

هرمنوتیک و اندیشه دینی*

□ ولی الله عباسی
محقق حوزه علمیه قم

چکیده

هرمنوتیک یا دانش تفسیر متن در مغرب زمین تحولات بسیاری داشته و دیدگاههای متعددی در این حوزه مطرح شده است. در فلسفه و الهیات غرب، هرمنوتیک با هرمنوتیک کلاسیک آغاز شد سپس با رویکردی نوین تحت عنوان هرمنوتیک رمانتیک (از سوی شلایرماخر و دیلتای) ادامه یافت. و بالاخره در قرن بیستم، هایدگر و سپس گادامر هرمنوتیک فلسفی را تأسیس نمودند. هرمنوتیک فلسفی برخلاف هرمنوتیک کلاسیک و رمانتیک، بر تعدد قرائتها پای می‌فشرد، بلکه این نظریه مهم‌ترین دستاورد آن است. در این مقاله، پس از شرح دیدگاههای ذکر شده، به ویژه هرمنوتیک فلسفی، به این نتیجه رهنمون می‌شویم که نظریه تعدد قرائتها بر هرمنوتیک فلسفی مبتنی است. بررسی این مبنا ما را به نادرستی نظریه تعدد قرائتها هدایت می‌کند. علاوه بر این، خود نظریه تعدد قرائتها مشکلات بسیاری دارد که مهم‌ترین آن نسبی‌گرایی و شکاکیت است.

کلیدواژه‌ها: تفسیر، هرمنوتیک، هرمنوتیک فلسفی، تعدد قرائتها، نسبی‌گرایی،

پلورالیسم.

*. وصول: ۱۳۸۸/۸/۲۵؛ تصویب: ۱۳۸۹/۱۲/۵.

مقدمه

در اینکه فهم متون، اساطیر، اعمال و دیگر محصولات فرهنگی با چه روشی باید صورت گیرد، اختلاف است. از دیدگاه نظریه پردازان هرمنوتیک، «تفسیر» (interpretation) تنها روش صحیح در بررسی این گونه امور است. در این زمینه، تفسیر به معنای روش خاصی است که تنها درباره دین و امور مربوط به آن مطرح نمی‌شود؛ بلکه درباره تمام پدیده‌های فرهنگی و هنری مطرح شده است؛ برای نمونه طرفداران این نظریه معتقدند که فهم یک متن خاص، بدون علم به دستور زبان آن ممکن نیست؛ همچنین فهم رفتار یا اثر خاص بدون علم به زمینه وقوع آنها و نیز نگرشها و مفاهیم فاعل و موجد اثر ممکن نیست. روش تفسیر برای اشاره به این روش خاص است.

درباره روش بررسی دین و امور مربوط به آن مانند باورها، اعمال و نهادها اختلاف است؛ برای نمونه برخی می‌گویند: بهترین روش، تبیین (explanation) است. اصحاب هرمنوتیک نیز معتقدند که بهترین روش، تفسیر است. تفسیر به این معنا مقدم بر تبیین است؛ یعنی پژوهشگر قبل از تبیین باید به گونه‌ای مناسب موضوع مورد تحقیقش را بفهمد (فائمی‌نیا، تجربه دینی و گوهر دین ۱۳۸۱: ۱۹۵). به تازگی دانشمندان فراوانی برای برتری شیوه تفسیر در مطالعه دین و فرهنگ، استدلال کرده‌اند؛ به عنوان نمونه پل ریکور خواستار رویکردی هرمنوتیک به فرهنگ شده است. وی برای دین در فرهنگ نقش محوری قایل شده و معتقد است که فرهنگها را از راه نوعی رویکرد تفسیری می‌توان به‌درستی مورد مطالعه قرار داد. اسطوره، تفسیری از تجربه جامعه است و خود نیز متنی است که تفسیر می‌طلبد. بررسی دین مانند یک صفحه تفسیر مربوط به قرون وسطا از کتاب مقدس یا تلمود، یادداشت بر متونی است که خود تفاسیر متون‌اند.

بنابراین، زمینه اصلی - که هرمنوتیک از آن شروع می‌شود - تفسیر متون است؛ در نتیجه هرمنوتیک با تفسیر معنا (معنایی) سروکار دارد و از اینجا است که آن را به «هنر تفسیر»، «تأویل» و «فلسفه تفسیر معنا» تعریف کرده‌اند؛ به عبارت دیگر هر جا که سخن از معنا باشد، پای علم هرمنوتیک نیز به آنجا باز می‌شود؛ زیرا هرمنوتیک تأملاتی فلسفی درباره «تفسیر معنا» است و سراسرترین چیزی که معنا در آن وجود دارد، متون است. نویسندگان می‌خواهند معنایی را از راه نوشته‌هایشان به خوانندگان منتقل کنند؛ از این رو تفسیر متون، نخستین زمینه فعالیت هرمنوتیک است. معنا چیزی است که در بسیاری از ابعاد زندگی انسان در کار است و هر جا که معنا در کار باشد، تفسیر معنا و در نهایت علم هرمنوتیک کارایی دارد.

مسئله «معنایی» برای انسان مدرن اهمیت ویژه‌ای دارد و این اهمیت در عرصه دین دو چندان می‌شود. معنا برای بشر امروز معما شده است؛ معنای متون، آثار ادبی، پدیده‌های دینی و ... گویی معماهایی هستند که بشر مدرن را آشفته خاطر کرده است. اگر در این میان تبیین نقشی داشته باشد، تنها در گام نخست است و گام اصلی و نهایی را باید تفسیر بردارد. این سخن مشهور ژاک دریدا، بنیانگذار ساخت‌شکنی یا شالوده‌شکنی (Deconstruction)، را که «چیزی بیرون از متن در کار نیست» نباید عجیب و غریب دانست؛ زیرا معنا در متن وجود دارد و انسان معاصر در پی معنایی است که خارج از متن قرار نگرفته است؛ بنابراین به قول برخی از پست‌مدرنیست‌های عصر جدید، چیزی بیرون از متن نیست؛ چرا که همه چیز متنی می‌شود و هر چیزی معنا دارد و هرمنوتیک هم که علم معنا است. پیامبر عصر جدید می‌شود و جایگاهی والا می‌یابد (عباسی، استاد مطهری، کلام جدید و مسئله خاتمیت ۱۳۸۳: ۳۱-۳۲).

معنا و تاریخ هرمنوتیک

واژه هرمنوتیک (hermeneutic) که در زبان یونانی مشتق از مصدر هرمنوین (hermenoin) است، به معنای نظریه و عمل تأویل و تفسیر، تعبیر کردن، ترجمه کردن، قابل فهم کردن و شرح دادن متون مکتوب آمده است (رک: پالم، علم هرمنوتیک ۱۳۷۷: ۱۹؛ واینسهایمر، هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی ۱۳۸۱: ۱۵). در تمامی این معانی یک امر مشهود است و آن حیثیت وساطتی است که در رسیدن به فهم در این کلمه ملحوظ است. بشر نمی‌تواند از چنین وساطتی بگریزد، زیرا ناشی از محدودیتهای بشری است. همچنین می‌توان چنین بیان کرد که هر ترجمه‌ای نوعی تفسیر است و هر تعبیری نوعی تفسیر است. از یک طرف، گوینده مفهومی را که در ذهن دارد، به وسیله لفظ، بیان و تعبیر می‌کند. از طرف دیگر تفسیر به دنبال این است که از لفظ عبور کند و خود را به آنچه در پس لفظ نهفته و مقصود، منظور یا مافی‌الضمیر گوینده یا نویسنده است، برساند (بلاشیر، گزیده هرمنوتیک معاصر ۱۳۸۰: ۷). در یک تقسیم‌بندی کلی، تاریخ علم هرمنوتیک را می‌توان به سه مرحله «کلاسیک»، «رمانتیک» و «فلسفی» تقسیم کرد.

هرمنوتیک کلاسیک، که مربوط به عصر روشنگری، یعنی قرن هفدهم و هجدهم میلادی، است، به دنبال ارائه روش و منطق تفسیر متون است؛ زیرا نهضت اصلاح مذهبی قرن شانزدهم و رواج اندیشه پروتستانیسم، عطش نیاز به وجود قواعدی برای تفسیر را تشدید کرد. این نهضت ارتباط مسیحیان پروتستان را با کلیسای رم قطع کرد. قطع ارتباط پروتستانهای آلمانی با کلیسای رم و از میان رفتن مرجعیت آن کلیسا در تفسیر کتاب مقدس، آنان را به طور مبرمی نیازمند تنظیم و تنقیح قواعد و شیوه تفسیر کتاب مقدس نمود. این نیازمندی مایه به وجود آمدن رشته‌ای از دانش به نام هرمنوتیک گردید که وظیفه ارائه روش و منطق تفسیر کتاب مقدس را بر عهده گرفت. اولین کتاب ثبت شده در باب هرمنوتیک تحت عنوان

هرمنوتیک قدسی یا روش تفسیر متون مقدس کتاب دان هاور است که در سال ۱۶۵۴ میلادی به چاپ رسید.

