان هنری مشتمل بر مجموعه‌ای از قواعد می‌نگریستند، اما محتوای این قواعد و غرض از تنظیم آنها با یکدیگر متفاوت است.

۴. ویلهلم دیلتای (۱۸۳۳-۱۹۱۱) هرمنوتیک را دانشی می‌داند که عهده‌دار ارائه روش‌شناسی علوم انسانی است. هدف اصلی تلاش هرمنوتیکی او، ارتقاء اعتبار و ارزش علوم انسانی و هم‌طراز کردن آن با علوم تجربی بود.

از نظر وی سر‌اطمنیان آور بودن قضایای علوم تجربی، در وضوح و روشنی روش‌شناسی آن نهفته است و برای اینکه علوم انسانی هم علم (Science) باشند لازم است که متدولوژی آن تنقیح شود و اصول و بنیانهای مشترک و استوار آن که پایه‌های تمام تصدیقات و قضایای علوم انسانی است. روشن و آشکار گردد.^{۱۳}

۵. یکی از نویسندگان معاصر آلمانی به نام بابنر (Bubner) در مقاله «هرمنوتیک استعلایی» که در سال ۱۹۷۵ نگاشت، هرمنوتیک را به «دکترین فهم» تعریف کرد.^{۱۴}

این تعریف با هرمنوتیک فلسفی مارتین هایدگر و هانس گادامر تناسب کاملی دارد؛ زیرا هدف از هرمنوتیک فلسفی توصیف ماهیت فهم است. هرمنوتیک فلسفی برخلاف هرمنوتیکهای گذشته نه به مقوله فهم متن منحصر می‌شود و نه خود را در چهارچوب فهم علوم انسانی محدود می‌کند. هرمنوتیک فلسفی به مطلق فهم نظر دارد و در صدد تحلیل واقعه فهم و تبیین شرایط وجودی حصول آن است.

این تعاریف پنج‌گانه تنها بخشی از تعریفهای قابل ارائه را تشکیل می‌دهد. با وجود این در بیان این نکته که گستره مباحث هرمنوتیک و نوع تلقی‌ها از آن بسیار متنوع و گسترده است، کفایت می‌کند. این تعاریف به خوبی نشان می‌دهند که چگونه قلمرو مباحث هرمنوتیک همگام با سیر تاریخی، تنوع و وسعت بیشتری پیدا کرده و از حد معرفتی هرمنوتیک به مثابه راهنمایی برای تفسیر متون دینی و حقوقی تا حد معرفتی آن به مثابه تأملی فلسفی در باب ماهیت فهم و شرایط وجودی حصول آن، ارتقاء یافته است.

این گستره وسیع، به روشنی نشان می‌دهد که هیچ یک از تعاریف فوق توان آن را ندارد که

معرف همه تلاشهای نظری موسوم به هرمنوتیک باشد. این ناتوانی به تعاریف مذکور منحصر نمی‌شود، بلکه عملاً امکان ارائه تعریفی جامع که همه نحله‌ها و گرایشهای هرمنوتیکی را پوشش دهد، وجود ندارد؛ زیرا نگاه‌های متفاوتی که در باب رسالت و هدف و کارکرد هرمنوتیک وجود دارد، گاه کاملاً متباین و غیرقابل جمع می‌باشند. به عنوان مثال ویلهلم دیلتای، هرمنوتیک را دانشی در خدمت فهم متون نمی‌داند، بلکه آن را از سنخ متدولوژی و معرفت‌شناسی دانسته و آن را در خدمت علوم انسانی به طور عام می‌خواهد. از طرف دیگر هرمنوتیک فلسفی که با هیدگر شروع می‌شود، در دیدگاهی کاملاً متفاوت، شأن هرمنوتیک را ارائه روش ندانسته و رسالت آن را به جای متدولوژی، تأمل فلسفی در باب بنیانهای هستی‌شناسی فهم و تبیین شرایط وجودی حصول آن می‌داند، و هرمنوتیک را از سطح متدولوژی و معرفت‌شناسی به سطح فلسفه و هستی‌شناسی (Ontology) ارتقاء می‌دهد. در چنین گستره‌ای از مباحث و چرخشهای رادیکال و عمیق در اهداف و رسالت‌های هرمنوتیک، چگونه می‌توان انتظار داشت که تعریفی واحد و جامع، گویا و معرف همه این تلاشهای فکری و نظری باشد؟

اگر از ارائه تعریف دقیق و جامع صرف‌نظر کنیم این امکان وجود دارد که برای روشن ساختن اذهان و تعیین اجمالی این نکته که هرمنوتیک به چه سنخ مباحثی اشتغال دارد، تعاریفی تسامحی ارائه دهیم. به عنوان نمونه پل ریکور در ابتدای مقاله «رسالت هرمنوتیک» آن را چنین تعریف می‌کند: «هرمنوتیک نظریه عمل فهم است در جریان روابطش با تفسیر متون».^{۱۵} ریچارد پالم نیز با همین هدف، هرمنوتیک را چنین تعریف می‌کند: «هرمنوتیک، امروزه عرضه‌کننده سنت تأمل فلسفی آلمان و اخیراً فرانسه در باب ماهیت فهم (Understanding) است که از طریق شلایر ماخر و دیلتای و هیدگر گسترش یافته است و امروزه توسط گادامر و ریکور ارائه می‌شود».^{۱۶}

۳. قلمرو هرمنوتیک

در پاسخ این پرسش که هرمنوتیک درباره چیست؟ برخی این پاسخ ساده را برمی‌گزینند که هرمنوتیک، یک سنت تفکر و تأمل فلسفی است که در پی آن است مفهوم فهمیدن (verstehen) (Understanding) = را روشن کند و به این پرسش پاسخ دهد که چه چیزی سازنده معنای هر چیز

معنادار است؟ این «هرچیز» می‌تواند یک شعر یا یک متن حقوقی و یا یک فعل انسانی، یک زبان، یک فرهنگ بیگانه و یا یک فرد باشد.^{۱۷}

معرفی مسأله فهم به عنوان موضوع و قلمرو هرمنوتیک، با دو مشکل اصلی روبه روست: نخست آنکه پرسش از فهم و درک در زمینه‌های مختلفی مطرح است و در بسیاری از شاخه‌های نظری کاربرد دارد. معرفت‌شناسی (theory of knowledge)، فلسفه تحلیلی، فلسفه سنتی و کلاسیک (متافیزیک)، در زمره این شاخه‌های نظری هستند که هر یک به گونه‌ای و از زاویه‌ای با مسأله فهم درگیرند. پس باید به درستی معلوم کرد که هرمنوتیک از چه زاویه‌ای به مسأله فهم می‌نگرد که او را در این جهت از سایر شاخه‌های نظری متمایز می‌کند.

مشکل دوم آنکه گرچه نحله‌های مختلف هرمنوتیکی به گونه‌ای با مسأله فهم و درک درگیر بوده‌اند، اما این مقدار از اشتراک نظریه به هیچ رو نمی‌تواند مبین قلمرو و محدوده هرمنوتیک باشد؛ زیرا هر یک از این نحله‌ها به دنبال اهداف خاص خویش بوده‌اند و به طور طبیعی این اختلاف هدف، موجب مختلف شدن زمینه و قلمرو مباحث آن شده است. به عنوان مثال کسی که نگاه توصیفی و پدیدار شناختی به مسأله فهم دارد، هرگز در هرمنوتیک خود، به دنبال یافتن روشی برای حصول فهم صحیح از سقیم نیست و البته کسی همچون ویلهلم دیلتای که همت خویش را در جهت دستیابی به علم انسانی معتبر و اطمینان آور به کار می‌اندازد، نگاه روش شناختی به هرمنوتیک دارد و انتظار دارد که حاصل و نتیجه تأملات هرمنوتیکی او منتهی به ارائه متد و روشی عام برای مطلق علوم انسانی گردد. روشن است که هر دو نحله به گونه‌ای جدا از دیگری به مسأله فهم پرداخته‌اند. یکی به مطلق فهم از دریچه پدیدار شناختی می‌نگرد و درصدد توصیف ماهیت فهم و شرایط وجودی حصول آن و زمانمند و تاریخمند بودن یا نبودن آن است و دیگری به فهم دنیای درونی افراد و اذهان دیگر که در قالب آثار و تجلیات و خلاقیت‌های هنری، ادبی و سایر اظهارات انسانی بروز و ظهور یافته است، می‌پردازد و می‌خواهد راه و روش مطمئن و معتبری را برای فهم اذهان دیگر و حیات درونی انسانها بیابد. این دوگونه نگاه به مسأله فهم (صرف نظر از اختلاف در قلمرو فهم که یکی مطلق فهم و دیگری فهم حیات درونی انسانها را مد نظر دارد) دو قلمرو کاملاً متفاوت از مباحث را به دنبال دارد و از لحاظ موضوع، مشترک نیستند و نمی‌توان ادعا کرد که هر دو نحله درباره مسائل مشترکی به بحث می‌پردازند.

طرح هرمنوتیک فلسفی در قرن بیستم توسط هیدگر و رشد و بالندگی آن به مساعی فیلسوف آلمانی دیگر، هانس گادامر صورت گرفت. تأثیر و نفوذ آموزه‌های آن دو در شاخه‌های متنوع علوم نظیر نقد ادبی، نشانه‌شناسی، الهیات و علوم اجتماعی این گمان را برمی‌انگیزد که یگانه قلمرو متصور و ممکن برای اندیشه و تأمل هرمنوتیکی، همان چیزی است که در هرمنوتیک فلسفی جریان دارد یعنی تأمل فلسفی و پدیدار شناختی در ماهیت فهم و شرایط وجودی حصول آن. همراه‌کننده‌تر از این گمان آن است که تصور کنیم تنها قلمرو ممکن برای تأمل هرمنوتیکی، به آنچه که در نگاه فیلسوفان آلمانی به هرمنوتیک و آنچه در سنت آلمانی هرمنوتیک قرن بیستم رواج دارد، منحصر و خلاصه می‌شود.

واقعیت آن است که هرمنوتیک فلسفی، افقی در تأمل هرمنوتیکی گشوده است که همواره بدان نیازمندیم و چاره‌ای جز پرداختن به آن وجود ندارد. ما هر نظریه تفسیری را در باب فهم متن بپذیریم و یا هر گرایشی در نقد ادبی داشته باشیم و یا درباره فلسفه علوم اجتماعی و انسانی هر مکتبی را برگزینیم، از بحث در باب ماهیت فهم به‌طور کلی و تحلیل ساختار وجودی آن بی‌نیاز نیستیم، اما معنای این سخن محدود کردن قلمرو هرمنوتیک به این افق نوگشوده و نوظهور نیست. برای نمونه می‌توان به مقوله فهم و تفسیر متن اشاره کرد. همواره این مجال وجود دارد که نظریه تفسیری نوینی در مقوله فهم متن ارائه گردد. این نظریه پردازان جدید گرچه داخل در مباحث هرمنوتیک فلسفی نیست، اما یک بحث هرمنوتیکی است. انحصار هرمنوتیک و قلمرو آن در مباحث هرمنوتیک فلسفی به طور عام - که هم شامل نحله آلمانی و هم نحله فرانسوی بشود - و یا محدود کردن آن به نحله آلمانی هرمنوتیک فلسفی یعنی نوع نگاه هیدگر و گادامر به مسأله هرمنوتیک، هیچ وجهی ندارد.

