



Essays in
Philosophy and Kalam

Vol. 50, No. 1, Issue 100

Spring & Summer 2018

DOI: 10.22067/islamicphilosop.v50i1.22410

جستارهایی در
فلسفه و کلام

سال پنجاهم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۰

بهار و تابستان ۱۳۹۷، ص ۳۲-۹

هرمنوتیک زبان دین از نظر گاه گادامر و هابرماس*

دکتر علی حقی^۱

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: haggi@um.ac.ir

سیده فهیمه امید خدا

دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: charkhzarrinhadi@yahoo.com

چکیده

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

این مقاله با هدف ارائه تصویری اجمالی از ماهیت هرمنوتیک و زبان دین به بررسی دیدگاه گادامر و هابرماس

در باب این دو مبحث می‌پردازد

کلیدواژه‌ها: هرمنوتیک، زبان دین، گادامر، هابرماس.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۰۳/۱۱؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۷/۰۲/۲۶.

۱. نویسنده مسئول

مقدمه

هرمنوتیک در لغت، به معنای علم تفسیر، تعبیر و آیین تفسیری کتاب مقدس آمده و از ریشه یونانی «هرمینا»^۱ اخذ شده که برگرفته از نام «هرمس»^۲ است. «هرمس» خدای یونان باستان، پیام‌آور خدایان و الهه مرزها، خالق سخن و تفسیرکننده خواسته‌های خدایان برای مردمان پنداشته می‌شده است (هادوی، ۱۲۰). هرمنوتیک دارای دو اصطلاح فراگیر است:

۱. اصطلاح عام شامل مباحثی است که مربوط به تفسیر متن است و اصول و ضوابطی را در جهت کشف مراد مؤلف و رسیدن به معنای نهایی متن معرفی می‌کند یا وجود چنین اموری را انکار می‌نماید. این معنا از هرمنوتیک شامل همه نحله‌های تفسیری است. در این نگاه، حتی مباحث الفاظ علم اصول در فرهنگ رایج حوزه اسلامی می‌توانند مباحث هرمنوتیکی تلقی شوند (همان).

۲. اما در اصطلاح خاص، طی رشد و تحولش، معانی و تفاسیر متعددی از آن ارائه شده است. در قرون وسطا، به معنای تفسیر و تأویل کتاب مقدس بوده است. مسیحیان پیش از قرن ۱۹ این اصطلاح را در روش فهم متون مقدس به کار می‌بردند. مارتین کلادینوس، هرمنوتیک را هنر تفسیر و دستیابی به فهم کامل و غیر مبهم متون گفتاری و نوشتاری تعریف می‌کند. شلایر ماخر هرمنوتیک را علم فهم زبان و قواعد عام تفسیر و نقد متون می‌داند. دیلتای روش‌شناسی علم انسانی و تمییز روش تفهیم از روش تبیین علوم طبیعی را در این دانش پی‌ریزی کرد و سرانجام، هایدگر و گادامر هرمنوتیک را به یک پدیده فلسفی «فهم و تبیین ماهیت فهم» اختصاص دادند و آن را از روش به فلسفه تبدیل نمودند (خسرو پناه، ۸۹).

تاریخچه هرمنوتیک

استعمال واژه هرمنوتیک از یونان باستان به طور متفرق تداول و رواج داشته است. ارسطو از این لفظ برای عنوان رساله خویش در باب منطق قضایا از کتاب ارغنون خود استفاده کرد و آن را باری ارمیناس به معنای «در باب تفسیر» نامید. وی در این اثر به بررسی ساختار دستوری^۳ گفتار آدمی پرداخت. در گفتار آدمی که در قالب قضایا بیان می‌شود، موضوع و محمول متحد شده و بر هم حمل می‌شوند تا خصوصیات اشیا را آشکار سازند. به رغم این تداول استعمال، اصطلاح هرمنوتیک به مثابه شاخه‌ای از دانش^۴ تا عصر رنسانس و اصلاح مذهبی یعنی قرن شانزدهم میلادی هنوز تحقق خارجی نیافته بود.

۱ Hermena

۲ Hermes

۳ grammatical

۴ discipline

تا قرن هفدهم میلادی مباحثی منظم و مرتبط که شاخه خاصی از دانش را تشکیل دهد و نام هرمنوتیک بر آن نهاده شده باشد، سراغ نداریم. معمولاً دان هاور^۱ را نخستین کسی می‌دانند که از این واژه به عنوان معرف شاخه‌ای از دانش استفاده کرد. وی در سال ۱۶۵۴ میلادی از این کلمه برای عنوان کتابش مدد گرفت.

دان هاور بر آن بود که دالان و دهلیز همه علوم، روش تفسیر است و هر شاخه‌ای از معرفت باید مشتمل بر علم تفسیر باشد.

سر این نکته آن است که در آن روزگار چنین گمان می‌رفت که همه شاخه‌های دانش مانند حقوق، الهیات، پزشکی و...، باید به کمک تفسیر و به ویژه تفسیر متن، تغذیه و رشد یابند. پس باید علمی که عهده‌دار تفسیر و شناساندن چنین روشی است وجود داشته باشد

بنابراین مفهوم هرمنوتیک به عنوان شاخه‌ای از دانش، خاص پدیده‌ای نوظهور و مربوط به دوران مدرنیته است. گرچه کلمه یونانی (hermeneutike) از زمان افلاطون به کار می‌رفته است، معادل لاتینی آن یعنی (hermeneutica) تنها از قرن هفدهم میلادی به بعد به عنوان اصطلاحی خاص که بیانگر شاخه‌ای خاص از معرفت بشری است، تداول و استعمال یافت. به همین دلیل است که بررسی تاریخچه هرمنوتیک را از قرن هفدهم آغاز می‌کنند و دوران پیش از آن را پیشا تاریخ^۲ هرمنوتیک می‌نامند.

چیستی زبان دین

زبان دین یا زبان دینی در آثار اندیشه وران مغرب زمین، اغلب به مثابه زیر مجموعه فلسفه دین و بلکه یکی از برجسته‌ترین عناوین مورد سخن آن است که نقش کلیدی و مبنایی در فهم متون دینی دارد. فلسفه دین، جایگاه ارتباطات و چالش‌های میان دین و عقل و تعامل دین و فلسفه است.

تعریف

زبان دین یا زبان دینی مرکب از زبان و دین است. برخی از کاربردهای این اصطلاح عبارت‌اند از: زبان مملو از اصطلاحات و واژه‌های دینی: کسی که در گفتار یا نوشتار خود، از واژه‌های دینی فراوانی استفاده کند، گفته می‌شود که به زبان دینی سخن می‌گوید. کاربرد واژه‌های دینی می‌تواند در تبیین مطالب دینی یا غیر دینی باشد کاربرد ترکیبی زبان دینی در این معنا مشابه زبان فلسفی، زبان ریاضی و امثال آن

^۱ Donn Hauer

^۲ pre history

است. زبان فلسفی، یعنی زبان گفتاری یا نوشتاری که در آن از کلمات واصطلاحات فلسفی بی شماری استفاده شده است. به همین صورت، زبان ریاضی یعنی زبانی که در آن علائم ریاضی فراوان مشاهده می‌شود.

۱. زبان رسمی و مقدس ادیان: در برخی ادیان، زبان خاصی وجود دارد. زبان ویژه ای که در مناسک و آداب دینی به کار گرفته می‌شود و متن مقدس نیز به همان زبان است.

۲. زبان گزاره‌های دینی، اعم از گزاره‌های موجود در متون مقدس دینی یا هر گونه سخن گفتن از عقاید و آموزه‌های دینی این زبان مستلزم نگاه ویژه‌ای به گزاره‌های دینی است. یعنی نگرشی خاص به این نوع گزاره‌ها که در نوع تفسیر و برداشت ما از آن‌ها تأثیر می‌گذارد. زبان در اینجا دارای صبغه فلسفی است و با موضوعات فلسفه زبان پیوند دارد. زبان دین به این معنا به بیان ماهیت گزاره‌های دینی و صفات آن‌ها می‌پردازد.

زبان دین و هرمنوتیک

برای تبیین ارتباط این دو حوزه لازم است به تفاوت زبان دین و هرمنوتیک اشاره شود. تعریف زبان دین پیش تر گذشت. در باره هرمنوتیک در نحله‌های گوناگون نگاه‌های متفاوت و گاهی کاملاً متباین و غیر قابل جمعی به غایت، عملکرد و رسالت ارائه شده است. به طور مثال، کلادنیوس (۱۷۱۰-۱۷۵۹) هرمنوتیک را هنر دستیابی به فهم کامل عبارات گفتاری و نوشتاری می‌داند.

شلایر ماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴) به هرمنوتیک به مثابه «فن فهم» و «هنر فهم» می‌نگرد؛ با این وصف، به رأی وی، این فن درباره همه متون اعم از اینکه سندی حقوقی، یا کتاب مقدس دینی یا اثری ادبی باشد، جاری است.

تفاوت دیدگاه کلادنیوس و شلایرماخر در این است که کلادنیوس نیاز به هرمنوتیک را محدود به مواردی می‌داند که در فهم متن ابهامی وجود داشته باشد، در غیر اینصورت، اصل بر صحت فهم و تفسیر است، اما به رأی شلایر ماخر، اصل بر سوء فهم است، مگر آنکه اهتمام به قواعد هرمنوتیک ما را از سوء فهم حفظ کند.