مرحله دوم هرمنوتیک با عنوان «نظریه هرمنوتیکی» (Hermeneutical Theory)، که سرآغاز هرمنوتیک مدرن است، از شلایرماخر شروع می‌شود. وی بر این نکته تأکید داشت که بر خلاف نظر کلاسیکها فهمیدن متن امری طبیعی و سهل نیست، بلکه بدفهمی همواره طبیعی است. قبل از او، کار هرمنوتیک وقتی آغاز می‌شد که فهمیدن دچار مشکل می‌گردید، اما از نظر وی، کار هرمنوتیک از همان آغاز تلاش برای فهم شروع می‌شود؛ زیرا امکان بدفهمی در تمام مراحل وجود دارد و موقعیت و فرصت عامی را برای درگیر شدن هرمنوتیک فراهم می‌سازد. بنابراین، نیاز به تفسیر و در نتیجه نیاز به هرمنوتیک، همیشگی و توأم با فهم است نه در موارد خاص؛ زیرا در این تلقی نوپدید، فهم و تفسیر به هم آمیخته‌اند و نیاز به تفسیر موضعی نیست.

از نظر شلایرماخر، تفسیر در حقیقت درک نیت اصلی مؤلف و ارتباط نیت وی با زبانی است که آن نیت در قالب آن زبان بیان می‌شود. شلایرماخر در فرایند تفسیر، دو عنصر را از هم تفکیک می‌کند که هر دو ضروری بوده و مکمل یکدیگرند. عنصر اول، فهم دستوری است که اشاره دارد به مطالعه، تاریخ زبان و ارتباط زبان با فرهنگ آن زبان و سرانجام مطالعه زمینه عام تاریخی و اجتماعی خطابه یا نوشتاری که قرار است تفسیر شود. عنصر دوم، فهم روان‌شناختی و فنی است. عنصر روان‌شناختی برای قادر ساختن مفسر نسبت به درک شخصیت مؤلف است.

بر اساس هرمنوتیک شلایرماخر، فهم دقیق، صحیح و مطابق با واقع، امری سهل و آسان نیست. تأکید او بر عنصر حدس و پیشگویی و تقریبی و احتمالی بودن مطابقت این حدس و پیشگویی با معنای واقعی و نهایی متن، فهم و تفسیر را

همواره در هاله‌ای از تردید فرو می‌برد. به دلیل تعلق شلایرماخر به رمانتیکها و نزدیکی فکری او با برادران شلگل، به شیوه اندیشه او درباره هرمنوتیک، عنوان «هرمنوتیک رمانتیک» داده‌اند (احمدی، ساختار و هرمنوتیک ۱۳۸۱: ۱۷۶).

یکی از کسانی که بیشتر از همه تحت تأثیر نظریه هرمنوتیکی شلایرماخر قرار گرفت، ویلهلم دیلتای بود. به عقیده برخی از پژوهشگران، هرمنوتیک دیلتای کامل‌ترین بیان از «هرمنوتیک کلاسیک» است (پورحسن، هرمنوتیک تطبیقی ۱۳۸۴: ۲۱). هدف اصلی هرمنوتیک دیلتای، درک کامل‌تری از مؤلف است؛ باید متن را چنان فهمید که حتی خود مؤلف هم آن را آن گونه فهم نکرده است. دیلتای هرمنوتیک شلایرماخر را به همه تعابیر فرهنگی (نه تنها متون نوشتاری) تعمیم داد. شلایرماخر معتقد بود که هدف مفسر این است که نیت مولف را دریابد، اما این هدف تنها از طریق موازنه دقیق تفاسیر دستوری و روان‌شناختی با روشهای حدسی و مقایسه‌ای قابل وصول است. دیلتای با یک گام جلوتر از او، مدعی است که تفسیر، احیای مجدد تجربه مؤلف است. او با توسعه تعبیر از قلمرو زبان به پدیده‌های فرهنگی چون نقاشی، طراحی، موسیقی و غیره، همه اینها را تعبیری از تجربه و موارد مناسبی برای تفسیر تلقی کرد که از طریق هرمنوتیک، دوباره تجربه و ادراک می‌شود (سعیدی‌روشن، تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن ۱۳۷۵: ۹۴).

هرمنوتیک فلسفی: دیدگاه هایدگر و گادامر

هرمنوتیک با مارتین هایدگر وارد مرحله جدیدی شد. این رویکرد متمایز که در قرن بیستم با اقبال غالب پژوهشگران در زمینه هرمنوتیک مواجه شد، به «هرمنوتیک فلسفی» معروف است. هایدگر در عرصه هرمنوتیک، افق‌هایی گشود که بر اساس آن دیگر نباید به هرمنوتیک به مثابه روش‌شناسی تفسیر متن یا گونه‌ای روش‌شناسی علوم انسانی نگریست. فرد لارنس انقلاب هرمنوتیکی عصر ما را چنین بیان می‌کند:

انقلاب هرمنوتیکی قرن بیست را باید سومین نقطه عطف مهم تاریخ تحولات هرمنوتیک در فرهنگ غرب به شمار آورد. این انقلاب را یک متأله و یک فیلسوف - کارل بارت [به عنوان یک متأله] و مارتین هایدگر [به عنوان یک فیلسوف] پدید آوردند. گادامر در کتاب تأثیرگذار خود «حقیقت و روش» از مارتین هایدگر با عنوان باعث و بانی این نقطه عطف یاد می‌کند (لارنس، گادامر، انقلاب هرمنوتیکی و الهیات: ۳۹۹).

هرمنوتیک فلسفی شاخه‌ها و گرایش‌های گوناگونی را پذیراست. با وجود این، ردپای اندیشه هایدگر را در تمام این نحله‌ها می‌توان دید. شاید بتوان وجه مشترک همه گونه‌های هرمنوتیک فلسفی را در فاصله گرفتن از رویکرد روش‌شناسانه به مقوله تفسیر و فهم دانست. مارتین هایدگر، هانس گادامر، پل ریکور و ژاک دریدا، علی‌رغم اختلاف‌نظرهای فراوان با یکدیگر در این امر مشترک‌اند که به جای ارائه اصول، مبانی و روش تحصیل فهم و تفسیر اثر، درباره خود فهم و تفسیر پژوهش کرده‌اند و هرمنوتیک را از سطح روش‌شناسی به بلندای هستی‌شناسی فهم برکشیده‌اند.

مسئله اصلی در تفکر هایدگر پرسش از وجود و «هستی» (Being) به جای موجود است. بر این اساس، وی معتقد است که این پرسش در تاریخ فلسفه و متافیزیک غربی مورد غفلت واقع شده است (رک: هایدگر، متافیزیک چیست؟ ۱۳۸۳: ۱۵۲؛ همو، نامه درباره امانیسیم ۱۳۸۱: ۲۸۸) و فیلسوفان به جای تحقیق و تفحص در باب وجود به تحقیق و بررسی درباره موجود و «موجودات» پرداخته‌اند. البته «این پرسش پژوهش افلاطون و ارسطو را در جوش و خروش نگه داشته است، اما از پی آن در مقام پرسشی موضوعی در جستاری واقعی مسکوت مانده است» و این غفلت و مهجوریت تا زمان هگل بلکه تا دوره معاصر باقی می‌ماند (هایدگر، هستی و زمان ۱۳۸۶: ۵۹).

توضیح اینکه هستی‌های بی‌شماری وجود دارند که همه آنها به درستی هستی

نامیده شده‌اند، اما هریک از آنان در معنی هستی با دیگری فرق دارد. کدام هستی است که فلاسفه باید آن را به عنوان شاهراه به سوی کشف حقیقت و معنی اصیل وجود برگزینند؟

از نظر هایدگر فقط یک هستی وجود دارد که می‌تواند نقطه آغازین متقنی برای پرسش درباره معنای وجود آماده سازد و این هستی، هستی خود انسان است. بنابراین، تنها با تحلیلی عمیق از هستی انسان یا دازاین (dasein) می‌توانیم به بصیرتی درباره هستی دست یابیم (ر.ک: کاکلمانس، مارتین هیدگر: پیش درآمدی به فلسفه او ۱۳۸۰: ۲۵؛ هایدگر، متافیزیک چیست؟ ۱۳۸۳: ۱۱ - ۱۳).

تحلیل ساختار وجود انسانی تنها راه نیل به درک معنای هستی است. بر همین مبنا هایدگر وظیفه هرمنوتیک را تفسیر هستی دازاین می‌داند. یعنی هرمنوتیک او روش‌شناسانه نیست، بلکه هستی‌شناسانه است. هایدگر یادآوری می‌کند که این خصوصیات انسانی وقتی خوب فهمیده می‌شود که بر پایه یک نحوه هستی مدنظر قرارگیرد، و آن نحوه هستی «در جهان بودن» انسان است.

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

با توجه به اینکه دازاین دارای حیثیت تاریخی است، فهم او هم فهمی تاریخی است، پدیدارشناسی دازاین پدیدارشناسی فهم تاریخی است و لذا مانند هرمنوتیکهای دیگر نظریه فهم است، اما فهم در اینجا به نحو هستی‌شناسانه تعریف می‌شود (هایدگر، هستی و زمان ۱۳۸۹: ۱۴۰).

هایدگر این رشته تفکر خاص را دنبال نکرد، اما یکی از دانشجویان وی، هانس گئوگ گادامر، در علم هرمنوتیک به شخصیتی برجسته تبدیل شد (سولومون، فلسفه اروپایی ۱۳۷۹: ۲۱۲). وی در اثر مهمش، حقیقت و روش بیش از هر کس دیگری

درباره هرمنوتیک معاصر تلاش کرده است تا هرمنوتیک را در جهت طرز تفکر هایدگری بازپروری کند.

