

تحلیل و بررسی دو تقریر از تاویل و هرمنوتیک از نگاه فیض کاشانی و شلایر ماخر

نرگس معینی نجف آبادی^۱، مهدی دهباشی^۲، سید حسین واعظی^۳

^۱ دانشجوی دکتری رشته کلام، فلسفه دین و مسائل جدید کلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران
^۲ آستاد، گروه الهیات، دانشکده علوم انسانی و حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران
^۳ دانشیار، گروه الهیات، دانشکده علوم انسانی و حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران

نویسنده مسئول: Dr.mahdidehbashi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۲۰ / تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۵/۱۰

چکیده

علم تاویل و هرمنوتیک از آن دست مباحثی است که می‌توان گفت از ابتدای تاریخ تفکر بشری مورد توجه بوده و تقریرات گوناگونی از آن بیان شده است. در یونان باستان سخنانی که حکیمان و بزرگان اندیشه از معبد دلفی می‌شنیدند و آن رازها و رمزها به زبان خود می‌گشودند و یا سروده‌های حماسی که هومر از سرگذشت انسان‌ها در جامعه یونان و سرزمین‌های اطراف داشتند حکایت از تاویل‌هایی است که از آغاز تفکر فلسفی به زبان یا قلم انسان جاری می‌شده است. در فلسفه اسلامی نیز، فیلسوفان مسلمان در کنار عارفان، ادیبان و متصوفه تاویل و کشف المحجوب را در گشایش رازها و معانی که به‌ویژه در متن مقدس که حقایقش لایه لایه است بروز داده‌اند. محوری‌ترین پرسش در تحقیق حاضر معطوف به ماهیت و حقیقت تاویل نزد دو حوزه فکری اسلام و مسیحیت است. این پرسش که هرمنوتیک و تاویل چیست؟ و هر کدام از چه خاستگاه فکری دیدگاه خود را بیان کرده‌اند. مثلاً در مواجهه با مباحث دینی چه در اسلام و چه مسیحیت آیا هرمنوتیک ممکن است؟ و اگر پاسخ مثبت است روش هرمنوتیک در اندیشه فیض یا شلایرماخر چگونه است؟ و پرسش‌های دیگری که در این مقاله از نگاه دو فیلسوف اسلامی و غربی، مورد پاسخگویی قرار گرفته‌اند. فیض کاشانی به عنوان یکی از نمایندگان تفکر دینی و پرورش یافته در حوزه حکمت متعالیه و شلایرماخر به عنوان اندیشمندی از تفکر فلسفی غرب، کسانی هستند که مبانی، روش‌ها، مسائل و اهداف آن‌ها در باب دین، خدا، انسان، با رویکردی تطبیقی و با روش تحلیلی - توصیفی مورد بررسی قرار گرفته است. علی‌رغم تفاوت‌هایی چند در مبانی، روش و اهداف تفکر فلسفی و دینی فیض و شلایرماخر در باب موضوعاتی که بدان‌ها اشتغال داشته‌اند هر دو متفکر می‌کوشند بر اساس نوعی نسبت‌سنجی میان انسان و حقیقت وجود به شیوه‌های تاویل متون و شناخت حقیقت آدمی بپردازند

کلیدواژه: هرمنوتیک، تاویل، فیض کاشانی، شلایر ماخر، متفکرین دینی و غربی.

مقدمه

تاویل که مقامی در فهم متون و پدیدارهای قدسی و به‌طور خاص قرآن است، دو معنا دارد. یکی کشف و وجد معنای باطنی کلام است و در مقابل تفسیر قرار می‌گیرد. معنای دوم تحقق حقیقت خارجی است که پدیدار یا کلام به آن ارجاع می‌دهد. تاویل در لغت به معنای تفسیر کردن و بازگرداندن است و در شریعت شرح و بیان کلمه یا کلام به طوری که غیر از ظاهر آن باشد. هانری کربن که کتاب فلسفه اسلامی خود را با بحثی درباره تفسیر روحانی یعنی تاویل آغاز می‌کند ضمن اشاره به تاریخ پیدایش تاویل و گسترش آن در میان شیعه، همه جا می‌کوشد ثابت کند که در تاویل در واقع به معنای باطنی و پوشیده ظاهر نص قرآن کریم مربوط می‌گردد و نه به معنای لفظی و ظاهری آن. وی می‌گوید که تاویل عبارت است از منجر کردن، یعنی بازگرداندن به اصل. پس منظور از تاویل تطبیق نوشته‌ای است به معنای حقیقی و اصلی آن (کربن، ۱۳۵۲، ۲۲ص). او تفسیر را پله نخست دانایی و تاویل را پله دوم می‌داندست و تفهیم را به معنای دقیق واژه هرمنوتیک می‌شناخت. علمی که کنش فهم را به یاری الهام به پیش می‌برد اما علم تاویل راه‌گشایی پله‌های بالاتر شناخت است که تنها به یاری مکاشفه، اشراق و الهام دانستی است (همان). واژه تاویل جز در مورد معناهای رمزی متون به‌ویژه متون مقدس و قرآن کریم، در عرفان اسلامی به معنای شناخت اسرار رویاها نیز به کار رفته است که این معنا در اندیشه‌های هرمنوتیک غرب بسیار چشمگیر و حائز اهمیت است. تاریخی تمام و کمال از علم هرمنوتیک نمی‌تواند خاستگاه‌های منطقه‌ای آن را به فراموشی بسپارد. نکته‌ای که به‌ویژه برای گشودن هر باستان‌شناس هرمنوتیک پر ثمر است این است که در برخی دوره‌ها مسئله تاویل به‌ویژه مسئله‌ای الزام‌آور تبدیل شد. تجربه‌های گسست در سنت حتی اگر با عطف به گذشته ساخته شوند، یعنی حتی اگر آن‌ها از انتظارات تاریخ‌نگاری عصر کنونی نتیجه می‌شوند مسئله تاویل و نظریه هرمنوتیک را با