ریچارد پالمر در توضیح قلمرو هرمنوتیک و عدم انحصار آن به هرمنوتیک فلسفی، به این مطلب اشاره دارد که ما می‌توانیم در زمینه هرمنوتیک به سه مقوله کاملاً متمایز اشاره داشته باشیم:

۱. هرمنوتیک خاص (regional) که به نخستین قالبهای شکل‌گیری هرمنوتیک به عنوان شاخه‌ای از دانش اشاره دارد. در این قسم هرمنوتیک به منظور منقح کردن کیفیت تفسیر متون، در هر یک از شاخه‌های علوم و معارف نظیر حقوق، ادبیات، کتب مقدس و فلسفه مجموعه‌ای از

قواعد و روش فراهم می‌شد و هر شاخه معرفتی دارای مجموعه قواعد و اصول تفسیری خاص خود بود. از این رو هرمنوتیک هر رشته، خاص آن رشته بود و به همین دلیل این قسم هرمنوتیکها خاص بودند و به سنت فکری و علمی مربوط به خود اختصاص داشتند. مثلاً از هرمنوتیکی که روش تفسیر متون مقدس را می‌آموخت، در تفسیر متون ادبی کلاسیک مدد نمی‌گرفتند و به طور کلی از هر هرمنوتیک در ناحیه خاص خود استفاده می‌کردند.^{۱۸}

۲. گونه دوم هرمنوتیک به هرمنوتیک عام (general) موسوم است. این قسم هرمنوتیک نیز از مقوله روش‌شناسی است و در صدد ارائه روشی برای فهم و تفسیر است و قواعد و اصولی را تنقیح می‌کند. با این تفاوت که به ناحیه خاصی از علوم اختصاص نداشته و شاخه‌های متعددی از علوم تفسیری را پوشش می‌دهد. این گرایش نوین در هرمنوتیک از قرن هجدهم آغاز شد و نخستین کسی که تبیین سازگار و منظمی از این قسم هرمنوتیک را عرضه کرد، متکلم آلمانی، فردریش شلایر ماخر بود. این نوع هرمنوتیک امروزه توسط کسانی نظیر امیلیوبتی واریک هرش دنبال می‌شود.

پیش فرض این گرایش هرمنوتیکی آن است که قواعد و اصول عامی بر عمل فهم متن، حاکم است صرف نظر از اینکه آن متن چگونه متنی باشد. لذا عالم مشتغل به هرمنوتیک باید در تنقیح و تنظیم این قواعد عام بکوشد.

تلاش ویلهلم دیلتای را نیز باید در این قسم هرمنوتیک گنجانند؛ زیرا وی گرچه در خصوص تفسیر متون متمرکز و محدود نشد و مطلق علوم انسانی را مد نظر داشت، اما پیش فرض او با پیش فرض معتقدین به هرمنوتیک عام تناسب تامی دارد. دیلتای بر آن بود که رفتار، گفتار و مکتوبات آدمیان همه حاکی از حیات ذهنی و درونی آنهاست و همه علوم انسانی در گستره و تنوع خویش، باید به دنبال راه‌یابی به حیات درونی انسانهای صاحب این افعال و آثار باشند و این راه‌یابی به حیات درونی تابع اصول، قواعد و روش عام و مشترکی است و وظیفه و رسالت هرمنوتیک، تنظیم و تنقیح این اصول و قواعد است یعنی تبیین متقن و صحیح متدولوژی حاکم بر علوم انسانی.

۳. مقوله و رویکرد سوم در هرمنوتیک را هرمنوتیک فلسفی تشکیل می‌دهد. این قسم هرمنوتیک تأملی فلسفی در پدیده فهم را وجهه همت خود قرار داده است. بنابراین علاقه‌ای به

ارائه روش و بیان اصول و قواعد حاکم بر فهم و تفسیر ندارد؛ چه این روش در باب فهم متن باشد و چه در باب مطلق علوم انسانی به کار آید. علاوه بر این اگر دقت کنیم این نوع هرمنوتیک نه تنها علاقه‌ای به ارائه روش ندارد، بلکه به نقد متدولوژی می‌پردازد و ایده «از راه تنقیح روش می‌توان به حقیقت رسید» را به نقد می‌کشد.^{۱۹}

با توجه به این سه رویکرد متمایز در عرضه هرمنوتیک، اختصاص قلمرو هرمنوتیک به یکی از این گرایشها ناموجه و غیرمنطقی است. واقعیت این است که تحت نام هرمنوتیک در هر یک از این سه مقوله کارهای جدی صورت پذیرفته است و نباید با تحمیل یک دیدگاه خاص مثلاً هرمنوتیک فلسفی، کوششهایی غیر از این حوزه را خارج از قلمرو هرمنوتیک دانست. ارائه نقطه‌نظرات خاص در باب فهم شعر یا فهم و تفسیر متون دینی و یا طرح نظریه تفسیری جدید در باب فهم متون به‌طور کلی همان قدر هرمنوتیکی است، که تأمل فلسفی و همه‌جانبه در باب ماهیت و فهم و تفسیر، هرمنوتیکی است. بنابراین تقسیم قلمرو هرمنوتیک به سه زمینه متفاوت - آن‌گونه که در بالا صورت پذیرفت - توهّم اختصاص هرمنوتیک به گرایش خاصی - هرمنوتیک فلسفی - را در هم می‌شکند و این مجال را فراهم می‌آورد که جریان هرمنوتیک در تمامی عرصه‌های آن به رشد و شکوفایی خود ادامه دهند.^{۲۰}

۴. هرمنوتیک عام

در ضمن بحث از قلمرو هرمنوتیک، به این نکته اشاره شد که گرایش در هرمنوتیک دعوی عمومیت دارد و در مقابل هرمنوتیک خاص قرار می‌گیرد. با توجه به اینکه هرمنوتیک فلسفی خود را یگانه هرمنوتیک عام می‌داند و دیگر اقسام و مکاتب هرمنوتیکی را خاص و محدود می‌نامد، مناسب است که در باب هرمنوتیک توضیح بیشتری ارائه گردد.

پرسش آن است که آیا هرمنوتیک دانشی عام و فراگیر است یا محدود به شاخه یا شاخه‌های خاصی از معارف بشری است؟

قبلاً گفته شد که هرمنوتیک از آغاز ظهورش در قرن هفدهم، بر علم یا هنر تفسیر کردن دلالت داشت. تا پایان قرن نوزدهم نیز، به شکل نظریه‌ای که انتظار می‌رفت قواعد علم تفسیر را تنقیح کند، باقی ماند. در این مقطع تاریخی هرمنوتیک خود را به دادن راهنمایی‌های

روش‌شناختی برای علوم تفسیری محدود کرده بود تا در حدّ ممکن به تفسیر بی‌ضابطه و دلبخواهی پایان دهد. شأن هرمنوتیک در آغاز و برای مدّتی طولانی، شأن علمی کمکی در درون شاخه‌ها و علمی که به تفسیر متون و نشانه‌ها مربوط می‌شدند، بود.

در این مقطع هرمنوتیک قدسی (Hermeneutica Sacra) قاعده‌مند شد. همچنین هرمنوتیکی فلسفی تحت نام (Hermeneutica profana) و نیز هرمنوتیکی حقوقی به نام (Hermeneutica juristic) آماده و تهیه شد.^{۲۱} کاربرد هر یک از این مکتوبات کمک به درک بهتر و رفع ابهامات موجود در متون هر یک از این علوم و معارف بود.

نویسندگان نخستین متون هرمنوتیکی، ضبط و ثبت قواعد و اصول تفسیری را همواره در شاخه‌های خاصی از علوم، نظیر الهیات، حقوق، فلسفه و علم اللغة (Philology) دنبال می‌کردند و متون هرمنوتیکی خاص را عرضه می‌کردند و گرچه برخی از اصول و مفاهیم مندرج در آنها دارای قابلیت کاربرد عام بودند، اما آنان به فکر ارائه هرمنوتیکی عام برای کلیه شاخه‌های علوم مبتنی بر تفسیر برنیامدند، بلکه هرمنوتیک قدسی را برای متون مقدس و هرمنوتیک فلسفی را برای متون فلسفی آماده کردند. تاریخ‌نگاران هرمنوتیک، معمولاً شلایر ماخر را نخستین کسی می‌دانند که قدم در راه تعمیم هرمنوتیک برداشت و قضاوت او را مورد تأیید قرار می‌دهند که می‌گفت «در زمان حاضر هرمنوتیک فقط به عنوان هرمنوتیک‌های موضعی و خاص و به طور متنوع و متفرق وجود دارد و هنوز به عنوان یک نظریه عام فهم وجود نیافته است»، ولی واقعیت آن است که دان هاور در قرن هفدهم درصدد ارائه قواعد و تعالیم عام تفسیر برآمد.^{۲۲}

وجههٔ همّت شلایر ماخر ارائه قواعد و اصولی عام در امر تفسیر متون بود که به کمک آن مفسّر از سوء فهم نجات یابد و به فهمی معتبر و صحیح واصل شود. هرمنوتیک دیلتای نیز به گونه‌ای دیگر هرمنوتیک عام بود؛ زیرا وی درصدد ارائه روش‌شناسی عامی برای مطلق علوم انسانی بود تا در سایهٔ این متدولوژی عام، علوم انسانی را همسنگ علوم طبیعی و تجربی قرار دهد و یافته‌های علوم انسانی را از درجهٔ اعتبار و صحتی نظیر داده‌های علوم طبیعی برخوردار سازد. ملاحظه می‌شود که عمومیتی که تا پایان قرن نوزدهم برای هرمنوتیک به دست می‌آید، عمومیتی نسبی است و شامل همهٔ شاخه‌های معرفتی بشر نمی‌شود؛ زیرا عمومیت مطرح شده در آثار کسائی چون کلادنیوس و شلایر ماخر محدود به تفسیر متن است و به همین دلیل، قواعد و