گادامر اهمیت اشارتهای هایدگر را درک کرد و تمام جزئیات آنها را به دقت بررسی کرد. او به وضوح بیان کرد که اهتمام وی هستی‌شناختی است، یعنی با مسئله ماهیت بنیادین کل فهم بشری سر و کار دارد. نتیجه‌گیری وی این بود که فهم صبغه هرمنوتیکی دارد (استیور، فلسفه زبان دینی ۱۳۸۱: ۱۳۵). گادامر این بیش را در شاهکار خود، حقیقت و روش، شرح و بسط داد. گادامر در این کتاب تحول علم هرمنوتیک را از شلایرماخر تا دیلتای و هایدگر به تفصیل پی می‌گیرد و نخستین گزارش تاریخی از علم هرمنوتیک را به دست می‌دهد که در بر دارنده و منعکس کننده موضع هایدگر از جهت کار انقلابی او برای علم هرمنوتیک است. با این همه حقیقت و روش چیزی بیشتر از تاریخ هرمنوتیک است (پالمر، علم هرمنوتیک: ۵۱).

فلسفه گادامر معرف ترکیب دو حرکت یا جریان است که پل ریکور آنها را تحت عنوان حرکت از هرمنوتیک خاص به هرمنوتیک عام و حرکت از معرفت‌شناسی علوم انسانی به هستی‌شناسی، توصیف می‌کند (ریکور، رسالت هرمنوتیک ۱۳۶۸: ۳۹). وی نیز همانند هایدگر، تصور هرمنوتیک را صرفاً به عنوان روشی برای علوم انسانی و تاریخی و قابل قیاس با روش علوم طبیعی، مردود می‌شمرد. هرمنوتیک فلسفی به عقیده او مربوط می‌شود به فرایند فهم آدمی که به ناچار دوری است؛ زیرا ما کل را به واسطه اجزا، و اجزا را به واسطه کل فهم می‌کنیم. فهم به این معنا «عملی» نیست که به نحو روشمند قابل حصول و به طور عینی قابل اثبات باشد. «رویداد» یا «تجربه» ای است که بر ما عارض می‌شود. بالاترین نمونه وقوع آن، تجربه ما از کارهای هنری و ادبی است. ولی در بررسیهای منضبط و عالمانه ما درباره کارهای دیگر آدمیان در علوم انسانی و اجتماعی نیز واقع می‌شود. در هر مورد، فهم، خود فهمی به دنبال می‌آورد (گادامر، آغاز فلسفه ۱۳۸۲: نه).

به اعتقاد گادامر هرمنوتیک هنرسازی و واسطه‌گری است که با کوشش خودمان برای تفسیر گفته‌های افرادی که در سنت با آنها مواجه می‌شویم. انجام می‌پذیرد. هرمنوتیک هر جایی که گفته‌ای بلافاصله قابل فهم نباشد وارد عمل می‌شود (گادامر، زیبایی‌شناسی و هرمنوتیک: ۴۳۱؛ همو، اختلاف تأویل‌ها ۱۳۸۲: ۱۱۴).

استدلال اصلی فلسفه هرمنوتیکی گادامر را به بهترین وجه می‌توان با اشاره به عنوان کتاب گادامر **حقیقت و روش** توضیح داد؛ از زمان دکارت تاکنون، روش شاهراهی به سوی حقیقت به معنای صدق و مطابقت عین و ذهن یا مطابقت واقعیت با گزاره، نشان داده شده است. صدق گزاره را می‌توان با مراجعه به واقعیت تعیین کرد. رویه‌های روشمند، مداخله عوامل خارجی - مثل «بتهای بیکن» - را منتفی کرد. اصل تحقیق‌پذیری، به معیار دعاوی معرفتی، که خود مبتنی بر یقین حاصل از تبعیت روش بود، مبدل گردید. منطق غیرپدیداری، مرکز این تصور قرار دارد و صورت‌بندی یک «حکم» را به نحوی راه می‌برد که در آن صفتی به چیزی حمل شود، یعنی نشان داده می‌شود، همان‌طور که هست (بلاشیر، همان: ۶۱). رویکرد متمایز گادامر (به تبعیت از هایدگر) به فلسفه مبتنی بر مقابله با این حقیقت گزاره‌ای بود.

هرمنوتیک و تعدد قرائتها

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

پیش‌داوریهای او در تفسیر و فهم متن، گوشه‌ای از مباحث نوینی است که در اندیشه دینی معاصر مطرح است و ریشه در تأملات و تفکرات هرمنوتیکی دارد. هرمنوتیک معاصر به دو دلیل حوزه تفکر دینی را تحت تأثیر قرار می‌دهد و مباحث و پرسشهای نوینی را پیش‌روی آن می‌نهد.

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

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

گرایشهای مختلف هرمنوتیک معاصر، عنایت خاصی به مسئله فهم متن دارند و علی‌رغم برخی نوآوریها و گشودن افقهای جدید در زمینه تفسیر متن، چالشی جدی در حوزه تفکر دینی ایجاد نکرده‌اند؛ زیرا تمامی نحله‌های هرمنوتیکی پیش از قرن بیستم به درونمایه اصلی روش سنتی و متداول فهم متن وفادار بودند و هر یک از زاویه‌ای در ترمیم و تنقیح این روش عام و مقبول می‌کوشیدند. اما هرمنوتیک فلسفی زمینه‌ای فراهم آورد که روش رایج و مقبول فهم متن دچار چالشهای جدی شود و در نتیجه معرفت دینی رایج مورد تعرض قرار گیرد (حسین‌زاده، مبانی معرفت دینی، ۱۳۷۸: ۱۲۹). یکی از مهم‌ترین لوازم و پیامدهای هرمنوتیک فلسفی، تعدد و

تکثر قرائتهاست که در ادامه به تحلیل و ارزیابی آن می‌پردازیم.

تعدد قرائتها و دلایل آن

تعدد قرائتها نظریه‌ای در باب فهم و تفسیر متون دینی است که بر اساس آن، متون (از جمله متون مقدس) معانی متعددی را برمی‌تابند، تا جایی که از متون واحد، فهمهای دستگাহواره‌ای متفاوت و احیاناً متناقض صورت می‌گیرد و همه فهمها نیز از حجیت و اهمیت برخوردارند (صادقی رشاد، منطق فهم دین ۱۳۷۹: ۳۷). نظریه تعدد قرائتها در مقابل قرائت رایج و متداول از دین و متن دینی که در ادبیات روشنفکری معاصر «قرائت رسمی از دین» نامیده می‌شود، قرار گرفته است که بر اساس آن، هدف از تفسیر متن، درک مراد مؤلف است و ما برای درک آن سراغ متن می‌رویم تا بفهمیم صاحب اثر چه گفته است. این هدف در خصوص متون دینی بسیار بیشتر مورد تأکید قرار می‌گیرد. برای عالم دینی و فرد متدین بسیار مهم است که بداند برداشت و تفسیری که از حدیث و آیه می‌کند، واقعاً تفسیری است که امام معصوم و خداوند آن را اراده کرده است. سرّ اهمیت این نکته در هویت دینداری نهفته است؛ چراکه جوهر تدین، تسلیم و لبیک گفتن به پیام دین است. بنابراین، یکی از مشخصه‌های اصلی مسئله قرائت رایج و متداول از متن، این است که مفسر باید به دنبال درک مراد صاحب سخن باشد و به تعبیر دیگر، باید «مؤلف‌محور» باشد. ویژگی دیگر تفسیر رایج از متن، این است که دخالت دادن ذهنیت مفسر در فهم، ممنوع و غیرمجاز است؛ یعنی «تفسیر به رأی» جایز نیست. در شیوه رایج و متعارف متن، مفسر به دنبال معناسازی نیست، بلکه به دنبال درک معناست. مفسر گیرنده‌ای است که می‌خواهد پیام متن را بگیرد نه آن‌که فعالی باشد که با فاعلیت خویش می‌خواهد معناسازی کند. در حقیقت، اگر بخواهد پیش‌داوریه‌ها و ذهنیتهای خودش را محور قرار بدهد، متن را تفسیر نمی‌کند، بلکه ذهنیت خود را بر متن

تحمیل می‌کند (رک: خسروپناه، کلام جدید ۱۳۸۱: ۱۵۱-۱۵۲؛ عباسی، نواندیشی دینی و قرائت‌پذیری دین ۱۳۸۲: ۴۰).

گر چه نظریه تعدد قرائتها به تبع برخی از عوامل سیاسی، اجتماعی و فلسفی، مانند تعارض مفاد کتاب مقدس مسیحیان با اکتشافات علمی، تعارض عقل و دین، رشد نظریه‌های نسبی‌گرایانه در حوزه فلسفه و معرفت‌شناسی و مانند آن، در دنیای مغرب زمین بروز و ظهور یافت. اما چند سالی است کشور اسلامی ما، شاهد مطرح شدن ایده قرائت‌پذیری دین توسط برخی از نواندیشان معاصر است که سعی در بومی‌سازی الهیات مسیحی دارند:

من در نظریه قبض و بسط کوشیده‌ام تا راز تکثر فهم دینی را توضیح دهم و مکانیسم‌های آن را بیان کنم. اجمالاً سخن در قبض و بسط این است که فهم ما از متون دینی بالضروره متنوع و متکثر است و این نوع تنوع و تکثر قابل تحویل شدن به فهم واحد نیست و نه تنها متنوع و متکثر است، بلکه سیال است (سروش، صراط‌های مستقیم ۱۳۷۷: ۲).