انفجاری مجدد متصل کردند. بدین سان است که به طور نمونه در فلسفه پس از ارسطویی نظریه‌ای درباره تأویل رمزی برای باز ارزش‌گذاری اسطوره‌های عقلانی‌ساز توسعه یافته بود که باور نکردنی و زنده شده بودند. تأویل‌کنندگان رمزی با استفاده از این نظریه، به آن چه صرفاً معنایی بیگانه بود رواجی تازه دادند. «یقیناً زور گفتن یا تجاوز به متن به جای عشق‌بازی با متن اغلب بهایی است که باید برای پوشاندن گسست‌های موجود در سنت پرداخت. به همین دلیل، ظهور مسیح (ع) که به نظر می‌آمد سنت یهودی را از هم می‌گسلد، به توجهی خاص به اصول تأویل دعوت کرد. تأویل در آغاز قرون میانه نیز ضرورتاً جایگاهی مهم به خود اختصاص داد، چون هر شناختی مبتنی بر تأویل مصحف و آثار پدران کلیسا بود. وقتی هرمنوتیک قرون وسطی در اثنای جنبش اصلاحی با معرفی قاعده مصحف به تنهایی دگرگون شد، در خوداندیشی هرمنوتیک توان مجددی به دست آورد. بدین سان جنبش اصلاح-طلبی را اغلب در مقام سرآغاز علم هرمنوتیک گرامی داشتند، به طور نمونه در نزد دیلتای. اما می‌باید اذعان داشت که رساله‌های پدید آمده به دست خداشناسان اصلاح‌طلب در منازعه‌شان با پاک دینی کاتولیک‌ها انباشته از قاعده‌های برگرفته از پدران کلیسا بود و از این دوره محوری بسیار کم‌تر از آن-چه از تاریخ کلاسیک علم هرمنوتیک برمی‌آید انقلابی است. ضمن آن‌که این تاریخ کلاسیک خود به خداشناسی پروتستان مدیون است» (کروندن، ۱۳۹۱، ص ۴۰-۳۹). در قرن هفدهم، شماری از نظریه‌های عام و تقریباً فراموش شده در حال حاضر پیرامون تأویل به ناگاه به ظهور رسید. قصد اعلام شده این نظریه‌ها با پیروی از روح عقل‌گرایی، پیشنهاد قواعد و روش‌هایی برای تشخیص معنای حقیقی متن بود. علم هرمنوتیک برانگیخته از اندیشه کانت، که برای ناعلیت ذهن انسان نقشی سازنده در روندهای شناخت تعیین کرد، از عقل‌گرایی پیوند گسست. رمانتی‌سیسم در وهله نخست، خود را به پیشنهاد و قوانین تأویلی که آمیخته با فاعلیت ذهن است محدود کرد. در این جا نیز به وسیله دگرگونی سراسری مطالب قدیمی‌تر. در اواخر قرن نوزدهم گرایش‌هایی که علم هرمنوتیک را با مسئله ریشه‌ای نظریه‌پردازی در خصوص عینیت علوم انسانی مواجه کرد، به چنان نحوی که این علوم با معیارهای علوم طبیعی مطابق شود. آینده پیش‌بینی‌پذیر علم هرمنوتیک از آن پس به نظر می‌آمد در تکلیف روش‌سازی برای علوم انسانی فهمیده شود. بعدها همین روند بیگانه‌سازی که از وسواس به روش‌شناسی و دانش‌شناسی به وجود آمده بود به جهان‌رواسازی و ریشه‌ای‌سازی علم هرمنوتیک در نزد هایدگر انجامید. معنادار ساختن چیزها آغاز و پایان تلاش هرمنوتیک دیگر پدیداری فرعی و حاشیه‌ای و محدود به رشته‌های متن- پایه نبود، برعکس جنبه‌ای بنیادین از وجود (Existence) برای باشنده‌ای بود که خود را در زمان می‌فهمد و هستی خود او با هستی مربوط است. دوران میانه هرمنوتیک با تأویل از درون انجیل آغاز می‌شود. تلاش اولیه تأویلی، توسط مسیحیت آن بود تا با تفسیر آیات عهد عتیق مفرداتی را در بشارت به ظهور حضرت مسیح (ع) از تورات اثبات نمایند. این سعی کمابیش همانند تلاشی بود که مسلمانان در مواجهه با عهد جدید بعدها به کار گرفتند. پولس که ابتدا عالمی یهودی بود و به تحصیل بسیار در ظاهر طرسوس در علوم دینی مشغول بود، توانست به تبخّر شایانی در عهد عتیق و توانایی در تفسیر آیات آن دست یابد. وی که ابتدا نسبت به دین یهود تعصب می‌ورزید به نزاع با عهد جدید و کتاب مقدس پرداخت. اما پس از روی آوردن به مسیحیت تلاش بسیاری در اثبات حقانیت دین جدید و از جمله عدم تفاخر بین عهدین مصروف داشت. پولس آشکارا بر نمونه‌ها یا نمادها در عهد عتیق و ضرورت تأویل این نمونه‌ها اشاره نموده و حوادث و شخصیت‌ها و رمزهای عتیق را به منزله نمونه‌هایی می‌داند که وقایع و شخصیت‌های عهد جدید را باز می‌نمایند. اما بازتابیدن را پولس رسول در سایه تأویل ممکن می‌داند (پورحسن، ۱۳۸۴، ۱۸۲). در تاریخ تفسیر مسیحی مفسرینی چون آگوستین، توماس آکویناس که به معنای روحانی از کتاب مقدس توجه ویژه داشت، اسپینوزا پژوهش‌هایی فقهی و فلسفی از هرمنوتیک به دست داده‌اند و در تفسیرهای خود از کتاب نمونه‌های بسیاری از تأویل آیات و حکایات نشان داده‌اند. اگر تفاسیر سنی عموماً به شرح متن در سطح الفاظ بوده، تفاسیر شیعی عمدتاً تأویل بوده و فراتر از معنای لفظ در جست و جوی معنای پنهانی است. اکثر شیعیان بر این باورند که دانش کامل فهم این معنای مکتوم، نزد اهل بیت و راسخان در دانش لدنی است و بالأخره تفسیر عرفانی که در واقع گونه‌ای تأویل است و صوفیان آن را استنباط نامیده‌اند. استنباط واژه‌ای است که منشأ قرآنی دارد و در لغت در معنای عمل برون آوردن آب از چشمه است، یعنی بیرون کشیدن و به سطح آوردن چیزی که در عمق زمین نهفته است. در نزد عرفا متن قرآنی عمق و باطنی دارد که در ظاهر آن پنهان است، معنای نهفته و روحانی دارد که در ورای معنای لفظ پنهان است و این معناست که از راه استنباط آشکار می‌شود (نویا، ۱۳۶۸، ۶۸). هانری کربن فیلسوفان و عرفا را آغازگران تفسیر روحانی یا دانش هرمنوتیک در اندیشه اسلامی می‌داند. آثار آنان در تأویل آیات و سوره‌های قرآن مجموعه پر اهمیتی در این قلمرو به شمار می‌رود. برای نمونه ابن سینا در تفسیر سوره فلق می‌آورد که خالق عبارت از مبدأ اول است. جل سبحانه که لذاته واجب الوجودند و سریان این کار از لوازم خیریه مطلقه اوست به سبب هویه مطلقه که دارند. در قصد اول آن حضرت سبحانند و تعالی (کربن، ۱۳۷۳، ۲۱). کربن همچنین از ملاصدرا نام می‌برد که در مجموعه آثار او تفسیری عرفانی و شیعی وجود دارد. کربن ضمن ذکر سید احمد علوی و ابوالحسن عامل اصفهانی و علامه سید محمد حسین طباطبایی از حکیم شیعی سده سیزدهم، جعفر کشفی نام برد و می‌گوید او توضیح منزلت دانش تأویل را وجهه همت خود ساخت. وی توضیح می‌دهد که تأویل عمومی شامل سه مرتبه تفسیر، تأویل و تفهیم است. تفسیر به معنای دقیق کلمه، توضیح نصّ متن است و محور آن علوم دینی اسلامی است. اما تأویل دانشی است که محور آن، جهتی معنوی و الهامی است و آن مرتبه فیلسوفی است که تعالی یافته باشد و سرانجام تفهیم دانشی است که محور آن نفس فهمیدن از طریق خداوند و الهامی که خدا فاعل، موضوع و مبدأ و غایت آن است و این عالی-ترین مرتبه فلسفه است.