اصول تفسیری مورد نظر آنها تنها شامل آن دسته از معارف بشری می‌شود که با تفسیر متن سروکار دارند و عمومیت روش‌شناختی مورد نظر دیلتای نیز محدود به علوم انسانی است. در قرن بیستم گرچه شاهد تلاشهایی تحت نام هرمنوتیک در شاخه‌های خاصی همچون ادبیات، الهیات و علوم اجتماعی هستیم، اما هرمنوتیک فلسفی به ابتکار هیدگر و پس از او گادامر مدعی عام بودن است و بر این نکته اصرار می‌ورزد که عمومیت موجود در هرمنوتیک فلسفی قرن بیستم با عمومیت پیش از آن متفاوت است و شامل کلیه معارف بشری می‌شود. در جای خود به تفصیل از هرمنوتیک فلسفی هیدگر و گادامر سخن خواهیم گفت، اما در جهت فهم مراد از عمومیتی که ادعای هرمنوتیک فلسفی است، ذکر این نکته لازم است که هرمنوتیک فلسفی هیدگر نه به خصوص تفسیر متن توجه دارد، و نه محدوده تحقیق خویش را به روش‌شناسی علوم انسانی منحصر می‌کند، بلکه وظیفه هرمنوتیک فلسفی وجودی است و در جستجوی روشن کردن شرایط بنیادینی است که زیربنای پدیده فهمیدن در همه اشکال آن واقع می‌شود. پس موضوع و قلمرو هرمنوتیک فلسفی، مطلق فهم به جمیع اشکال آن است نه خصوص فهم روش.^{۲۳}

به نظر می‌رسد آنچه باعث شده که هرمنوتیک فلسفی در روزگار ما توسط مدافعینش به فلسفه اولی (prima philosophia) موسوم شود و عمومیتی همه جانبه برای آن ادعا شود، حضور مطلق و همه جایی پدیده تفسیر در همه اشکال فهم باشد. نیچه قبل از هیدگر ادعا کرده بود که همه تجارب و فهمهای ما جنبه تفسیری دارد و می‌گفت «واقعیات (facts) وجود ندارد هرچه هست تفاسیر ماست.» بنابراین افق تفسیر، نه تنها شامل علوم تفسیری صرف، نظیر تفسیر کتب مقدس، لغت‌شناسی کلاسیک و حقوق می‌شود، بلکه تمامی علوم و رویکردهای نظری و فکری شخص را فرامی‌گیرد.

تفسیری بودن مطلق دانش و فهم ما مشکلی عام و فلسفی است و هرمنوتیک فلسفی از آنجا که فهم را به طور مطلق (نه فهم خاص) موضوع خود قرار داده است، دارای صبغه عام بودن خواهد بود.^{۲۴}

ادعای عام بودن هرمنوتیک فلسفی در قرن بیستم مانع ادامه و رشد تفکرات هرمنوتیکی خاص در شاخه‌های خاص معارف بشری نگردید. این است که همچنان شاهد رواج بحثهای

هرمنوتیکی در ادبیات و الهیات و علوم اجتماعی و حقوق هستیم.

۵. اهداف هرمنوتیک

قبلاً بیان شد که هرمنوتیک به سبب تنوع و گستره مباحث آن و وجود زمینه‌ها و گرایشهای متفاوت و ناسازگار، فاقد تعریف واحد و مقبول همگان است و همچنین اتفاق نظر در مورد دامنه و قلمرو مباحث آن وجود ندارد و میدان خاص و مشخصی را نمی‌توان به عنوان قلمرو منحصر دانش هرمنوتیک برشمرد. اکنون برآنیم که بدانیم آیا می‌توان برای هرمنوتیک اهداف مشترک و جامعی را در نظر گرفت که مورد پذیرش همه گرایشهای متنوع هرمنوتیکی باشد؟

در این زمینه نیز اگر به دنبال اهداف مشترک و مورد اتفاق باشیم ره به خطا برده‌ایم. چرخشهای جدی و بنیادینی که در جهت‌گیری هرمنوتیکی و نوع نگاه به وظایف و درون مایه آن در طی تاریخ هرمنوتیک به وقوع پیوسته است، اهداف و اغراض کاملاً متفاوت و ناسازگاری را برای آن رقم زده است. چگونه می‌توان بین دیدگاهی که از هرمنوتیک تبیین روش صحیح درک متن و رفع ابهامات موجود در آن را انتظار می‌کشد، با دیدگاهی که هدف از تأمل هرمنوتیکی را تبیین روش‌شناسی علوم انسانی و تنقیح اصول و مبانی حاکم بر فهم تاریخ و آثار ادبی و هنری و رفتار و سلوک آدمیان می‌داند، هدف مشترک و جامعی جستجو کرد.

چرخشی که هرمنوتیک فلسفی در آغاز قرن بیستم در سمت و سوی تأملات هرمنوتیکی ایجاد کرد، فاصله میان هرمنوتیک قرن بیستم را با هرمنوتیک پیش از آن بسیار عمیق‌تر نمود. به گونه‌ای که یافتن اغراض و اهداف مشترک میان هرمنوتیک فلسفی و دیگر گرایشهای هرمنوتیکی سابق بر آن، در کمال صعوبت و دشواری است.

نکته قابل توجه آنکه هرمنوتیک فلسفی نه تنها با اسلاف خویش در اهداف و اغراض جهت مشترک ندارد، بلکه بین شاخه‌های مختلف هرمنوتیک فلسفی نیز کمتر به اهداف مشترک برخورد می‌کنیم. آنچه امروزه به عنوان هرمنوتیک فلسفی شناخته می‌شود وامدار فیلسوف آلمانی مارتین هیدگر و شاگردش هانس گادامر و دو فیلسوف فرانسوی متأثر از هیدگر یعنی پل ریکور و ژاک دریدامی باشد. تأمل در جهت‌گیری هرمنوتیکی این چهار شخصیتی که همه آنها به عنوان نحله هرمنوتیک فلسفی شناخته شده‌اند، نشان از وجود اختلافات روشنی در رویکرد

هرمنوتیکی و رسالت و هدف هرمنوتیک دارد. اشاره به گوشه‌ای از دیدگاه‌های برخی از آنان، هم به درک فاصله عمیق هرمنوتیک فلسفی از اسلاف آن مدد می‌رساند و هم خواننده را با این واقعیت آشنا می‌کند که در هرمنوتیک فلسفی نیز تلقی مشترک و جامعی در باب اهداف هرمنوتیک وجود ندارد.

۱. مارتین هیدگر در مقدمه کتاب معروف خویش (Being and Time) به این نکته اشاره می‌کند که قدمای فلاسفه یونان پرسش از معنای هستی (Being) را به عنوان مسأله‌ای فلسفی مورد توجه قرار می‌دادند و در پی درک حقیقت هستی برمی‌آمدند، اما از زمان ارسطو تا به حال فلسفه این پرسش اصلی را مغفول گذاشته و به جای تلاش برای درک هستی به فهم هستها (beings) رو آورده است.^{۲۵} فیلسوفان پس از افلاطون پیش دآوری‌های خاصی از هستی داشتند و آن را عام‌ترین مفهوم و غیر قابل تعریف و بدیهی می‌شمردند. براساس این سه خصلت، دیگر به هستی به عنوان یک مسأله فلسفی نمی‌نگریستند. هیدگر بر آن است که غیر قابل تعریف بودن و عمومیت این مفهوم، مانع از آن نیست که ما در جستجوی درک حقیقت آن برآییم. وی هدف فلسفی راستین و حقیقی را پاسخ به پرسش از معنای هستی (Being) می‌داند. فلسفه باید راهی به سوی قاعده‌مند کردن این پرسش و جستجوی معنای هستی بیابد.

از نظر او هستی موجودات، خود وجودی از وجودات و در عرض سایر موجودات نیست، بلکه هر جا چیزی هست، هستی هست. ما مستقلاً نمی‌توانیم با هستی مواجه شویم و آن را بشناسیم، بلکه از آنجا که هستی، خصیصه دیگر وجودات امکانی است، باید از طریق استنتاج، هستی را آشکار و فاش کرد.

از میان وجودات، وجود انسانی که هیدگر از آن به دازاین (Dasein) تعبیر می‌کند، یگانه راه شناخت ما از هستی است؛ زیرا دازاین وجودی است، که بیشترین پرسش را از معنای هستی دارد و تحقیق از معنای هستی، یکی از امکانهای وجودی اوست و به نظر هیدگر یگانه راه ما به سوی شناخت و درک هستی، تحلیل ساختار وجودی دازاین است. این به معنای آن نیست که به لحاظ وجودی، دازاین مقدم بر هستی (Being) است، بلکه برای آشکار کردن و شفافیت هستی، راهی جز آشکاری خود وجود انسانی دازاین وجود ندارد.^{۲۶}

هیدگر پدیدارشناسی (دازاین) را به غرض وصول به درک معنای هستی، رسالت اصلی

فلسفه و حقیقت فلسفه راستین اعلام می‌کند و این پدیدارشناسی را هرمنوتیکی می‌نامند؛ زیرا فعل یونانی (hermeneuin)، به معنای «چیزی را قابل فهم ساختن» است و پدیدارشناسی دازاین آن را قابل فهم می‌سازد. پس تحلیل ساختار وجودی دازاین و پدیدارشناسی آن، عملی هرمنوتیکی است.^{۲۷}

در جریان تحلیل ساختار وجودی دازاین، هیدگر به ویژگی‌هایی دست می‌یابد که از جهات مختلفی هرمنوتیکی است. وی در این تحلیل به تبیین ماهیت فهم، تفسیری بودن و شرایط حصول آن اشاراتی دارد.

هدف اصلی تأمل فلسفی هیدگر، شناخت حقیقت هستی است یعنی هدفی هستی‌شناسانه (ontological) دارد. وی برخلاف عالمان هرمنوتیک پیش از خود، به دنبال متدولوژی و ارائه روش نوین برای فهم و یا تنقیح و پالایش روشهای موجود برای فهم متن یا علوم انسانی نیست. او هرمنوتیک را از سطح معرفت‌شناسی و متدولوژی به سطح فلسفه ارتقاء می‌دهد و هرمنوتیک را نوعی پدیدارشناسی و فلسفه می‌داند.

شایان ذکر است که حتی تأمل فلسفی در ماهیت فهم آدمی و تحلیل شرایط وجودی حصول فهم نیز هدف اصلی و نهایی هیدگر نبوده است؛ زیرا هدف اصلی، پاسخ به پرسش از معنای هستی است و تحلیل ساختار وجودی دازاین هدفی متوسط و راهی به سوی آن پاسخ است و تحلیل ماهیت فهم و بیان ویژگی‌های پدیدارشناختی آن، اموری است که هیدگر در جریان تحلیل ساختار وجودی دازاین به آنها منتهی می‌شود نه آنکه در ابتدا به عنوان هدف اصلی هرمنوتیک او قلمداد شود.

۲. هانس گادامر شاگرد برجسته هیدگر، در هرمنوتیک فلسفی خویش بسیار وام‌دار ایده‌هایی است که هیدگر در تحلیل دازاین - به ویژه در بخش مربوط به ماهیت فهم آدمی - پرورده است.