ویلهم دیلتای (۱۸۳۳-۱۹۱۱) هرمنوتیک را دانشی که وظیفه روش شناسی مناسب علوم انسانی را به عهده دارد، می‌داند. هدف عمده هرمنوتیک دیلتای، ارائه روش شناسی علوم انسانی، ترفیع ارزش و اعتبار این علوم و برابر ساختن آن با علوم تجربی است. وی هرمنوتیک را نوعی معرفت شناسی و روش شناسی که

در علوم انسانی به طور عام استفاده می‌شود و به فهم کتاب مقدس اختصاص ندارد، تلقی می‌کند. اما مارتین هایدگر با ارائه هرمنوتیک فلسفی، شأن هرمنوتیک را نه روش شناسی بلکه تفکر فلسفی می‌داند که در جهت مبانی هستی‌شناسی فهم تحلیل و ارائه شرایط وجودی تحقق آن حرکت می‌کند؛ در نتیجه هایدگر به ارتقای سطح روش شناسانه و معرفت شناسانه هرمنوتیک به سطح فلسفی و هستی شناسانه همت گمارد (پالمر، ۱۰۹-۱۱۲؛ واعظی، ۲۷-۳۰).

با توجه به چنین چرخش عمیقی در رویکرد به هرمنوتیک نمی‌توان تعریف جامع و مانع و روشنی از هرمنوتیک ارائه داد؛ در عین حال برای فهم اجمالی هرمنوتیک می‌توان بر اساس تعریف پل ریکور آن را «به نظریه عمل فهم در جریان روابطش با تفسیر متون» تعریف کرد (Ricour, 43).

باتوجه به تعریف هرمنوتیک، وجه اشتراک و اختلاف آن با موضوع زبان دین روشن می‌شود. در حالی که هر دو به گونه‌ای به فهم متون دینی مرتبط هستند و برای پاسخ به شبهات مطرح در جهت فهم آن‌ها، لازم به نظر می‌رسند، هرمنوتیک در صدد بیان تحلیل ماهیت فهم و اصول کلی و پیش فرض‌های آن است و از روش فهم به طور کلی سخن می‌گوید، و زبان دین در مقام پاسخ به سؤالات خاصی در باب گزاره‌های دینی است؛ سؤالاتی که به طور عمده در سه مورد قابل جمع هستند: معنادار یا بی‌معنایی آن‌ها، معرفت بخشی یا غیر معرفت بخشی آن‌ها، شناخت تفاوت گزاره‌های دینی از سایر انواع گزاره‌ها و تأثیر این تفاوت‌ها در معیار صدق، فهم و تفسیر آن‌ها.

هرمنوتیک فلسفی گادامر

هرمنوتیک قرن بیستم، دین عظیمی به هانس گئورگ گادامر، فیلسوف و متفکر آلمانی لهستانی‌الاصل دارد. از میان فیلسوفان متأخر، هگل و هیدگر بیش از سایرین توجه او را به خود جلب کرده‌اند. اندیشه‌های هرمنوتیکی گادامر تناسب فراوانی با آرای هیدگر دارد؛ به گونه‌ای که می‌توان حقیقت و روش (۱۹۶۰ م) او را شرح و تکمیل آموزه‌های هرمنوتیکی کتاب هستی و زمان دانست. با این تفاوت که گادامر، تا اندازه زیادی، هرمنوتیک فلسفی را به مباحث هرمنوتیکی پیش از هیدگر نزدیک کرد. هرمنوتیک فلسفی گادامر با دو گرایش سخت به مقابله بر می‌خیزد؛ یکی سنت‌های رمانتیک ایده‌آلیسم آلمانی و دیگری گرایش پوزیتوسیستی که بر علوم تجربی و انسانی سایه افکن بوده است.

تحلیل گادامر از هرمنوتیک فلسفی و درون مایه و اهداف آن، با تلقی هیدگر متفاوت است. هرمنوتیک گادامر فلسفی است، زیرا معطوف به ارائه روش نیست. هرمنوتیک فلسفی گادامر در واقع کاوش در ماهیت فهم و تبیین شرایط وجودی و کیفیت حصول آن و برشمردن عوامل مؤثر در تحقق آن است. این کاوش تأمل

فلسفی را طلب می‌کند. پرسش فلسفی گادامر این است که: «چگونه فهم ممکن می‌شود؟» او فهم را تجربه‌ای هرمنوتیکی می‌داند و از این رو، هستی‌شناسی هرمنوتیکی خود را «هستی‌شناسی عام تجربه» می‌نامد. به علت این که از نظر او «تمامی تجربه‌های ما از جهان، به ویژه تجارب هرمنوتیک، با وساطت زبان آشکار می‌شود»، هستی‌شناسی او را می‌توان «هستی‌شناسی تجربه و زبان» دانست. در هرمنوتیک فلسفی گادامر تفکر متافیزیکی در هستی اهمیت کمتری یافته است. از نظر گادامر، هستی‌شناسی فهم، هدف اصلی است و از این رو، هرمنوتیک فلسفی خویش را در آن خلاصه می‌کند. پس فهم خصلتی تاریخی دارد. از نظر او فقط به این علت فهم حاصل می‌شود که مفسر و موضوع فهم، علی‌رغم بیگانگی ظاهری و فاصله تاریخی، به لحاظ درونی در وضعیت ارتباط با یکدیگر به سر می‌برند.

از نظر کسانی که از زاویه معرفت‌شناسانه به هرمنوتیک می‌نگرند، هرمنوتیک به گونه‌ای «نظریه شناخت» است. هیدگر و گادامر پیش فرض این تلقی را مخدوش کردند؛ یعنی این نکته را که علوم انسانی به واسطه یک روش‌شناسی مناسب می‌تواند با علوم طبیعی به رقابت برخیزد. از زمان دکارت تا هوسرل، فلسفه به سمت روش‌شناسی و معرفت‌شناسی عام کشیده شد.

گادامر بر آن است که این گرایش، در اثر پذیرش جدا انگاری «من - شی‌بر» یا «ابژه - سوژه» است. این دوگانگی مستند به احساس بیگانگی و عدم تعلق است و تمایل به معرفت‌شناسی و روش‌شناسی، کوششی است برای غلبه بر این بیگانگی. گادامر با الهام از هیدگر بر آن است که دانش روشمند مدرن که بر بیگانگی سوژه-ابژه پایه ریزی شده و به معرفت‌شناسی و روش‌شناسی اهتمام خاص دارد، مسبوق به گونه‌ای دیگر از فهم است که نیازی به روش‌های معهود ندارد.

چالش گادامر با علوم مدرن و روش‌شناسی حاکم بر آن‌ها در چند جهت خلاصه می‌شود. نخست آن که وجود فی‌نفسه اشیا همان وجود اشیا در عالم علم نیست. بنابراین، عینیت و واقع‌نمایی این علوم و ادعای آن‌ها مبنی بر وصول به حقیقت را باید متناسب با وجود اشیا در این دنیای علمی مورد ارزیابی قرار داد، نه در مقیاس دنیای واقعی. دوم آن که از نظر گادامر، فهم ما با پیش‌داوری آغاز می‌شود؛ پس اساس روشی وجود ندارد که بخواهد فهم ما را از پیش‌داوری بییراید.

نکته سوم آن که به نظر گادامر، روش علوم تجربی شیوه‌ای عالم برای درک همه حقایق نیست. حقایقی که از سنخ واقعه^۱ هستند، در مقابل روش تجربی تمکین نمی‌کنند و فهم در علوم انسانی از سنخ واقعه است. از نظر گادامر، کاربری روش تجربی در علوم انسانی نه ممکن است و نه مطلوب.

البته اندیشه‌های او مبنی بر این که حقیقت فراتر از روش تجربی است و همچنین آرای وی در باب ماهیت علوم تجربی بدیع و بی‌سابقه نیست. اگر کسی با آثار فیلسوفان علم در زمینه ماهیت و منطق علوم آشنا باشد، خواهد دید که ارزیابی و تحلیل گادامر از علوم و روش‌شناسی آن، با دیدگاه‌های رایج این فیلسوفان در باب علم تناسبی ندارد.

در کتاب حقیقت و روش مسائل جدی فراوانی بررسی می‌شود. زیبایی‌شناسی و تفسیر آثار هنری، تاریخ‌گرویی و فهم آثار تاریخی، تفسیر متن و نگرش‌های مختلف به آن، و نقش و جایگاه زبان در تفکر و اندیشه، نمونه‌ای از این مباحث مهم است. این بحث‌ها همه بر محور تفسیر و تلقی خاص گادامر از ماهیت فهم گرد آمده‌اند. فهم مورد توجه گادامر، در این مباحث، کلمه *Verstehen* است که فهمی وجودی و مربوط به «هستی در جهان» فاعل‌شناسایی است.

هرمنوتیک، نخست معطوف به مقوله فهم متن بود. اما درباره اموری که مضمون آگاهی تاریخی‌اند، شلایرماخر معتقد به «بازسازی» معنای موضوع تاریخی است و هگل به جای آن، از «ترکیب» دفاع می‌کند. اما در هر دو گرایش نوعی بیگانگی و احساس فقدان درباره سنت وجود دارد. گادامر همچون هگل در این که فهم، خلق مجدد و بازسازی چیزی باشد که در گذشته تولید شده، تردید روا می‌دارد. گادامر دیدگاه هگل را چنین تقریر می‌کند: «سرشت اساسی روح تاریخی، بازسازی گذشته نیست؛ بلکه مداخله وساطت فکورانه با دنیای معاصر است»

یکی از آموزه‌های مورد تأکید گادامر آن است که «فهم، یک واقعه است» که محصول فعالیت خود اشیا است که با ما به گفت و گو می‌نشیند. گادامر بر آن است که واقعه بودن فهم، تناسب آشکاری با دیالکتیک یونانیان دارد. این تلقی از فهم، متناسب با دیدگاه یونانیان و در مقابل نگرش دنیای مدرن به علم و روش‌شناسی است و بهترین توجیه فلسفی خویش را در اندیشه هگل یافته است.

