



بررسی تطبیقی هرمنوتیک فلسفی و آرای روشنفکران مسلمان

نویسنده: مسعودی، جهانگیر

میان رشته ای :: مطالعات اسلامی :: تابستان 1381 - شماره 56 (علمی-پژوهشی)
از 115 تا 146

آدرس ثابت : <http://www.noormags.com/view/fa/articlepage/64206>

دانلود شده توسط : علی اصغر یزدان بخش

تاریخ دانلود : 1392/12/10 11:55:54

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

بررسی تطبیقی هرمنوتیک فلسفی و آرای روشنفکران مسلمان*

جهانگیر مسعودی

دانشکده ادبیات، دانشگاه تربیت مدرس



چکیده

فیلسوفان هرمنوتیک در کانونی‌ترین نقطه بحث خود به موضوع «فهم» با تأکید بر «فهم متن» می‌پردازند و مباحث مطرح‌شده از سوی آنها، واجد استعداد بسیاری است که می‌تواند در ساز و کار و روش نواندیشان مسلمان مؤثر افتد. هرمنوتیک فلسفی که با هایدگر، فیلسوف پر آوازه آلمانی، آغاز گردید و از سوی شاگردش هانس گئورگ گادامر بسط و توسعه یافت، از این جهت دارای خصوصیات قابل تأملی است. نوشتار حاضر پاره‌ای از مختصات یا نتایج هرمنوتیک فلسفی گادامر و تطبیق آن بر آرای برخی روشنفکران مسلمان (با تأکید بر روشنفکران ایرانی) را مورد بررسی قرار داده است.

کلیدواژه‌ها: هرمنوتیک، هرمنوتیک فلسفی، گادامر، روشنفکر

(نواندیش) مسلمان.

* - تاریخ وصول: ۸۱/۵/۱۰؛ تاریخ تصویب نهایی: ۸۱/۱۰/۲.
این نوشتار برگرفته از پایان‌نامه دکتری نگارنده است با عنوان «مبانی هرمنوتیک فلسفی گادامر و تطبیق آن بر مبانی معرفت‌شناسی نواندیشان مسلمان معاصر» که به راهنمایی دکتر رضا داوری اردکانی در دست انجام است.

درآمد

متألهان پروتستان نخستین اندیشمندانی بودند که در دنیای جدید به احیاء و پرورش مباحث هرمنوتیک همت گماشتند (پالمر، ص ۴۲). نخستین باری که واژه هرمنوتیک در عنوان کتابی ظاهر شد، به سال ۱۶۵۴م بر می‌گردد که عالمی پروتستان مذهب به نام ی. ک. دانهایر کتابی با عنوان: “Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum Litterarum”

هرمنوتیک قدسی یا روش تأویل متون مقدس (همانجا) منتشر کرد.

پس از انتشار این کتاب، هم استفاده از واژه هرمنوتیک و هم کاربرد مباحث هرمنوتیک تداول و گسترش روزافزونی یافت؛ به گونه‌ای که در میانه سالهای ۱۷۲۰ تا ۱۸۲۰ کم‌تر سالی بود که کتاب راهنمای هرمنوتیکی تازه‌ای برای کمک به کشیشان مذهب پروتستان منتشر نشود (همانجا، ص ۴۳).

تلاش مجدّدانه اصلاح‌طلبان مسیحی (پروتستانها) برای تدوین روش‌های تفسیر کتاب مقدس و پدید آوردن دانش رسمی هرمنوتیک، دلایل و زمینه‌های کاملاً روشنی داشت. پیش از آن تفسیر کتاب مقدس رسماً بر عهده کلیسای کاتولیک بود و قرائت رسمی آن کلیسا مبنای هر نوع برداشت و عمل دینی؛ حال آنکه نهضت اصلاح دینی با زیر سؤال بردن همان قرائت رسمی کار خود را آغاز کرده بود. اصلاح‌طلبان مسیحی ناچار بودند برای پیش بردن نهضت خود در حوزه مباحث تثوریک دست کم موانع جدی را از میان بردارند. آنان در وهله نخست باید نشان می‌دادند که برداشت کلیسای کاتولیک از کتاب مقدس و مفاهیم دینی تنها برداشت ممکن نیست و در مرتبه بعد به کمک اصول و قواعد تفسیر متون مقدس نشان می‌دادند که برداشت‌های موجه‌تری می‌توان از این متون داشت که قرائت اصلاح‌طلبی (دینی) لزوماً از آن شمار است. بدینسان تثوریهای هرمنوتیکی ابزاری بود برای پیشبرد اهداف عملی اصلاح‌طلبان. نتایج علمی این حرکت را می‌توان به خوبی در جدول معادلات و تغییرات دنیای جدید دید؛ دنیایی که بدون

جریان اصلاح طلبی مسیحی صورتی این چنین نمی‌یافت.^۱

واقعیت این است که اندیشه‌های هرمنوتیکی یکی از مؤثرترین ابزارهایی است که اصلاح‌طلبان مذهبی، از هر نوع آن، می‌توانند برای رفرم‌های دینی که در سر می‌پروراندند از آنها استفاده کنند و این موضوع در جامعه فرهنگی ما نیز بی‌سابقه نیست. شیوه پر دامنه مباحث هرمنوتیک در کمتر از دو دهه و استفاده‌های پیدا و پنهانی که از این مباحث در مکالمات فرهنگی شاهد هستیم همگی حکایت از یک موضوع بسیار قابل تأمل دارد، موضوعی که شالوده اصلی این نوشتار را نیز تشکیل می‌دهد، یعنی رابطه بسیار نزدیک میان مباحث هرمنوتیک و اندیشه روشنفکران مسلمان در دوره معاصر.

در سال ۱۳۶۷، هنگامی که دکتر سروش نظریه «قبض و بسط تئوریک شریعت» را منتشر کرد، خوانندگان اندکی می‌دانستند که این نظریه با تئوری‌های هرمنوتیکی خویشتاوندی نزدیکی دارد.^۲ حساسیت و ژرف‌کاوی‌هایی که در نظریه ایشان از سوی مخالفان و موافقان انجام شد، به روشن شدن نکات بسیاری انجامید؛ از آن جمله اینکه ریشه‌های این تئوری را باید در جاهای دیگر جستجو کرد که یکی از مهمترین آنها تئوری‌های هرمنوتیکی است.

بعدها ایشان به طرح مباحثی چون «دین فربه‌تر از ایدئولوژی»، «بسط تجربه نبوی»، «پلورالیسم دینی» و «قرائت‌های مختلف از دین» و غیره پرداخت که هیچ یک خالی از انگاره‌های هرمنوتیکی نبود.

همین طور در سال ۱۹۹۵ هنگامی که دادگاه تجدید نظر مصر حکم به ارتداد

۱. بنگرید به: وبر، ماکس؛ اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳ ش.

۲. ایشان خود در سالهای بعد به ارتباط این دو در مقدمه کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت اشاره کرد. (سروش، عبدالکریم؛ قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۸).

نصر حامد ابوزید، روشنفکر پرآوازه مصری می‌داد، باز هم بسیار کسان نمی‌دانستند که زمینه افکار ابوزید و نیز دلایل اعلام چنین حکمی در واقع همان تئوری‌های هرمنوتیکی است. ابوزید خود بر بهره‌مندی و استفاده از این تئوری‌ها به کرات اذعان و تأکید کرده است.

دکتر سروش و نصر حامد ابوزید تنها دو مورد از نمونه‌های برجسته‌ای‌اند که در طرح اندیشه‌های دینی از مباحث هرمنوتیکی بهره گرفته‌اند. بسیاری کسان دیگری که یا در مرکز تولید اندیشه‌های روشنفکری دینی قرار گرفته‌اند و یا در محیط و سطح استفاده از این اندیشه‌ها والگوی ذهنی آنها مباحث هرمنوتیک بوده است. البته هرمنوتیک، خود، تاریخ پرتحول و پرفراز و نشیبی را پشت سر گذارده است؛ اما به ویژه در دوره‌های معاصر با طرح مباحث هرمنوتیک فلسفی از سوی هایدگر و پرورش آنها از سوی شاگردش گادامر مجال گسترده‌تری برای روشنفکری دینی فراهم گشته تا از مباحث یادشده در ساز و کار اندیشه‌های نوین خود بهره‌برداری کنند. جالب این است که خاستگاه مباحث هرمنوتیک غالباً مکاتب و فلسفه‌های آلمانی زبان و گاه فرانسوی زبان است. در سوی مقابل، غالب روشنفکران اصلاح‌طلب دینی در کشور ما از فلسفه‌های انگلیسی زبان تأثیر پذیرفته‌اند؛ اما با این حال بسامد استفاده از اندیشه‌های هرمنوتیکی در آرای آنان به حدی است که نمی‌توان اطلاع و استفاده آگاهانه آنان از این اندیشه‌ها را منکر شد و یا آن را به حساب اقتران اتفاقی یا توارد اندیشه‌های یکسان به اذهان متفاوت گذارد.

شک نیست که رویکرد جریان روشنفکری دینی در جامعه اسلامی ما به مباحث نوین هرمنوتیک و استفاده کاربردی از این مقوله بر حسب تصادف و اقتران نبوده است. آنچه در پی می‌آید پژوهشی است بسیارگزیده در مقایسه میان این دو مهم: «مباحث هرمنوتیک جدید و اندیشه روشنفکران معاصر مسلمان».