گادامر به هرمنوتیک فلسفی خویش، بنیانی هستی‌شناختی می‌دهد تا خود را از هرمنوتیک روش‌شناختی جدا و ممتاز کند و از این جهت با هیدگر همسواست و نمی‌خواهد روشی نوین در باب فهم متن یا علوم انسانی به طور عام عرضه کند. اما باید به این نکته توجه کرد که هدف اصلی در هرمنوتیک گادامر، به هیچ‌رو با هدف فلسفی هیدگر یکسان نمی‌باشد. هیدگر به سوی ترسیم

یک هستی‌شناسی نوین گام برمی‌دارد و به دنبال درک معنای هستی است (هر چند در این هدف ناکام می‌ماند) اما گادامر هرگز این راه را دنبال نمی‌کند و در صدد شناخت حقیقت هستی بر نمی‌آید. هستی‌شناسی مورد نظر گادامر، هستی‌شناسی فهم است و از آنجا که فهم را دائماً تفسیری و تأویلی (interpretative) می‌داند، در ماهیت تأویل و تفسیر، تأمل می‌کند. وی به جای ارائه روش تفسیر، در خود تفسیر و شرایط وجودی حصول آن اندیشه می‌کند.

تأمل در ماهیت فهم و تأویلی بودن آن برای هیدگر هدفی متوسط است که در ضمن تحلیل ساختار دازاین، و به غرض رسیدن به هدفی دیگر، یعنی پاسخ به پرسش از معنای هستی مورد توجه قرار می‌گیرد. حال آنکه برای گادامر، باز نمودن حقیقت فهم و بنیانهای وجودی آن، هدف اصلی است و در وراء آن هدف دیگری را دنبال نمی‌کند.^{۲۸}

شاهد دیگر تفاوت این دو نوع هرمنوتیک آن است که هیدگر برخلاف دیلتای، به مشکل اصلی علوم انسانی یعنی مسأله عینیت (objectivity) فهم و چگونگی حقیقت در دستاوردهای این علوم توجهی نشان نمی‌دهد، اما در هرمنوتیک گادامر این امر یک مسأله اصلی است. یعنی گادامر از هستی‌شناسی فهم، به معرفت‌شناسی پل می‌زند و بین این دو در نوسان است و از تحلیل خویش از ماهیت فهم و تأویل و شرایط وجودی آن در زمینه علوم انسانی، نتیجه‌گیری می‌کند و نشان می‌دهد که برخلاف دیلتای نمی‌توان از روش، به حقیقت رسید و اساساً حقیقت را باید به گونه‌ای دیگر و متفاوت با آنچه در سنت فلسفی و علمی تصور شده است، در نظر گرفت و اهتمام به روش و سعی در پالایش و تنقیح آن نه تنها ما را به حقیقت نمی‌رساند، بلکه موجب بیگانگی ما با موضوع مورد شناسایی می‌شود.

وی در کتاب اصلی خویش یعنی حقیقت و روش (Truth and Method) مباحث را در سه بخش تقسیم می‌کند و در هر یک از این سه بخش زیبایی‌شناسی و تاریخ و زبان - مباحث مربوط به فهم متن - دیدگاههای فلسفی خویش در باب تفسیر و فهم را پیاده می‌کند و نشان می‌دهد که فهم عینی آن‌گونه که پیروان عینیت‌گرایی در علوم انسانی به دنبال آنند، در هر یک از این سه قلمرو ممکن نیست.

۳. پل ریکور متفکر معاصر فرانسوی نیز گرچه متأثر از هیدگر است، اما هرمنوتیک را به گونه‌ای متفاوت از هیدگر با پدیدارشناسی پیوند می‌زند. هیدگر با تحلیل پدیده‌ای خاص به نام

دازاین در پی درک هستی است. پس هرمنوتیک او هستی‌شناسی بنیادین است که فراتر از معرفت‌شناسی و روش‌شناسی و حتی فراتر از بنیاد هستی‌شناسی فهم است. اما ریکور هستی‌شناسی خود را به‌طور مستقیم و از طریق تحلیل وجودی دازاین پی نمی‌گیرد، بلکه از طریق معناشناسی می‌خواهد به مسأله وجود برسد. از آنجا که هرگونه فهم هستی‌شناسانه در زبان به بیان درمی‌آید، پس همه اقسام پدیدارشناسی که در صدد وصول به فهم هستی هستند، ناگزیر از معناشناسی می‌باشند. پس تمامی قلمرو هرمنوتیک به معناشناسی ارجاع می‌شود. روان‌کاوی، گونه‌ای پدیدارشناسی هرمنوتیکی است که در جستجوی معانی پنهان در پس رؤیاهاست و می‌خواهد از طریق این پدیدارشناسی، وجودشناسی کند. اسطوره‌شناسی در ادبیات و مذهب نیز گونه‌ای دیگر از پدیدارشناسی است. در پدیدارشناسی دین - نظیر کارهای میرچا ایلیاده - نمادهای کیهانی مورد تأویل قرار می‌گیرد تا معانی پنهان در پس آنها بازشناسی شوند.

از نظر پل ریکور، ما به هستی‌شناسی مستقل و مستقیم آن‌گونه که هیدگر بدان می‌اندیشید، دسترسی نداریم و از طرفی همه هستی‌شناسی‌ها تأویلی و آکنده از عنصر سمبل و نماد است. لذا برای هستی‌شناسی چاره‌ای جز گذار از معناشناسی نداریم. باید با پدیدارشناسی و ارجاع سمبل‌ها به ریشه‌های عمیق‌تر و رمزگشایی و فراتر رفتن از سطح آگاهی ظاهری، راهی به سوی هستی‌شناسی بگشاییم.^{۲۹}

با این بیان اجمالی روشن می‌شود که پل ریکور مانند هیدگر به دنبال هستی‌شناسی و درک حقیقت هستی (Being) از طریق هستی‌شناسی دازاین نیست. از طرف دیگر مانند گادامر به دنبال هستی‌شناسی هم‌نیست و پروژه فلسفی او را در هستی‌شناسی هرمنوتیکی (hermeneutical ontology) دنبال نمی‌کند. هرمنوتیک ریکور اگر از هستی‌شناسی فهم سخن به میان می‌آورد، برای او حکم یک جزیره موعود را دارد؛ زیرا تحلیل مستقیم ماهیت فهم هدف او نیست، بلکه از راهی طولانی به نام دقت در سازوکارهای تأویل و زبان آغاز می‌کند و از این طریق نگاهی اجمالی به هستی‌شناسی فهم دوخته است.^{۳۰}

توضیح مفصل هر یک از این دیدگاهها در فصل‌های پایانی خواهد آمد. با این وجود این اشاره اجمالی در اثبات این مدعا کفایت می‌کند که هرمنوتیک به طور کلی فاقد اهداف عام مورد توافق

است و نگرشهای متفاوت هرمنوتیکی هر یک اهداف خاصی را دنبال می‌کنند.

۶ جایگاه و اهمیت هرمنوتیک

در بحث مربوط به قلمرو هرمنوتیک، به این واقعیت اشاره شد که هرمنوتیک در کلیت خویش و با در نظر گرفتن تنوع نحله‌ها و گرایشها، میدان وسیعی از فعالیتهای فکری را پوشش می‌دهد. این پوشش و گستره وسیع موجب تلاقی هرمنوتیک با بسیاری از حوزه‌های تفکر می‌گردد و شاخه‌های متنوعی از دانش را در تعامل با آن قرار می‌دهد و میدان وسیعی برای تأثیرگذاری آراء هرمنوتیکی می‌گشاید.

دیالوگ گسترده هرمنوتیک با دیگر شاخه‌های معرفتی تا حد زیادی مرهون توجه هرمنوتیک به دو عنصر زبان و متن است. مباحث مربوط به زبان و تفسیر متن، مورد توجه شاخه‌های مختلفی از معرفت بشری است. تا جایی که پل ریکور آن را چاره راه (cross roads) اندیشه معاصر می‌نامد. هرمنوتیک به علت توجه خاصی که به مقوله زبان و تفسیر متن مبذول می‌دارد، به‌طور طبیعی به کانون اصلی تفکر معاصر بدل می‌گردد؛ زیرا دانشهایی نظیر نقد ادبی، نشانه‌شناسی (semiotics) فلسفه زبان، فلسفه تحلیلی و الهیات، ارتباط گسترده‌ای با مقوله زبان و یا فهم متن دارند و هرمنوتیک و به‌طور خاص هرمنوتیک فلسفی به علت طرح دیدگاههای رادیکال و انقلابی چالش‌هایی را در این حوزه‌ها ایجاد کرده است و مشتغلین به این زمینه‌های علمی را تحت تأثیر خویش قرار داده است.

هرمنوتیک فلسفی آلمانی، به زعامت هیدگر و گادامر در باب ماهیت فهم آدمی ایده‌هایی را مطرح ساخت که نه تنها فیلسوفان و معرفت‌شناسان، بلکه متکلمین و ناقدین ادبی و حتی عالمان علوم تجربی را به چالش فراخواند و دیدگاه‌های سنتی و مقبول آنان را به نقد کشید. این ایده‌ها همان‌طور که یک مورخ یا هنرشناس را به تکاپوی علمی در ردّ یا قبول می‌کشاند، متکلم و عالم علوم دینی را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ زیرا برخی پیش‌فرضهای مقبول در باب امکان دستیابی به فهم عینی و امکان فهم مطلق و غیرنسبی را به چالش می‌کشد.

هرمنوتیک پل ریکور با گسترشی که به مفهوم متن (text) می‌دهد و همه امور مشتمل بر نماد و سمبل را متن می‌خواند و حتی رؤیا و اسطوره‌های دینی را متن می‌نامد، عملاً قلمرو

هرمنوتیک را بسیار گسترش می‌دهد؛ زیرا از نظر او هرگونه معناشناسی و تأویل سمبلها، نوعی پدیدارشناسی و در نتیجه نوعی هرمنوتیک است و البته هرمنوتیک عام اگر بخواهد به وجود آید، باید در جهت دستیابی به معیارهای عام حاکم بر این انواع پدیدارشناسی‌ها باشد.

این گسترش قلمرو نظیر هستی‌شناسی فهم‌گادامر به جهت عمومیت و شمول، هرمنوتیک را با مباحث و علوم متعددی درگیر می‌کند و این تعامل و درگیری گسترده به طور طبیعی بر اهمیت و جایگاه هرمنوتیک می‌افزاید؛ زیرا در دانشهای مختلف این احساس به وجود می‌آید که بی‌نیاز از اطلاع از دستاوردهای هرمنوتیکی نیستند و باید در مقابل آموزه‌های آن موضع‌گیری نظری نمایند.