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

گادامر در کتاب حقیقت و روش این ادعا را پیش کشیده که فهم اساساً تاریخی است. معنای این اصل چنین است که متن تنها در صورتی فهمیده می‌شود که در هر زمانی به شیوه‌ای متفاوت فهمیده شود. ما در زمانهای مختلف، یک متن را به مقتضای شرایط به شیوه‌های متفاوتی می‌فهمیم. به عبارت دیگر، مفسر همواره از نظر شرایط تاریخی و موقعیت خاص خود به متن می‌نگرد. بر همین اساس، برخی از روشنفکران ادعا کرده‌اند:

آیا با توجه به مباحث فلسفی متون (هرمنوتیک فلسفی) که خصوصاً در

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

در ادامه مهم‌ترین دلایل طرفداران نظریه تعدد قرائتها را که در واقع ریشه در هرمنوتیک فلسفی دارد، مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم:

الف) تأثیر ذهنیت و پیش‌فرضهای مفسر

هایدگر در کتاب هستی و زمان، مسئله فهم را به گونه‌ای متفاوت با دیگر فلاسفه تحلیل می‌کند و گادامر همین تحلیل را مبنای کار خویش قرار می‌دهد. فلاسفه معمولاً فهم را رابطه‌ای میان انسان و اشیا در نظر می‌گیرند، ولی هایدگر فهم را گونه‌ای از «در جهان بودن» می‌داند (هایدگر، هستی و زمان ۱۳۱۶: ۷۱۰). به نظر هایدگر، هر فهمی با لحاظ کردن یک شیء به عنوان شیئی خاص شروع می‌شود. به عبارت دقیق‌تر، ما سرشت شیئی را با تمامیتش و آن‌گونه که هست، در نمی‌یابیم، بلکه همواره اشیا را در رابطه با تعلقات و دل‌مشغولیهایی که داریم، می‌فهمیم. به تعبیر هایدگر «در فهم، امکانات خود را فرافکنی می‌کنیم»؛ یعنی اشیا را برای استفاده‌ها و کاربردهای خاصی آماده می‌بینیم.

گادامر هم از پیش‌داوریها و پیش‌فهمها سخن می‌گوید. به نظر او، در هر فهمی از متن، مفسر با پیش‌داوریهایی به سراغ آن می‌رود. ذهن هیچ‌گاه از پیش‌داوریها خالی نیست. این نکته را گادامر گاهی با این تعبیر نشان می‌دهد که «انسان موجودی تاریخی است». این سخن بدین معناست که انسان همواره در افقی زندگی می‌کند که از پیش، به وسیله پیش‌داوریها تعیین و شکل خاصی پیدا کرده است؛ افق زندگی

انسان موقعیت خاصی است که پیش‌داوریه‌ها در آن نقش دارند (فائمی‌نیا، متن از نگاه متن ۱۳۱۰: ۳۶).

از دیدگاه گادامر، این خطاست که تصور کنیم مفسر از سر همدلی وارد ذهن مؤلف می‌شود و مراد مؤلف متن را درک می‌نماید؛ زیرا هیچ‌کس نمی‌تواند از ذهن و فرهنگ خود یک گام فاصله بگیرد و وارد ذهن و فرهنگ دیگری شود. معنای متن، به معنایی که مقصود مؤلف از آن متن بوده است، محدود نمی‌شود. گادامر بر حضور فراگیر پیش‌داوریه‌ها و ضرورت شناخت مفسر از سنتی که در آن تنفس می‌کند، تأکید می‌ورزد. مورخ همیشه مستغرق در فرهنگ خود و ساخته عقاید و علایق زمان خود است و نمی‌تواند از آن محیط بگریزد و کاملاً به زمان و مکان دیگری وارد گردد.

شناخت تاریخ سده نوزدهم روم، کار دشواری نیست. چنین تاریخی منعکس‌کننده عقاید و علایق مورخ و فرهنگ اوست نه عقاید و علایق و فرهنگ رومیان. این مطلب نسبت به دانشمند طبیعی نیز صادق است، همچنان که نسبت به مورخ فرهنگی صادق است. هر چند ممکن است تأثیر علایق گوناگون در تکوین تفسیر اطلاعات در مثال اخیر بر جسته‌تر باشد (پراودفوت، تجربه دینی ۱۳۷۷: ۱۵).

در یک کلام، پیش‌داوریه‌ها چیزی نیستند که ما باید از آنها چشم‌پوشیم یا می‌توانیم از آنها چشم‌پوشیم. این پیش‌داوریه‌ها اساس وجود ما هستند و اصلاً به واسطه همین پیش‌داوریه‌هاست که ما قادر به فهم تاریخ هستیم (پالمر، علم هرمنوتیک ۱۳۷۷: ۲۰۱).

طرفداران قرائت‌پذیری دین در کشور ما هم بر تأثیرگذاری و دخالت ذهنیت و پیش‌فرضهای مفسر در فرایند فهم و تفسیر متون دینی تأکید می‌ورزند. اساساً ادعای محوری و موضوع اصلی کتاب **هرمنوتیک، کتاب و سنت**، این است که مفسران وحی اسلامی، بر اساس پیش‌فهمها، علایق و انتظارات خود از کتاب و سنت، به

تفسیر آن پرداخته‌اند. نویسنده کتاب تلاش می‌کند تا نشان دهد که تفسیر و اجتهاد عالمان دین اسلام نیز مشمول اصل کلی دانش هرمنوتیک؛ یعنی «استناد تفسیر و فهم متون بر پیش‌فهمها و علایق و انتظارات مفسر» بوده است و استثنایی در کار نیست. نویسنده، پنج مسئله عمده را که به مقدمات و مقومات تفسیر و فهم متون مربوط می‌شود، مورد بحث قرار می‌دهد. این پنج مسئله عبارت‌اند از:

۱. پیش‌فهم یا پیش‌دانسته مفسر؛ ۲. علایق و انتظارات هدایت‌کننده مفسر؛ ۳. پرسشهای وی از تاریخ؛ ۴. تشخیص مرکز معنای متن و تفسیر متن؛ ۵. ترجمه متن در افق تاریخی متن (مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت ۱۳۸۵: ۱۷).

سخن این است که هر چه پیش فرض قبول وحی است، شرط فهمیدن آن هم خواهد بود. اختلاف این پیش فرضها، موجب بروز اختلافات بزرگ در آرای دینی خواهد بود. هیچ فهمی از دین نداریم که مستند و مسبوق به این پیش فرضها نباشد و از آنها قوام و جواز نگرفته باشد. این مدعا، مدعایی کلی است و ابطال‌پذیر و کافی است کسی یک نکته از نکات شرعی و یک عبارت از متون دینی را نشان دهد که در افاده معنا و ادای مضمون از چنان فروض و مقدماتی مدد نچسته باشد (سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت ۱۳۷۸: ۲۸۱ - ۲۸۲)

نقد و بررسی

دیدیم که از نظرگاه هرمنوتیستهای فلسفی و طرفداران قرائت‌پذیری دین، هر مفسر و خواننده متن، ناگزیر باید افق معنایی خودش را که محصول پیش‌دانسته‌ها، بینشها، گرایشها و هنجارهای مقبول اوست، در عمل فهم متن دخالت دهد. اما روش صحیح فهم متن بر آن است که گرچه مفسر دارای افق معنایی و دیدگاههای فکری خاص خویش است، ولی هدف از تفسیر متن، دستیابی به افق معنایی مؤلف است و دخالت دادن ذهنیت مفسر، وصول به این هدف را دچار تیرگی و ابهام می‌کند.

سعی مفسر باید در جست‌وجوی یافتن عقلانیت مؤلف و همچنین نیات، مقاصد و افکار نهفته در پس الفاظ متن باشد، نه آنکه عقلانیت او را در عقلانیت خویش مضمحل کند و ذهنیت خویش را به گونه‌ای با متن در آمیزد یا بر متن تحمیل کند. اگر توجه به این نکته که فهم مفسر در افق معنایی و چشم انداز خاص خودش واقع می‌شود، ما را به نقش مفسر در عمل فهم ملتفت می‌کند، توجه به این واقعیت، که متن محصول ذهن مؤلف است و او به قصد القای افق معنایی خویش، الفاظ و جملات متن را رقم زده است، ما را به نقش محوری و اساسی ذهنیت مؤلف و افق معنایی او متوجه می‌سازد.

ممکن است کسی بگوید ما منکر محوریت نقش مؤلف در عمل فهم نیستیم و غایت تفسیر را درک مراد مؤلف می‌دانیم، اما با این واقعیت چگونه برخورد کنیم که هیچ خواننده‌ای با ذهن خالی با متن مواجه نمی‌شود. هر مفسری دارای انتظارات، پیش‌داوریه‌ها و پیش‌دانسته‌هایی است و با علایق و سلاقی خاص خودش، با متن روبه‌رو می‌شود. پس به طور ناخود آگاه این قالب ذهنی او در درک و فهم متن اثر می‌گذارد و به هر تقدیر، فهم و تفسیر متن، خالی از دخالت پیش‌دانسته‌های مفسر نیست.