در میان هرمنوتیست‌های مدرن، هانس - گئورگ گادامر مقام بسیار برجسته

و تأثیرگذاری داشته است؛ لذا نگارنده وی را به عنوان نمونه اصلی برگزیده است. در میان روشنفکران معاصر نیز به آرای دکتر عبدالکریم سروش، حجت الاسلام محمد مجتهد شبستری و دکتر نصر حامد ابوزید پرداخته ایم. این امر به دلیل میزان تأثیر اندیشه‌های آنان، به ویژه در ایران اسلامی و نیز به دلیل این صورت گرفته که بیش از دیگران آثار مکتوب و قابل استناد در اختیار نقّادان آرایشان قرار داده‌اند. آنچه از این مقایسه به دست می‌آید، اگر چه ممکن است برای خواننده دقیق ارزش جغرافیایی محدودی داشته باشد، اما می‌توان با اندک توجه و تتبع افزون به تعمیم و گستره کردن دامنه داوری در این مقایسه نیز دست یافت.

در ضمن آنچه در این مقایسه صورت گرفته عمدتاً جنبه توصیفی و گزارشی دارد. در پاره‌ای موارد به تحلیل و توضیح مقدمات آرا و یا نتایج و پی‌آمد آنها پرداخته شده، اما در هر حال در این مجال از هر گونه نگاه انتقادی خودداری شده است و نقدها را به فرصتی دیگر احاله داده ایم.

سیر مباحث در این نوشتار بدین ترتیب است که نخست به تشریح پاره‌ای از مختصات هرمنوتیک فلسفی گادامر پرداخته شده و در مرحله بعد همین مختصات در آرای روشنفکران یاد شده پی گرفته شده است. البته شک نیست که ادبیات این دو با یکدیگر یکسان نیست؛ اما توجه به محتوا و روح معانی، امکان مقایسه و تطبیق را فراهم می‌آورد.

بخشی از مختصات هرمنوتیک فلسفی گادامر

هانس گئورگ گادامر (۱۹۰۰ - ۲۰۰۲) فیلسوف آلمانی لهستانی الاصل و شاگرد برجسته هایدگر، از بزرگترین فیلسوفان هرمنوتیک قرن بیستم به شمار می‌آید. افکار و اندیشه‌های او اضلاع گوناگونی دارد. در این مجال تنها به برخی از نتایج و مختصات فکری او به تناسب موضوع مورد بحث اشاره می‌کنیم:

۱ - همواره فاصله‌ای میان حقیقت و تأویل حقیقت وجود دارد. ما همیشه حقیقت را می‌جوییم اما تنها تأویل حقیقت را می‌یابیم. ما به اقتضای سرشت وجودی خود در جهانی از پیش تأویل شده افکنده شده‌ایم؛ فلذا حظّ ما از حقیقت همان تأویل حقیقت است و آنچه حقیقت می‌نامیم، حقیقت تأویلی است.

گادامر به پیروی از استاد خود هایدگر بر خصوصیت تأویل‌گرایی فهم و معرفت انسانی تأکید می‌کند. هایدگر خود یکی از مبادی حرکت فلسفی خود را نظریه تأویلی نیچه قرار داده بود. نیچه معتقد بود، حقیقتی بیرون از تأویل وجود ندارد. حقیقت تنها تأویلی از حقیقت است و به عبارتی دیگر حقیقت همان تأویل است. وی در کتاب *فراسوی نیک و بد* (قطعه ۱۰۸) اظهار می‌دارد: «پدیده‌ای اخلاقی وجود ندارد. آنچه هست تنها تأویل اخلاقی پدیده‌هاست». اراده و آگاهی معطوف به قدرت مهمترین رکنی است که جهان تأویلی انسان بر آن استوار شده است.

هایدگر در همین راستا معتقد بود که هم فهم انسان و هم اساساً وجود انسان یک خصلت تأویلی و هرمنوتیکی دارد. وجود انسان وجودی است که در جهان پرتاب شده است. او بدون آنکه خود بداند یا بخواهد، در جهانی که او را احاطه کرده است قرار گرفته است و با آن درگیر است؛ همچون شناوری که در زیر آب غوطه‌ور است. نحوه خاص وجود انسان بودن در جهان است (being – in the – world).

جهان داشتن و محاط بودن به جهان هم نشان برتری و امتیاز انسان است؛ زیرا انسان تنها موجودی است که جهان دارد و هم نشان محدودیت و نقصان او؛ زیرا در جهان بودن انسان به این معناست که او در هر نوع فهمی پیشاپیش در یک موضع تأویلی قرار گرفته است. موضع او در نگاه به حقیقت یک موضع فراجوانی و فراتاریخی نیست. او نمی‌تواند بیرون از جهان و تاریخ، بر بام هستی قرار گیرد و از آن موضع به نظاره حقایق بپردازد. موضع او همواره موضع درون - جهانی است. جهان داشتن انسان همچون چشم داشتن اوست. بدون چشم نمی‌بیند و با چشم هم تنها در

دایره محدود دید و اقتضائات چشم می‌بیند.

روشن است که در این گفته مراد از جهان نه جهان فیزیکی است و نه حتی مجموع جهان فیزیکی و متافیزیکی. جهان در نظر هایدگر آن چیزی است که شاید بتوان آن را جهان شخصی انسانها نامید (پالمر، ص ۱۴۶)؛ یعنی آن کل متصور که انسان همواره خود را مستغرق در آن می‌یابد، کلی که ظهور آن او را در میان گرفته است. جهان در نگاه هایدگر جهان انگاره‌ها و تلقی‌های انسان و بهتر است بگوییم جهان پیش تلقی‌های اوست. انسان در چنین جهانی چشم به واقعیت می‌گشاید و دازاین (Dasein) یا همان هستی انسانی از همان آغاز زیستن، «هستی - در - جهان» است.

هوسرل (Husserl) پیش از هایدگر به مفهومی قریب به این معنا اشاره کرده بود. به باور هوسرل انسان عالمی دارد که وی آن را زیست جهان یا همان عالم تجربه حیاتی^۲ می‌نامید. انسان در خلأ متولد نمی‌شود و در نگاه به حقیقت ذهن خالی و پاک ندارد. او در عالمی از مفاهیم، پیشداوری‌ها، پیش‌فرض‌ها، نیت‌ها و قصدهای پیشین به سر می‌برد که همان زیست جهان او را تشکیل می‌دهند. وی در چنین اتمسفری تنفس فکری می‌کند و حقیقت را چنان می‌یابد و می‌خواند که با «زیست جهان» او در توافق و همخوانی باشد (احمدی، ص ۵۷۴).

مفهوم سنت^۳ در فلسفه گادامر همان چیزی است که می‌توان آن را متناظر (و نه برابر) با مفهوم «زیست جهان» در فلسفه هوسرل و مفهوم عالم یا جهان در اندیشه هایدگر قرار داد و هر سه مفهوم را از موضع تأویل‌گرایی نیچه به یک وحدت معنایی

۱. البته هایدگر در مباحث تکمیلی خود در کتاب وجود و زمان می‌کوشد «همگانی بودن» و «عمومی بودن» جهان را نیز تأمین کند. بنگرید به: خاتمی، محمود؛ جهان در اندیشه هایدگر، صص ۶۹ - ۷۱.

2. Life world.

3. Tradition.

نزدیک کرد. روح واحدی بر هر سه مفهوم حاکم است تأکید هر سه بر این است که انسان حقیقت را همیشه در (یا از) یک موقعیت، و نیز در یک افق و در یک عالم خاص می‌یابد. ارتباط او را حقیقت یک ارتباط بی‌واسطه و مستقیم نیست. او از بدو تولد در یک موقعیت تأویلی قرار گرفته است و این جزو ساختار وجود اوست. ما درون چنین سنتی ایستاده‌ایم و نمی‌توانیم به نحوی دیگر، فارغ از تعلق به سنت بیندیشیم. (Gadamer, 1975, P. 250).

۲ - فهم و معرفت از یک منظر و چشم‌انداز صورت می‌گیرد. هر فهم در واقع یک تفسیر از یک منظر ویژه است. فهم خالص و مستقیم - بدون منظر - امکان تحقق ندارد. در واقع هیچ گاه انسان در خلأ تفکر نمی‌کند. پیش‌فهم‌ها، پیش‌داوری‌ها و پیش‌دریافت‌ها همان مناظری است که انسان بر ارتفاع آنها می‌ایستد و حقیقت را نظاره می‌کند. نمی‌توان گفت، دقیقاً چه کسی نخستین بار ایده «چشم‌انداز» و «منظر» را درباره امکان و اندیشه‌های بشر مطرح کرد. در برابر می‌توان پذیرفت که ایده‌های نو به تدریج شکل می‌گیرند و همچون تصویری مبهم، به تدریج صیقل می‌خورند، شفاف می‌شوند و جلوه می‌کنند.

نیچه از نخستین کسانی است که به طرح نظریه «چشم‌اندازگرایی» اشتها یافته است. وی همانگونه که در اثر معروف خود *اراده قدرت* (ص ۳۹۱) تبیین می‌کند، دانش را ابزاری در خدمت قدرت می‌داند و حقیقت مطلق را برساخته فیلسوفان می‌شمارد. او حقایق را همه افسانه می‌داند و این افسانه‌ها را همه برداشت‌هایی که ما از چشم‌انداز خاص خود انجام می‌دهیم. از نظر او مقولات عقل نیز افسانه‌ها و چشم‌اندازهای منطقی‌اند و نه حقایق ضروری (کاپلستون، ۱۳۹۸/۷، ص ۴۰۰). وی در تعبیری دیگر اعتقادات و باورهای انسانی را بخشی از افق انسانی آنها می‌داند و بر تاریخی بودن افق و وجهه نظر انسانی تأکید می‌کند (استرن، صص ۸۱ - ۱۳).

همین ایده به نحو علمی‌تر نزد ریاضیدانان قرن نوزده به بعد مطرح بوده است.