هرمنوتیک از منظر فیض و شلایر ماخر:

در تفسیر قرآن کریم در طول تاریخ سه جهت گیری عمده مورد ملاحظه قرار گرفته است. تفسیری که شرح متن در سطح الفاظ و ظاهر آیات بوده، تفاسیر عمدتاً شیعی که فراتر از معنای لفظ در جستجوی معانی پنهان است و دانش کامل آن را نزد اهل بیت و راسخان در علم می‌دانند و بالاخره تفاسیر عرفانی که در واقع گونه‌ای تاویل و استنباط است. در نزد عرفا متن قرآن کریمی عمقی دارد که در ظاهر آن پنهان است. تحلیل گران در تفسیر معنوی قرآن وجوهی از فرایند تحول دانش تاویل قرآنی را به بحث گذارده‌اند. آنها بر آنند که در نحوه‌ی هرمنوتیک یهودی، مسیحی و اسلامی همانندی‌هایی به چشم می‌خورد. این وجوه اشتراک همان افقی است که در آن مراتب مختلف عالم در ورای یکدیگر قرار می‌گیرند. عوامل متکثری که هر یک رمزی از دیگری است. (کرین، ۱۳۷۳، ۱۳). در این معنا وظیفه فلسفه و عرفان فهم معنای حقیقت قرآن کریم است. و در اندیشه مفسرین شیعی از مجرای تعالیم امامان شیعی می‌توان فهمید که چگونه تاویل قرآن کریم و تأمل فلسفی هر دو مبتنی جوهر واحدی هستند. التفات به باطن و سویه پنهان قرآن کریم امری اساسی به شمار می‌رود. بنابراین باید گفت کهن‌ترین تفسیر معنوی قرآن کریم از تعالیم امامان شیعی سرچشمه می‌گیرد. به بیان دیگر فیلسوفان شیعی و عارفان آغاز گردد. تفسیر هرمنوتیکی در اندیشه اسلامی به حساب می‌آیند. کسانی مانند سید احمد علوی و ابوالحسن عاملی اصفهانی صاحب مجموعه‌ای تاویلی با عنوان مرآة الانوار و علامه سید محمدحسین طباطبایی صاحب تفسیر المیزان که منزلت دانش تاویل را وجهه همت خود ساخته‌اند. در ادامه باید گفت که آنچه بطور کلی از دیدگاه مفسرین شیعه مستفاد می‌شود این است که تاویل عمومی شامل سه مرتبه تفسیر، تاویل و تفهیم می‌شود. تفسیر به معنای توضیح نصّ متن است و محور آن علوم دینی است. اما تاویل دانشی است که محور آن جهتی معنوی و الهامی است و جایگاه بلندی را به خود اختصاص می‌دهد و سرانجام تفهیم دانشی است که محور آن نفس فهمیدن از طریق خداوند و الهامی است که خدا فاعل، موضوع و مبدأ آن است. این عالی‌ترین مرتبه تفسیر است که مورد توجه جدی فیض نیز قرار گرفتند و به جهت مرتبتی که پیامبر اکرم و ائمه اطهار دارند این مرحله از درک و فهم و آن را ویژه آن‌ها می‌داند و مؤمنان به واسطه آنها می‌توانند رموز و رازهای پنهان و مکتوم را دریابند. نکته قابل تأمل در تفسیر روحانی نزد اندیشمندان شیعی و کسانی چون فیض کاشانی این است که دانش هرمنوتیک همچنان که در غرب از درون عهد جدید آغاز شد، در اسلام از متن قرآن کریم جوشید. تقسیم آیات به معانی آشکار و پنهان یا چند معنایی و تک معنایی و تأکید بر این که کسانی صاحبان دانش تاویل در گشودن معنای نهفته و پوشیده‌اند (الراسخون فی العلم) و این که خداوند در آیات بسیاری سخن از ضرب الله مثلاً کلمة الطیبه کرده، تأکیدی بر اهمیت دانش تاویل در آشکارگی معنای تاویلی و معنوی است. دیگر این که دانش هرمنوتیک در اسلام بر خلاف غرب در بین فقها و حکیمان الهی شکل نگرفت، بلکه تاویل روحانی را فقط باید در حوزه فیلسوفان و عرفا مورد جستجو قرار داد. اگرچه متألهین مسیحی تنها در صورتی می‌توانستند به هرمنوتیک بپردازند که تفسیری خارج از کلیسا و بر خلاف تفسیر رسمی کشیشان ارائه نموده و به پژوهش در لایه‌های معنوی کتاب مقدس پرداختند. اما همین نوآوران نظیر اورینگن، آگوستین قدیس و توماس آکوئیناس را متأله باید شمرد. لیکن در اسلام تمامی فقها و متألهین به تفسیر لفظی بسنده نموده و هیچ گاه به تفسیر روحانی نپرداخته‌اند. و آغازگاه دانش هرمنوتیک فلسفه و عرفان بوده است. در ادامه تحلیل گران بر این باورند که این‌سینا ممتازترین اندیشمند حوزه هرمنوتیک اسلامی و اولین آنهاست که پس از او رویکرد سهروردی و بعدها ملاصدرا و شاگردان او تعالی یافته‌ترین دانش تاویل و تفسیر معنوی قرآن کریم را شکل داده‌اند.

دیدگاه شلایر ماخر در خصوص هرمنوتیک:

شلایر ماخر تحت تأثیر دو اندیشمند یکی فردریک مدیر و دیگری فردریک آن است، درباره هنر تاویل متون پژوهش کرد و در دوران بعدی سعی خود را بر هرمنوتیک دینی و فلسفی متمرک ساخت. تا پیش از دیلتای در شناساندن شلایر ماخر، آثار و اندیشه‌های او ناشناخته بود. اما دیلتای توانست توجه بسیاری در به این آثار جلب کند. شلایر ماخر هرمنوتیک را نظریه‌ای فلسفی و شناختی می‌دانست که نه فقط روشی برای فهم معانی متون دینی و مقدس بلکه برای شناخت هر متنی می‌توان از آن بهره جست. (احمدی، ۱۳۷۵، ۵۲۳). حقیقت آن است که منشأ پیدایش هرمنوتیک جدید را باید در کوشش‌هایی که برای حل تعارضات و پرسش‌های چالشی مربوط به تاویل صورت پذیرفت جستجو کرد و شلایر ماخر چهره اصلی این تلاش شناخته می‌شود. پیدایش هرمنوتیک جدید خود دقیقاً مربوط به نزاع‌هایی بود که پس از دوره اصلاح بین پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها درباره تفسیر و تاویل کتاب مقدس در گرفت. این نزاع سبب پرسش‌های بسیار و در عین حال ژرف درباره فهم، تاویل، اهمیت متن و نظایر آن گردید. کوشش شلایر ماخر برای حل این مناقشات موجب پدیداری هرمنوتیک شد که برخی از آن تعبیر به دانشی برای غلبه بر بدفهمی می‌نمایند. گادامر در کتاب «حقیقت و روش» خود با توجه به این جنبه از سعی شلایر ماخر بر آن است که بحث او درباره‌ی هرمنوتیک و هنر تاویل در خصوص شناخت نادرست است نه درباره علوم شناختی. بدین معنا که تاویل هر متن فراگردی است که همواره ما را از فهم نادرست یا بدفهمی به جانب فهم درست پیش می‌برد. (Gadamer, 1988) این مسئله سبب شد تا شلایر ماخر در اندیشه تأسیس دانش فراگیر برای تاویل روشمند متون بر آید. اما آنچه برای او نقش محوری داشت مسئله شناخت درست متن بود. بدین لحاظ است که دیلتای هرمنوتیک شلایر ماخر را در تعبیر دقیق «کانت هرمنوتیک» می‌خواند. ماخر در این روش، عنوان کرد که گفته اسپینوزا مبنی بر فهم همگانی متون، اندیشه بر صواب است. چنانچه مبانی دستوری و شرایط روان‌شناختی لازم برای فهم متون را به آن