واقعیت آن‌است که مفسر با مجموعه‌ای از معلومات و دانشها با متن مواجه می‌شود و برخی از این دانشها، نه تنها خللی به امر فهم متن وارد نمی‌آورند، بلکه وجود آنها از لوازم و ضروریات حصول فهم است. فقط در مواردی که پیش‌دانسته بخواهد نقش و تأثیری در محتوای پیام داشته باشد و خود را به مضمون و معنای کلام تحمیل کند، دخالتش ناروا و ناپسند است. به تعبیر دیگر، اگر نحوه دخالت پیش‌دانسته موجب تفسیر به رأی شود، نکوهیده و نارواست. در غیر این صورت، مانعی از دخالت آنها وجود ندارد. اصل این قضیه صحیح است که ذهنیت مفسر در عمل فهم متن ایفای نقش می‌کند، اما این نتیجه‌گیری که این تأثیر و ایفای نقش از

نوع دخالت محتوایی و تفسیر به رأی است، باطل است. متن به شکل مطلق، تابع امور ذهنی مفسر نیست و همان‌طور که متن سوژه است و با مؤلف سخن می‌گوید، همهٔ پیش‌فرضهای مفسر نمی‌تواند به متن تحمیل شود.

همچنین در مورد پیش‌فرضها و علایق مفسر باید گفت که گرچه آنها می‌توانند در فهم مؤثر باشند، لیکن چنین نیست که تأثیر علایق خارج از مهار انسان باشد و در هیچ موردی انسان نتواند از تأثیر علاقهٔ خود در فهم جلوگیری کند. دانش‌آموزی که کارنامهٔ درسی خود را که تمام نمرات آن دوازده و سیزده است، مطالعه می‌کند، گرچه علاقه دارد که این نمرات را بیست ببیند و بفهمد، لیکن هرگز علاقهٔ او در فهم متن کارنامه تأثیری نمی‌گذارد. فرد مجرمی که حکم دادگاه برای وی آمده و فهرست جرائم و زندان خود را می‌خواند، هرچه می‌کوشد که فهم او از این حکم با علایقش منطبق باشد، موفق نمی‌شود. فهم او از متن، کاملاً در نقطهٔ مقابل علایقش قرار دارد.

اگر چنین بود که فهم متون کاملاً مغلوب و محکوم علایق ما بود، هرگز نباید سخن یا عبارت ناسازگار با علایق خود می‌شنیدیم یا می‌خواندیم؛ درحالی‌که غالب انسانها در طول زندگی خود تجربهٔ خواندن و شنیدن مطالب غیر دلخواه، تنفرآمیز و ترسناک را نیز دارند. آنچه اغلب اتفاق می‌افتد، تأثیر فهمها و علایق است. فهم مقدمهٔ ایجاد علاقه به شیء خاص و حرکت به سوی آن می‌شود (گرنه و تریسی، تاریخچهٔ مکاتب تفسیری و هرمنوتیکی کتاب مقدس ۱۳۱۵: ۳۲۸).

همان‌طور که دیدیم، نویسندهٔ کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت، از مبتنی بودن تفسیر بر پیش‌فرضها سخن گفته است. در اینکه نوعی از معلومات برای فهم لازم است، شکی وجود ندارد. نکتهٔ مهم کشف نوع این معلومات و شکل تأثیر آنها بر فهم از متن است. متن به شکل مطلق، تابع امور ذهنی مفسر نیست و همان‌طور که متن هم سوژه است و با مؤلف سخن می‌گوید، کلیهٔ پیش‌فرضهای مفسر نمی‌تواند

به متن تحمیل شود. آنچه شایسته بود در این کتاب مطرح شود، میزان تأثیر پیش فرضها در فهم از متن و اعلام موضع در مقابل اصالت متن یا مفسر (با مفروض گرفتن تأثیر اجمالی پیش فرضها در فهم) است. به هر حال، وقتی از ارتباط هرمنوتیک با کتاب و سنت سخن می‌گوییم، باید مشخص کنیم که اصالت را به متن می‌دهیم یا مفسر یا حالتی بینابینی. گرایش به هر قول، تبعات خاصی خواهد داشت. ابهام بزرگی که این کتاب دچار آن است، این است که آیا استفاده از هرمنوتیک در فهم کتاب و سنت به نسبت مطلق در فهم می‌انجامد یا خیر. اگر جواب منفی است، چه عاملی و چه مکانیزمی ما را از نسبت می‌رهاند؟ و اگر مثبت است، چه ملاکی ما فوق این برداشتها وجود دارد که بتوان فهمید «دین» چیست؟ آیا می‌توان نسبت مطلق در تفسیر را پذیرفت؟ ظاهراً هیچ چاره‌ای جز پذیرفتن نسبت، ناواقع‌گرایی معناسناختی و شکاکیت معرفت‌شناختی (Epistemological Skepticism) وجود ندارد.

ب) تعیین ناپذیری معنا

مفسر همواره به دنبال معنای متن است. متن از علائم زبانی‌ای فراهم آمده است که با قواعد خاصی ترکیب شده‌اند. مفسر به یاری آشنایی با کاربرد آن علائم، تلاش می‌کند تا به معنای متن دست یابد. بر طبق فهم متعارف، متن چیزی ثابت و معین را با خود به یدک می‌کشد و مفسر با گشودن در جهان متن، می‌تواند این معنا را بخواند. لذا اغلب از معنای متن سخن می‌گوییم و بر سر این بحث می‌کنیم که آیا نکته‌ای که بدان دست یافته‌ایم، معنای متن هست یا نه. به عبارت دقیق‌تر، مفسر ممکن است به معنای متن دست بیابد و یا دچار سوء فهم گردد و به معنای متن نرسد. در صحنه جدید هرمنوتیک و زمینه‌های مربوط به آن، با طیفی از نظریات گوناگون در این باره مواجه هستیم. در یک طرف، همین فهم متعارف قرار دارد، که

معنای متن معین و ثابت است. در طرف دیگر، این نظریه است که متن معنای ثابت و معین یگانه‌ای را بر نمی‌تابد و حامل معانی بی‌نهایت است. مفسر حتی اگر هم به دنیای متن نفوذ کند، سر در گم خواهد شد و به معنای واحدی نخواهد رسید.

امروزه دو گرایش عمده در تعیین‌ناپذیری معنا با هم وفاق دارند. این دو گرایش تاحدی هم خاستگاه مشترکی دارند، ولی نتایج متفاوتی را به بار آورده‌اند. در هر صورت، هر دو بر سر عدم تعیین معنا هم‌داستان‌اند. این دو گرایش هرمنوتیک فلسفی گادامر و ساخت‌شکنی دریدا است. هر دو گرایش از نظر هایدگر در باب زبان بهره‌جسته‌اند، اما آن را در دو جهت مختلف بسط و گسترش داده‌اند (فائمی‌نیا، راز راز متن ۱۳۶۹: ۲۳۸). شرح جزئیات هر یک از این دو، مجال بسیار وسیع می‌طلبد که از حوصله این نوشتار خارج است. در اینجا به خاطر متناسب بودن هرمنوتیک فلسفی با بحث ما، فقط به توضیح آن می‌پردازیم.

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

گادامر فهم را نه جست‌وجوی چیزی در گذشته و یا بازسازی و بازآفرینی آن، بلکه تطبیق متن با زمان حاضر دانست و با تأکید بر گفت‌وگوی مفسر با متن و اینکه معنای متن از طریق پرسش و پاسخ به دست می‌آید و معنای متن، پاسخی است که متن به پرسشها می‌دهد، تکثر معنایی متن را توجیه کرد؛ زیرا طبق این نظر، معنای متن چیزی جز پاسخ آن به پرسش مفسر نیست و از آنجا که پرسشها متنوع و متکثر می‌شود، پاسخهای متنوعی هم فراهم می‌آید که همه آنها معنای متن است.

فهم یک پرسش، به معنای پرسیدن آن است. فهم یک معنا، عبارت است از فهم آن معنا، همچون پاسخ به یک پرسش است (واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک ۱۳۸۱: ۲۹۹).

نواندیشان مسلمان هم که از نظریه تعدد قرائتها سخن می‌گویند، بر تعیین‌ناپذیری معنای متن تأکید دارند. مثلاً گفته‌اند: این مطلب که از کتاب و سنت به عنوان متون دینی می‌توان همیشه فهمها و تفسیرهای جدیدی داد، از دو مطلب ناشی می‌شود. از یک طرف، طبیعت متون - هر متنی - و از جمله متون دینی و از جمله کتاب و سنت، به گونه‌ای است که هیچ‌گاه معنای آن صددرصد روشن و آفتابی و بر ملا نمی‌گردد. این طبیعت هر متنی است که قابلیت تفسیر را دارد و برای فهمیده شدن باید تفسیر شود (مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت ۱۳۸۵: ۲۸۷).

ما باید برای کثرت در مقام اثبات، «بهترین تبیین» را عرضه کنیم. ما با موارد و مصادیق بسیار کثیری روبه‌رویم که متونی (چه بشری چه مقدس) در اختیارند، با معانی و احتمالات معنایی بسیار. شاید قوی‌ترین حدس یا تبیین، برای توضیح این امر این باشد که متن واجد ابهام و لا تعینی ذاتی معنایی است... و اصلاً همین که اذهان مختلف، معانی مختلف از متن در می‌آورند، معنایش این است که متن نسبت به بسیاری از معانی لا اقتضا است و به همه راه می‌دهد (سروش، صراط‌های مستقیم ۱۳۷۷: ۱۹۵).

عبارات نه آستن، که گرسنه معانی‌اند. حکیم آنها را چون دهانها باز می‌بیند، نه چون شکمهایی پر و معانی مسبوق و مصبوغ به تئوریه‌ها هستند (سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت ۱۳۷۸: ۲۹۴).