ابداع و به یک معنا کشف هندسه‌های ناقلیدسی در این قرن نشان داد که حقایق ریاضی را از دریچه‌های گوناگونی به جز هندسه اقلیدسی می‌توان نظاره کرد. انسجام درونی این هندسه‌ها و قدرت تفسیری آنها باعث شد که ریاضی‌دانان از خود پرسند که کدام هندسه حقیقی است؟ و کم کم ریاضی‌دانان چون هانری پوانکاره (۱۹۱۲ - ۱۸۵۴) به سمت نظریه «قراردادگرایی» سوق یابند (کاپالدی، صص ۲۸۷). کاربرد و استفاده از این نوع هندسه در فیزیک مدرن، به ویژه در حوزه‌های فیزیک نسبیت، تأییدی بر این نکته بود و نشان می‌داد که برخی از هندسه‌های ناقلیدسی دستگاه‌های مناسب‌تری برای توضیح حقایق فیزیکی جدید است (اینشتین، صص ۹۸ - ۹۹). فیزیک‌دانان همچنین در مباحث «ریاضی - فیزیک» به وضوح نشان دادند که یک پدیده در دستگاه‌های مختلف ریاضی - فیزیک تصاویر و معناهای گوناگونی می‌تواند داشته باشد که با دستگاه‌های دیگر متفاوت است و هیچ دستگاه منحصر به فردی برای مشاهده حقایق فیزیکی وجود ندارد. دستگاه دکارتی، دستگاه استوانه‌ای و یا دستگاه قطبی و هذلولی تنها مصادیق بسیار محدودی از دستگاه‌های ممکن است که یک مشاهده‌کننده می‌تواند از آن به یک پدیده نگاه کند و یا یک رویداد فیزیکی را در آن مورد تحلیل قرار دهد (آرفکن، صص ۱۲۸ - ۱۶۰؛ اریا، صص ۲۴۵ - ۲۵۲). در مجموع، ایده برآیند آنان این بود که ما به هر پدیده و شیء از یک دستگاه یا منظر خاص می‌نگریم و نوع دستگاه و چشم‌انداز مشاهده‌گر نقش تعیین‌کننده‌ای در نوع مشاهدات و تصویر و تحلیل او خواهد داشت.

اگر روح و کُنه و اژه‌ها را مدّ نظر داشته باشیم، اصطلاح «زیست جهان» در فلسفه هوسرل و یا «عالم داشتن» در فلسفه هایدگر فاصله چندانی با مفهوم چشم‌انداز در فلسفه نیچه و سایر مفاهیمی که بررسی شد ندارد. اصطلاح «سنت» در فلسفه گادامر

و مفهوم هم خانواده آن «افق»^۱ نیز همین قرابت و نزدیکی را تداعی می‌کنند. گذشتگان می‌گفتند آگاهی فرزند آگاهی است و علم در بستر علم پدید می‌آید. در واقع آنان نیز بر این نکته اذعان می‌داشتند که آگاهی در خلأ پدید نمی‌آید و بی‌ریشه و بی‌پیشینه نیست. ایده‌هایی که در سطور گذشته مرور شد، بر بسط همین نکته تأکید می‌کنند. انسان در مسیر فهم و اندیشه همواره با اتکا بر پیش داشت‌های خود گام برمی‌دارد. پیش داشت‌های بشر مقدمات اندیشه او هستند. این پیش داشت‌ها گاه دستگاه و منظری است که او از آن موضع و منظر به نظاره حقیقت و فهم آن می‌پردازد و گاه آگاهی‌های پیشین، پیش فهم‌ها، پیش فرض‌ها و پیش داوری‌هایی است که فضای بینش او را آکنده‌اند و زیست جهان و عالم انگاره‌های او را قوام بخشیده‌اند. هایدگر و گادامر این حالت را از خصوصیات ذاتی وجود انسانی می‌دانند، خصوصیتی که ساختار و واقعیت وجود انسان را تشکیل داده است.

هایدگر در کتاب وجود و زمان از پیش ساختارهای فهم سخن می‌گوید و توضیح می‌دهد که انسان نمی‌تواند هیچ امری را فارغ از پیش داوری‌ها و پیش فرض‌های فهم بفهمد و تفسیر کند. وی این پیش ساختارها را متشکل از سه جزء می‌داند: پیش داشت‌ها، پیش دیدها^۲ و پیش دریافت‌ها^۳ (Heidegger, PP. 191-192).

گادامر در کتاب حقیقت و روش بخش مستوفایی را به بحث از «پیش داوری‌ها و پیش فهم‌ها به عنوان شرایط اساسی فهم بشر» اختصاص داده است (Gadamer, 1975. P.245). فیلسوفان عصر روشنفکری بر بی‌اعتباری و بی‌آبرویی

1. Horizon.
2. Fore having.
3. Fore sight.
4. Fore conception.

پیش داورى‌ها تأکید می‌کردند و گادامر در موضعی کاملاً مقابل به تبیین این نکته می‌پردازد که تقدّم پیش‌فهم‌ها و پیش‌داوری‌ها بر آگاهی نه تنها اشکالی ندارد، بلکه حتی فراتر، فهم بدون پیش‌فهم امکان ندارد (Ibid, P.358). همانگونه که بدون اکسیژن نمی‌توان نفس کرد، بدون پیش‌فهم نیز نمی‌توان تفهم داشت و سنت‌ها و موارث فرهنگی همان فضا و اتمسفر باورها و پیش‌فهم‌هایی است که انسان در آنها و از آنها تنفس می‌کند و همان افقی است که انسان در بطن آنها تفکر می‌کند.

هنگامی که با یک متن روبرویم، تأویل متن عبارت است از بهره‌گیری از پیش‌فهم‌های شخصی خود به گونه‌ای که متن برای ما به سخن آید (Ibid). فهمیدن یک متن همواره به معنای انطباق آن با خود ماست (Ibid, P.359)؛ یعنی انطباق آن با موقعیت هرمنوتیکی‌ای که ما در آن به سر می‌بریم و به تعبیر دیگر انطباق آن با افقی که در آن به سر می‌بریم؛ یعنی افق پیش‌داوری‌ها و پیش‌فهم‌هایمان.

البته گادامر از این نکته غافل نمی‌شود که اگر سرنوشت فهم یک سرنوشت تأویلی است و اگر فهم بدون پیش‌فهم‌ها امکان‌پذیر نیست، پس بر ماست که نسبت خود را با این پیش‌فهم‌ها و موارث پیشین بررسی و تعیین کنیم و پیش‌فرض‌های پرثمر را از آن دسته پیش‌فرض‌هایی که ما را محبوس و محروم از بینش وسیع می‌کنند، باز شناسیم (Ibid, P.246). در واقع وظیفه ما بر این است که به تنقیح پیش‌فرض‌ها بپردازیم. همینطور وی به ثابت نبودن و سیال بودن این پیش‌فهم‌ها اذعان می‌دارد و به نقش مؤثری که ما در تعامل با سنت و در جهت تغییر آن حایز هستیم (Dostal, 2002, P.63).

۳ - عینیت به معنای مطابقت فهم با واقع معنایی ندارد. با اعتقاد به «حقیقت تأویلی»، «تئوری آینده‌ای» به عنوان الگوی معرفت‌شناسی از اعتبار می‌افتد و تئوری عینکی یا چیزی شبیه بدان جای آن را می‌گیرد؛ مثلاً تئوری تأویلی یا منطری (چشم‌اندازگرایی).

بدینسان معیار حقیقت دیگر مطابقت با واقع نخواهد بود؛ بلکه معیار حقیقت هماهنگی و انسجام میان گزاره مورد نظر یا کل منظومه معرفتی خواهد بود. نهایتاً آنکه

رنالیسم کلامیک که رنالیسمی خام است باطل است و باید صورتی از رنالیسم انتقادی را الگوی معرفت‌شناسی قرار داد.

فلسفه کانت در قرن هجدهم، به تعبیر خود وی انقلابی کپرنیکی در عالم معرفت‌شناسی محسوب می‌شد. او با برجسته کردن نقش فاعل شناسا در عمل شناخت نشان داد که ذهن حتی در ساده‌ترین اعمال شناسایی، یعنی شناسایی حسی همچون آینه عمل نمی‌کند و ادراکات ما صرفاً بازتاب صور اشیاء در ذهن نیست. پس از کانت غالب صاحب‌نظران فلسفی در غرب، به رغم تفاوت و تنوع مکاتب فکریشان، کلیات این دیدگاه را پذیرفتند و بدینسان دوره تئوری‌های آینه‌ای در اندیشه غربی به سرآمد و دوره دیگری آغاز شد که در آن به نقش فعال ذهن و فاعل شناسا در عمل شناخت بهای بیشتری داده می‌شد.

تئوری‌های آینه‌ای توابع و لوازمی نیز به دنبال داشتند که خود به خود آنها نیز به چالش فراخوانده شد و به محاق رفت. از جمله آن موارد این بود که بنابر تئوری‌های آینه‌ای معیار حقیقت انطباق صور انعکاسی با واقعیت بیرونی بود؛ اما چنین تصویری از معیار حقیقت تنها در همان الگوی تئوریک قابل احراز و تشخیص بود، اما در دستگاه‌ها و تئوری‌های پساکانتی دیگر نمی‌توان چنین معیاری را احراز نمود. فلذا دیدگاه‌های دیگری در تعیین معیار حقیقت پدید آمد که شاید معروف‌ترین آنها همان نظریه انسجام‌گروی باشد.