بیفزاییم. ماخر و چگونگی کار بستن آن در تفسیر زبان شناسیک متون، نقش مرکزی در دانش هرمنوتیک خواهد داشت چون اساس هرمنوتیک فهم متون است و این فهم بدون واسطه قصد که ابزار زبان باشد ممکن نخواهد بود. شلایر ماخر به عنوان یک مؤسس پروتستانتم آزاداندیش و نیز بنیانگذار دانش هرمنوتیک کوشید تا با ارائه نظام‌مند روش و هنر تأویل متون به عنوان یک علم، آشتی و مصالحه‌ای بین دو حوزه برقرار سازد. و بدین روی بود که وی علاوه بر بنیاد نهادن شالوده‌های دانش دین‌شناسی توصیفی، بر علمی نمودن تفسیر متون دینی نیز همت گمارد. ماخر نه بنیانگذار هرمنوتیک عام، بلکه مؤسسه تفسیر علمی دین در دوره جدید با توجه به دانش هرمنوتیک به لحاظ روشی شناخته می‌شود. (Harvey, 1986, 281). ریکور در کتاب «از متن تا کنش» در تبیین هرمنوتیک شلایر ماخر می‌نویسد که از دو گرایش متفاوت شکل گرفته است. ۱- گرایش رمانتیک به این اعتبار که تأویل و تفسیر مناسبی زنده و مستمر با فراشد آفرینش دارد. ۲- گرایش نقادانه که از اندیشه سنجش خرد ناب کانت سرچشمه می‌گیرد. شلایر ماخر در پرتو این گرایش می‌کوشد که تأویل و قاعده‌های فهم را چنان صورت‌بندی نماید که کاربستی همگانی داشته باشد. لذا ماخر معتقد می‌شود که حتی کودکان نیز از راه هرمنوتیک به معنای واژگان پی خواهد برد. (Ricoeur, 1991, 144). ویکور در تبیین دو نوع هرمنوتیک می‌گوید که حرکت واقعی از هرمنوتیک خاص به عام، با تلاش آغاز گردیده که در آن بر مسئله عام کنش تأویل تأکید رفته است. این کوشش که منجر به شکل بندی قواعد عمل تفسیر درباره متون به معنای عام گردید از نتایج هرمنوتیک شلایر ماخر و محصول سعی فلسفی او بود. ریکور سپس به دوران پیش از ماخر پرداخته و چنین عنوان می‌دارد که قبل از شلایر ماخر آنچه وجود داشت عبارت بود از فقه‌اللغه متون کلاسیک خاصه متون کهن یونانی و تأویل و تفسیر متون عهد قدیم و عهد جدید. در هر یک از این دو حوزه کنش تأویل متفاوت می‌نمود. از این رو هرمنوتیک عام بدون معنا خواهد بود که با فرا رفتن حوزه‌های خاص وجود مشترک دو حوزه را تبیین کنیم و عمل تأویل و تفسیر را بدل به کنشی عام درباره هر متن سازیم. هرمنوتیک حصول همین کوشش، یعنی فراتر رفتن از صرف کشف و تفسیر لفظی به مرتبه فن و روشی که نباید محدود در عمل ساده آشکار ساختن باشد است. تنها با توجه به این مسئله اساسی است که هرمنوتیک می‌تواند پاسخی کلی برای شکاف عمیقی که در فلسفه کانت درباره فهم و تفسیر وجود داشت فراهم نماید. اما حل این شکاف پاسخ دادن به مفهوم کانتی ذهن را نیز ضرورت می‌بخشید. هرمنوتیک نمی‌توانست بدون مدد جستن از فلسفه رمانتیک چیزی بیش از فلسفه کانت عرضه نماید. این دو جریان در فلسفه هرمنوتیک شلایر ماخر به هم می‌پیوندند و برنامه هرمنوتیک او از هر دو سرچشمه گرفته است. هم از فلسفه انتقادی کانتی و هم از فلسفه رمانتیک. فلسفه هرمنوتیک شلایر ماخر انتقادی بود چون در رویای تدوین قواعد و مبانی برای فهم و شناخت و تأویل بود که فراتر از حوزه روان‌شناسی رفته و کاربردی عام داشته باشد. جمله معروف شلایر ماخر که گادامر نیز در حقیقت و روش نقل کرده، مسئله مبارزه با فهم نادرست یا بدفهمی است. برای همین ماخر می‌گوید: هر جا بدفهمی باشد هرمنوتیک نیز هست. این