کلمه «بازی» در تبیین و درک هرمنوتیکی فلسفی گادامر نقش کلیدی ایفا می‌کند. وی فهم صحیح از حقیقت، در علوم انسانی و درک تجربه هنری و زیبایی و نیز ماهیت تفسیر متن را به تلقی صحیح از مفهوم «بازی» گره می‌زند. از دیگر سو، گادامر معتقد است که تجربه ما از جهان، «زبانی» است و همه اشکال تفسیر رنگ زبانی دارد. با توجه به این دو خصیصه عالم فهم- یعنی از سنخ بازی بودن و زبانی بودن- باید فهم را «بازی زبانی» بدانیم. گادامر با تأکید بر این که بازی مدلی برای درک تجربه هرمنوتیکی است، نشان می‌دهد که همچنان که بازی صرفاً سوپزکتیو و محصول ذهنیت بازیگر نیست، فهم و تجربه هرمنوتیکی هم- در همه اشکال آن- عملی سوپزکتیو و محصول فعالیت ذهنی فاعل‌شناسایی نمی‌باشد. گادامر «بازی» را نحوه هستی اثر هنری می‌داند و آن را به گونه‌ای تبیین و تفسیر می‌کند که دیگر، اثر هنری، به

منزله موضوعی در مقابل فاعل شناسایی مطرح نیست. او با بازی دانستن هنر بر آن است تا نشان دهد، هنر فراتر از فعالیت ذهنی صاحب اثر، و تجربه و فهم از هنر، فراتر از فعالیت ذهنی صرف تجربه کننده است. با هرمنوتیک رمانتیک، فهم دانه با تفسیر همگام و همراه شد. گادامر نیز بر ارتباط وثیق میان فهم و تفسیر صحنه می‌گذارد و می‌گوید: «فهم همواره تفسیر^۳ است و از این رو، تفسیر شکل آشکار هر گونه فهمی است.» به نظر گادامر، باید افزون بر فهم و تفسیر، «کاربرد» را نیز جزو ترکیبی بدانیم که فرآیند فهم را شکل می‌دهد. کاربرد چیزی است که گادامر در تحلیل پدیدارشناختی به آن نائل شده است. به اعتقاد او، مفسر باید زمینه موجود و کنونی تفسیر را در نظر گیرد؛ نه بستر پیدایش اثر را. یک متن فقط به این دلیل به صدا در می‌آید که پرسش‌هایی امروزیین پیش روی آن نهاده شود. پس نقش پرسش و پاسخ در شکل‌گیری فهم، توجیه کننده دخالت سویه کاربردی در فهم است؛ زیرا پرسش‌های ما متأثر از موقعیت هرمنوتیکی ماست.

تحلیل گادامر از ماهیت بازی، ساختار دوگانه سوژه-ابژه^۳ را در هم ریخت. علوم انسانی و فهم و تجربه هرمنوتیکی، روش متناسب با خویش را می‌طلبد که گادامر آن را «روش دیالکتیکی» می‌نامد و مبتنی بر ساختار «گفت و گو» است. به اعتقاد گادامر، ویژگی آگاهی هرمنوتیکی، ساختار منطقی گشودگی است. مفسر با موقعیت هرمنوتیکی خود به سوی موضوع گشوده می‌شود و پرسش نقش بسزایی، هم در ترسیم موقعیت هرمنوتیکی ما و هم در میزان گشودگی ما، ایفا می‌کند. بنابراین، واقعه فهم از طریق

۲ Interpretation

سوژه در قرون وسطی به عنوان موضوع ادراک شناخته می‌شد و معین کننده وادی ابژه بود. لیکن در فلسفه مدرنیسم که شروع آن از دکارت بود، سوژه به معنای وجود اندیشنده است و به عنوان کسی است که فعل را مرتکب می‌شود و به همین خاطر آن را به عنوان فاعل شناسا ترجمه می‌کنند.

چنانکه ذکر شد، دکارت واژه objective را در برابر formal و به معنای قلمرو ذهنی تصورات و تمثلات اشیا به کار می‌برد. او «Objective reality» را به معنای واقعیت در حالتی که در ذهن حضور دارد و formal reality را به معنای واقعیت در حالتی که ادراکات ما بدان تعلق دارند، به کار می‌برد و این کاربرد تفاوتی با مفهوم قرون وسطایی «سوژه» و «ابژه» ندارد، اما آنچه دکارت را در مقام یک مؤسس و فلسفه او را در صدر مکاتب دوره جدید قرار می‌دهد، تغییری است که او از این واژه‌ها می‌کند. او «من» انسانی را یگانه موجود حقیقی و به تلقی خودش، یقینی، و سایر موجودات را در حکم «ابژه» برای این یگانه «سوژه» به کار می‌برد که قائم به «سوژه» هستند. در دوره جدید، انسان و حقیقت ذات او به فاعل ادراک مبدل شده و ماهیت او به ماهیت جدیدی تبدیل می‌گردد؛ یعنی ذات او تغییر یافته و به صورت فاعل ادراک درمی‌آید. او در مرکز جهان است و همه چیز به تبع او، به خواست او و برای او تعیین می‌یابد (فروغی، ۲/۵۵).

در فلسفه کانت دو واژه «سوژه» و «ابژه» به معنای امروزی خود به کار می‌روند. کانت objective را امری می‌داند که خارج از حیطه سوژه بوده و متعلق شناسایی یا شیء خارجی است subjective. در فلسفه او بر امری دلالت دارد که در سوژه بوده و از شؤون او محسوب می‌گردد.

«سوژه» به معنای انسان است از آن نظر که به طریق خاصی فاعل شناساست. در دوره جدید، subjective به معنای ذهن مُدرک و objective به معنای عین مُدرک اند که در مقابل معنای یونانی و لاتینی قرار دارند (معصومه سلیمانی، «تبارشناسی اومانیزم»، روزنامه ایران، ش ۲۸۱۳، ۲/۱۳۸۱).

دیالکتیک پرسش و پاسخ اتفاق می‌افتد. پاسخ حق و درست، زمانی فراهم می‌شود که پرسش ما، در همان مسیری قرار گیرد که در واقع، آن اثر برای پاسخ به آن بوده است. *objective reality* گادامر در مقابل ایده روشنگری و تاریخ گروهی هرمنوتیک، به مفهوم «پیش داوری» نقش محوری اعطا کرد، به گونه‌ای که معتقد شد:

«بی تردید هیچ فهمی عاری از پیش داوری نیست». مفهوم سخن او آن است که تمایلات، دیدگاه‌ها و انتظارات ما، در فهم دخالت می‌کند.

براساس تحلیل گادامر، فهم از مفسر آغاز می‌شود و مفسر است که معنایی را به سوی موضوع پیش می‌افکند. تفسیر با پیش تصور آغاز می‌شود و در یک فراشد حلقوی و رفت و برگشت میان مفسر و متن (اثر)، پیش داوری مناسب‌تر، جانشین پیش داوری مناسب می‌شود. با وجود این، گادامر نتیجه این بازی، گفت و گویا فراشد پرسش و پاسخ را «به زبان درآمدن اثر» می‌راند؛ یعنی تلاش مفسر تحمیل پیش داوری‌های خود بر موضوع مورد نظر نیست. البته نباید به این توهم افتاد که گادامر مدافع «عینیت‌گرایی»^۴ در فهم و معتقد به امکان فهم عینی است و از نسبی‌گرایی فاصله دارد، زیرا او تفسیر را در رهایی از پیش داوری‌ها و ذهنیت مفسر، توانا نمی‌داند.

از نظر وی، ادعای دانش به طور عینی معتبر، در گرو موقفی در ورای تاریخ است که از آن موقف بتوان به خود تاریخ نگریست و چنین موقفی در دسترس انسان نیست. انسان همواره از موقفی که در زمان و مکان دارد، می‌بیند و می‌فهمد. به گفته گادامر انسان نمی‌تواند فوق نسبییت تاریخ بایستد و دانش به طور عینی معتبر کسب کند. این رویکرد فهم را امری تاریخی و زمان‌مند می‌داند. فهم از آن نظر که فهم است همواره در سه حالت زمان‌مندی به طور هم‌زمان عمل می‌کند: گذشته و حال و آینده. چون فهم، وجه بارز هستی از این یا نفس آدمی است، تاریخی و زمان‌مندی بودن فهم به علوم انسانی و تاریخی اختصاص ندارد، بلکه همه علوم را شامل می‌شود. اکنون اگر این دیدگاه را درباره تاریخ به کار ببریم، معنای آن این خواهد بود که گذشته را هیچ‌گاه نمی‌توان هم چون شیء در گذشته دانست که از آن چه ما در زمان حال و آینده هستیم مطلقاً جداست. بدین ترتیب، دیدن گذشته بر حسب خود گذشته به صورت رؤیایی تحقق نیافته در می‌آید که با ماهیت خود فهم در تعارض قرار می‌گیرد، چرا که فهم همواره با حال و آینده ما مربوط است (palmer, 119-196).

گادامر بر آن است که حاصل فهم کسانی که در پی تفسیر یک متن یا اثر هنری یا واقعه تاریخی

^۴ مقصود از عینیت‌گرایی آن است که معنای متن امری عینی، ثابت و تغییرناپذیر است و بر حسب ذهنیت مفسر و مقتضیات فهم و افق تاریخی او تغییر نمی‌کند. در مقابل این مبنا، ایده نسبییت‌گرایی و عدم تعین معنا قرار دارد که بر عدم امکان درک عینی و سیال بودن فهم‌ها و تغییر آن در پی امتزاج افق معنایی مفسر با افق معنایی متن تأکید دارد (واعظی، ۱۳۸۳، ص ۵۶).