گادامر از کسانی است که در نظریه مربوط به معیار حقیقت متمایل به چنین نظریه‌ای است. وی در این دیدگاه، به مقدماتی اعتماد دارد که مهمترین آنها نظریه دور هرموتیکی است. دور هرموتیکی حکایت از یک موقعیت معرفت‌شناختی و بلکه یک موقعیت وجود شناختی (بنا بر نظر هایدگر) در مورد بشر دارد. مفاد نظریه «دور هرموتیکی» پیش از هایدگر این است که ما برای شناخت یک کل نیازمند شناخت اجزاء آن هستیم و شناخت اجزاء خود بر شناخت کل متکی است. همین‌طور

برای فهمیدن یک لحظه از لحظات حیات یک مؤلف نیازمند آنیم که داستان کلی حیات او را دریافته باشیم و فهمیدن تمامیت حیات او، خود محتاج فهم تمامی لحظات حیات اوست (ریخته‌گران، ص ۲۱۳). نمونه‌های بسیاری برای دور هرمنوتیکی می‌توان برشمرد اما نکته مهم در نظریه دور هرمنوتیک از نگاه گادامر این است که وی این نظریه را بر مبنای فلسفه وجودشناسی هایدگر تفسیر می‌کند. در فلسفه هایدگر وضعیت بنیادین وجود آدمی چنان است که همواره در عالمی قرار گرفته است. هستی او، هستی در عالم است (being – in the – world) و فهم او از امور جدید به مقتضای خصوصیات عالمی است که در آن پرتاب شده است. بنابراین او حقایق پسین را به شیوه‌ای موافق و هماهنگ با عالم پیشین خود می‌یابد و می‌فهمد. در واقع به اعتقاد هایدگر فهم ما از اشیاء ریشه در چیزی دارد که ما از پیش داشته‌ایم (Heidegger, P.192).

برای گادامر نیز، انسان حقایق را در بستر سنت و میراث‌های فرهنگی پیشین فهم می‌کند. جزئیات جدید در هماهنگی با تمامیت سنتی که از پیش معلوم است، فهم می‌شود. خواننده یک متن نیز هنگام مواجهه با آن تلقی پیشینی از تمامیت معنای متن دارد و آگاهی جدید کسب نمی‌کند بلکه آگاهی پیشین خود را بسط و تفصیل می‌کند و آن آگاهی بسط یافته نمی‌تواند ناموافق و ناهماهنگ با آگاهی پیشین او باشد. بنابراین هماهنگی و وفاق میان جزئیات با کل معیاری بسیار مهم در تشخیص درست بودن و حقیقی بودن فهم او به شمار می‌آید.

خواننده متن به طور مداوم میان معنای کل و اجزاء در رفت و آمد است تا آنکه به آن هماهنگی و وفاق ایده‌آل دست یابد. این نیست مگر به آن علت که هماهنگی میان تمامی اجزاء با کل مهمترین معیار در فهم صحیح می‌باشد و ناکام ماندن در تحصیل این هماهنگی به معنای ناکام ماندن در فهم صحیح است (Gadamer, 1975, P.259).

۴- با پذیرش «حقیقت تأویلی» و نیز پذیرش الگوی «رنالیسم پیچیده» دیگر حقیقت کاملاً درست و نهایی معنا نخواهد داشت و آرمان «تأویل نهایی و برحق» که

فی نفسه بر حق باشد آرمانی محال و ممتنع می‌نماید.

مسیر فهم و تأویل جاده‌ای است که تا بی‌نهایت امتداد خواهد داشت و آن را پایانی متصور نیست.

ماجرای حقیقت مطلق و نهایی در فلسفه‌های جدید و اصولاً در اندیشه نوین غربی سرنوشت بسیار مایوس‌کننده‌ای دارد. در فلسفه معاصر غرب اعتقاد قطعی و نهایی که بتوان به کمک یکی از ابزارها و متدولوژی‌های متداول آن را به اثبات رساند، از افسانه‌های پیشینیان هم بعیدتر می‌نماید. در اندیشه غربی نه در حوزه علوم تجربی و نه در علوم عقلی و فلسفی، یقین و حتمیت جایگاهی ندارد. اگر هم در دانش ریاضیات هنوز سخن از یقین است، در مورد خارجی بودن قضایای ریاضی محل تردید است. اصولاً اگر هم در گوشه‌ای از جغرافیای فکر بشر اعتقادی قطعی و نهایی یافت شود، اما باز هم آن اعتقاد خود جریانی سیال و بی‌پایان می‌نماید و آیا فهم جدید از یک اعتقاد، خود اعتقاد جدیدی نیست؟

شاید در کالبد شکافی این جریان مایوس‌کننده و تعیین عوامل دخیل در این قضیه بتوان مهم‌ترین سهم را به عامل تأویل‌گرایی داد. در واقع رسوخ اندیشه «اصالت دادن به فاعل شناسا» و برجسته کردن نقش ذهن در عمل شناخت، باعث گردید مدار شناخت و حقیقت بر محوریت ذهن و فاعل شناسا بگردد و چون عالم ذهن هیچ‌گاه وضعیت ثابت و ایستایی نداشته، نمی‌توان برای شناخت و حقیقت نیز سرنوشت ایستا و پایان یافته‌ای در هیچ مورد مشخص یافت.

در مورد گادامر و هایدگر، کاملاً صحیح است که فلسفه آنان را رویکردی علیه اصالت فاعل شناسا یا همان سوژیکتیویسم می‌شمارند و آنان خود بارها بر این مهم تأکید کرده‌اند؛ اما این موضوع تغییری در سرنوشت بحث حاضر ایجاد نمی‌کند. علت آن است که آن دو در بدو امر نقش عقل خودبنیاد را تضعیف می‌کنند و بر تقسیم‌بندی

«ابژه» و «سوژه» و نیز بر محوریت فاعل شناسا (سوژه) خط بطلان می‌کشند، اما در مقابل به جای آن اموری را قرار می‌دهند که باز هم به جریان سیال فهم آدمی می‌انجامد. عموماً چنین تحلیل می‌شود که فلسفه آن دو بر مدار وجود و هستی می‌گردد و بدین لحاظ می‌توان بر فلسفه آنان اطلاق «اصالت عین» و «ابزکتیویسم» را داشت، اما در عین حال باید به یاد داشت که وجود و هستی در فلسفه این دو، خود تاریخ دارد. وجود و حقیقت هر دو سیال و تاریخ‌مندند. عوالمی که انسان در آنها پرتاب می‌شود و همواره خود را در آن می‌یابد (و این عوالم جلوه‌های آن وجود سیالند)، همگی سیال و تغییرپذیرند. سنت و افق‌های وجودی که گادامر معتقد است، انسان در آنها مستغرق است، همگی اموری پویا و سیالند؛ به همین دلیل وجود در هر لحظه در حال جلوه کردن بر انسان است و انسان در دل سنت و در بطن جهانی که در آن پرتاب شده است، به مقتضای عالم و افقی که در آن به سر می‌برد، از حقیقت حظ و بهره‌ای می‌برد. این افق و عالم همان چیزی است که گادامر آن را موقعیت هرمنوتیکی شخص می‌داند و صریحاً می‌گوید هر متنی را باید در موقعیتی هرمنوتیکی که در آن قرار می‌گیرد دریافت؛ یعنی در نسبتی که با ما و با زمان حال می‌یابد و این نسبت نیز هیچگاه پایدار و ثابت نیست. بنابراین هیچ فهم و تأویل نهایی و بر حقی که فی نفسه بر حق باشد و پایانه ادراک و داوری به شمار آید وجود ندارد (Ibid, P.358). به گونه‌ای دیگر نیز می‌توان این موضوع را تقریر کرد. گادامر در کتاب «حقیقت و روش» توضیح می‌دهد که فهم هر متنی مستلزم توانایی تطبیق و اطلاق است. پیش از گادامر فیلسوف آلمانی جی. جی. رامباخ^۱ در کتاب معروف خود، «مبادی تأویل متون مقدس»^۲ (۱۷۲۳) از سه توانایی در فهم یاد کرده بود:

1. J. J. Rambach.

2. Institutiones hermeneuticae sacrae.

توانایی فهم^۱، توانایی تبیین^۲ و توانایی اطلاق یا تطبیق^۳ (پالمر، ص ۲۰۶). منظور از اطلاق یا تطبیق، مرتبط کردن معنای متن با زمان حال است. گادامر بر همین بخش تأکید فراوان دارد (Gadamer, P. P. 274-275). به باور او فهم هر متنی مستلزم مرتبط نمودن آن با زمان حاضر است، یعنی وارد نمودن متن در افق حال. وی در همین رابطه از درهم شدن افق‌ها و از گفتگوی افق‌ها سخن می‌گوید، گفتگوی افق متن و افق خواننده یا به تعبیر دیگر افق گذشته و حال. فهم همواره حاصل این گفتگوست و این گفتگو را پایانی نیست؛ زیرا همواره افق حال در حال دگرگون شدن است و همیشه خوانندگان جدیدی از راه می‌رسند و از موقعیت هرمنوتیکی خود گفتگوی جدیدی را با متن آغاز می‌کنند. نتیجه مشخص این سخن همان است که گادامر به کرات از آن یاد می‌کند: فهم و تفسیر عملی بی‌پایان است و حقیقت نهایی و فی نفسه درست آرزویی است بر نیامدنی.

۵ - با قبول «حقیقت تأویلی» فهم‌های متعدد صحیح (و البته نه مطلقاً صحیح) از یک موضوع و متن نیز امکان ظهور می‌یابند.

به تعبیر دیگر، بحث قرائت‌های مختلف از نتایج بلافصل هرمنوتیک فلسفی گادامر به شمار می‌آید.