هرمنوتیک امروزه در علوم اجتماعی و انسانی اهمیت خاصی یافته است و به عنوان مرکزی در فلسفه علوم اجتماعی بدل شده است. آغاز این اهمیت به بصیرتی برمی‌گردد که ديلتای بر آن تنبّه یافت و آن تشخیص این نکته بود که اظهارات و بروزهای انسانی در قالب رفتار و هنر و متن و حوادث تاریخی، واجد اجزای معنادار است که به واسطه یک عامل فهم‌کننده (subject) باید تشخیص داده شده و فهم شود. از طرف دیگر التفات متفکرین هرمنوتیکی به این نکته که مفسر و فهم‌کننده مقولات انسانی معنادار (هنر، متن، رفتار انسانی، حوادث تاریخی) در مجموعه‌ای از معانی و ارزش‌ها و نگرش‌ها به سر می‌برد و چه بسا معنای پدیده مورد تفسیر و شناسایی در درون این مجموعه جابجا و پس و پیش شود، پرسش هرمنوتیکی مهمی را در افکند که آیا با وجود ذهن‌گرایی مفسر، فهم عینی پدیده‌های انسانی میسر است؟

هرمنوتیک فلسفی و نظریه هرمنوتیکی (hermeneutical theory) هر دو با دوگونه متفاوت با این پرسش اساسی علوم انسانی و اجتماعی، درگیر شدند. نظریه‌پردازان هرمنوتیکی نظیر ویلهلم ديلتای در جستجوی ارائه نظریه‌ای عام و روش‌شناسی متقن علوم انسانی برآمدند تا امکان فهم عینی را ممکن جلوه دهند و هرمنوتیک فلسفی با تأکید بر ضرورت امتزاج افق مفسر با موضوع مورد شناسایی، فهم عینی پدیده‌ها را مورد انکار قرار داد.

۷. هرمنوتیک بی‌نام

همان طور که قبلاً گفته شد، هرمنوتیک به عنوان یک شاخه رسمی دانش از قرن هفدهم

رواج یافت. با وجود این چه قبل از این تاریخ و چه بعد از آن، همواره اندیشه‌ها و آرائی وجود داشته است که گرچه تحت عنوان رسمی هرمنوتیک عرضه نشده‌اند، اما در روح و محتوا، درونمایه هرمنوتیکی داشته‌اند. ما از این قسم تأملات و دیدگاه‌ها به «هرمنوتیک بی‌نام» تعبیر می‌کنیم. مراد از درونمایه هرمنوتیکی داشتن این آراء، آن است که با برخی گرایشهای هرمنوتیکی هم‌نمایی و سازگاری داشته است. به عنوان نمونه اگر متفکری به تأویلی بودن فهمهای بشری معتقد باشد، به دیدگاه هرمنوتیک فلسفی هیدگر و گادامر نزدیک شده است و از این جهت، ایده‌ای هرمنوتیکی را بیان کرده است. گرچه او هرگز در طول تاریخ اندیشه ورزی خویش نامی از هرمنوتیک به میان نیاورده باشد.

اساساً بسیاری از رشته‌های نوظهور با این پدیده مواجهند که در روزگاران سابق بر شکل‌گیری این رشته و قوام موضوعات و چارچوب کلی مباحث آن شاخه، برخی موضوعات و مسائل آن رشته در کلمات دیگر اندیشمندان به بحث گذاشته شده است. گرچه به نام آن رشته معرفی به ثبت نرسیده باشد. برای نمونه می‌توان به فلسفه اخلاق (Meta Ethics) اشاره کرد که قوام آن به عنوان رشته‌ای مستقل و شاخه‌ای از فلسفه به قرن بیستم بر می‌گردد. حال آنکه از گذشته‌های دور بسیاری از متکلمین و فیلسوفان به تحلیل مفهوم حسن و قبح می‌پرداختند بی‌آنکه بر آن نام فلسفه اخلاق نهند.

در باب هرمنوتیک نیز می‌توان به متفکرینی اشاره کرد که در لابلای کتب خویش مباحثی هرمنوتیکی را مطرح کرده‌اند، بی‌آنکه نامی از هرمنوتیک به میان آورده باشند. در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

سنت آگوستین (۴۳۰-۴۵۴ میلادی) فیلسوف و متکلمی است که تأثیر زیادی بر هرمنوتیک مدرن گذاشته است. هیدگر و گادامر هر دو از نقطه‌نظرات او الهام گرفته‌اند. هیدگر هم در کتاب هستی و زمان و هم در سخنرانیهای خویش مکرراً از آگوستین نام می‌برد. آگوستین مقاله‌ای به نام (on Christian Doctrine) نگاشته است که به گفته ابلینگ از لحاظ تاریخی مؤثرترین نوشته هرمنوتیکی است.^{۳۱}

سنت آگوستین تحقیق هرمنوتیکی را در فقرات مبهم کتاب مقدس متمرکز و محدود می‌دانست و معتقد بود کتاب مقدس در اساس، روشن و قابل فهم است و به این وسیله از کسانی

که معتقدند همه کتاب مقدس تمثیلی و کنایه‌ای و رمزی است، فاصله می‌گیرد. نیاز به تأمل هرمنوتیکی تنها در مواردی احساس می‌شود که فقرات مبهم مانعی در راه فهم ایجاد کنند. این تعلیم وی پایهٔ اقبال به تنظیم قواعد هرمنوتیکی است.

آگوستین بر آن بود که صرف تبعیت از قواعد تفسیری برای درک کتاب مقدس، کفایت نمی‌کند و آن نوری که به واسطهٔ آن ابهام کتب مقدس برطرف می‌شود باید از جانب خدا بیاید. پس همه چیز به وضعیت روحی مفسر بستگی دارد.

این نکته اخیر در اینکه برای حصول فهم افزون بر توجه به نقش متن، به ذهنیت مفسر نیز نقش مهمی اعطا می‌کند و فهم متن را نتیجهٔ تسلیم و انفعال مفسر در قبال متن نمی‌داند، مورد توجه و مبدأ الهام هرمنوتیک فلسفی است.

طبق نظر آگوستین خلط معانی حقیقی (proper) با معانی مجازی و استعاره‌ای، موجب ابهام اصلی کتب مقدس می‌شود که به مدد روشنگری الهی و ارجاع مبهمات به مبینات باید از آن پرهیز کرد. مفسر باید آن قدر خود را با کتاب مقدس آشنا کند که بتواند فقرات مبهم را به کمک فقرات روشن واضح کند. این ایده نیز وجود یک آموزه هرمنوتیکی مهم در زمینه تفسیر متن است.^{۳۲}

نکته دیگری که آگوستین بر آن تأکید می‌کند آن است که وقتی جمله‌ای را می‌شنویم، به دنبال درک نفس کلمه و فرم خاص و زبان محسوس آن نیستیم، بلکه در جستجوی درک چیزی هستیم که گوش قادر به شنیدن آن نیست و فراتر از زبان محسوس است. وی آن را کلمهٔ درونی (verbum) یا خردی (reason) می‌داند که در زبان و کلمات محسوس پنهان شده است. این کلمه درونی به گونه‌ای القا نشده است که با بدن و اندام حسی نظیر گوش قابل شنیدن باشد. زبان ما ترجمان دقیق اندیشه‌های درونی ما نیست و زبان عرضی و محسوس نمی‌تواند تجلی کامل و تمام عیار معنای درونی (verbum) باشد. همانطور که در عالم تکوین کلمهٔ خدا یعنی مسیح نمی‌تواند دقیقاً همان چیزی باشد که از ازل با خداوند بوده است. گرچه تجلی خدا از آن جهت که تجلی است، تام و کامل است.

معنای درونی ما برخاسته از معرفت ضمنی ماست و به همین دلیل زبان ما که برخاسته از شهود واضح نیست، به‌طور نامحدود شکل‌پذیر و متنوع است.^{۳۳}

این ایده آگوستین نیز بسیار مورد توجه گادامر قرار گرفت و در موضعی از کتاب حقیقت و روش به آن می‌پردازد و از آن در بسط نظریه تفسیری خویش الهام می‌گیرد.^{۳۴}

فردریش ویلهلم نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰) فیلسوف آلمانی را نیز باید از کسانی دانست که ریشه‌هایی از افکار هرمنوتیکی معاصر در اندیشه‌ها و مکتوبات او یافت می‌شود. از مهم‌ترین این اندیشه‌ها، اعتقاد نیچه به تأویلی بودن همه فهم‌هاست. نیچه بر آن است که حقایق و واقعیت ناب فراچنگ فهم ما نمی‌آید، بلکه آنچه ما از آن به فهم یاد می‌کنیم، افسانه‌هایی است که متأثر از برداشت‌ها و تأویل‌های ماست. این تفسیر و تأویل‌ها برخاسته از چشم‌اندازها (perspectives) و نگرش‌های ماست. هر کدام از غرائز بشر دارای چشم‌انداز خاص خود است و می‌کوشد دیدگاه خود را برگرده دیگر غرائز تحمیل کند.

مقولات عقل که قدرت فاهمه ما را تشکیل می‌دهد نیز در زمره افسانه‌ها هستند. واقعیت آنها بیش از چشم‌اندازهای منطقی نیست که خود را به صورت حقایق ضروری می‌نمایند.^{۳۵}

ایده تفسیری بودن فهم‌ها بسیار مورد تأکید هرمنوتیک فلسفی است و هیدگر در بحث‌های خویش در کتاب هستی و زمان، نشان می‌دهد که فهم ما از اشیاء و اشخاص و خودمان دائماً هرمنوتیکی است و مراد او از «فهم هرمنوتیکی» مسبوق بودن فهم به پیش دید (fore Sight) و پیش ساختار (fore Structure) است که تناسب زیادی با بحث نیچه در تأثیرپذیری ادراکات از چشم‌اندازها دارد.

بحث دیگر نیچه که رنگ هرمنوتیکی دارد، تلقی او از حقیقت است. نتیجه طبیعی اعتقاد به تفسیری بودن همه فهم‌ها آن است که حقیقت به معنای مقبول و رایج آن یعنی اعتقاد مطابق با واقع، در دسترس ما نیست، بلکه فهم‌های ما افسانه‌هایی هستند که برخی سودمندتر از برخی دیگرند. این سودمندی اگر پایدار و ثابت و دائمی باشد، رنگ حقیقت بر آن می‌زنیم و آنها را حقایق بی‌چون و چرا قلمداد می‌کنیم.

بسیاری از آدمیان تمایل دارند که دانش داشته باشند و دانش، از قضایای ثابت و حقایق مطلق سامان یافته است. از این رو به واقعیت‌گذاران حقیقت بی‌توجهی نشان می‌دهند و آنها را همچون هستی‌های ثابت می‌نگرند و توجه نمی‌کنند که حقیقت از سنخ سیورورت و شدن (becoming) است نه از سنخ هست‌های ثابت. سر این تمایل به دانش دوستی یا خواست دانستن،

در میل انسان به قدرت نهفته است. اراده معطوف به قدرت آدمی و تمایل او به تفوق، او را وامی‌دارد که از دانش، ابزاری برای اعمال قدرت بسازد و این امر موجب آن است که واقعیت اشیاء و انسان‌ها را آن‌گونه که هست - در حال شدن - ببیند و برداشت‌ها و تفسیرهای برخاسته از چشم‌اندازهای خویش را حقایق بی‌چون و چرا و ثابت بینگارد.^{۳۶}

در هرمنوتیک فلسفی معاصر نیز حقیقت (Truth) به معنای رایج و سنتی آن رخت برمی‌بندد؛ زیرا تأکید هرمنوتیک فلسفی بر آن است که مفسر و فهم‌کننده در عمل فهم ناظر بی‌طرف نیست. در تفسیر یک متن یا تفسیر یک اثر هنری یا تحلیل یک حادثه تاریخی، افق معنایی مفسر و ذهنیت و پیش‌داوری‌های او دخالت می‌کنند و انتظار اینکه افق معنایی حادثه یا متن بدون دخالت و رنگ‌پذیری از ذهنیت مفسر، فراچنگ آید، انتظار بی‌جا و ناممکنی است. در اندیشه‌های متفکرینی نظیر لودویک ویتگنشتاین و ادموند هوسرل نیز مباحثی یافت می‌شود که با برخی مباحث هرمنوتیکی قرابت دارد. هیدگر روش پدیدارشناسی خود را از استادش ادموند هوسرل آموخت.