متن حقیقتاً و ذاتاً امر مبهمی است و چندین معنا بر می‌دارد. ما در مقام فهم (یا اثبات)، با تعدد معانی مواجهیم و این تنوع و تعدد عجیب معانی، خبر از ساختاری می‌دهد که فی حد ذاته نامعین است و به تعینات معنایی مختلف راه می‌دهد. ما در عالم متن و سمبولیسم ذاتاً و واقعاً با چنین عدم تعینی روبه‌رو هستیم (سروش، صراط‌های مستقیم ۱۳۷۷: ۱۹۱).

نقد و بررسی

در نقد این مبنای تعدد قرائتها (یعنی تعیین ناپذیری معنا)، باید گفت: اگر معنای متن دینی نامتعین است و مفسر و خواننده متن با معانی و برداشتهای بی‌نهایت از متون دینی مواجه هستند، چه تضمینی وجود دارد که مفسر می‌تواند از معنای صحیح متن سخن بگوید؟ بر اساس عدم تعین معنا، مفسر هیچ وقت توانایی وصول به معنای صادق از متن را ندارد و نمی‌تواند بین معنای درست و نادرست از متن، تفکیک و تمایز قائل شود. هر کس با مراجعه به وجدان خود می‌بیند که هرگز در ذهن خویش یک معنای نامتعین را در نظر نمی‌گیرد و در هر مفاهمه‌ای، قصد ابراز معنایی معین و موجود در ذهن را دارد. حتی کسانی که معنای نامتعینی برای یک متن قائل‌اند و آن را امری تغییرپذیر قلمداد می‌کنند، خود به هنگام نوشتن یک متن، آن را به سیر زمان و تحول سنتها نمی‌سپارند؛ بلکه قصد دارند مخاطبان خود را با اندیشه‌های معین و مشخص خود آشنا کنند. بنابراین، ما با علم حضوری خود در می‌یابیم که معنای در ذهن ما محدوده مشخصی دارند و چون دیگران نیز همانند ما ذهن، اندیشه، قصد ابراز مفاهیم و در نهایت تفهیم سخن به مخاطبان خود را دارند، پس آنان نیز معنای متعینی در ذهن خود دارند که می‌خواهند بازتولید شود و در ذهن مخاطبان جای گیرد (هادوی تهرانی، مبانی کلامی اجتهاد ۱۳۷۷: ۲۷۱).

اریک هرش، از مدافعان سرسخت عینی‌گرایی در تفسیر متون، از جمله کسانی است که در مقابل انگاره عدم تعین معنا، به شدت از عنصر تعین معنا در تفسیر متون دینی دفاع می‌کند. هرش، با دفاع از تعین معنایی متن، لزوم توجه به قصد مؤلف و امکان طرح بحث از اعتبار در تفسیر، خود را در موضع انتقادی نسبت به گرایشهای غالب قرن بیستم در حوزه هرمنوتیک و نقد ادبی قرار داد. به همین دلیل، در آثار وی، هرمنوتیک فلسفی هایدگر و گادامر، نقد ادبی نوین آمریکایی، تاریخ‌گروی رادیکال و همه گرایشهایی که از شکاکیت و نسبی‌گرایی فهم دفاع

می‌کنند، نقد و بررسی شده‌اند. اشکال و نقد هرش، آن است که اگر وجود معنای معین و واحد را برای متن منکر شویم، دیگر برای طرح این بحث که تداوم تفسیر به حقیقت نزدیک‌تر است، معیاری وجود نخواهد داشت و بحث اعتبار و درستی تفسیر را باید کنار نهیم (واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک ۱۳۸۱: ۴۵۷- ۴۱۶).

هرش در مسئله‌ای که در حکم بیانیه روش‌شناختی اوست و در پیوست کتاب *اعتبار تأویل* منتشر شده است، ضابطه اصلی در شناخت تأویل درست را «نیت اصیلی مؤلف» معرفی کرد و کار شناخت یا تأویل متن را «حلقه گم شده» دانست که اگر پیدا شود، همه چیز را روشن خواهد کرد. هرش درباره ضابطه نیت مؤلف نوشت:

این حقیقت نباید موجب حیرت شود که این ضابطه سرانجام به بنیان دیدگاهی روان‌شناختی ختم می‌شود. برای ارزیابی درستی و یا نادرستی تأویلهای یک متن، باید خیلی ساده اعلام کنیم که مؤلف کدام معنای متن را درست می‌دانست. وظیفه اصلی تفسیر کننده یا تأویل کننده این است که «منطق» مؤلف و شیوه برخورد، دانسته‌های فرهنگی و در یک کلام، جهان او را باز شناسد. هر چند فراشد این ارزیابی، سخت، پیچیده و این کار بسیار دشوار است، اما ضابطه نهایی ارزیابی بسیار ساده است: بازسازی تصورگونه اندیشه‌های اصلی مؤلف (احمدی، ساختار و تأویل متن ۱۳۸۰: ۵۹۱).

توجه اصلی هرش، معطوف به طرح و تنظیم نظریه‌ای است که سخن گفتن از اعتبار و درستی را ممکن می‌سازد. هرش در برابر آنچه به نظر وی، هم در هرمنوتیک فلسفی و هم در نقد علمی معاصر، گرایش خطرناکی به سمت نسبی‌گرایی محسوب می‌شود، به ضرورت جست‌وجو برای معیارهایی اشاره می‌کند که درستی تفاسیر را تضمین می‌کنند. اما او عقیده دارد که کاربرد چنین معیارهایی فقط بدین شرط ممکن است که موضوع اصلی تفسیر - یعنی هدف و غایت ذاتی فهم تفسیری - قصد یا نیت مؤلف باشد.

اگر به یاد آوریم که بازشناسی یک متن صرفاً برابر اثبات این امر است که منظور مؤلف احتمالاً همان معنایی است که ما به متن او نسبت می‌دهیم، آنگاه این حقیقت که این معیارها همگی نهایتاً به ساختمانی روان‌شناختی اشاره می‌کنند، شگفت‌آور نخواهد بود. وظیفه اصلی مفسر آن است که منطق نگرشها، داده‌های فرهنگی و در یک کلام جهان مؤلف را در خود بازتولید کند. اگر چه فرایند بازشناسی بسیار پیچیده و دشوار است، اما اصل نهایی آن کاملاً ساده است؛ بازشناسی تحلیلی آنکه سخن می‌گوید (کوزنزهوی، حلقه انتقادی ۱۳۷۸: ۷۴).

پیامدهای نظریه تعدد قرائتها

الف) نسبی‌گرایی

یکی از لوازم و نتایج تعدد قرائتها، نسبی‌گرایی و شکاکیت تمام‌عیار معرفتی است که از دیدگاه معرفت‌شناسانه امری باطل و مردود است. بر اساس نسبی‌گرایی هیچ حقیقت مطلقی وجود ندارد. نسبی‌گرا اظهار می‌کند که صدق و واقعیت نسبی هستند و واقعیتی مستقل از ذهن وجود ندارد.

به طور کلی، دو نوع نسبی‌گرایی وجود دارد: نسبی‌گرایی فرهنگی (cultural relativism) و نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی (epistemological relativism).

الف) نسبی‌گرایی فرهنگی: بر اساس نسبی‌گرایی فرهنگی، فرهنگهای مختلف راههای مختلفی برای سامان دادن به روابط انسانی و ارزیابی افعال انسانی دارد. بنابراین، قضاوت در مورد آنها و خوب و بد خواندن آنها بر اساس یک ملاک کلی صحیح نیست و هیچ معیار فرافرهنگی برای توصیف و ارزیابی این چارچوبهای متفاوت وجود ندارد، بلکه آنها را باید در بافت و زمینه‌ای که ظهور پیدا می‌کنند مورد ارزیابی قرار داد. بدین ترتیب، آنچه برای فرد یا گروه می‌تواند صحیح باشد،

ممکن است از نظر دیگران واجد چنین مشخصه‌ای نباشد (ر.ک: لیتل، تبیین در علوم اجتماعی: ۱۳۸۲: ۳۴۱).

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

در هرمنوتیک فلسفی هم نوعی از نسبی‌گرایی پذیرفته می‌شود. اهل هرمنوتیک (فلسفی) می‌گویند که تعریف افراد از حقیقت و باور آنها بدان یکی نیست، بلکه بنابه دیدگاههای گوناگون، تفاوت می‌کند. یافتن ملاکی واحد، قطعی، نهایی، دقیق، کامل و فراتاریخی که ارزیابی و قیاس میان اعتبارها و برداشتهای افراد را برای همیشه ممکن کند، خود کاری ناممکن است. ارزش و کارایی هر ملاکی و معیاری که بیابیم نسبی و وابسته به زمینه موقعیت تاریخی و فرهنگی و اجتماعی است که برداشتها را ممکن کرده است. از این رو، می‌توان گفت که تمامی برداشتهای متفاوت از حقیقت با هم برابرند. چراکه معیاری نهایی و قطعی وجود ندارد. ما خود، معیارها و ضابطه‌ها را می‌آفرینیم و به کار می‌گیریم. بدین ترتیب، میزان اعتبارپذیری تمامی برداشتها یا تأویلها برابر است (حمادی، کتاب تردید: ۱۳۷۵: ۱۱).