عمدتاً کانت را پدر پلورالیسم یا همان کثرت‌گرایی می‌دانند. وی در کتاب نقادی عقل محض^۴ نشان داد که عقل هنگامی که مرزهای توانایی خود را به رسمیت نمی‌شناسد و می‌خواهد از این مرزها عبور کند، خود به خود گرفتار هلاکت می‌شود. مرزهای توانایی عقل همان حدود تجربه است و هلاکت عقل همان گرفتار شدن در

1. Subtilitas intellegendi.
2. Subtilitas explicandi.
3. Subtilita applicandi.
4. Critique of Pure Reason.

تناقض‌گویی است. وی به رغم خود نشان داد، عقل زمانی که به حوزه متافیزیک وارد می‌شود و به مسایل غیرتجربی می‌پردازد، چون استعداد درک اثباتی در این حوزه را ندارد، با کمال ناشایستگی شروع به صدور احکامی گزافه در مورد این امر می‌کند؛ اموری چون خدا، اختیار بشر، جاودانگی روح و غیره. نتیجه تلاش عقل در این موارد نهایتاً چیزی جز صدور احکام جدلی الطرفین در هر مورد نیست. عقل هم خدا را با دلایل مسلم عقلی اثبات می‌کند و هم نفی. همین طور در مورد اختیار، جاودانگی روح و سایر امور فوق تجربه، وی این احکام جدلی الطرفین را آنتی نومی^۱ می‌نامید و آنها را مشخص‌ترین علایم پریشان‌گویی و ناکارآمدی عقل در حوزه متافیزیک می‌شمرد (Kant, P.393).

کانت از تمامی این گفته‌ها نتیجه می‌گرفت که عقل حد و حدودی دارد و نباید از حدود خود فراتر رود. مناطقی از اندیشه حوزه سکوت عقل است و در این حوزه‌ها نفیاً یا اثباتاً نمی‌توان سخنی مدلل گفت. در این حوزه تنها ایمان است که سخن می‌گوید، ایمانی که نه محصول عقل نظری^۲ و استدلال^۳ است، بلکه ره‌آورد عقل عملی^۴ و وجدان اخلاقی انسانهاست. متعلق عقل عملی امری اثبات شده و مدلل نیست، بلکه امری ایمانی و وجدانی است. کانت به صراحت اعلام می‌داشت، باب شناخت (و عقل نظری) را می‌بندم تا باب ایمان (و عقل عملی) باز شود (Ibid, P.29).

جنبه سلبی فلسفه کانت در اینجا برای بسیاری آموزنده بود. متافیزیک نفی می‌شد و نشان داده می‌شد که درحوزه مسایل فوق تجربه، دلایل هیچیک از مدعیان و دو طرف دعا بر دیگری غلبه و برتری ندارد. در واقع به اعتقاد کانت دو طرف دعاوی فلسفی به

1. Antinomy.
2. Speculative Reason.
3. Reasoning.
4. Practical Reason.

تکافو و برابری ادله می‌رسیدند و این از نظر عقل نظری یعنی هم سنگ بودن دعاوی فلسفی و اعتقادی. همین مقدار کافی بود تا عده‌ای بر اساس آن به کثرت‌گرایی دینی و یا فرهنگی گرایش یابند (نوعی کثرت‌گرایی که به کثرت‌گرایی مدلل از آن یاد می‌کنند). پس از کانت این فیلسوفان هرمنوتیست بودند که بازار پلورالیسم را داغ‌تر و پر رونق‌تر کردند، به ویژه هرمنوتیست‌های مدرن که بر خلاف هرمنوتیست‌های کلاسیک و نئوکلاسیک بر نیت و قصد مؤلف تأکید نمی‌کردند، بلکه هر فهمی را تأویل می‌شمردند و به موقعیت‌های هرمنوتیکی خوانندگان متن اشاره می‌کردند و اینکه این موقعیت‌های هرمنوتیکی به تعدد فهم‌ها از متن واحد می‌انجامد و گادامر از جمله آنان است. هرمنوتیست‌هایی چون گادامر اساساً فهم قطعی و فی نفسه درست را نفی می‌کنند (Gadamer, P.358)؛ زیرا فهم را محصول تعامل دو افق خواننده و متن می‌دانند که در این میان افق معنایی خواننده، اهمیت بیشتری دارد و تعیین‌کننده معنای مفهوم از متن برای اوست و همین امر باعث می‌گردد تأویل‌های مختلفی از یک متن واحد صورت گیرد و چون هیچ یک از خوانندگان متن، واجد موقعیتی فراتاریخی و بیرون از افق سنت نیستند، نمی‌توان به فصل الخطابی در این میان دست یافت که دیگر فهم‌ها و تأویل‌ها را پشت سر گذارد و پرونده معنایی یک متن به نفع یک طرف کاملاً بسته شود.

از همین روست که عده‌ای هرمنوتیک فلسفی گادامر را مبنای بحث پلورالیسم قرار داده و بر این اعتقاد رفته‌اند که بحث قرائت‌های مختلف از دین هم پیش از ظهور هرمنوتیک فلسفی جایی و معنایی برای طرح نداشته است (مجتهد شبستری، گفت و گو با روزنامه نوروز).

۶ - در هرمنوتیک فلسفی هیچ اصلی مهم‌تر از این نیست که آدمی در مسیر شناخت حقیقت خود را در «موقعیت مکالمه» قرار دهد؛ یعنی قبول داشته باشد که ممکن است پاره‌ای از حقیقت نزد او و پاره‌ای دیگر نزد مخاطب باشد. اعتقاد به اینکه

حقیقت مطلق را یافته‌ام، معادل انکار حقیقت است. حقیقت را در جمع و در دنیای مکالمه و گفت و گو باید یافت. بر این مبنا می‌توان نتیجه گرفت که معرفت، شناخت و علم، اساساً هویت مکالمه‌ای و جمعی می‌یابد. در گفت و گو احتمال می‌دهیم که دیدگاه مخاطب درست باشد، لذا گفت و گو اساساً بر مبنای یک نوع شکاکیت شکل می‌گیرد، شک در درستی آنچه می‌گوییم و احتمال درستی آنچه مخاطب می‌گوید.

گادامر به آن آیین فلسفی یونان باستان باز می‌گردد که «هر فرد دانایی یک شکاک است» و به آن گفته سقراط که خود را از این رو شایسته عنوان «داناترین مردم» (مضمون سروش غیبی) می‌دانست که بیش از دیگران به نادانی‌های خود واقف است. این موضوع را شاید بتوان از نقاط دورتری آغاز کرد.

در هرمنوتیک فلسفی گادامر «تجربه هرمنوتیکی» مفهومی کاملاً کلیدی است. تجربه هرمنوتیکی اساس جستجوی حقیقت است و این تجربه، خود چند فضیلت بارز و اساسی دارد:

ا - این تجربه، تجربه محدودیت و تناهی بشر است (Gadamer, P.320). تجربه اصیل هرمنوتیکی به انسان محدودیت و تناهی امکانات وجودی او را می‌آموزد. به او می‌آموزد که نقشه و طرح‌های او همگی محدود و محفوف به شرایط وجودی اویند و به همین دلیل در هر لحظه در معرض تزلزل و تغییر قرار دارند. بدین سان او هرگز در موضع یک انسان جزمی مسلک قرار نمی‌گیرد، بلکه موضع او موضع انسانی است که آماده پذیرش تجارب تازه‌تر است. به تعبیر دیگر تجربه هرمنوتیکی تجربه نادانی‌ها و آگاهی به جهل‌های بشر است (Ibid, P.325).

ب - این تجربه، تجربه تاریخمندی آدمی است (Ibid, P.321). انسان موجودی است که در تاریخ قرار گرفته و عمل می‌کند، وجود او، سنت‌هایی که در آن مستغرق است و زبانی که میراث فرهنگی و وجودی او را حمل می‌کند، همگی هویتی تاریخی دارند و محدود و محفوف به شرایط تاریخنند. انسان در تجربه‌های حقیقی خود این

محدودیت‌ها را درک می‌کند و همیشه در انتظار آینده‌ای متفاوت با شرایط گذشته و حال می‌نشیند.

ج - این تجربه ساختار دیالکتیکی دارد. در تجربه اصیل، عنصری از «نفی‌کنندگی» دیالکتیکی وجود دارد. تجربه «محدودیت و تاریخمندی» انسان را آماده ترک گذشته‌ها و پذیرش آینده‌ها می‌کند. این شاید همان چیزی باشد که گادامر در کتاب *حقیقت و روش* (Ibid, P.319) بیان می‌دارد: «حقیقت تجربه همواره مشتمل بر جهت‌گیری به سوی تجربه جدید است [و] ... کمال دیالکتیکی تجربه نه در شناخت قطعی که در آمادگی و گشودگی برای تجربه [جدید] نهفته است».

د - این تجربه، ساختاری دیالوگی و گفت و گویی دارد. انسانی که آماده پذیرش تجارب تازه است و این را با عبور از گذشته و پذیرش محدودیت و تاریخمندی خود یافته است، کاملاً آماده شنیدن و گفت و گو با غیر است و در این گفت و گو و هم سخنی به گفته گادامر، نه در جستجوی استدلال علیه دیگری است بلکه آماده شنیدن و سنجش ادعاهای دیگری است و در این سنجش نیز نه به تضعیف ادعاهای او که به تقویت مدعاهای او در موضوع مورد گفت و گو می‌پردازد (Ibid, P.331).

در هر حال ساختار تجربه هرمنوتیکی بر آمادگی کسب تجارب تازه و گفت و گوی مستمعانه قرار گرفته است.