گفتار و سویه فلسفی انتقادی را بر نمی‌تابد. ماخر همچنین گفته دیگری دارد که نشان از تأثیر فلسفه رمانتیک بر اوست. او می‌گوید که فهم یک صاحب متن همان‌طور که او خودش را فهمید و یا حتی فهمیدن او بهتر از فهم خودش از مبانی هرمنوتیک است. (Ricoeur, 144) نظریه هرمنوتیکی شلایر ماخر اساساً بر دو محور استوار است. ۱- فهم دستوری ۲- فهم فنی یا فهم روان‌شناختی و ذهنیت خاص مؤلف. فهم دستوری ناظر بر الفاظ و سویه زبان شناسیک عبارات و متون و نیز صورت‌های زبانی فرهنگی که مؤلف در آن زیسته و اندیشه او را متعین نموده است می‌باشد. اما فهم فنی بر معنا و درون الفاظ تأکید ورزیده و در جستجوی سویه زبان شناسیک می‌باشد. شلایر ماخر دو عنصر را در عمل فهم و شناخت از هم متمایز ساخت. فهم لایه قشری و گفتار متون و فهم قصد و نیت مؤلف. این تفکیک دو رویکرد متفاوت را سبب می‌شود. رویکرد زبان شناسیک که مؤدی به ایضاح مبانی زبانی الفاظ و گفتار خواهد شد و رویکرد معناشناسیک که مرتبط با مفهومی واقعی در ذهن انیشتنده و مولف یا صاحب گفتار می‌باشد. به رویکرد نخست، شلایر ماخر اصطلاح تأویل دستوری و به رویکرد دوم اصطلاح تأویل فنی یا روان‌شناسیک اطلاق می‌کند. او اولی را بررسی پیوند گفتار یا نوشتار با زبان و دومی را بررسی گفتار یا متن با ذهنیت اندیشگر می‌داند. به یادگاه شلایر ماخر یک تأویل درست نه تنها نیازمند فهم بافت فرهنگی و تاریخی خاص مؤلف است، بلکه به فهم قصد و ذهنیت خاص او نیز وابسته است. این مهم به واسطه کنش الهامی و تأملی ممکن می‌شود که در پرتو آن مفسر می‌تواند به واسطه یک جهش شهودی، بر قصد و ذهنیت مؤلف دست یابد. شلایر ماخر اهمیت اساسی در هرمنوتیک را به دو مسئله تمایز دو تفسیر داده و تأکید می‌ورزد که فهم هر متن مبتنی بر دو مقوله و سویه متفاوت است. اولین سویه در پیوند با زبانی است که بدان واسطه بیان شده است. هر متن و گزاره به این حیث، بخشی از فرایند نظام زبانی است که ادراک آن توانایی‌های تفسیری را می‌طلبد اما در عین حال، هر متن و کلامی بخشی از زندگی فردی و اندیشگی مؤلف آن قلمداد می‌شود. این منش مهارت‌های تأویلی را ضرورت می‌بخشد. به رغم تمایزی که وی بین این دو کنش برقرار می‌سازد اما بر آن است که این دو رویکرد در فهم به هم پیوسته‌اند بدین معنا که هیچ‌گاه این دو مقوله در استقلال تام از یکدیگر جدا نبوده و شکل تفسیر دستوری و فنی مکمل یکدیگر محسوب می‌شوند. شلایر ماخر معتقد است که هر متن پیوندی دوگانه با سویه زبان و سویه نیت مولف خود دارد. از این روست که ادراک و فهم آن به دو جزء تقسیم می‌شود. قسمتی عهده‌دار فهم معنای زبانی و واژگانی آن است و قسم دیگر ناظر بر فهم اندیشه و غرض مؤلف می‌باشد. (احمدی، ۱۳۸۰: ۵۲۵). فاخر به تأکید عنوان کرد که هر متن از هر مؤلفی حاصل نیتی است که او به طور ضمنی در ذهن و اندیشه‌ی خود داشته است به همین روی هدف اصلی تأویل یا نظریه هرمنوتیک را کشف نیت مؤلف می‌دانست. وی تحت تأثیر کانت بر این باور است که مؤلف از آنچه آفریده تماماً آگاه نیست و مفسر می‌تواند همواره سویه‌هایی از اثر مؤلف را کشف کند که مؤلف خود نتوانسته بود بدان دست یابد. لذا مفسر و تأویل‌گر متن و اندیشه مؤلف را کشف کند که مؤلف خود نتوانسته بود بدان دست یابد.