بوده‌اند، تاریخ آن متن یا اثر را می‌سازد و این تاریخ در فهم مفسر آن اثر، تاثیرگذار است. او این مطلب را در قالب اصل «تاریخ اثر گذار» و با «آگاهی به لحاظ تاریخی اثر پذیرفته» بیان می‌کند. مراد گادامر از «تاریخ اثر گذار» آن است که نیروی سنت، نسبت به چیزی که به آن تعلق دارد به گونه‌ای است که حتی در صورت مخالفت یا عکس العمل در مقابل سنت، باز هم مفسر تحت تأثیر آن سنت است. این مطلب از دید عینیت‌گرایی تاریخی پنهان مانده است. گادامر بر آن است که اثر پذیری فهم از تاریخ، ارتباط نزدیکی با پذیرش دخالت «موقعیت هرمنوتیکی» در عمل فهم دارد. موقعیت هرمنوتیکی هر مفسر، پیش داوری‌های او در باب موضوع مورد مطالعه وی است. این پیش داوری‌ها تحت تأثیر تاریخ و سنتی است که مفسر در آن به سر می‌برد. اساس ایده موقعیت هرمنوتیکی، چیزی است که گادامر آن را «افق»^۹ می‌نامد. در دیدگاه گادامر ما باید از قبل دارای افق باشیم تا خود را به افق تاریخی گذشته منتقل کنیم. فهم نیز دایم متاثر از افق معنایی و موقعیت هرمنوتیکی مفسر است و به دلیل آن که افق معنایی از تاریخ تأثیر می‌پذیرد، پس فهم دایم تاریخی است.

نکته دیگر در این بحث، دیدگاه گادامر درباره «سنت» است. به نظر وی، ما در سنت به سر می‌بریم و از آن متأثریم و فهم و درک ما درباره همه امور، متأثر از تاریخ و سنت است. ایجاد تغییر در اشکال موجود و مستقر هم به اندازه دفاع از آن‌ها، نوعی پیوند با سنت است. پاسخ گادامر به این پرسش که چگونه می‌توانیم درباره سنت آگاهی کسب کنیم، این است که می‌توانیم با گذشته، رابطه «من - تو» برقرار کنیم. مراد وی رابطه گشودگی است که در یک گفت و گو در مقابل ما قرار گرفته است.

گادامر به دخالت دو سویه ذهن مفسر و خود اثر در سامان دهی محصولی به نام «فهم» و «تفسیر» معتقد است. او این دیدگاه خاص را در قالب تعبیر «امتزاج افق‌ها» ابراز می‌کند؛ یعنی فهم، حاصل امتزاج افق معنایی مفسر با افق معنایی اثر است. این فرآیند نیز تابع منطق پرسش و پاسخ است. نتیجه طبیعی چنین تفسیری از فهم، آن است که هر تفسیری ضرورتاً ناکامل است؛ زیرا از نظر تاریخی امری مشروط است. در اندیشه گادامر، ساختار واقعه فهم، زبانی است؛ از این رو، تحلیل هرمنوتیک و پدیدار شناختی زبان، جنبه عمومیت هرمنوتیک را تضمین می‌کند. زیرا چنین هرمنوتیکی دیگر اختصاص به ارائه روش برای زمینه‌ای خاص (تفسیر متن) یا گونه‌ای داشتن (علوم انسانی) نخواهد داشت؛ بلکه همه اقسام فهم را در بر می‌گیرد.

برخلاف دیدگاه رایج، گادامر فاصله میان فهم و زبان را انکار کرد و ماهیت فهم را زبانی دانست. از نظر او، زبان واسطه‌ای است که فهم در آن واقع می‌شود. همه فهم‌ها تفسیری است و تفسیر در زبان جای گرفته

است. البته گادامر نقش ابزاری و نشانه‌ای زبان را نمی‌پذیرد و زبانی بودن فهم را به این معنا می‌داند که فهم، سرشتی زبانی دارد و تجربه هرمنوتیکی، حادثه‌ای است که در زبان واقع می‌شود.

گادامر فاصله میان شکل و محتوا را انکار می‌کند و شکل و محتوای زبان را از هم، جدانپذیر می‌داند. از نظر وی، هر زبان در واقع نوعی نگرش به جهان است. بر اساس دیدگاه او، امتزاج افق‌ها، امتزاج زبان‌هاست و امتزاج زبان‌ها، امتزاج دنیاهاست. گادامر بر آن است که انسان به علت داشتن زبان دارای «دنیا» است به گفته او: «زبان صرفه‌ی یکی از دارایی‌های انسان در دنیای ذهنی او نیست؛ بلکه این واقعیت که آدمی دنیایی دارد، متکی بر زبان است.» گادامر معتقد است که دنیای ذهنی ما در زبان و محاط به آن است. از این رو، امکان ندارد ما بتوانیم خویش را از قید زبان رها سازیم و دنیای زبانی خویش را همچون موضوع و ابژه بررسی کنیم. این مطلب در باب مطالعه جهان خارج نیز صادق است؛ چرا که تجربه ما از جهان خارج، همواره زبانی است.

از نظر گادامر زبان خصلت «تأملی»^۶ دارد. کلمه «تأملی» در این جا به «ارتباط آینه‌ای» اشاره می‌کند. زبان گرچه واقعیت دارد و فهم و تفسیر در آن وقوع می‌یابد، اما وجود و دخالت آن در تحقق معنا و فهم، مغفول واقع می‌شود. مراد گادامر از زبان، بسی وسیع‌تر از زبان گزاره‌ای است. زمانی که او سرشت گفت‌وگویی زبان را مطرح می‌کند، آن را در مقابل منطق قضیه‌ای حاکم بر فلسفه غرب می‌نشانند. وی به دنبال هستی‌شناسی محض نیست؛ زیرا فهم و تجربه هرمنوتیکی محل اصلی توجه اوست. هدف او تأسیس بنیان هستی‌شناختی تجربه هرمنوتیکی از جهان است و هم از این رو، در باب هستی‌شناسی تجربه هرمنوتیکی سخن می‌گوید.

از دیدگاه او، زبان بنیان هستی‌شناختی تجربه هرمنوتیکی است. همچنین بر آن است که فهم، محصول امتزاج افق‌هاست و این امر در زبان واقع می‌شود. او معتقد است که هستی در زبان به سخن در می‌آید و کلمه، کلمه بودنش را مرهون آن چیزی است که در او به سخن درآمده است. از طرفی اشیا در زبان حاصل می‌شوند، یعنی اشیا و واقعیات در ذهن ما تعیین غیر زبانی ندارند. با این توضیح، زمینه درک روشن آن جمله معروف گادامر که: «هستی‌ای که قابل فهم است زبان است» فراهم می‌آید. آشکار شدگی وجودات، آشکار شدگی و افشای هستی است و هر آشکار شدگی و افشایی سرشت زبانی دارد.

گادامر در موارد فراوان تأکید می‌کند که نگاه او به زبان، متفاوت با فیلسوفان دیگر و شاخه‌های علمی‌ای است که در باب زبان به تحقیق می‌پردازند.

حتی در فلسفه تحلیلی که منحصر با زبان و کاوش‌های فلسفی از نوع تحلیلی درباره آن سرو کار دارد

نیز به گفته فیسوف سرشناس فلسفه تحلیلی مایکل دامت، می توان از طریق تفسیر فلسفه زبانی به تفسیر فلسفه اندیشه نائل شد. (Dummet, 4).

در واقع گادامر زبان را بنیاد هستی شناختی تجربه هرمنوتیکی می داند اما در فلسفه تحلیلی که نوعی فلسفه تحلیل زبان است؛ زبان تنها پلی برای تفسیر فلسفی اندیشه است (پایا، ۲۳).

مباحث گادامر در باب تجربه هرمنوتیکی و دیدگاه های خاصی که درباره ماهیت فهم و شرایط وجودی حصول آن بیان می کند، به طور طبیعی در زمینه تفسیر و فهم متن نیز قابل تطبیق است؛ زیرا سخن او محدود به نوع خاصی از تجربه هرمنوتیکی نیست.

از نظر گادامر، مؤلف نیز یکی از مفسران متن است که تفسیر و فهم او از متن، هیچ رجحانی بر دیگر تفاسیر ندارد و مفسران دیگر ملزم به تبعیت از تفسیر او نیستند. پس قصد مؤلف نمی تواند در عمل فهم تعیین کننده باشد.

گادامر عمل فهم و تفسیر را «تولیدی» می داند؛ زیرا «معنای متن فراتر از مؤلف آن گام بر می دارد. سر این که فهم صرفاً بازتولید نیست و همیشه فعالیتی تولیدی است در همین نکته نهفته است (واعظی، ۱۱۵-۱۴۶).

هرمنوتیک فلسفی با کنار زدن این ادعا که قصد مؤلف، هدف تفسیر متن است، راه را برای پذیرش «کثرت گرایی»^۷ معنایی هموار کرد. «تلاش برای رهایی از تصورات خودمان در عمل تفسیر نه تنها ناممکن، بلکه آشکارا نامعقول است».

عمل تفسیر متن، عملی بی پایان است؛ زیرا امتزاج افق های متعدد و توافق های بی پایان میان موقعیت هرمنوتیکی مفسر با افق معنایی متن امکان پذیر است.

گادامر بر آن است که نمی توان میان تفاسیر متعدد از یک متن، داوری کرد و فهمی را برتر از سایر فهم ها برشمرد. او می گوید: «کافی است که بگوییم ما به طریقی متفاوت می فهمیم؛ البته اگر اساساً چیزی بفهمیم».

آنچه گذشت، کاوشی مفصل در نکات هرمنوتیکی اندیشه گادامر بود. اکنون می شود که به بررسی برخی کاستی ها و اشکالات وارد بر تفکر وی بپردازیم.

گادامر برخلاف تلقی سنتی و مرسوم از حقیقت که آن را وصف اندیشه و تصدیق و قضیه می داند، حقیقت را به جای آن که ویژگی قضیه یا اندیشه بدانند، وصف خود اشیا می داند.