ه - این تجربه دیالوگی بر محور پرسشگری صورت می‌پذیرد. اتخاذ موضعی دیالکتیکی عبور از گذشته به آینده، قرارگرفتن در موضع گفت و گو، آن هم در حالتی مستمعانه و به منظور کسب تجارت تازه عموماً به صورتی پرسشگرانه انجام می‌گیرد. گادام معتقد است: هر تجربه‌ای متضمن ساختار پرسشگری است. تشخیص این که یک موضوع جز آن چیزی است که در آغاز تصور می‌شد، مستلزم عمل پرسشگری است (Ibid, P.325).

پرسشگری، طریق ما به سوی کسب تجارت تازه است و صورت حقیقی

گفت و گوی مستمعانه، عنصر نفی‌کنندگی و تجربه تناهی و محدودیت و اذعان به نادانی که در قسمت‌های پیشین بدان اشاره شد، در صورت پرسشگری جلوه‌ای کاملاً عیان و مشهود می‌یابد.

و - تجربه پرسشگرانه که با عنصر نفی‌کنندگی آغاز شده و در جستجوی تجارب جدید است، جز با گشودگی امکان‌پذیر نیست. پرسشگری اساساً به معنای قرار گرفتن در فضای باز است و آدمی برای اینکه قادر به پرسشگری باشد، باید بخواهد که بداند و این در هر حال به معنای دانستن چیزی است که پیشتر نمی‌دانسته است.

گشودگی یعنی اذعان داشتن به نادانی - اعتماد نداشتن کامل به روشهای پیشین - و آمادگی برای شنیدن تازه‌ها؛ یعنی همان روش و الگویی که سقراط به ما می‌آموزد. گشودگی یعنی در موضع استماع قرار گرفتن و این همان چیزی است که صفت برجسته و بارز پرسشگری اصیل را تشکیل می‌دهد. گادامر نهایتاً با تکیه بر ساختار پرسشگری و گشودگی تجربه و نیز با یادآوری عنصر نفی‌کنندگی دیالکتیکی تجربه، یک بار دیگر ما را به اعتقاد و روش مشهور سقراطی فرامی‌خواند (Ibid, P.325-326)؛ علم به نادانی‌های خود و آمادگی برای پرسش کردن و آگاه شدن.

۷ - تعاطی حقیقت بر مبنای تجربه هرمنوتیکی صورت می‌گیرد و این تجربه، تجربه‌ای پرسشگرانه است. آگاهی از حقیقت معنایی یک متن نیز به شدت تابع همین قاعده است. گادامر در موافقت با کالینگوود می‌گوید: زمانی یک متن را می‌توان شناخت که از پرسش‌هایی آگاهی یافته باشیم که متن باید به آنها پرسش دهد (Ibid, P.333).

اساساً قرائت و برداشت از متن متکی بر پرسش داشتن است و بدون پرسش داشتن معنا داشتن متن هم بی‌معنا می‌شود. این همان چیزی است که وی آن را منطق پرسش می‌نامد و آن را منطق علوم انسانی می‌داند. اما پرسش‌ها همواره جهت دارند و پاسخ‌ها همواره در جهتی جریان می‌یابند که پرسش‌ها مطرح می‌شوند. پرسش‌های بی‌جهت، پرسش‌های بی‌معنا هستند و پاسخ‌هایی که هم جهت با پرسش‌ها نیستند، پاسخ‌های

بی‌معنا هستند. به همین لحاظ گادامر تأکید می‌کند که معنای یک پرسش همان جهتی است که پاسخ پرسش تنها در همان جهت می‌تواند ارایه شود (Ibid, P.326-327).

نتیجه مشخص این قاعده این است که معنای یک متن را زمانی می‌توان دریافت که به پرسش‌هایی که این متن عهده‌دار پاسخ گفتن به آنهاست، اشراف یابیم. با تغییر پرسش‌ها، پاسخ‌ها و در نتیجه معنای متن هم دگرگون می‌شود. بنابراین وظیفه مهم خواننده یافتن آن پرسش‌های اصلی است که متن عهده‌دار پاسخ دادن به آنهاست؛ یا به تعبیر گادامر، وظیفه او دستیابی و ورود به افق پرسش متن است (ریخته‌گران، ص ۱۹۹). اما چگونه این پرسش‌ها مشخص می‌شوند؟ گادامر می‌گوید برای انجام چنین کاری باید به ظاهر عبارات متن بسنده نکرد. به ماورای آنچه در متن گفته شده رفت و عملاً افق شخصی خود را به افق معنای متن نزدیک کرد. در نهایت از درهم آمیختن افق شخصی خواننده با افق معنایی متن می‌توان بر پرسش‌های اصیل متن دست یافت و سرانجام به پاسخ آنها، و در واقع به معنای متن (همانجا).

پرواضح است که افق شخصی خوانندگان متن متفاوت است و بدین لحاظ پرسش‌های اصلی که برای خوانندگان مختلف در ادوار مختلف فرهنگی مطرح است، به دلیل میراث فرهنگی متفاوت، متغیر خواهد شد و بدین لحاظ افق پرسش‌ها و معنای متن دگرگون می‌شود. این، همان چیزی است که فیلسوفان هرمنوتیک و از جمله گادامر بر آن تأکید می‌کنند که «معنا همیشه برای ماست و در نسبت با ما» (Gadamer, P.359).

معنا در واقع از منطبق پرسش و پاسخ با متن بر می‌خیزد و در واقع معنا همان جهتی است که در یک پرسش ممکن نهفته است. پرسش‌های جهت‌دار و مختلف می‌تواند به معانی متعددی برای خوانندگان یک متن واحد منجر شود و تفاوت عمده میان خوانندگان یک متن در ادوار مختلف زمانی و فرهنگی در این است که آنان با پرسش‌های گوناگون به سراغ یک متن می‌روند (یعنی درک‌های مختلفی از پرسش

اصیل متن دارند) و لذا فهم‌های گوناگون نیز از معنای آن متن به دست می‌آورند. این تعدد فهم و معنا را باید در چارچوب الگوی مکالمه با متن و منطق پرسش و پاسخ هرمنوتیکی تحلیل کرد و مجالی برای معتبر شمردن آن فهم‌ها باز نمود. شاید به گونه دیگر بتوان چنین تعبیر کرد:

وجود و حقیقت که در متن به ظهور رسیده تحقق تدریجی و تاریخی دارد و تعین معرفتی این تحقق تابع منطق پرسش و پاسخ از متن است. ما به دلیل شرایط تاریخی خود پرسش‌های خاصی از متن داریم و پاسخ‌های خاصی نیز ای متن به دست می‌آوریم، حظّ تاریخی ما از فهم معنای متن بر طبق این اصل معین و محدود است و ظهور حقیقت و وجود نیز بر همین منوال تدریجی و تاریخی خواهد بود.

دیدگاه‌های مشابه برخی از روشنفکران معاصر مسلمان

آنچه گذشت مرور مختصری بود بر پاره‌ای از آرای هرمنوتیک فلسفی گادامر. همانگونه که در ابتدای سخن یادآور شدیم، این مختصات را می‌توان به روشنی در آرای برخی از روشنفکران معاصر مسلمان جستجو کرد و یافت. بسامد استفاده از اندیشه‌های هرمنوتیکی در نظریه‌های آنان تا حدّی است که می‌توان گفتمان غالب روشنفکری اسلامی معاصر را یک گفتمان هرمنوتیکی به شمار آورد.

اکنون بدون آنکه قضاوت و یا نقدی درباره درستی و صحت این استفاده و نتایج آن داشته باشیم، به مروری مختصر و فهرست‌وار بر پاره‌ای از آرای روشنفکران یاد شده می‌پردازیم که مؤلفه‌های هرمنوتیکی در آن موارد کاملاً مشهود است.

۱ - بهره ما از حقیقت دینی همان معرفت دینی است. متدینان همیشه حقیقت دینی را می‌جویند اما بهره آنان معرفت دینی است که فاصله مشخص و تعریف شده‌ای با حقیقت دینی دارد.

- حقیقت دینی امری الهی، مقدس و کامل است، اما معرفت دینی امری بشری،

نامقدس و ناقص است (سروش، قبض و بسط تنوریک شریعت، ص ۱۵۸).

— حقیقت دینی امری ثابت است، اما معرفت دینی امری متحول و همواره در قبض و بسط است (همانجا، صص ۹۹، ۱۱۸، ۱۲۲ و ...).

در هر حال دین (متون دینی) با فهم و فکر و معرفت دینی متفاوت است (ابوزید، نقد الخطاب الدینی، ص ۱۳۱) و متدینان اگر چه سعی و تلاششان بر این است که حقیقت دینی را از متون دینی استخراج کنند؛ اما بهره آنان همواره معرفت و فهم دینی بوده است و اگر به این قول، قول دومی را اضافه کنیم که هر فهمی، خود یک تفسیر (و تأویل) است (مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ص ۱۵)، نتیجه مشخص این امر آن خواهد بود که ما اگر چه همیشه حقیقت دینی را می‌جوییم، اما همیشه تفسیر (و تأویل) آن نصییمان می‌شود و این فهم یا تفسیر همیشه رنگ و بوی تاریخی، عصری و نسبی بودن دارد (سروش، قبض و بسط تنوریک شریعت، ص ۲۹۰).