هیدگر پاسخ به پرسش از معنای هستی (Being) را پدیدارشناسی دازاین و تحلیل وجود انسانی می‌داند. روش این تحلیل برهانی و استنتاجی نیست؛ زیرا استنتاج سعی در استخراج آن از امر دیگر است. حال آنکه از غیرووجود نمی‌توان چیزی درباب وجود استنتاج کرد. تنها راه شناخت و تحلیل وجود انسانی، روش پدیدارشناسی وجود است. وجود می‌تواند خود را نشان بدهد و از راه نشان دادن وجود می‌توان به معنای هستی (Being) پی برد.

هیدگر به تأثیرپذیری خود از هوسرل به ویژه از کتاب «پژوهش‌های منطقی» او اعتراف می‌کند و شاهد آن، تقدیم کتاب «هستی و زمان» به ادموند هوسرل است. البته این تأثیرپذیری به هم فکری و هم‌سوئی نظری نینجامید. هوسرل به دنبال آن بود که فلسفه را بر پایه‌هایی یقینی و استوار بنا کند (نظیر دکارت) و شأنی همسان با علم بیابد. حال آن که هیدگر هدف دیگری را دنبال می‌کرد یعنی پاسخ به پرسش از معنای هستی. به همین دلیل است که هوسرل با بیرون شمردن هیدگر از زمره پدیدارشناسان بر او خرده می‌گرفت که وی در مذهب اصالت وجود بشری ساکن مانده و حتی به سطح فلسفه هم نرسیده است.^{۳۷}

با این اشارات مختصر این واقعیت آشکار شد که مباحث هرمنوتیکی، تماماً منحصر در

مکتوبات رسمی و نحله‌های شناخته شده هرمنوتیکی نیست و مباحث فراوانی یافت می‌شود که گرچه نام و نشانی از هرمنوتیک ندارند، اما در اساس و درونمایه با مباحث رسمی هرمنوتیکی قرابت دارند. با روشن شدن این واقعیت که «هرمنوتیک بی‌نام» نیز وجود دارد، به سراغ اندیشه اسلامی و عالمان دینی مسلمانان می‌رویم تا زمینه مباحث هرمنوتیکی را در این حوزه تفکر و اندیشه مشاهده کنیم.

۸. عالمان اسلامی و هرمنوتیک

واژه هرمنوتیک مانند دیگر عناوین نوظهور نظیر فلسفه تحلیلی، زبان‌شناسی، فلسفه زبان و نشانه‌شناسی در شاخه‌های مختلف معارف اسلامی ردپایی ندارد و عالمان اسلامی اعم از متکلمین، فلاسفه، اصولیین و مفسرین به طور رسمی و تحت این عنوان بحثی را ارائه نکرده‌اند. اما همان‌طور که در ذیل بحث «هرمنوتیک بی‌نام» اشاره داشتیم این امکان وجود دارد که پاره‌ای مباحث مرتبط با مباحث رایج هرمنوتیکی در حوزه تفکر دینی ما راه یافته باشد. در اینجا به بررسی این امکان می‌پردازیم، ولی پیش از ارائه گوشه‌هایی از این گونه مباحث، ذکر این نکته لازم است که نحله‌های هرمنوتیکی، متنوع است و چه بسا مباحثی با گرایش‌های خاص در هرمنوتیک تناسب داشته باشد، اما هیچ وجه تشابهی با دیگر شاخه‌های هرمنوتیکی نداشته باشد. همان‌طور که در ذیل بحث قلمرو هرمنوتیک و اهداف هرمنوتیک به تفاوت جدی و گاه غیر قابل جمع گونه‌های مختلف هرمنوتیک اشاره شد.

هرمنوتیک قبل از هیدگر به شدت معطوف به تفسیر متن است و نظریه‌پردازی در باب کیفیت تفسیر متن و تصحیح و تنقیح روش درست فهم متن، عمده تلاش‌های هرمنوتیکی را به خود اختصاص می‌دهد. هرمنوتیک فلسفی نیز گرچه هدف اصلیش پرداختن به مقوله فهم متن نیست، اما توجه خاصی به آن دارد. از طرف دیگر، علوم اسلامی در شاخه‌های مختلف آن به ویژه فقه، کلام و تفسیر ارتباط وسیعی با فهم و تفسیر متون دینی دارد. از این رو عالمان اسلامی در مراجعه خویش به متون دینی، از نظریه تفسیری خاصی پیروی می‌کنند که در میان آنان مقبول و رایج است. مباحث عالمان دینی ما در زوایای مختلف از نظریه تفسیری مباحثی هرمنوتیکی است گرچه نام هرمنوتیک بر آن ننهادند.

به طور طبیعی سه شاخه خاص از علوم اسلامی یعنی کلام، فقه و تفسیر، باید در پالایش و تنقیح این نظریه تفسیری در باب فهم متون دینی بکوشند و در مقدمات این علوم مباحثی را به آن اختصاص دهند، اما به طور سنتی این دست مباحث در دوجا مطرح می شود: نخست و بیشتر از همه جا در علم اصول شاهد پرداختن به این نظریه تفسیری هستیم. علم اصول به عنوان علمی مقدماتی نسبت به فقه، عهده دار تنقیح اصول و قواعدی است که در استنباط حکم شرعی به کار گرفته می شود. تمامی مباحث علم اصول به ترسیم قواعد فهم متن اختصاص ندارد؛ زیرا ادله فقهی و منابع استنباط حکم شرعی به دلیل نقلی و کتاب و سنت محدود نمی شود. با این وجود بخش وسیعی از علم اصول به مباحث مربوط به فهم متن و قواعد حاکم بر فهم متون دینی اختصاص دارد که بخشی از آن به «مباحث الفاظ» موسوم است.

افزون بر علم اصول، در مقدمات تفسیر نیز به طور نامنظم، مفسرین به پاره‌ای مباحث مربوط به کیفیت فهم و تفسیر قرآن مجید می پردازند که این مباحث نیز به نوبه خود هرمنوتیکی است. به عنوان نمونه می توان به شیوه تفسیری مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر المیزان اشاره کرد. ایشان با طرح شیوه تفسیر قرآن به قرآن، ایده تفسیری متفاوتی را ارائه کردند. این نظریه تفسیری را با ایده اخباریهایی مقایسه کنید که آیات قرآنی را در دلالت بر مراد، مستقل نمی دانند و قرآن را برخلاف محاورات عرفی دانسته و معتقدند که غرض خداوند، تفهیم مراد و مقصود خویش به نفس آیات قرآنی نبوده است، بلکه تفسیر واقعی و مراد از آیات را باید به کمک روایت معصومین (علیهم السلام) شناخت.^{۳۸} این گونه نظریه پرداز تفسیری که اساس تنوع شیوه‌های تفسیر قرآن را پی ریزی می کند، نوعی بحث هرمنوتیکی است. تمایل برخی عارفان و صوفی مسلکان به تفسیر انفسی قرآن و عدم اکتفا به ظواهر لفظی و گرایش به رمزی دانستن آیات قرآنی نیز نوعی گرایش هرمنوتیکی است که در میان برخی عالمان مسیحی نیز سابقه دارد. تفسیر رمزی و تمثیلی (allegorical) متون بر این پیش فرض استوار است که زبان متن، از زبان طبیعی و محاوره عرفی فاصله گرفته و سراسر رمزی و کنایی است و باید به معانی حقیقی پنهان در پس این تمثیلات و کنایات، راه یافت و معانی ظاهری الفاظ نه تنها کمکی به درک آن معانی پنهان نمی کنند، بلکه حفظ و ابقای این معانی ظاهری رهزن است.

هدف ما در اینجا تنها اشاره به اصل وجود مباحث هرمنوتیکی در حوزه اندیشه اسلامی است

تفصیل نظریه تفسیری مقبول عالمان دینی ما مجال دیگری می‌طلبد و ما را به وادی گسترده هرمنوتیک متن می‌کشاند و شایسته است که در مکتوبی مستقل به نظریه تفسیری عالمان اسلامی پرداخته و به اهم اشکالاتی که هرمنوتیک فلسفی نقد نوین نسبت به این نظریه تفسیری قابل طرح است، پاسخ گفته شود.

ذکر این نکته لازم است که نوع نگاه هرمنوتیک فلسفی به مقوله فهم به طور عام و فهم و تفسیر متن به طور خاص، بدیع و بی‌سابقه است و مباحثی که این هرمنوتیک درافکنده است، در میان آراء متفکرین اسلامی سابقه ندارد. پس در میان مباحث اسلامی دیدگاه‌هایی که با هرمنوتیک فلسفی تقارب و تناسب داشته باشد یافت نمی‌شود، بلکه نظریه تفسیری رایج در میان عالمان اسلامی با مباحث هرمنوتیک فلسفی در زمینه فهم متن در تقابل گسترده است. در عین حال که تناسب وسیعی با مباحث هرمنوتیک ما قبل فلسفی دارد، وجوه مشابهت نظریه تفسیری عالمان اسلامی با هرمنوتیک عصر روشنگری و هرمنوتیک مدرن شلایر ماخر و تابعین او در قرن بیستم، فراوان است، گرچه با هر یک از آنها در برخی جهات اختلاف نظر دارد.

۹. بازتاب هرمنوتیک در حوزه تفکر دینی

تفکر دینی معاصر شاهد طرح مباحث و پرسشهای جدیدی است که برخی از آنها ریشه در هرمنوتیک دارد. امکان ارائه قرائتهای مختلف و نامحدود از متن دینی، تاریخمندی و زمانمندی فهم و سیاست و تغییر مستمر آن، مشروعیت بخشیدن به ذهنیت مفسر و تجویز دخالت آن در تفسیر متن، تأثیرپذیری فهم دینی از دانسته‌ها و پیش‌داوری‌ها و انتظارات مفسر، گوشه‌ای از مباحث نوینی است که در حوزه تفکر دینی مطرح شده و ریشه در تفکرات هرمنوتیکی دارد. هرمنوتیک معاصر از دو جهت، تفکر دینی را تحت تأثیر قرار می‌دهد و مسائل و پرسش‌های جدیدی را پیش روی او می‌نهد. نخست آن که پاره‌ای از مباحث هرمنوتیک معاصر معطوف به تفکر فلسفی در باب فهم به‌طور مطلق و صرف‌نظر از فهم در زمینه خاص است. در این‌گونه تأملات درباب ماهیت فهم و شرایط وجودی حصول و ویژگیهای اصلی آن، قضاوت‌ها و احکام عامی درباره مطلق فهم صادر می‌شود که دامنه آن شامل معرفت دینی و فهم و تفسیر متون دینی نیز می‌گردد و در نتیجه میان مباحث هرمنوتیک و معرفت دینی پیوند ایجاد می‌کند.