«فهمیدن» ملازم با «حقیقت» است؛ یعنی هر جا واقعه فهم اتفاق افتد، «حقیقت» هستی خاص

آشکار شده است. گادامر میان فهم صواب و ناصواب فرق نمی‌گذارد، بلکه هر فهمی را «حقیقت» می‌پندارد. دیدگاه گادامر در بابا «حقیقت» با اشکال‌های متعددی رو به روست که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. الف. تفسیر گادامر از «حقیقت» آن را به امری خنثا و بی حاصل تبدیل می‌کند.
- ب. مطابقت یا عدم مطابقت فهم و تفسیر با واقعیت، مساله‌ای واقعی است.
- ج. برخی گفته‌اند که گادامر به معنای واحدی از «حقیقت» وفادار نیست. او گاه «حقیقت» را وصف خود اشیا و وجودات می‌داند و در مواقعی دیگر، آن را وصف تفسیر و فهم و پرسش و پیش‌داوری قرار می‌دهد.
- د. گادامر هیچ استدلالی بر لزوم و نهادن تلقی رایج از «حقیقت» و اتکای او به تحلیل و تفسیری است که از فرآیند فهم و شرایط تحقق تجربه هرمنوتیکی عرضه می‌کند.
۲. هرمنوتیک فلسفی، متهم به «نسبی‌گرایی» است؛ زیرا دستاوردهای فلسفی گادامر و تحلیل او از فهم و تجربه هرمنوتیکی، تناسبی با «عینی‌گرایی» ندارد و گزارش او از فهم و شرایط وجودی حصول آن، تبیین و توجیه نسبیت فهم است.
- گادامر فهم را واقعه‌ای می‌داند که برای مفسر اتفاق می‌افتد و قابل پیش‌بینی و کنترل روشمند نیست. دیالکتیک پرسش و پاسخ، روش حاکم بر همه اشکال تجربه هرمنوتیکی است و منطق پرسش و پاسخ، حاکم بر فرآیند فهم است. این مبنا از چند جهت قابل نقد است:
- الف. تشبیه قرائت و خواندن متن به گفت‌وگوی حقیقی میان دو نفر، کاملاً اغراق‌آمیز است و از این عجیب‌تر، قالب پرسش و پاسخ دادن به آن است. برخی منتقدان گادامر، مانند پل‌ریکور، خواندن متن را ماهیته از گفت‌وگوی طرفین دانسته‌اند.
- ب. تاکید گادامر و پیروان او بر این که فهم با پرسش مفسر آغاز می‌شود و بدون پرسش فهمی حاصل نمی‌شود، ادعایی بی دلیل است.
- ج. تصویر گفت و گو میان مفسر و متن پذیرفتنی نیست، اما پذیرفتن گفت و گو میان مفسر و دیگر آثار، غیر از متن، بسی دشوارتر است.
- د. تاکید بر به سخن درآمدن اثر، نقش متن یا اثر در تعدیل پیش‌داوری مفسر و پرسش اثر از افق معنایی مفسر، به طور ضمنی در بردارنده اعتراف به استقلال معنایی متن است.
- بر مبحث پیش‌داوری و تاریخ‌مندی فهم در اندیشه گادامر نیز اشکال‌هایی وارد است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

الف. تاکید گادامر بر لزوم دخالت داشتن پیش داوری در شکل دهی مایه فهم، پشتوانه استدلالی ندارد.

ب. گادامر، پیش داوری‌های صادق و حقیقی را مولد عمل فهم می‌داند و پیش داوری‌های خطا و باطل را موجب سو فهم. این تفکیک برای او بسیار مشکل‌آفرین است؛ زیرا ارائه روشی خاص در این زمینه، با نقد او درباره روشنگری ناسازگار است، و عدم ارائه معیار نیز به معنای تن دادن به نسبی‌گرایی محض است.

ج. گادامر، «تاریخ اثر گذاری را ویژگی عام و شرط لازم هر تفسیر و تجربه می‌داند.» اما همه آثار و موضوعات، دارای تاریخ و سنت تفسیری نیستند تا فهم آن‌ها وابسته به «تاریخ اثرگذار» باشد.

د. ایراد دیگر مساله «تاریخ اثرگذار» آن است که گادامر هیچ راه‌حل قاطعی برای دوری جستن از «ذهن‌گرایی» ارائه نمی‌دهد.

ه. ادعای عام گادامر مبنی بر این که «هر فهمی به لحاظ تاریخی مشروط است»، نوعی تاریخ‌گرایی تندرو و بنیادین است. واقعیت این است که این قضیه، متناقض نما و خودشمول است و مانند «همه خبرهای من کاذب است» خود را نیز در برمی‌گیرد.

ادعاهای گادامر درباره ماهیت فهم، زبانی بودن آن و نفی روش نیز ابهامات فراوانی دارند که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

الف. گادامر تعریفی دقیق از تجربه هر منوتیکی ارائه نمی‌دهد و معلوم نیست که کدام فهم را واقعه می‌نامد.

ب. گادامر تاکید می‌کند که به دنبال ارائه روشی جدید برای مطلق فهم یا علوم انسانی نیست، اما محور بسیاری از مباحث او بعد روش شناختی دارد.

ج. مساله دخالت دادن «سویه کاربردی» در فرآیند فهم نیز دارای ابهام جدی است. گادامر مشخص نمی‌کند که «سویه کاربردی» در کدام جنبه از عمل تفسیر متن دخالت می‌کند.

د. از نظر گادامر، کارکرد ویژه زبان آن است که موجب آمیختگی افق مفسر و اثر می‌شود؛ اما برخی نظیر کورت مولر می‌گویند که او هیچ تحلیل زبانی و پدیدار شناختی از این عمل زبانی فهم عرضه نمی‌دارد.

بررسی هرمنوتیکی زبان دین از نظر گادامر

به گفته گادامر کاربرد معنای متن از فهم آن متن جداشدنی نیست. در رویکرد سنتی هرمنوتیک شامل

سه وظیفه فهم متن، تبیین یا تفسیر آن و سپس به کارگیری آن است. در تفسیر سنتی کتاب مقدس، این مطلب ابتدا تعیین کننده معنای یک متن و سپس معنای این متن خاص تلقی می‌شود. گادامر معتقد است که برخی از یافته‌ها و تصورات درباره معنای یک متن، وقتی متن در مورد زمان حال به کار رود دست کم بصورت غیر صحیح در تفسیر مراد متن در گذشته نقش دارند. در غیر این صورت، معنای یک متن همچون ساختمانی آزاد معلق باقی می‌ماند که هرگز از افق اولیه خود پافراتر نمی‌گذارد.

گادامر در حرکتی غیر معمول هرمنوتیک حقوقی را الگوی تمام تفاسیر می‌داند، زیرا ارتباط معنای یک قانون با کاربرد آن روشن است، او می‌پذیرد که ما می‌توانیم و باید میان معنای اصلی متن و کیفیت کاربرد آن در زمان حاضر تفکیک کنیم.

اما چنین تفکیک آشکاری تاکنون فرایندی ثانوی و اشتقاقی به شمار رفته است. کاربرد متن در زمان حاضر، نقش مهم‌تری به عنوان بخشی از افق فعلی ایفا کرده است و آن این که مارا قادر می‌سازد تا افق گذشته را به دست آورده و بفهمیم. بنابر این، گادامر به جای تفکیک دقیق میان فهم، تبیین و کاربرد، آن‌ها را اساساً «تشکیل دهنده یک فرایند واحد» مشاهده می‌کند. در بخش سوم کتاب حقیقت و روش گادامر این امر را مورد توجه قرار می‌دهد که هرگاه نوبت به هستی‌شناسی می‌رسد، تمام فهم‌ها به طور هرمنوتیکی شکل می‌گیرند، و بدین ترتیب حرکت به سوی هستی‌شناسی صورت می‌گیرد و نامگذاری هرمنوتیک «فلسفی» توجیه پذیر می‌شود از نظر گادامر در باب ماهیت فهم، فهم خاصی نظیر فهم دینی یا علمی و اجتماعی مورد نظر نیست، بلکه مطلق عمل فهمیدن مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

اما در عین حال گادامر از نظر دور نداشته که فهم آموزه‌های دینی و متون مقدس با توجه به منشأ، اسلوب، اهداف و ویژگی‌های متفاوتی که دارند، نیازمند به رویکردهای تفسیری خاصی هستند. او در صفحاتی از کتاب حقیقت و روش که بعضاً مورد غفلت منتقدانش قرار گرفته است با تأکید بر تفکیک مرز هرمنوتیک عام و خاص فهم متون مقدس می‌گوید:

«علمای الهیات هرگز نباید فراموش کنند که کتاب مقدس ابلاغ الهی رستگاری است..... بنابراین فهم آن مطلقاً پژوهش علمی یا عالمانه در زمینه معنای آن نیست...» (Gadamer, 328-331).

گادامر کتاب مقدس را یک متن می‌داند، اما آن را به مثابه متنی کلاسیک نمی‌بیند، بلکه ویژگی‌های خاصی نیز برای آن بر می‌شمارد. او معتقد است که مؤلفان کتاب مقدس، خود را در مقام گواهان صادق سنت موتقی عرضه می‌دارند که با گواهی بلافصلشان آغاز می‌شود و به این اعتبار، بیش از آن که نویسنده باشند به معنای دقیق کلمه، حکم شاهدانی را دارند که واسطه اتصال ما با آن سنت هستند (آزاد، ۳۱۹).

هر چند گادامر لزوم توجه به ویژگی‌های خاص متون مقدس را متذکر می‌شود، اما هیچ‌گاه به صورت

شفاف این ویژگی‌ها را بر نمی‌شمارد و به کلی‌گویی در این باب بسنده می‌کند و در کل آثارش تنها چند سطر را به بیان این امر اختصاص می‌دهد. همین سبب شده برخی از منتقدانش از وجود چنین دیدگاهی در منظومه فکری گادامر غفلت نمایند و تصور کنند که او شرایط و ویژگی‌های خاص فهم متون مقدس را نادیده انگاشته است.