برخی از روشنفکران یاد شده از این هم فراتر می‌روند و یادآور می‌شوند که حتی متون دینی نیز هویت تاریخی و فرهنگی دارند. از نظر آنان اگر چه پیام و روح نهایی متن در لوح محفوظ امری ثابت و غیرقابل تغییر است، اما آنچه در متن دینی در شرایط خاص فرهنگی و تاریخی نازل شده است، هویتی کاملاً تاریخی و مطابق با شرایط زمان خود داشته است. نصر حامد ابوزید، متفکر پرآوازه مصری در کتاب نقد الخطاب الدینی (ص ۴۶) حتی بر این اعتقاد می‌رود که آنچه ما به عنوان متن دینی (قرآن) می‌شناسیم از هنگام نزول آن بر پیامبر (ص)، با قرآنی که پیامبر (ص) از آن آرایه داده است، از یک متن الهی به یک «متن انسانی» و نیز به «فهمی انسانی» تغییر صورت داده است و فهم پیامبر (ص) از متن قرآن، اولین مرحله داد و ستد متن (قرآن) با عقل بشری بوده است. این همه بدان معناست که از نظر متفکرانی چون ابوزید آنچه ما در اختیار داریم، در مجموع اموری بشری و تاریخی است. باران وحی نیز که نازل می‌شود، در سرزمین انسانها رنگ و بوی انسانها و زمین را می‌یابد. البته تلاش انسانهایی که در جستجوی

آسمان هستند، این است که از این میان راه آسمان را بیابند؛ اما نباید فراموش کنند که این تلاش در چارچوب مقتضیات انسانی و زمانی آنان امکان‌پذیر است.

۲ - متدینان هیچگاه با ذهن خالی به سراغ فهم دین نمی‌روند. فهم دینی نیز چون دیگر فهم‌های بشری بر پیش فهم‌ها، علایق و انتظارات خواننده متن مبتنی است (مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، صص ۷ - ۸). این اعتقاد که مفسران کتاب مقدس باید پیش از تفسیر کردن، ذهن خود را از انواع معلومات و پیش داوری‌ها خالی کنند، نه عملی است ممکن و نه مطلوب. هم مفسران و هم مجتهدان و هم دیگر عالمان دینی همیشه تاریخ بر اساس پیش فهم‌ها و انتظارات خود به تفسیر و اجتهاد پرداخته‌اند (همانجا، ص ۲۸۷). تئوری‌ها و گمانه‌های آنان درباره انسان و جهان و به ویژه تلقی و انتظار آنان از دین از جمله اموری بوده است که مسیر فهم و معرفت آنان را از متون دینی تعیین می‌کرده است و علت اختلاف عالمان دینی نیز وجود همین تئوری‌ها و پیش فرض‌های متفاوت درباره انسان، جهان و دین بوده است (سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۲۰۸). این تئوری‌ها و پیش فرض‌ها، منظرهای دید عالمان را می‌ساخته است و اختلاف این منظرها به اختلاف آنان منجر می‌شده است. به تعبیر مولوی:

از نظرگاه است ای مغز وجود اختلاف مؤمن و گبر و جهود

البته دردیدگاه این روشنفکران از آنجا که اساساً فهم مبتنی بر پیش فهم‌ها و انتظارات و تئوری‌های پیشین است، وظیفه اولیه عالم دینی این است که برای رسیدن به فهمی صحیح و تنقیح و پالایش فهم‌های پیشین خود بپردازد و تئوری‌ها و علایق و انتظارات خود را به عنوان مقدمات فهم متون دینی تصفیه کند و سپس به تفسیر و تأویل این متون مبادرت ورزد (همانجا، صص ۲۰۸ و ۲۹۲؛ مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ص ۲۸۷).

۳- اگر از منظر تئوری‌های معرفت‌شناسی به دو نکته پیشین نگاه کنیم، خواهیم دید که دیگر جایی برای تئوری آینه‌ای، نه در فهم متون دینی و نه در سایر فهم‌های بشری باقی نمی‌ماند. روشنفکرانی که از آنان یاد کردیم، به واسطه دریافت‌ها و آموزش‌هایی که از فلسفه غرب داشته‌اند، به طور معمول فضای معرفت‌شناسی پس از کانت را به گونه‌ای مؤثر درک کرده‌اند. واقعیت آن است که انقلاب کپرنیکی کانت در عالم معرفت و تأکید او بر اصالت فاعل شناسا^۱ به طور کامل عرصه را بر تئوری‌های آینه‌ای و رئالیسم خام تنگ کرده؛ به گونه‌ای که پس از کانت هیچ یک از نحله‌های فلسفی غرب به آسانی نمی‌توانند بدون متهم شدن به ساده‌انگاری، بازگوکننده تئوری‌های معرفتی پیش از کانت باشند و غالباً بر روح پیام معرفتی کانت صحه می‌گذارند و گادامر نیز، به رغم نفی بحث سوژکتیویسم، نهایتاً در همان مسیر گام برمی‌دارد. بیشتر روشنفکران مسلمان معاصر نیز همین فضای معرفتی را درک کرده‌اند و اگر هنوز هم از رئالیسم سخن می‌گویند، مراد آنان بیشتر رئالیسم انتقادی است (سروش، *صراط‌های مستقیم*، ص ۱۴۴) که پس از کانت مطرح گردیده و به سبب نسبتی که با تئوری‌های تأویلی و عینکی دارد. یکی از آن اقتضائات این است که در این دیدگاه اگر کسی به واقعیت هم برسد، این رسیدن به واقع علامت مشخصی نخواهد داشت و علامتهایی که در فلسفه‌های سنتی به عنوان معیارها و نشانه‌های حقیقت ذکر می‌شود، چون بدهات و یقین و ... دیگر جایی برای طرح شدن ندارد و به راحتی نمی‌توان ادعا کرد چه چیزی حق است و چه چیزی حق نیست. حتی نزدیکتر شدن به واقع هم مثل خود رسیدن به واقع، نشانه و علامتی ندارد (همانجا، ص ۱۴۵).

بر همین مناسبت که معرفت‌شناسان پس از کانت برای جایگزین کردن نظریه‌ای

1. Subjectivism.

درباره معیار حقیقت به واقع دچار مشکل می‌باشند، روشنفکران مسلمانی هم که از همین نظریه‌ها پیروی می‌کنند، به تبع گرفتار همین دشواریها می‌شوند. گرایش به نظریه‌هایی چون انسجام‌گرایی و یا تئوری‌های دیگر برای پر کردن معیارهای سستی تشخیص حقیقت است که اجمالاً در آثار روشنفکران یاد شده، اشاره‌هایی گذرا به آنها موجود است.

۴ - در بخش‌های نخستین دیدیم که نظریه تأویل‌گرایی در فلسفه‌های جدید چون فلسفه گادامر منجر به این می‌شود که دفتر حقیقت همچنان گشوده بماند و داستان حقیقت را پایانی مطلق و نهایی متصور نباشد. این نظریه در فهم متون دینی و در داستان جستجوی حقیقت دینی نتایج همانندی به همراه دارد. در نکات گذشته ملاحظه کردیم که فاصله انداختن میان دین و معرفت دینی و نیز مبتنی ساختن فهم دین بر پیش‌فهم‌ها، پیش‌فرض‌ها و تعلقات و انتظارات عالم دینی، به اختلاف منظرهایی پایان‌ناپذیر منجر خواهد شد. از منظر پیروان این عقیده هر یک از عالمانی دینی، در هر عصر و زمانی از افق فکری خود، همراه با موارث و داشته‌های عصری و فرهنگی خود به پیشواز حقیقت دینی می‌رود و همانگونه که بر اساس رئالیسم انتقادی دانسته شد، هیچگونه علامت و نشانه قطعی نیز برای نشان دادن حقیقت نهایی وجود ندارد؛ پس نتیجه آن خواهد شد که پرونده فهم حقیقت دینی، همچون دیگر پرونده‌های معرفتی، همچنان گشوده خواهد ماند. بسیاری از این روشنفکران از موضعی کلان‌تر تصریح می‌کنند که:

«مفهوم حقیقت، فی ذاته مفهومی نسبی است» (ابو زید، مفهوم النص، ص ۱۸).
و یا: «فهم و تفسیر نهایی داده نشده و اساساً فهم و تفسیر نهایی معنایی ندارد» (مجتهد شبستری، هرمنوتیک کتاب و سنت، ص ۲۹۹).
یا: «قطعیّت و مطلقیت نهایی، الان در هیچ علمی معنا ندارد» (همانجا، ص ۳۰۱).

تحلیل برخی از این روشنفکران از پایان‌ناپذیری جریان فهم و معرفت دینی بر این مبناست که معرفت دینی همچون سایر معارف بشر تابع پرسشهایی است که دینداران در برابر دین قرار می‌دهند و از آن می‌پرسند. این پرسشها اگر از جهل بر می‌خاست، لاجرم در همه اعصار یکسان بود، اما از آنجا که پرسش همواره از علم بر می‌خیزد، پس پرسشهای دینی نیز با پیشرفت علوم و معارف بشری همواره در حال تطور و دگرگونی است و دین نیز همواره آماده پاسخ دادن به پرسشهای نوین است و چون هر عصری معارف و در نتیجه پرسشهای ویژه خود را دارد، معرفت دینی هم در هر عصر صورت جدیدی می‌یابد (سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۱۷۱) و چون پرسشها و معارف بشری را انتهایی نیست پس معرفت دینی را نیز پایانی متصور نیست.^۱

باری از نظر روشنفکران یاد شده آنچه در جدول معرفت‌شناسی گذشتگان اموری مفروغ عنه به شمار می‌آمد، اموری چون فهم کامل و مطلق یک موضوع یا تفسیر نهایی یک متن و غیره، همگی اموری مورد تردید شمرده می‌شوند و معیاری برای نشان دادن اینکه به این امور رسیده‌ایم، در دست نداریم و یقین و قطع منطقی نیز کمترین چیزی است که میان مردمان قسمت شده است (همانجا، ص ۲۴۸).