جنبه دوم درگیر شدن این دو ساحت معرفتی آن است که ادیان ابراهیمی (اسلام، مسیحیت و یهودیت) مبتنی بر وحی و کلام الهی‌اند و این امر سبب آن است که این ادیان حضور و بروز دارند و در ابعاد مختلف از متون دینی و تفسیر و فهم آنها، تأثیر پذیر است. این پیوند عمیق میان فرهنگ دینی و مقوله تفسیر متون دینی، موجب آن است که ارائه نظریات نوین در باب تفسیر و فهم متون، شیوه رایج و مقبول تفسیر متن را دچار چالش کند و عالمان دینی را با پرسش‌های جدید روبه‌رو سازد و بر مقوله معرفت دینی تأثیرگذار باشد.

هرمنوتیک همواره با مسأله تفسیر متن درگیر بوده است و علیرغم چرخش‌های فراوانی که در قلمرو و اهداف آن حاصل شده، اهتمام خاصی به مقوله فهم متن داشته است. از این رو ارائه نظریات نوظهور در زمینه هرمنوتیک متن بر حوزه تفکر دینی اثرگذار خواهد بود.

واقعیت این است که هرمنوتیک پیش از هیدگر یعنی هرمنوتیک ماقبل قرن بیستم، علیرغم برخی نوآوریها و گشودن افق‌های جدید در زمینه تفسیر متن، چالشی جدی در حوزه تفکر دینی ایجاد نکرد؛ 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 و مباحثی که تحت تأثیر آن در نقد ادبی و نشانه‌شناسی برانگیخته شد، زمینه‌ای فراهم آورد که روش رایج و مقبول فهم متن دچار چالش‌های جدی شود و در نتیجه معرفت دینی رایج مورد تعرض قرار گیرد.

پیش از پرداختن به اهم چالش‌هایی که هرمنوتیک معاصر در زمینه فهم متن در افکنده است، مناسب است که شرحی اجمالی از تلقی رایج و متداول از فهم متون ارائه گردد. فهم رایج و متعارف از متون دینی که در ادبیات روشنفکری معاصر، «قرائت سنتی از دین» نامیده می‌شود، بر آموزه‌های زیر استوار است:

۱. مفسر در جستجوی معنای متن است. معنای هر متن، چیزی است که مراد و مقصود متکلم و مؤلف آن بوده است و برای افاده آن، الفاظ و کلمات را به استخدام درآورده است. بنابراین هر متن دارای معنای مشخص و نهایی‌ای است که مراد جدی صاحب متن و گوینده کلام بوده است. این مراد جدی و معنای معین نهایی، امری عینی و واقعی است که مفسر در صدد درک و دریافت آن است. مراد از عینی و واقعی بودن آن است که گاه مفسر ره به خطا می‌برد و به آن دست

نمی‌یابد و گاه به واقع اصابت می‌کند و فهم و درکش با آن مطابق می‌شود. در هر دو صورت آن معنا امری ثابت و تغییرناپذیر است و ذهنیت مفسر نقشی در آن معنای واقعی ندارد. براساس این تلقی، متون دینی مشتمل بر پیام‌های الهی به بشر هستند و هدف مفسر این متون دریافت و درک پیام‌هایی است که مراد جدی صاحب سخن است.

۲. رسیدن به هدف مذکور از طریق پیمودن روش متعارف و عقلایی فهم متن میسر است. در این روش فهم، ظهور لفظی متن، پل رسیدن به مراد جدی و معنای مقصود است؛ زیرا متکلم و مؤلف متن مراد و مقصود خویش را از طریق الفاظ و ترکیبات لفظی افاده کرده است. دلالت الفاظ بر معانی، تابع وضع لغوی و اصول و قواعد عقلایی محاوره و تفهیم و تفاهم است. این اصول و قواعد عرفی و عقلایی است و در هر زبانی توسط متکلم و مخاطب رعایت می‌شود. تخطی از این ضوابط عقلایی تفهیم و تفاهم، عمل فهم متن گفتار را دچار اختلال می‌کند. براساس تلقی مقبول و سنتی از فهم، این ضوابط و اصول، قابل شناسایی و تدوین است. همچنان که ضوابط و اصول حاکم بر تفکر و استدلال در قالب علم منطقی قابل شناسایی و تدوین است.

۳. حالت ایده‌آل برای مفسر آن است که به نهمی یقینی و اطمینان‌آور از مراد جدی متکلم دست یابد، اما این اطمینان و یقین در همه موارد حاصل نمی‌شود، بلکه در مواردی که دلالت متن بر مراد واضح و روشن است، چنین اطمینانی حاصل می‌شود که اصطلاحاً به چنین متن‌هایی «نصوص» می‌گویند. در نصوص دینی، فهم عینی و مطابق با واقع برای مفسر حاصل می‌شود.

در غیر نصوص که اصطلاحاً به آن «ظواهر» گفته می‌شود، گرچه مفسر به قطع و یقین در نمی‌یابد که معنای درک شده همان معنای نهایی متن است، اما این به معنی از دست رفتن عینیت و اعتبار در تفسیر نیست. فقدان این اطمینان و مشکل بودن احراز مطابقت فهم با واقع و مراد متکلم، موجب آن نمی‌گردد که معیاری برای سنجش تفسیر معتبر از نامعتبر در کار نباشد. در مقوله تفسیر متن و به ویژه تفسیر متون دینی به دنبال دستیابی به فهم «حجت و معتبر» هستیم و تفسیری حجت و قابل اعتناست که روشمند و مضبوط و با حفظ اصول و قواعد عقلایی حاکم بر محاوره حاصل شده باشد. پس براساس روش معهود و متعارف فهم متن، هر تفسیری از

متن مجال بروز و ظهور ندارد و یک متن، هر تفسیری را بر نمی‌تابد، بلکه تفسیری معتبر و قابل اعتناست که در عرف رایج عالمان بر آن صحنه گذاشته شود.

۴. فاصله زمانی میان عصر و زمانه مفسر و خواننده متن، با زمان پیدایش و تکوین متن دینی مانع امکان دست‌یابی مفسر به معنای مقصود و مراد جدی متون دینی نمی‌باشد و فهم عینی متن علیرغم این فاصله زمانی امکان‌پذیر است؛ زیرا تغییرات و دگرگونیهای زبان در گذر زمان به گونه‌ای نیست که امر فهم متن را با مشکل جدی مواجه کند و ظهور لفظی کلام را - که برای مفسر منعقد می‌شود - با معنای مورد نظر متکلم در تقابل قرار دهد.

۵. همت مفسر باید مصروف دزک پیام متن باشد. فهم متن عملی «متن محور» و «مؤلف محور» است. مفسر به دنبال درک مراد مؤلف از طریق دلالت متن است. از این رو هرگونه دخالت دادن ذهنیت مفسر در تعیین محتوای پیام، ناموجه و مردود است. پیش‌داوری‌های مفسر به عمل فهم خدشه وارد می‌کند و تفسیر را «تفسیر به رأی» می‌گرداند. هرگونه نظریه‌پردازی در امر تفسیر که منتهی به «مفسر محوری» گردد و دخالت ذهنیت مفسر و پیش‌دانسته‌ها و پیش‌داوری‌های او را در عمل فهم موجه و مشروع جلوه دهد، با شیوه مقبول و رایج تفسیر متن در تقابل جدی است. براساس روش سنتی فهم متن، مفسر در مقابل پیام متن منفعل است و نقش گیرنده پیام را ایفا می‌کند و نقشی در ترسیم و شکل‌دهی پیام متن ندارد و اگر بخواهد به گونه‌ای فعالانه در تعیین محتوای پیام نقش آفرینی کند، از روش مرسوم و مقبول فهم منحرف شده و فهم او ناموجه و از نوع تفسیر به رأی خواهد بود.

۶. قرائت سنتی از متن، با «نسبی‌گرایی تفسیری» به شدت مخالف است. مراد از نسبی‌گرایی تفسیری آن است که معیاری برای تعیین و تمییز فهم صواب از ناصواب وجود نداشته باشد و فهم حقیقی و مطابق با واقع از فهم نادرست قابل تشخیص نباشد. به طوری که هر فهمی از متن یا دست‌کم فهم‌های متنوع و متفاوت از متن، موجه و مقبول باشد و فهم واحد عینی و معتبر در کار نباشد.

روش رایج و متعارف در فهم متن، به هر تفسیری اجازه بروز نمی‌دهد؛ چنانکه متن هر تفسیری را بر نمی‌تابد. به عنوان نمونه در باب متون دینی باید توجه داشت که نصوص دینی تنها یک تفسیر و فهم را افاده می‌کند و ظواهر دینی گرچه دارای قابلیت احتمالات تفسیری هستند،

اما این احتمالات دایره بسیار محدودی دارد و چنین نیست که غیرنصوص تفسیر افراطی متن را بپذیرند. در فهم ظواهر و متونی که نص نیستند، به طور محدود در پاره‌ای موارد اختلاف فهم رخ می‌دهد. این اختلاف فهم قلمرو محدودی دارد و محدوده این اختلاف را متن تعیین می‌کند نه ذهنیت مفسر. به تعبیر دیگر در مواردی که متن دچار اختلاف در تفسیر می‌شود، تفسیر همچنان «مؤلف محور» و «متن محور» است و مجالی برای «مفسر منحوری» پیدا نمی‌شود.

قرائت سنتی از متن و در نتیجه تفکر دینی رایج و متداول، توسط پاره‌ای گرایش‌های هرمنوتیکی در قرن بیستم، مورد مناقشه و چالش قرار گرفت. هرمنوتیک فلسفی در شاخه‌های مختلف آن، مباحثی را در باب تفسیر متن و مقوله فهم به طور عام درآفکند که بسیاری از اصولی که در فوق برای روش فهم متعارف متن برشمردیم، مورد مناقشه و خدشه قرار داد و از این رهگذر تفکر دینی را با اشکالات و شبهات نوینی روبه‌رو ساخت؛ زیرا همان‌طور که از ابتدا اشاره شد، تفکر دینی ارتباط وثیقی با روش معهود و سنتی فهم متن دارد.