افزون بر این در میان کتب مقدس، قرآن دارای ویژگی‌هایی است که سبب می‌شود که فهم آن اقتضائات هرمنوتیکی خاص خود را طلب کند.

و حیانی بودن الفاظ قرآن، اعجاز قرآن و ویژگی صاحب قرآن، آن را از سایر متون دینی متمایز می‌کند (آزاد، ۳۳۲).

هرمنوتیک انتقادی هابرماس

یورگن هابرماس برجسته‌ترین نماینده «نظریه انتقادی» در روزگار معاصر است. از نظر وی، فیلسوف باید به معرفت‌شناسی و نقد توجه کند، یعنی در جهت تعیین و تشخیص اشکال و مقولاتی تلاش کند که عمل‌شناسایی را ممکن می‌سازند. هابرماس از اعضای فعال مکتب فرانکفورت به شمار می‌آید مکتب فرانکفورت به عقلانیت ابزاری نگرش انتقادی داشت.

هابرماس، با دیگر متفکران مکتب فرانکفورت، در نقد جامعه مدرن توافق دارد. وی در کنار نقد عقلانیت ابزاری، عقلانیت ارتباطی را مطرح می‌سازد که فرآیندی رهایی بخش است. او بر آن است که در جامعه معاصر بشری باید فضاهایی را یافت که هنوز دستخوش عقلانیت ابزاری و شی گستگی نشده‌اند. ویژگی نقد اجتماعی مد نظر هابرماس، متأثر از رهایی از ایدئولوژی است. به اعتقاد وی، تحلیل هرمنوتیکی گادامر از ماهیت فهم و شرایط وجودی حصول آن، «تفکر انتقادی» را ناممکن می‌سازد.

محورهای اختلاف نظر هابرماس با گادامر

هابرماس با گادامر در سه بحث مهم اختلاف نظر دارد.

- هابرماس معتقد است به مدد «نقد ایدئولوژی» و الهام از آن روان‌کاوی می‌توان به فهمی روشمند و تبیینی در علوم اجتماعی دست یافت. در «نقد ایدئولوژی» باید از نظریه‌پردازی‌های علمی فزاینده‌تر رفت و علایق و ایدئولوژی‌های گوناگونی را نقد و تحلیل کرد که بر این نظریه سیطره داشته‌اند. هابرماس به فقدان معیار عینی در نظریه گادامر نیز معترض است. برای آن که بتوانیم «فهم» و «بدفهمی» را از یکدیگر باز شناسیم، باید معیاری در دست داشته باشیم.

از نظر وی انتقادپذیری جمعی معنا و ماهیتی یکسان با عینیت داشته و سنت نقد جمعی رویه دیگر سکه عینیت را تشکیل خواهد داد. بدین ترتیب دانش با ارزش به طور صددرصد آمیخته شده نقادان هم با حفظ این امتزاج کامل و تعهد نسبت به آن کار خود را انجام خواهند داد.

- محور دوم مشاجره هابرماس با گادامر، تلقی گادامر از جایگاه «سنت» و امور کلاسیک در عمل فهم و تفسیر است. به گمان هابرماس، تأکید بر نقش مثبت پیش داوری و سهیم کردن آن در عمل فهم و رسمیت بخشیدن به اقتدار و «مرجعیت» عناصر ماندگار در «سنت»، راه را بر نقد ایدئولوژی و برخورد انتقادی با «سنت» و پیش داوری‌های نهفته در آن می‌بندد.

از نظر هابرماس، پیش فرض استدلال گادامر آن است که گپ «مرجعیت» و اقتدار «سنت» که مبتنی بر «توافق» و تصدیق مشروع و موجه است، بدون هیچ گونه اجباری به دست آمده است، اما این پیش فرض درست نیست؛ زیرا ممکن است در سایه آزادی کاذب «توافق» حاصل شود.

- نزاع سوم هابرماس با گادامر مسأله عمومیت هرمنوتیک است. از نظر گادامر، فهم چیزی نیست جز آمیختگی افق مفسر و اثر. پس «موقعیت هرمنوتیکی» مفسر یک رکن این توافق و آمیختگی (واقعه فهم) است. در نتیجه، محال است که از بیرون و به کمک معیارهایی بیرون از «موقعیت هرمنوتیکی» به ارزیابی و نقد «سنت» پردازیم. هابرماس در مقابل ادعای گادامر مبنی بر عمومیت هرمنوتیک می‌ایستد؛ زیرا به گمان وی، فهم هرمنوتیکی قادر نیست نیاز علوم اجتماعی به نقد قدرت و ایدئولوژی را تأمین کند. پس بر خلاف ادعای گادامر، دامنه هرمنوتیک خاص است.

نقد هرمنوتیک گادامر از نظرگاه هابرماس

هابرماس با آن که از نظریه گادامر برای کشمکش‌های خود با گرایش‌های اثبات‌گرایانه بهره می‌برد، اما نسبت به مباحث هرمنوتیکی گادامر نیز انتقادات مهمی دارد. هابرماس و آپل در دهه ۱۹۶۰ م این انتقادات را به مبانی اصلی هرمنوتیک وارد کردند (احمدی، ۱۲۴ - ۱۲۵). هابرماس در سال ۱۹۶۷ م باب تبادل نظر با گادامر را می‌گشاید و در کتاب «منطق علوم اجتماعی»، فصلی را به هرمنوتیک اختصاص می‌دهد. گادامر در مقاله‌ای تحت عنوان «خطابه، هرمنوتیک و نقد ایدئولوژی» به اعتراضات هابرماس پاسخ می‌دهد و هابرماس متقابلاً در مقاله‌ای با نام «مروری بر حقیقت و روش گادامر» انتقاد خود از هرمنوتیک گادامر را تکرار می‌کند. او مقارن با انتشار این مقاله، مقاله دیگری تحت عنوان «شان کلیت هرمنوتیک» نوشت و در آن به نواقص روش هرمنوتیک اشاره نمود. پاسخ گادامر به این مقاله نیز در مجموعه هرمنوتیک و نقد ایدئولوژی به چاپ رسید (ریخته‌گران، ۲۱۸).

مشاجرات هابرماس با گادامر را در متن علایق کلی هابرماس به عمل سیاسی رهایی‌بخشی می‌توان تحلیل نمود. هابرماس بر این نکته تأکید دارد که انسان‌ها به راحتی ممکن است در درک متقابل یکدیگر دچار خطا شده و به نوعی گمراهی نظام‌یافته گرفتار آیند. همین مسئله یکی از مضمون‌های محوری است که توجه هابرماس را به خود جلب کرده است؛ یعنی نحوه منحرف شدن و گمراه گشتن کنشی متقابل به وسیله ساختارهای اجتماعی. هابرماس از اینجاست که به علاقه رهایی‌بخش می‌پردازد تا راه‌حلی برای جلوگیری از انحراف کنش‌های متقابل بیابد و به همین جهت نیز تفاوت‌هایی را با هرمنوتیک پیدا می‌کند. این تفاوت‌ها عبارت‌اند از:

۱. محدودیت در کاربرد هرمنوتیک

گادامر هرمنوتیک خویش را عام می‌داند و بیان خاصی در توجیه این عمومیت دارد. در حالی که هابرماس این روش را مختص علوم هرمنوتیکی دانسته و برای علوم اجتماعی مفید نمی‌داند. هابرماس معتقد است که هرمنوتیک گادامر در فهم هنری و تاریخی پذیرفتنی است ولی تفسیر و فهم علوم اجتماعی را در بر نمی‌گیرد. از این رو در علوم اجتماعی باید به دنبال تفکر انتقادی و نقد ایدئولوژی باشیم (واعظی، ۳۳۲). هابرماس به دنبال نفی هرمنوتیک نیست، بلکه تنها قلمرو آن را محدود می‌کند و معتقد است که روش هرمنوتیکی و علاقه حاکم بر آن‌ها که برقراری فهم متقابل میان افراد است نمی‌تواند به پدیده‌های اجتماعی سرایت داد. از این رو علوم اجتماعی مانند سیاست و اقتصاد نوع دیگری از معرفت را شکل می‌دهند که روش و علایق خاص خود را دارا و تابع روش انتقادی هستند. روشی که به دنبال رهایی پدیده‌های اجتماعی از سیطره قدرت و ایدئولوژی است و این رسالت از عهده هرمنوتیک بر نمی‌آید. دلیل آن این است که علوم هرمنوتیکی یا به تعبیر هابرماس علوم فرهنگی با وساطت زبان پی‌گیری می‌شوند و محدودیت‌های زبان و عدم وساطت آن در فهم پدیده‌های اجتماعی مانع سرایت آن به علوم اجتماع می‌شود.

تفاوت اصلی میان گادامر و هابرماس در این رابطه، از تفاوت آن دو درباره نقش زبان در کنش اجتماعی برمی‌خیزد. از نظر گادامر زبان نظام مبادله‌ای خاصی است که از جانب قدرت یا فراگردهای اجتماعی خاصی مخدوش نمی‌شود، در حالی که هابرماس بر این است که زبان نیز ابزار سلطه اجتماعی است و در خدمت توصیه روابط سلطه سازمان‌یافته قرار می‌گیرد (رابرت، ۱۰۰). هابرماس در انتقاد از سلطه خرد ابزاری و صنعت فرهنگ این نکته را مطرح می‌کند که کاربرد سلطه، بویژه از طریق خرد ابزاری، ارتباطات انسان‌ها و گروه‌های انسانی در جامعه و در نتیجه ساختارهای انسانی را تحریف کرده است و درست به همین جهت، اگر بخواهیم فقط پدیده و موجودی را که خودش می‌خواهد معنی خودش را نشان

بدهد تأویل و تفسیر کنیم، این امر طبیعی نیست، بلکه از نظر سیاسی توسط خرد ابزاری به تحریف و فساد کشیده شده است. پس در جامعه سرمایه‌داری متأخر، ما اصولاً پدیده غیر سیاست‌زده نداریم. هر رابطه‌ای دارای یک معناست، ولی هر رابطه‌ای رابطه قدرت نیز هست. در جهانی که سرمایه‌داری پیشرفته بر آن حاکم است و به طور سیستماتیک با اعمال و کاربرد قدرت و سلطه بر آن، چهره پدیده‌ها را دگرگون ساخته، باید ابتدا شناخته بشود و سپس ماهیت پدیده سالم مورد تأویل و تفسیر قرار بگیرد تا معنی کامل از آن استنباط شود.