۵ - در چنین دستگاه فکری که پاره‌ای از ویژگیهای آن مرور شد، یکی از نتایج بسیار محتمل آن، کثرت‌گرایی (پلورالیسم) و به تعبیری دیگر قرائت‌های مختلف است. گرایش شدید به نظریه تأویل‌گرایی، تاریخی و عصری دانستن فهم و معرفت، ابتدای فهم‌ها بر تئوری‌های پیشین و پیش‌داشته‌ها و پیش‌فهم‌ها، دخالت مؤثر و تعیین‌کننده علایق، انتظارات و پرسش‌های اولیه در فهم متن، بی‌معنا دانستن فهم خالص - مطلق و نهایی، تأکید بر رئالیسم انتقادی و عناصر مکمل دیگری از این دست، همگی زمینه‌ساز

۱. در نکته ششم توضیح آن خواهد آمد.

یکی از نظریات بسیار جدی روشنفکران یاد شده است و آن همان بحث «قرائت‌های مختلف از دین» می‌باشد. البته این بحث، خود در نگاه این روشنفکران قرائت‌های مختلفی یافته است، اما در هر حال نتیجه نهایی آن یکسان است و آن این است که عالمان دینی با توجه به شرایط مختلف فکری و فرهنگی به سراغ فهم متون دینی می‌روند و برداشت‌های مختلفی از این متون به دست می‌آورند. وجود این تنوع و کثرت در فهم متون دینی را نمی‌توان انکار کرد (مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، صص ۲۸۹ و ۲۹۱). علاوه بر آن اگر این تلاش‌های فکری به صورت روشمندانه صورت گرفته باشد، کلیه این فهم‌های روشمند می‌تواند در عرض یکدیگر معتبر باشد. به اعتقاد برخی از آنان عالم معنا - که همان عالم هرمنوتیک است و فهم دین را نیز باید در همین جایگاه مورد بررسی قرار داد - اساساً و بالذات عالمی پلورآلی است (سروش، صراط‌های مستقیم، ص ۱۹۲). کثرت‌هایی نیز که در این عالم پدید می‌آید، اساساً کثرت‌هایی است نازدودنی و تارنافتنی (همانجا، صص ۷۱ و ۱۱۶) و جاده معنایی برای متن اساساً جاده‌ای بی‌انتهای و بی‌پایان است؛ چون عالم معنا عالمی بی‌انتهای و پایان‌ناپذیر است.

۶ - همانگونه که گذشت، در هرمنوتیک گادامر تجربه پرسشگرانه نقش محوری و بنیادین داشت. تا از متن پرسش نداشته باشیم، به پاسخ و معنایی نمی‌رسیم. پرسش‌ها جهت دارند و در هر حال بر نوع پاسخ‌ها و بر نتیجه معنایی متن اثر گذار. در نظام فکری روشنفکران یاد شده، همین موضوع نقشی کاملاً اساسی دارد. متون دینی به سخنورانی خاموش می‌مانند که تا از آنان پرسشی نشود، پاسخی شنیده نمی‌شود. به تعبیر برخی از آنان، شریعت صامت است و پاسخ او به قدر پرسشهای ما و نیز در حدّ اندازه و سطح پرسش‌های ما خواهد بود (موم، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۱۷۲). اگر پاسخ‌ها عصری هستند، به علت آن است که پرسش‌ها عصریند (همانجا، ص ۱۷۴). عالمان و مفسران دینی هر یک به مقتضای شرایط فرهنگی و زمانی خود و نیز بر اساس

پیش فهم‌ها و پیش‌داشت‌های خود، پرسش‌های گوناگونی در سر می‌پروراند و با پرسشهایی متفاوتی به سراغ متن می‌روند. نتیجه تعامل آنان با متن، پاسخ‌های متنوعی است که از متن می‌شنوند و معانی متکثری است که از متن دریافت می‌کنند.

پاره‌ای دیگر معتقدند مفسران دینی تنها پاسخ‌هایی را می‌توانند از متن دریافت کنند که انتظار دریافت آن را دارند و این انتظار معین مفسران است که مسیر پرسیدن را ترسیم می‌کند (مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ص ۲۴). بر این مبناست که عالمان و متفکران دینی در وهله نخست بایستی انتظارات و چشم‌داشت‌های خود را از متن مشخص کنند و این انتظارات را کاملاً تنقیح و تصحیح کنند، تا با انتظارات و توقع‌های نابجا به سراغ متن نروند (همانجا، صص ۲۴ و ۲۵).

۷- در هرمنوتیک گادامر تجربه پرسشگرانه، ساختاری دیالوگی و گفت و گویی دارد؛ تجربه‌ای پرسشگرانه و مستمعانه که شعار معروف سقراطی را سرلوحه تلاش‌های معرفتی قرار داده، نقصان و محدودیت‌های بشر را پذیرفته و عبور از گذشته به آینده را بر اساس ارتباطی دیالکتیکی و دیالوگی تعیین می‌کند.

در گفتمان روشنفکران یاد شده نیز تعاطی حقیقت جز در سایه گفت و گو و دیالوگ امکان‌پذیر نیست. در این دیدگاه حقیقت (بنابر تمثیل مولوی) همچون آینه‌ای است که از آسمان فرو افتاده، شکسته و قطعات آن در میان انسانها توزیع شده است. برای رسیدن به حقیقت مطلق (تمام آینه) و تکمیل پازل حقیقت باید کوششی جمعی صورت داد و در مقام گفت و گو و مکالمه به داد و ستد قطعات این آینه مبادرت کرد. تعاطی حقیقت کسی است که پیشاپیش اصل گفت و گو و مکالمه را با تمام شرایط آن پذیرفته باشد. از شرایط مکالمه پذیرش این نکته است که من دانای مطلق نیستم و احتمال درستی مخاطب را نیز می‌دهم و حتی در صورت درستی عقیده خویش، احتمال این را هم می‌دهم که مخاطب من نیز درست بگوید و او نیز قطعه دیگری از حقیقت را واجد است.

در واقع در پیش شرط‌های گفت و گو، معتقدان به این اصل می‌پذیرند و باور دارند که آنها و مخاطبان‌شان همگی انسانند و به دلیل انسان بودن و در مقام انسان بودن نمی‌توانند خدایی بکنند و داعیه اشراف و اطلاع بر حقیقت مطلق را داشته باشند. بر همین مبنا در دیدگاه مزبور، علم و معرفت هویت جمعی دارد و بر جمعی بودن کلیه دستاوردهای بشری، از جمله بر جمعی بودن فهم و معرفت دینی که فرآورده‌ای بشری است، تأکید بسیار رفته است (سروش، بسط تجربه نبوی، صص ۳۱۸ - ۳۲۰).

منابع و مآخذ

- آرفکن، جورج؛ روش‌های ریاضی در فیزیک، ترجمه اعظم پورقاضی، نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۸ ش.
- ابوزید، نصر حامد؛ مفهوم النص (دراسة فی علوم القرآن)، دار البیضاء - المركز العربی الثقافی، بیروت، ۱۹۹۸ م.
- _____؛ نقد الخطاب الدینی، مکتبه مدبولی، قاهره، ۱۹۹۷ م.
- احمدی، بابک؛ ساختار و تأویل متن، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۸ ش.
- آریا، آ. پ؛ آشنایی با مکاتیک کلاسیک، ترجمه جعفر گودرزی، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۷۶ ش.
- استرن، جی. پی؛ فریدریش نیچه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، طرح نو، تهران، ۱۳۷۳ ش.
- اینشتین، آلبرت؛ نسبیّت و مفهوم نسبیّت، ترجمه محمدرضا خواجه‌پور، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۶۲ ش.
- پالمر، ریچارد. ا؛ علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، هرمس، تهران، ۱۳۷۷ ش.
- ریخته‌گران، محمدرضا؛ منطق و مبحث علم هرمنوتیک، نشر لنگره، تهران، ۱۳۷۸ ش.
- سروش، عبدالکریم؛ بسط تجربه نبوی، صراط، تهران، ۱۳۷۸ ش.
- _____؛ صراط‌های مستقیم، صراط، تهران، ۱۳۷۸ ش.
- _____؛ قبض و بسط تئوریک شریعت، صراط، تهران، ۱۳۷۰ ش.
- کاپالدی، نیکلاس؛ فلسفه علم، ترجمه علی حقی، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۷ ش.

- کاپلستون، فردریک؛ *تاریخ فلسفه* (ج ۷)، ترجمه داریوش آشوری، انتشارات علمی و فرهنگی، سروش، تهران، ۱۳۶۷ ش.
- مجتهد شبستری، محمد؛ «هرمنوتیک فلسفی و تعدد قرائت‌ها از دین»، گفت و گو با حجة الاسلام محمد مجتهد شبستری، *روزنامه نوروز*، هشتم آذر ۱۳۸۰ ش.
- _____؛ *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، چاپ چهارم، طرح نو، تهران، ۱۳۷۹ ش.
- نیچه، فردریش؛ *اراده قدرت*، ترجمه مجید شریف، انتشارات جام، تهران، ۱۳۷۷ ش.
- نیچه، فردریش؛ *فراسوی نیک و بسد*، ترجمه داریوش آشوری، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها، تهران، ۱۳۵۸ ش.
- ویبر، ماکس؛ *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳ ش.
- Dostal, Robert. J: *The cambridge companion to Gadamer*, cambridge University press, 2002.
- Heidegger, Martin: *Being and Time*, translated by John Macquarrie & Edward Robinson, Happer and Row.
- Gadamer, Hans. Georg: *Truth and Method*, Edited by Garret Barden and John Cumming, sheed and ward LTD, 1975.
- Kant, Immanuel: *Critique of pure Reason*, Translated by Norman. Kemp, The Macmillan press LTD, 1983.