بنابراین، نسبی‌گرایی سر سازگاری با صدق، حق، معتبر و باطل ندارد، مگر آنکه

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

نقد نسبی‌گرایی از منظر برون‌دینی

نقد اساسی که به نسبی‌گرایی و شکاکیت وارد است، خود ویران‌سازی و تناقض‌نمایی (پارادوکسیکال) بودن آن است؛ یعنی از شمول آن نسبت به خودش، عدم شمولش لازم می‌آید. به تعبیر دیگر، از صدق آن، صدق نقیضش لازم می‌آید. برای مثال، این گزاره که «همه قضایا نسبی‌اند» خود را نیز شامل می‌شود و یا خودشمول نیست. در صورت اول، خود این گزاره هم نسبی است و لذا باطل است؛ چرا که مفاد این قضیه نسبی بودن همه قضایاست. درحالی که این گزاره هم یک نوع قضیه است. بنابراین، در این صورت از صدق آن نسبت به خودش، کذبش نتیجه گرفته می‌شود و این (اجتماع صدق و کذب)، متناقض و در نتیجه محال است. اما در صورت دوم که خودش را شامل نمی‌شود، نیز به تناقض می‌انجامد و مضمون و محتوای آن کاذب خواهد بود. درحالی که فرض این است که خود این گزاره صادق است. چون مفادش این است که همه قضایا نسبی‌اند و خودش هم در حالی که یک قضیه است در عین حال، نسبی نیست و این تناقض است. بنابراین، نتیجه در هر دو صورت، کاذب و خود گزاره «همه قضایا نسبی‌اند» باطل است.

نقد نسبی‌گرایی از منظر درون‌دینی

در بحث سابق تلاش بر این بود که نسبی‌گرایی و شکاکیت را از منظری برون‌دینی بررسی کنیم. اما این نکته هم شایان توجه است که آیا نسبی‌گرایی و شکاکیت از دیدگاه خود کتاب و سنت قابل قبول است یا به طور کلی نفی می‌شود. به گمان ما این احتمال دوم صحیح است. مجموعه مطالبی که از آیات و روایات متعدد استفاده می‌شود، به نحو قطعی، نسبییت و شکاکیت فهم دینی را رد می‌کند. در واقع دین با پیش فرضهایی که دارد نمی‌تواند بپذیرد که مخاطبان این دین، فهمشان به طور مطلق نسبی باشد. یعنی فهمشان نسبت به آنچه در کتاب و سنت آمده، به نوعی باشد که نتوانیم بگوییم واقعاً کتاب و سنت همین است. اگر نسبی‌گرایی و شکاکیت از منظر دین، مقبول باشد، لازمه آن لغو بودن ارسال رسل و انزال کتب است و هدایت الهی در عمل ممتنع می‌شود. مسئله شکاکیت و نسبی‌گرایی از منظر دینی را دست کم از دو نگاه می‌توان بحث کرد:

الف) مخالفت نسبی‌گرایی با ایمان

گرچه اختلاف وجود دارد که آیا ایمان همان یقین است یا فعلی نفسانی ملازم با یقین، اما این مسلم است که در تحقق ایمان، یقین شرط است. نمی‌توان گفت انسان مؤمن به خداست، در حالی که در وجود او شک دارد و همین‌طور متصور نیست که انسان مؤمن به پیامبر باشد و در عین حال در پیامبری او شک داشته باشد. یعنی پدیده ایمان، پدیده‌ای است که بدون یقین محقق نمی‌شود. همان‌طور که گفتیم، در این بحث شده است که آیا ایمان همان یقین و علم است یا فعلی نفسانی ملازم با آن. کسانی که نظر دوم را انتخاب کرده‌اند از جمله به این آیه شریفه تمسک کرده‌اند: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ» (نمل: ۱۴).

وجه دلالت این است که «جحود» مقابل ایمان است و در این آیه می‌فرماید که

آنها (کفار) با اینکه یقین به معاد (و صحت قرآن) داشته‌اند بدان «جحود» ورزیده‌اند. اگر صرف یقین، ایمان بود، باید این کفار باید به لحاظ یقینشان مؤمن بودند. چون این نتیجه قابل قبول نیست، پس ایمان امری است و رای یقین و علم. اما در هر حال این بحث تأثیری در نکته مذکور ندارد که «ایمان» پدیده‌ای است که باید با یقین باشد و بدون آن ایمان محقق نمی‌گردد (لاریجانی، معرفت دینی ۱۳۷۷: ۱۱۶؛ رک: واعظی، تحول فهم دین ۱۳۷۷: ۱۶).

ب) مخالفت نسبی‌گرایی با ضرورت‌های دین

مخالفت نسبی‌گرایی و شکاکیت با ضرورت‌های دین را از دو جنبه می‌توان مورد تأمل قرار داد:

اول آنکه نسبی‌گرایی و شکاکیت نافی ضرورت‌های دینی است، چرا که «ضرورت» دینی یعنی اموری از اعتقادات و احکام که ثبوت آن در دین مسلم و یقینی است. شکاک با شک خویش، این امور یقینی را مورد تردید قرار می‌دهد. چنین کسی به طور مطلق یا در فرض خاصی از دین خارج می‌شود. مراد از فرض خاص، یعنی در صورت علم به اینکه «شک در ضروری منجر به شک در اصل دین و رسالت پیامبر» می‌شود. در هر حال این جنبه مورد نظر ما نیست. در این بحث، مسئله کفر و ایمان چنین اشخاصی مسئله اساسی ما نیست همچنین از این جنبه که به ضروریات بنگریم، خصوصیتی در آن نمی‌بینیم. چرا که شکاکیت کلی با اصل ایمان به خدا و پیامبر ناسازگار است تا چه رسد به ضرورت‌های دینی. بنابراین، نظر ما در این بحث متوجه جنبه دوم این مخالفت است.

دوم آنکه ضرورت‌های دین را غیر از جنبه «لزوم اعتقاد به آنها»، از جنبه دیگری هم می‌توان مورد مذاقه قرار داد و آن اصل تحقق آنهاست. وقتی می‌گوییم امری مثل «اصل معاد» یا «بهشت و دوزخ» از ضروریات دین است، یعنی «جزء دین یا از

لوازم آن بودن» در مورد آنها ثابت و یقینی است. اقل مطلب در مورد این «یقینی بودن» این است که هر کس در کتاب و سنت تأمل کند بدان اذعان خواهد کرد (در مقابل این اقل، آن ادعاست که رجوع به کتاب و سنت هم لازم نیست، برای غیر عالمان نیز ثبوت موارد مذکور در دین و یقینی بودن آنها حاصل است). این جنبه از ضروریات حتی با شکاکیت‌های معرفت‌شناسانه هم مخالف است (لاریجانی، معرفت دینی: ۱۳۷: ۱۹۲).

از جمله آیاتی که لازمه‌اش نفی نسبی‌گرایی و شکاکیت است، آیاتی است که در آنها قرآن به «نور» و کتاب «هدایت» وصف شده است:

«وَاتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ» (اعراف: ۱۵۷).

«هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ» (آل عمران: ۱۳۸).

«هَذَا بَصَاطٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (اعراف: ۲۰۳).

از جمله آیات، آیاتی است که تبعیت از کتاب نور الهی را بر مسلمانان فرض می‌کند همان‌طور که پیروی از پیامبر را لازم می‌داند. به عنوان مثال خداوند متعال در آیه سوم از سوره مبارکه اعراف می‌فرماید: «اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ».

چه وقت می‌توان گفت از قرآن تبعیت کرده‌ایم؟ اگر همه فهمهای ما از قرآن، قابل تردید باشد، در این صورت امر به تبعیت از قرآن بی‌معناست و امری فوق توان بشری خواهد بود. طبق نظریه نسبی‌گرایی، آنچه در هر عصری مورد تبعیت قرار می‌گیرد، یا ممکن است قرار بگیرد، ظنون و تخیلاتی است که می‌تواند با واقع مطابق باشد و می‌تواند نباشد (لاریجانی، نقد تفسیرهای متجددانه از منابع اسلامی: ۲۰۱).

ب) پلورالیسم دینی

برخی بر این نکته تأکید کرده‌اند که پذیرش نظریه تعدد قرائتها موجب پذیرش کثرت‌گرایی (پلورالیسم) دینی می‌شود. به عبارت دیگر، کثرت‌گرایی در خود دین را

مبتنی بر کثرت‌گرایی در فهم دین (قرائت‌پذیری دینی) دانسته‌اند؛ زیرا اگر بنا باشد که از دین بتوان قرائت‌های مختلف ارائه داد و نتوان به صدق و کذب آنها پرداخت، پس باید کثرت‌گرائی دینی را پذیرفت، یعنی ادیان گوناگون را صادق تلقی کرد (رک: نصری، راز متن: ۳۲۷).