لذا مفسر و تأویل‌گر متن را بهتر و عمیق‌تر از خود مؤلف می‌تواند فهم کند. شلایر ماخر به صراحت بیان داشت که هر متن دارای یک معناست و آن معنای گوهری و اصیل است که همان نیت مؤلف می‌باشد از این رو باور به معانی مختلف در یک عبارت یا واژه در متن بر صواب نخواهد بود. وی علاوه بر تأکید بر خوانش متن جهت دریافت معنای انحصاری نمی‌پذیرد که متنی را بتواند از چند نگرش تفسیر نمود و به معنای متفاوتی دست یافت لذا وی هر خوانشی که به معنای گوناگون منتهی شود را نادرست و معنای متفاوت را غیر صحیح عنوان کرد. آموزه قصد مؤلف و معنای اصیل در اندیشه شلایر ماخر مودّی به آفرینش قاعده دایره شناخت گردید. قاعده‌ای که در هرمنوتیک جدید از آن به دایره هرمنوتیک یا دور هرمنوتیکی تعبیر می‌شود. شلایر ماخر بیان می‌کند که در مسئله کشف معنای نهایی وی که باید مؤلف را شناخت. مولفی که در شرایط خاص فکری و فرهنگی و ذهنیت نهایی وی که باید مؤلف را شناخت. مولفی که در شرایط خاص فکری و فرهنگی و ذهنیت نهایی وی که در نوشتار متن زده است تا زمانی که فضای حیات فکری و فرهنگی آن که مؤلف در آن سخن گفته و گفتار را به نوشتار آورده شناخته نشود. قصد او نیز فهم نخواهد شد. اما از سویی دیگر برای این که مؤلف و فضای حیات عقلی او را بشناسیم باید سخن و اثر او را درک نماییم. بدین ترتیب شناخت قصد متن و معنای آن بر شناخت مؤلف متن متوقف است و شناخت مؤلف بر فهم متن و سخن او مبتنی است. از اینجاست که دایره شناخت یا دور هرمنوتیکی شکل می‌گیرد. این دایره شناخت به کمک دو نوع تفسیر صورت‌بندی شده و از پرسش زبان شناسیک به رویکردی شناختی و معنا شناسانه می‌رسد. وی این دور را امری ضروری در هرمنوتیک دانسته و فهم متن را بدون آن نادرست تلقی می‌کند و از این رو در فرایند فهم چاره‌ای از این دور نیست و فهم را به سان لایه‌ای عینی که همان دست یافتن بر معنای نهایی و قصد گوهری باشد ممکن می‌سازد. کار عمده شلایر ماخر آن بود که فهم را در پرتوی دایره شناخت به کانون و محور نظریه هرمنوتیکی مبدل ساخت. یکی از منابع بسیار مهم پیرامون هرمنوتیک و انواع گوناگون آن و همچنین اندیشه شلایر ماخر کتاب حقیقت و روش اثر گادامر است. در این اثر مهم که هیچ پژوهشگری در این زمینه‌ها بی‌نیاز از مطالعه و دقت نظر در آن نیست ابتدا به تعریف هرمنوتیک و معنای لغوی و اصطلاحی آن پرداخته شده است. در این بخش گادامر، هرمنوتیک را به عنوان نظریه تفسیر کتاب مقدس مورد ارزیابی قرار می‌دهد و در جای دیگر آن را علم و فهم زبان می‌داند که می‌توان با توجه به آن مبانی معرفت‌شناختی یا روش‌شناسی علوم انسانی را به دست آورد آنگاه شاخه‌های هرمنوتیک فلسفی روش شناسانه و نقدی را بررسی کرده است. گادامر در ادامه تاریخچه هرمنوتیک را از عصر باستان و کلاسیسم آغاز کرده و به دوره روشنگری تا رمانتیسیسم می‌پردازد و در تشریح هرمنوتیک این دوره به طور مبسوط به هرمنوتیک عام شلایر ماخر توجه می‌کند و آنگاه جهان بینی تاریخی را و تاریخی‌گری دیلتای و مفهوم زندگی در پدیدارشناسی هوسرل و کنت یورک را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد و دست آخر پدیدارشناسی هرمنوتیکی هایدگر را توضیح می‌دهد. بدون شک حقیقت و روش منبع قابل توجه در شناخت ابعاد فکری شلایر