به نظر می‌آید بررسی این مبحث مهم و پاسخگویی به اهم اشکالات و شبهاتی که از ناحیه هرمنوتیک فلسفی و مباحث جانبی آن بر حوزه تفکر دینی و قرائت معقول و رایج از متن وارد آمده است، نیازمند مجالی جداگانه است. در اینجا تنها اشاره‌ای اجمالی به پاره‌ای از این مباحث می‌شود تا خواننده نقاط اصلی چالش هرمنوتیک فلسفی با شیوه تفسیری رایج را دریابد. آموزه‌ها و دستاوردهای هرمنوتیک فلسفی در موارد زیر زمینه‌های اصلی این چالش را فراهم می‌آورد:

۱. فهم متن محصول ترکیب و امتزاج افق معنایی مفسر با افق معنایی متن است. بنابراین دخالت ذهنیت مفسر در عمل فهم نه یک امر مذموم، بلکه شرط وجودی حصول فهم است و باید به عنوان یک واقعیت اجتناب‌ناپذیر، آن را بپذیرفت.

۲. فهم عینی متن به معنای امکان دست‌یابی به فهم مطابق با واقع امکان‌پذیر نیست؛ زیرا عنصر سوژکتیو، یعنی ذهنیت و پیش‌داوری مفسر، شرط حصول فهم است و در هر فهمی لاجرم پیش‌دانسته‌های مفسر دخالت می‌کند.

۳. عمل فهم متن، عملی بی‌پایان است و امکان قرائت‌های مختلف از متن هیچ محدودیتی ندارد؛ زیرا فهم متن ترکیب و امتزاج افق معنایی مفسر با متن است و به واسطه تغییر مفسر و افق

معنایی او، قابلیت نامحدودی از امکان ترکیب و امتزاج فراهم می‌آید. پس احتمال ترکیب‌های بی‌پایان و در نتیجه امکان قرائت‌ها و تفسیرهای مختلف و بی‌انتهای متن وجود دارد.

۴. هیچ‌گونه فهم ثابت و غیرسیال وجود ندارد و فهم‌نهایی و غیرقابل‌تغییر از متن نداریم.
 ۵. هدف از تفسیر متن، درک «مراد مؤلف» نیست. ما با متن مواجه هستیم نه با مؤلف. مؤلف یکی از خوانندگان متن است و با دیگر مفسرین و خوانندگان متن تفاوتی ندارد. متن، موجود مستقلی است که با مفسر به گفتگو می‌پردازد و فهم متن محصول این دیالوگ است. برای مفسر اهمیتی ندارد که مؤلف و صاحب سخن قصد القای چه معنا و پیامی را داشته است.

۶. معیاری برای سنجش و داوری تفسیر معتبر از نامعتبر وجود ندارد؛ چرا که در اصل چیزی به نام تفسیر معتبر نداریم. دیدگاهی که از چیزی به نام تفسیر معتبر سخن به میان می‌آورد، هدف از تفسیر را درک مراد مؤلف می‌داند. حال آن‌که هرمنوتیک فلسفی «مفسر محور» است و هرگز به دنبال درک مراد مؤلف نیست و به علت این‌که مفسرین متن، متنوع و در رهگذر زمان، دارای افق معنایی متفاوت خواهند بود، فهم‌های کاملاً متفاوت و مختلفی از متن شکل می‌گیرد که هیچ‌کدام را نمی‌توان فهم برتر یا نهایی و معتبر نامید.

۷. هرمنوتیک فلسفی با «نسبیت‌گرایی تفسیری» سازگاری تمام‌عیاری دارد و میدان وسیعی برای تفسیر افراطی متن می‌گشاید.

در پایان ذکر این نکته لازم است که تأثیر هرمنوتیک فلسفی در حوزه تفکر دینی نه مستقیم است و نه در قالب ارائه روشی نوین در باب فهم متن. مستقیم نبودن این تأثیر در ابتدای بحث مورد اشاره قرار گرفت و نشان داده شد که هرمنوتیک فلسفی یک رویکرد دینی با آموزه‌های خاص دینی نیست و تأثیری که در قلمرو تفکر دینی به جا می‌گذارد، از طریق چالش‌هایی است که بر روش مقبول فهم متن وارد می‌آورد.

نکته‌ای که در اینجا باید بر آن تأکید شود آن است که مناقشه و خدشه هرمنوتیک فلسفی بر روش رایج فهم متن در قالب ارائه روشی بدیل و جانشین نیست. هرمنوتیک فلسفی مدعی آن نیست که روش نوینی برای فهم متون و از آن جمله متون دینی عرضه کرده است، بلکه تحلیلی از ماهیت فهم متن و شرایط حصول آن و اهداف تفسیر عرضه می‌کند که با تحلیل قرائت سنتی از متن در تقابل جدی است و این روش مقبول و رایج را با هجوم‌ها و نقدهای جدیدی روبه‌رو

می‌سازد. دفاع از روش مقبول فهم متن و در نتیجه دفاع از قرائت مرسوم و رایج از دین، منوط به پاسخ‌گویی به این حملات نوظهور است.

پی‌نوشتها:

1. The Hermeneutics Reader, Ed by Kort Muller, Volme. 1, Basil Black Well, PP. 1-2.
۲. نام کتاب دان هاور چنین بود:
هرمنوتیک قدسی یا روش تفسیر متون مقدس
Hermeneutica sacra sire methodus exponendarum sacrom litterarum
3. Grondin, Jean, Introduction to Philosophical hermeneutics, yale Univervsity Press, 1994, P. 48.
4. Palmer, Richard E, Hermeneutics, North Western University Press, 1969, PP 12, 13.
Routledge Encyclopedia of Philosophy, Ed by Edward Craig, volume 4, 1998, P 385.
5. The Encyclopedia of Religion, Ed by Mircea Eliade, Volume 5, P 179.
6. Introduction to Philosophical hermeneutics, P 22.
7. Palmer, Richard, hermeneutics, P XII.
استدلال رابینسون این است که معادل این کلمه در زبانهای دیگر فاقد «ه» است. به این علم در آلمانی Hermeneutik.
در فرانسه Hermeneutique و در لاتین Hermeneutica گفته می‌شود که همگی بدون پسوند «ه» تلفظ می‌شوند.
8. در هرمنوتیک فلسفی معمولاً از تفکیک کانت میان پدیدار (فنونم) و شیء فی نفسه (نومن) به عنوان حادثهای هرمنوتیکی یاد می‌کنند؛ زیرا این تفکیک و تمایز نقش مؤثری در چرخش فلسفه غرب از متافیزیک به هرمنوتیک ایفا کرد. ر.ک:
- Grondin, Jean, sources of hermeneutics, State University of New York, 1995, P 3.
۹. هانس گادامر در تحلیل خود از ماهیت فهم و تفسیر متن، تفسیر و فهم را نتیجه ترکیب و امتزاج افق معنایی مفسر با افق معنایی متن می‌داند (fusion of horizons). پس مفسر با پیش‌دانسته‌ها و پیش‌فرضهای خود یعنی موقعیت هرمنوتیکی خاص خویش به متن می‌نگرد. بر طبق این تحلیل تفسیر متن حاصل گفتگوی هرمنوتیکی (hermeneutical discourse) میان مفسر و متن است. ر.ک:
- Gadamer, Hans George, Philosophical hermeneutics, translated by David E. Linge, PP XX, XXI.
10. The Hermeneutics Reader, P 5.
11. Routledge Encyclopedia of Philosophy, vol 4, P 385.
12. Sources of Hermeneutics, P 6.

13. Introduction to Philosophical Hermeneutics, PP 84, 88, 89.
14. The Hermeneutics Reader, P 27.
۱۵. این مقاله در جاهای متعددی به چاپ رسیده است از آن جمله در ابتدای ترجمه مراد فرهادپور از کتاب حلقه انتقادی تألیف دیوید کوزنزهوی.
16. Contemporary philosophy, volume 2, Martinus Nijh Off publishers, 1982, P 457.
17. Bruns, Gerald, Hermeneutics Ancient ..., P 1.
18. Contemporary Philosophy, P, 461.
۱۹. کتاب «حقیقت و روش» هانس گادامر سعی بلینگی در این جهت دارد و حقایق موجود در پدیده‌های تاریخی نظیر متن، اثر هنری، سنت و تاریخ و دلیل دست‌نهایی به مدد روش نمی‌داند.
- 20/ Contemporary Philosophy, PP. 461, 468.
21. Contemporary Philosophy, PP. 461,464.
22. Introduction to philosophical Hermeneutics, P 50.
23. Gadamer, Philosophical Hermeneutics, p Xj.
24. Intoduction to philosophical Hermeneutics, p 4.
۲۵. هیدگر از این حقیقت هستی با **ا** بزرگ **یا** می‌کند (Being) و از هستی‌های جزئی با **b** کوچک نام می‌برد (beings).
26. Heidegger, Martin, Being and Time, Basil Black Well, 1962, PP 21,28.
27. Ibid, PP 61,62.
۲۸. مقاله Heidgger, Hermeneutics and Ontology اثر Reiner wiehl تا حدی به مسأله تفاوت نگرش هستی‌شناسی هیدگر با گادامر می‌پردازد و نشان می‌دهد که ادعای اینکه هیدگر هستی‌شناسی نوینی را پایه‌ریزی کرده است ناصواب است؛ زیرا پروژه هیدگر ناتمام ماند و به سرانجام نرسید و از همین رو روشن می‌شود که ادعای گادامر مبنی بر اینکه هرمنوتیک او بنیانی هستی‌شناختی دارد نیز نادرست است؛ زیرا اساساً هستی‌شناسی تمام عیار نوینی توسط هیدگر پایه‌ریزی نشده است تا بخواهد بنیانی برای چیزی قرار گیرد. این مقاله در منبع زیر به چاپ رسیده است:
- Hermeneutics and Modern Philosophy, Edited by R. Wachterhausey.
۲۹. مقاله «وجود هرمنوتیک» یل ریکور در عین اختصار و فشردگی تبیین‌گویایی از پروژه فلسفی و نوع نگاه او به هرمنوتیک را عرضه می‌دارد. این مقاله در منبع زیر ترجمه شده است. هرمنوتیک مدرن، ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر، محمد نبوی، نشر مرکز، ۱۳۷۷.
30. seanrond G. Werner, Text and Interpretation as categorise of theological thinking, trans by Thomas J.Wilson, Crossroad New York, 1988, P 40.
31. Introduction to Philosophical Hermeneutics, PP 32,33.
32. Ibid, PP 34, 35.

33. Ibid, PP 36, 37.

34. Truth and Method, PP 421,435.

۳۵. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه، ج ۷، از فیشته تا نیچه، ترجمه داریوش آشوری، ص ۴۰۰، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی - سروش، ۱۳۶۷.

۳۶. همان، صص ۳۹۸-۳۹۹.

۳۷. ورنو، روزه و وال، ژان؛ پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، صص ۲۲۰-۲۲۱ انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۲.

۳۸. الانصاری، مرتضی؛ فوائدالاصول، الجزء الاول، صص ۱۴۰-۱۴۲ مجمع الفکر الاسلامی، ۱۳۷۷.