۲. رد نسبی‌گرایی

هابرماس به نظریه هرمنوتیک در مورد «نسبیت» و انکار وجود ضابطه‌ای قطعی در داوری نیز انتقاد کرد. پایه نقد هابرماس در این‌باره به مفهوم «سنت» در اندیشه گادامر بود. به نظر او، گادامر نقش بیش از حد مهمی به سنت و مکالمه با آن داده و ضابطه‌ای برای شناخت دقیق احکام ارائه نکرده است. به گمان او ما همواره سنت یا افق گذشته را با جهان کنونی خویش همخوان می‌کنیم و زمانی آن‌ها را می‌شناسیم که تسخیرشان کرده باشیم. یعنی از آن ما (یا امروزی) شده باشند. کار اصلی ما در علوم اجتماعی این است که در «زیست جهان» خود معیار، ضابطه یا دستاویزی بیابیم که به یاری آن بتوانیم پدیدارهای سنتی و پیشین را امروزی کنیم. از این رو گادامر پیش از آن که با سنت مکالمه کند، تسلیم منطق آن می‌شود. در حالی که اندیشه نقادانه می‌تواند سنت را بپذیرد یا رد کند. اساس بحث هابرماس گذر از «زبان» است و رسیدن به «ارتباط» مستقل از هرگونه ابزار. بنابراین برخلاف هرمنوتیک گادامر که در آن حیثیت سنت و مرجعیت و اقتدار و تأثیر آن در عمل فهم اعاده می‌شود، در نظریه هابرماس سنت را می‌شود نقد کرد و باید ضابطه‌ای برای صحت و سقم احکام سنت وجود داشته باشد. هابرماس بر آن است که نظر گادامر در مورد ایجاد تبانی شدید میان «حقیقت» و «روش» بر خطاست. وی به فقدان هرگونه معیار عینی در نظر گادامر معترض است و اعتقاد دارد «برای آن که بتوانیم میان فهم و بدفهمی تمییز دهیم، باید معیاری در دست داشته باشیم تا بتوانیم آن تمییز را بر این معیار استوار کنیم.» (رابرت، ۹۷).

۳. نفی منش انتقادی

یکی دیگر از مواردی که مورد انتقاد هابرماس قرار گرفته است نفی منش انتقادی در هرمنوتیک فلسفی است. به اعتقاد هابرماس، در گفتگوی گادامر با سنت راهی جز پذیرش آن وجود ندارد و در نتیجه منش انتقادی در کار فکری و آثار گادامر سست شده است. وی در مقابل گادامر استدلال می‌کند که تمجید پیش‌داوری‌های نهفته در سنت متضمن نفی و انکار توانایی‌های ما در بازاندیشی درباره آن پیش‌داوری‌هاست. بنابراین در نقد گادامر خواهان افزودن بعد انتقادی به اندیشه تأویلی اوست که امکان

نقد ایدئولوژی را فراهم آورد.

آپل نیز با تاکید بر این نکته با هابرماس هم نظر بود که هرمنوتیک نفی اندیشه انتقادی است. او نیز چنین استدلال می‌کرد که وابستگی هر تأویل به پیش‌داوری‌ها سبب می‌شود که پیروان هرمنوتیک برای هر تأویل به عنوان لحظه‌ای از حقیقت در افق دلالت‌ها جایگاهی قائل شوند و آن‌را بپذیرند. در نتیجه از نظر آپل نویسندگان هرمنوتیک راه را بر انتقاد از هر تأویلی بسته‌اند، زیرا هر تأویلی توجیه خود را نخست از تکیه‌اش بر پیش‌فهم‌ها می‌گیرد و در این نسبی‌نگری معرفتی هر حکم و حرفی در قلمرو معناشناسانه‌ای که خودش آفریده، صادق، درست و انتقادناپذیر است. بنابراین به نظر هابرماس این روش به دلیل نداشتن جنبه انتقادی و تاکید صرف بر فهم ناکام است (واعظی، ۳۳۹؛ رابرت، ۱۱۵).

زبان دین از نگاه هابرماس

از دیدگاه اندیشمندان علوم اجتماعی عقلانیت نماد مدرنیته و مدعی و جای‌گزین دین است. هابرماس به عنوان یکی از مدافعان برجسته مدرنیته، در توجیه و استدلال بر این فرضیه سعی بلیغی نموده است. از مهم‌ترین پیش‌فرض‌های هابرماس در نظریه کنش ارتباطی، تفسیر تکاملی از عقلانیت و نگاه ابزاری به دین است. وی با چنگ انداختن به یافته‌ها و فرضیه‌های علوم و فنون گوناگون تلاش می‌کند تا روند عقلانی‌سازی جهان‌بینی‌ها را با فرایند رشد شناختی کودک تطبیق دهد و دین را ابزاری ساخته بشر برای حل معضلات معرفتی و مشکلات معیشتی در دوره‌ای خاص معرفی کند که با از راه رسیدن عقلانیت مدرن، باید پایان عمر مفید خود را اعتراف کرده، جای خویش را به این حریف‌توانمند واگذارد. از نظر هابرماس، مشکل نظریه‌پردازان اجتماعی در مکتب فرانکفورت همچون لوکاس، هورکهایمر، و آدورنو آن است که نظریه‌های آنان بر انگاره مفهومی جدایی ذهن از عین مبتنی است و معرفت بشری را چونان آینه‌ای می‌پندارند که باید واقعیت عینی را باز بتاباند (مصباح، ۱۳۷-۱۷۶).

وی در عوض پیشنهاد می‌کند که نظریه‌نقادانه براساس انگاره مفهومی بین‌الذهانی بازسازی شود؛ بدین معنا که گزاره‌های شناختاری را به جای آنکه با جهان عینی و مستقل از فاعل شناسا بسنجیم تا صدقشان بر ما معلوم شود، آن‌ها را با تصویری که در اذهان دیگران ثبت شده مقایسه کنیم تا اعتبارشان تصدیق گردد. چنین معیاری علاوه بر آنکه یک «استاندارد هنجاری» برای نقد به حساب می‌آید، با عقلانیت ارتباطی هم سازگاری دارد. از این‌رو، هابرماس «به تمرکز بیشتر روی زبان و کنش ارتباطی» متمایل می‌گردد. به این منظور، هابرماس جریان‌های عمده در فلسفه و نظریه اجتماعی قرن بیستم از قبیل نظریه فعل‌گفتاری و فلسفه تحلیلی، نظریه اجتماعی کلاسیک، هرمنیوتیک، پدیدارشناسی، روان‌شناسی

رشد، و نظریه سیستم‌ها را با هم ترکیب کرده است تا انگاره بنیادین نظریه اجتماعی را تغییر دهد. در سال ۱۹۷۴ هابرماس در مجله بلوس مقاله‌ای به عنوان «درباره هویت اجتماعی» به چاپ رساند. به نظر می‌رسد این مقاله اولین موردی باشد که وی در آن مستقیماً با دین به عنوان یک پدیده اجتماعی درگیر شده است. در این مقاله، او تحولاتی را به تجزیه و تحلیل نشسته است که «احساس هویت اجتماعی» در مراحل مختلف تاریخ بشر از سر گذرانده: از جوامع ابتدایی با تصور اسطوره‌ای‌شان از جهان، تا ادیان شرک‌آلود با جهان‌بینی‌های مبتنی بر روایات مذهبی‌شان، تا ادیان عمده جهانی با ادعاهای اعتبار کلی و جهان‌شمولشان، تا عقلانیت عصر مدرن که ظاهراً فاقد جهان‌بینی و ساز و کار وحدت‌بخش خاصی است که بتواند هویت افراد را شکل و جهت بخشد. به عقیده او، «این روند، نشان‌دهنده یک جریان رو به رشد است که طی آن، از ادیان جهانی چیزی جز گوهر نظام‌های اخلاقی جهان‌شمول باقی نمی‌ماند.» (Rgen, 34).

ریشه‌های نگاه هابرماس به دین را باید در این حقیقت جست که او، مانند بسیاری دیگر از فلاسفه ماتریالیست، گوهر و لب دین را دستورات اخلاقی آن می‌داند و سایر آموزه‌های دینی را صدف، پوسته، عرض و زاید بر اصل دین می‌پندارد. هنگامی که هابرماس این تفسیر از دین را در کنار مقدمه‌ای دیگر می‌نهد مبنی بر این که اخلاق جهان شمول دقیقاً همان اصول اخلاقی سکولار هستند، نتیجه می‌گیرد که در این عصر، دین جایی در حیات فردی و اجتماعی انسانی ندارد و «فلسفه باید جای دین را بگیرد.» و یک نظریه نقادانه متناسب با دنیای معاصر تنظیم نماید. بر پایه تحلیل هابرماس، انسان غیر متمدن اولیه با ذهن (به اصطلاح) وحشی خود، از توضیح عقلانی پدیده‌ها و کشف ارتباط میان حوادث جهان عاجز بود. از این رو، به ناچار تلاش می‌کرد علل این رویدادها را در خارج از این جهان بجوید. جست‌وجوی «چرایی» پیشامدها بر کوشش برای فهم «چیستی» آن‌ها پیشی می‌گرفت و انسان برای یافتن پاسخ «چرا» و «از کجا»، به جهان تخیلی اسطوره‌ها، خدایان، و الهه‌ها متوسل می‌شد. اسطوره‌ها در عین حال، خالی از فایده نبودند. جوامع ابتدایی با تمسک به اسطوره‌ها، «به شکل تحسین برانگیزی از کارکرد وحدت‌بخش جهان‌بینی‌ها بهره‌مند می‌شدند.» اسطوره‌ها علاوه بر فهم زندگی، در رفتار روزمره افراد نیز تأثیر می‌گذاشتند و باورمندی به جادو و سحر، نمونه بارزی از تلاش انسان اولیه برای مهار جریان‌های طبیعی و تأثیرگذاری بر روند امور بود.