ماخر است، گادامر تفاوت اساسی هرمنوتیک شلایر ماخر از پیشینیان خود مانند اسپینوزا و کلاوینوس را در این می‌داند که شلایر ماخر نامفهوم بودن را یک اصل و قاعده دانسته و می‌گوید: شیوه سهل انگارانه تر در فن فهم فرض را بر آن می‌گذارد که فهم طبق روال عادی پدید می‌آید و لذا مقصود را به طور سلبی بیان می‌کند: باید از سو فهم اجتناب کرد، شیوه دقیق تر در فن فهم فرض را بر آن می‌گذارد که سو فهم طبق روال عادی پدید می‌آید و بایستی در هر موردی فهم را طلب و جستجو کرد. (21، Schleiermacher, 1998). بر این اساس شلایر ماخر فهم و تفسیر را نه مجزا از هم بلکه در هم تنیده می‌داند تفسیر در جایی ضرورت می‌یابد که احتمال سوء فهم وجود داشته باشد و احتمال سوء فهم همانطور که اشاره شد همیشگی است، نه استثنایی. تفسیر عبارت است از هنر پرهیز از سو فهم که به طور قهری از هر تلاش بی‌قاعده برای فهم نتیجه می‌شود. پس باید از معیار قواعد دستوری تفسیر و قواعد روانشناختی تفسیر تبعیت کند تا به خطا نرود. از نظر گادامر شلایر ماخر برای اجتناب از سوءفهم، استفاده از تفسیر دستوری و تفسیر روانشناختی را لازم می‌داند. در تفسیر دستوری یک اثر باید کلیت زبان که پیش از تعریف و تفسیر وجود دارد و نیز کل ادبیات را مدنظر داشت. گادامر سهم اصلی هرمنوتیک شلایر ماخر را در تفسیر روان-شناختی می‌داند و معتقد است که جنبه تاثیرگذار هرمنوتیک شلایر ماخر بر صاحب‌نظران قرن نوزدهم و از جمله دیلتای همین مفهوم تفسیر روانشناختی بوده است. هدف تفسیر روان‌شناختی عبارت است از فهم فردیت گوینده یا نویسنده. شلایر ماخر معتقد است که مفسر برای فهم متون تاریخی باید با خواننده اصلی این همانی برقرار کند ایجاد این همانی با خواننده اصلی از ایجاد این همانی با نویسنده که عمل حقیقی فهم است منفک نیست. مفسر با ایجاد این همانی خود را در سطح نویسنده قرار می‌دهد و متن را به عنوان تبلور بی‌همتای حیات ذهنی او در می‌یابد به همین جهت شلایر ماخر غایت تفسیر را عبارت می‌داند از فهم نویسنده بهتر از خودش. (Gadamer, 1989, 191). نویسنده در تحلیل در باب فلسفه تطبیقی این شیوه را وسیله‌ای برای وصول به معرفت می‌داند. به نظر او فلسفه تطبیقی فلسفه‌ای است که از طریق تطبیق می‌کوشد به شناخت بهتری در باب موضوعات فلسفی نایل شود. فلسفه تطبیقی برای ما بیشتر در قالب بررسی آرا و عقاید دو فیلسوف که در دو سنت فلسفی متمایز زیسته‌اند تبلور یافته است مثل مقایسه وجود شناسی هایدگر و ملاصدرا، یا مقایسه مفهوم جوهر در فلسفه ابن سینا و اسپینوزا. فلسفه تطبیقی به لحاظ تطبیقی بودن، دارای چنان معنای عام و گسترده‌ای است که به هیچ وجه در قالب بررسی عقاید دو فیلسوف در دو سنت فلسفی خلاصه نمی‌شود. در این معنای گسترده، فلسفه تطبیقی می‌تواند دارای اشکال و صور متنوع و متعددی باشد و این صور متعدد بر اساس این که چه فلسفه‌ای با چه فلسفه دیگری مقایسه و تطبیق می‌شود تولد می‌یابد. با این مبنا همانطور که بر مقایسه آرای یک فیلسوف شرقی یا اسلامی با یک فیلسوف غربی می‌توان نام فلسفه تطبیقی نهاد، بر مقایسه آرای یک فیلسوف در زمان‌های متقدم یا متاخر نیز می‌توان نام فلسفه تطبیقی نهاد. (اسدی، ۱۳۸۶، ۴۹۶). نویسنده در مقایسه شاخه‌های فلسفه‌ی اسلامی و فلسفه‌ی غرب