توضیح اینکه راجع به تکثر ادیان (کثرت دینی) واکنش‌های متعددی صورت گرفته است. «کثرت‌گرایی دینی» یکی از این تفسیرهاست. هنگامی که پرسیده می‌شود آیا همه ادیان بهره‌ای از حقیقت دارند یا تنها یکی از آنها حق است و بقیه باطل‌اند، پاسخی که کثرت‌گرایان می‌دهند این است که تمامی ادیان راه‌هایی به یک اندازه برای رسیدن به نجات و رستگاری ارائه می‌دهند (اصلان، پلورالیسم دینی: ۱۳۱۵: ۹؛ هیک، مباحث پلورالیسم دینی ۱۳۷۱: ۶۹). پاسخ‌های دیگری نیز به این پرسش داده شده است که یکی را تحت عنوان *انحصارگرایی* و دیگری را تحت عنوان *شمول‌گرایی* آورده‌اند. شاید طبیعی‌ترین حالت انسان مؤمن به یک دین، این فرض باشد که حقیقت در دین اوست و در نتیجه ادیان دیگری که دیدگاهی مخالف با آن دارند، باطل‌اند (رو، فلسفه دین ۱۳۸۱: ۲۳۲). بنابراین، براساس انحصارگرایی دینی، هیچ راه نجاتی جز از طریق کلیسا نیست (باربور، علم و دین ۱۳۶۶: ۲۷۳). نگرش شمول‌گرایی با نقد نگرش پیشین (انحصارگرایی) آغاز می‌شود. بر اساس این دیدگاه که در نیمه دوم قرن بیستم اقبال روز افزونی یافته است، تنها یک دین خاص بیشترین و عملی‌ترین راه رستگاری و نجات را ارائه می‌کند، اما ادیان دیگر فقط مداخله‌هایی برای ورود به آن دین بوده یا دارای قرابت‌هایی با آن هستند. بنابراین، پیروان دیگر ادیان می‌توانند به نحوی نجات یا رهایی یابند (رک: استامپ و دیگران، درباره دین ۱۳۸۱: ۱۵۵؛ لگنهاوزن، اسلام و کثرت‌گرایی دینی ۱۳۷۹: ۳۸).

کثرت‌گرایی براهین مختلفی دارد که یکی از آنها تنوع فهمها از متون دینی (یا تعدد قرائت‌ها) است. گفته می‌شود که به دین ناب دستیابی نداریم و همواره تفسیری

از آن در اختیار ماست که آن هم از انتظارات و پیش‌فرضهای ما جهت می‌گیرد. به همین دلیل ادیان متعددی پدید می‌آید:

امروزه پلورالیسم دینی عمدتاً بر دو پایه بنا می‌شود. یکی تنوع فهمهای ما از متون دینی و دومی تنوع تفسیرهای ما از تجارب دینی... آدمیان هم در مواجهه با امر متعالی، محتاج تفسیرند و از متن صامت یا تجربه خام باید پرده‌برداری کنند و آنها را به صدا درآورند. این پرده‌برداری و اکتشاف، یک شکل و شیوه ندارد و بی‌هیچ تکلفی، متنوع و متکثر می‌شود و همین است سرّ تولد و حجیت پلورالیسم درون دینی و بیرون دینی (سروش، صراطهای مستقیم ۱۳۷۷: ۲).

در نقد این دیدگاه به اجمال می‌گوییم که این برهان نمی‌تواند پلورالیسم برون دینی را به اثبات رساند، بلکه نهایت چیزی که به ارمغان می‌آورد تکثر مذهبی و فرقه‌ای است نه تکثر دینی. به علاوه، تنها سرّ پیدایش کثرت (و نه بهره‌مندی تمامی تفاسیر از حقیقت) را بیان می‌کند.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. احمدی، بابک، ساختار و تأویل متن، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰.
۳. احمدی، بابک، ساختار و هرمنوتیک، تهران، نشر آگه، ۱۳۸۱.
۴. احمدی، بابک، کتاب تردید، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۵.
۵. استامپ، النور و دیگران، دربارهٔ دین، ترجمهٔ مالک حسینی و دیگران، تهران، نشر هرمس، ۱۳۸۱.
۶. استیور، دان، فلسفهٔ زبان دینی، ترجمهٔ حسین نوروزی، تبریز، مؤسسهٔ تحقیقاتی علوم اسلامی - انسانی، ۱۳۸۱.
۷. اصلان، عدنان، پلورالیسم دینی، ترجمهٔ انشاءالله رحمتی، تهران، انتشارات نقش جهان، ۱۳۸۵.
۸. باریور، ایان، علم و دین، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶.
۹. بلاشیر، ژوزف، گزیدهٔ هرمنوتیک معاصر، سعید جهانگیری، آبادان، نشر پرسش، ۱۳۸۰.
۱۰. پالمر، ریچارد، علم هرمنوتیک، محمدمسعود حنایی کاشانی، تهران، نشر هرمس، ۱۳۷۷.
۱۱. پرودفت، وین، تجربهٔ دینی، ترجمهٔ عباس یزدانی، قم، مؤسسهٔ فرهنگی طه، ۱۳۷۷.
۱۲. پورحسن، قاسم، هرمنوتیک تطبیقی، تهران، دفتر انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴.
۱۳. حسین‌زاده، محمد، مبانی معرفت دینی، قم، انتشارات مؤسسهٔ امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸.
۱۴. خسروپناه، عبدالحسین، کلام جدید، قم، مرکز مطالعات و پژوهشهای فرهنگی، ۱۳۸۱.
۱۵. رو، ویلیام، فلسفهٔ دین، ترجمهٔ قربان علمی، تبریز، انتشارات آیین، ۱۳۸۱.
۱۶. ریکور، پل، «رسالت هرمنوتیک»، در: حلقهٔ انتقادی، ترجمهٔ مراد فرهادپور، تهران، انتشارات روشنگران، ۱۳۷۸.
۱۷. سروش، عبدالکریم، صراطهای مستقیم، تهران، مؤسسهٔ فرهنگی صراط، ۱۳۷۷.
۱۸. سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران، مؤسسهٔ فرهنگی

- صراط، ۱۳۷۸.
۱۹. سعیدی روشن محمدباقر، تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۵.
۲۰. سولومون، رابرت، فلسفه اروپایی، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، انتشارات قصبه، ۱۳۷۹.
۲۱. صادقی رشاد، علی‌اکبر، «منطق فهم دین»، قیسات، ش ۱۸، ۱۳۷۹.
۲۲. عارفی، عباس، «قرائت دین و چالش معیار»، قیسات، ش ۲۳، ۱۳۸۱.
۲۳. عباسی، ولی‌الله، «استاد مطهری، کلام جدید و مسئله خاتمیت»، کتاب نقد، ش ۳۱، ۱۳۸۳.
۲۴. عباسی، ولی‌الله، «نواندیشی دینی معاصر و قرائت‌پذیری دین»، رواق اندیشه، ش ۲۰، ۱۳۸۲.
۲۵. قائمی‌نیا، علی‌رضا، «راز راز متن»، هفت آسمان، ش ۸، ۱۳۷۹.
۲۶. قائمی‌نیا، علیرضا، تجربه دینی و گوهر دین، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱.
۲۷. قائمی‌نیا، علی‌رضا، متن از نگاه متن، قم، انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۸۰.
۲۸. قوام صفری، مهدی، «نسبی‌گرایی»، ذهن، ش ۱۰، ۱۳۸۱.
۲۹. کاکلمانس، جوزف. جی، مارتین هیدگر (پیش‌درآمدی به فلسفه او)، ترجمه موسی دیباج، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۵.
۳۰. کوزنزهری، دیوید، حلقه انتقادی: ادبیات، تاریخ و هرمنوتیک فلسفی، ترجمه مراد فرهاد پور، تهران، انتشارات گیل، ۱۳۷۸.
۳۱. گادامر، هانس گئورگ، «اختلاف تأویلها»، [گفت و گوی ریکو با گادامر]، زندگی در دنیای متن، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۲.
۳۲. گادامر، هانس گئورگ، «زیبایی‌شناسی و هرمنوتیک»، ترجمه فرهاد ساسانی، زیبایشناخت، ش ۷.
۳۳. گادامر، هانس گئورگ، آغاز فلسفه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، نشر هرمس، ۱۳۸۲.
۳۴. گرنت، رابرت و دیوید تریسی، تاریخچه مکاتب تفسیری و هرمنوتیکی کتاب مقدس، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.

۳۵. لارنس، فرد، گادامر، «انقلاب هرمنوتیکی و الهیات»، ترجمه مشیت علایی، زیباشناخت، ش ۷.
۳۶. لاریجانی، صادق، «نقد تفسیرهای متجددانه از منابع اسلامی»، قبسات، ش ۴.
۳۷. لاریجانی، صادق، معرفت دینی، قم، مرکز ترجمه نشر و کتاب، ۱۳۷۷.
۳۸. لگنهاوزن، محمد، اسلام و کثرت‌گرایی دینی، ترجمه نرجس جوان‌دل، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۹.
۳۹. لیتل، دانیل، تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، مؤسسه صراط، دوم، ۱۳۸۲.
۴۰. مجتهد شبستری، محمد، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱.
۴۱. مجتهد شبستری، محمد، هرمنوتیک، کتاب، سنت، طرح نو، ۱۳۸۵.
۴۲. نصری، عبدالله، راز متن (هرمنوتیک، قرائت‌پذیری متن و منطق فهم دین)، تهران، انتشارات آفتاب توسعه، ۱۳۸۱.
۴۳. واعظی، احمد، تحول فهم دین، تهران، تهران، مؤسسه اندیشه دینی، ۱۳۷۷.
۴۴. واعظی، احمد، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۱.
۴۵. واینسهایمر، جوئل، هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی، ترجمه مسعود علیا، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۱.
۴۶. هادوی تهرانی، مهدی، مبانی کلامی اجتهاد، قم، مؤسسه فرهنگی خرد، ۱۳۷۷.
۴۷. هایدگر، مارتین، «نامه درباره امانیسم»، در: مثنیایی برگزیده از مدرنیسم تاپست مدرنیسم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، ۱۳۸۱.
۴۸. هایدگر، مارتین، متافیزیک چیست؟، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۳.
۴۹. هایدگر، مارتین، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۶.
۵۰. هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۸۱.
۵۱. هیک، جان، مباحث پلورالیسم دینی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۸.