آیا امر قدسی به قالب زبان در می‌آید؟

به قالب زبان درآوردن امر قدسی به افسون‌زدایی بسیار نزدیک بود. چنانکه شاید بتوان آن را راه‌کاری

برای تحقق افسون‌زدایی شمرد. هابرماس با ترکیب و بازسازی نظریات دورکهایم و جورج هربرت مید، نظریه‌ای درباره منطق درونی رشد اجتماعی فرهنگی می‌پروراند که این [رشد] را [در قالب] فرایند «زبانی کردن امر قدسی» تحلیل می‌کند (Habermas, 163-164). تقدس در تعریف دورکهایم، حاکی از عظمت در عین محبوبیت است: «موجود مقدس به یک معنا ممنوع است، موجودی که نمی‌توان به [حريم] او تجاوز کرد؛ او در همین حال خوب، محبوب، و مطلوب است (Durkheim, 36). زبانی کردن امر قدسی به راه انداختن فرایندی است که در نتیجه آن، به نظر هابرماس «حجیت و اقتدار (بی‌اساس) و ضمنی «امر قدسی» به تدریج با حجیت عقلانی و آشکار یک «توافق عمومی مستدل» جای‌گزین می‌شود (D.J.Rothberg, 224).

منظور وی از این انتقال حجیت و اقتدار، این است که کارکردهایی همچون «باز تولید فرهنگی، همبستگی اجتماعی، و اجتماعی کردن، از اصول مقدس [منفک و در عوض] به ارتباط زبانی و عمل معطوف به تفاهم متقابل منتقل گردد. به هر اندازه که فعل ارتباطی متکفل کارکردهای محوری اجتماعی شود، [مسئولیت] ایجاد توافقی‌های اساسی بر عهده واسطه زبانی قرار می‌گیرد.»

با این اوصاف، زبانی کردن امر قدسی، یعنی فائق آمدن عقل جمعی بشری بر امر قدسی، و پایین کشیدن موجودات مقدس از فراز عرش فرازمانی به فرود فرش زبانی، و تبدیل آن‌ها از امور واقعی و ثابت به امور قراردادی و متغیر. این کار، به منزله خلع ید از امور مقدسی است که شالوده دین را می‌سازند. همان گونه که رابرت می‌گوید، در فرایند زبانی کردن امر قدسی، «هاله‌ای از جاذبه و دافعه که امر مقدس را در برگرفته، [و] نیروی مسحورکننده موجود مقدس، به وسیله نیروی الزام‌آوری که ناشی از ادعاهای اعتبار تقدیر است، ناگهان دچار تضعیف شده، به سطح امور روزمره آورده می‌شود (D.J.Rothberg, 224).

نتیجه‌گیری

در یک ارزیابی کلی از تحلیل هابرماس درباره تحولات فرهنگی و فکری بشر چنین به نظر می‌رسد که حتی با چشم‌پوشی از نقدهای مبنایی که بر پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی، فلسفی، روش‌شناختی، و جامعه‌شناختی نظریه وی وارد است، نظام فکری وی از تناقض‌ها و ناهماهنگی‌های درونی نیز رنج می‌برد. پیش‌داوری منفی هابرماس در مورد ماهیت و کارکردهای دین و تعلق خاطر عمیقی که به مبانی سکولاریزم دارد، نقش مؤثری در انتخاب مقدمات استدلال‌ها و نتیجه‌گیری نهایی وی ایفا می‌کند. نظریه کنش ارتباطی هابرماس، شاید بتواند مبنایی برای درک متقابل، تفاهم، توافق عمومی، و همبستگی اجتماعی در یک جامعه سکولار باشد، ولی ابتدایی‌تر از آن است که بتواند از عهده تحلیل دین برآید، چه رسد به این که

جای دین را بگیرد یا مبنایی صحیح برای احاطه بر روابط پیچیده موجود میان عوامل و پدیده‌های جهان ارائه دهد.

و اما بر پایه هرمنوتیک فلسفی گادامر یک متن در جریان فرهنگ‌ها و سنت‌ها نمودهای مختلفی دارد و پیام‌های متناسب با آن را به مخاطبان خود تحویل می‌دهد، بنابراین در واقع، مخاطبان و فضاهاى ذهنی و شرایط گوناگون فرهنگی آن‌هاست که به متن معنا می‌بخشد. از این رو، هر کس هر چه از متن درک کند، اگر متناسب با فضای فرهنگی او باشد، درست خواهد بود. با توجه به این تحلیل، بسته به نوع فضای فرهنگی می‌توان همه قرائت‌ها و برداشت‌ها را درست انگاشت. از نتایج آرای گادامر نسبی‌گرایی فرهنگی است که منجر به تعدد و تکثر فرهنگی می‌گردد. علاوه بر آن که در درون یک فرهنگ نیز همواره مفاهیم متحول، و بسته به پیش‌فرض‌ها، پیش‌داوری‌ها و انتظارات و پرسش‌های مفسر و در یک کلمه جریان پویا و متحول سنت، گوناگون و نسبی است. به عبارت دیگر نسبی‌گرایی فرهنگی که از نسبی‌گرایی مفهومی اتخاذ و بر آن بنا می‌شود، منجر به سیالیت فرهنگ نیز می‌شود. با این حال گادامر از نظر دور نداشته که فهم آموزه‌های دینی و متون مقدس با توجه به منشأ، اسلوب، اهداف و ویژگی‌های متفاوتی که دارند، نیازمند به رویکردهای تفسیری خاصی هستند. وی هر چند لزوم توجه به ویژگی‌های خاص متون مقدس را متذکر می‌شود. اما هیچ‌گاه به صورت شفاف این ویژگی‌ها را برنمی‌شمارد و به کلی‌گویی در این باب بسنده می‌کند.

منابع

- احمدی، بابک، *ساختار هرمنوتیک*، تهران، نشر گام نو، ۱۳۸۰.
- آریان پور، عباس و منوچهر، *فرهنگ فشرده انگلیسی به فارسی*، تهران، امیر کبیر، چاپ دوازدهم، ۱۳۶۳.
- آزاد، علی، *مبانی فهم قرآن و هرمنوتیک فلسفی*، بی‌نا، ۱۳۹۳.
- پالمر، ریچارد، *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، نشر هرمس، ۱۳۷۷.
- پایا، علی، «مقاله فلسفه تحلیلی چیست؟»، *فلسفه و کلام*، شماره ۱۵، پاییز ۷۷.
- خسرو پناه، عبدالحسین، «نظریه تأویل و رویکردهای آن» *کتاب نقد*، سال دهم، ش ۵ و ۶، (زمستان ۱۳۷۶، بهار ۱۳۷۷)، صص ۸۷ - ۱۱۶.
- دان آر، استیور، *فلسفه زبان دینی*، مترجم ابوالفضل ساجدی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، نشر ادیان، چاپ اول، ۱۳۸۴.
- ریخته‌گران، محمد رضا، *منطق و مبث علم هرمنوتیک*، تهران، نشر کنگره، ۱۳۷۸.
- ساجدی، ابوالفضل، *زبان دین و قرآن*، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، چاپ اول،

۱۳۸۳.

عباسی، ولی الله، «مقاله هرمنوتیک انتقادی و نقد هرمنوتیک فلسفی»، روزنامه رسالت، شماره ۷۰۴۳، ۸۹/۵/۶، صفحه ۶ (نقد و نظر).

عمادی، عباس، «مقاله هرمنوتیک انتقادی»، سایت پژوهشکده باقرالعلوم.

فروغی، محمدعلی، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، زوار، ۱۳۷۲.

مصباح، علی، «مقاله دین، عقلانیت و تحول معرفت»، *فلسفه و کلام*، شماره ۱ و ۲، پائیز و زمستان ۸۲.

واعظی، احمد، «درآمدی بر هرمنوتیک»، *مجله کتاب نقد*، تابستان ۸۱، شماره ۲۳.

_____، *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۰.

هادوی، مهدی، *مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم*، قم، مؤسسه فرهنگی خانه خرد، ۱۳۷۷.

هولاب، رابرت، *یورگن هابرماس (نقد در حوزه عمومی)*، تهران، نشر نی، چاپ اول، ۱۳۷۵.

هوی، دیوید. ک، *حلقه انتقادی*، مترجم مراد فرهاد پور، نشر روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۸۵.

Dummett, Michael, *Origins of analytical philosophy*, Duck worth, 1993.

Durkheim, E., "The Determination of morah facts", in *sociogjy and philosophy*, new York, The Free press, 1974.

Gadamer, Hans Georg, *Truth and Method*, Joel Weinsheimer and Donald Marshal, London and New York, Continuum, 2004.

Grondin, Jean, *Introduction to philphilosophical hermeneutics*, Yale University Press, 1997.

Habermas, Jürgen, "Toward a Reconstruction of historical materialism", In *communication and the evaluation of society*, Boston, mass:Beacon press, 1979.

Rothberg, D. J., "Rationality and Religion in Habermas' Recent Work," *Philosophy and Social Criticism*, 11/3 (Summer 1986).