به نکاتی مانند دینی بودن و غیر دینی بودن فلسفه، انتزاعی یا ملموس بودن مباحث فلسفی، تنوع یا یکنواختی مباحث فلسفی و دامنه جغرافیایی فلسفه می‌پردازد و در تبیین اندیشه انسان شناختی دو فیلسوف به طور مبسوط مبادی و پیش فرض‌ها روش غایت مسائل و نتایج هر کدام از دو فیلسوف را توضیح می‌دهد مسئله‌ای که این رساله می‌کوشد فروغی بر آن بتاباند به ماهیت آدمی ارتباط دارد یعنی اگر در یک کلام بخواهیم مسئله این رساله را خلاصه کنیم می‌گوییم انسان چیست؟ پرسشی که تازه نیست اما تقریباً به فراموشی رفته است این پرسش تازه نیست چون مسبق به سابقه است و بسیاری از اندیشمندان غربی و شرقی و فیلسوفان قدیم و جدید آن را مطرح کردند ساختار این پژوهش در تدوین رساله حاضر نیز به ما کمک کرده که هرمنوتیک را به عنوان هم موضوع و هم مساله از نظر فیلسوف مسلمان و مسیحی که اتفاقاً نسبت‌هایی با دو فیلسوف نامبرده دارند مورد مطالعه قرار دهیم. شاید فارابی نخستین فیلسوف مسلمان باشد که به تطبیق نظرات دو فیلسوف یونانی همت گماشته و در رساله "الجمع بین رای الحکیمین" با بیان مبانی فلسفی افلاطون و ارسطو نقاط اشتراک یا افتراق آنها را به نحو مبسوط روشن ساخته است. او در ابتدا به تطبیق و مقایسه ما بین شرایط محیطی و استادان و روش تعلیم و تعلم این دو فیلسوف پرداخته است و می‌گوید که افلاطون به امور ذهنی و عقلی خو کرده بود و ارسطو با جهان‌شناسی عینی و روش حسی سابقه ذهنی داشت بنابراین جهان‌بینی آنها دو گونه شکل گرفته بود. همچنین روش تعلیم در لیسه ارسطو با آکادمی افلاطون متفاوت بود، زیرا سبک تعلیم در لیست ارسطو آن بود که علاوه بر تعلیمات نظری آزمایشگاه عملی داشتند و قسمتی از تعلیمات خود را با مشاهدات حسی منطبق می‌کردند و از طریق عملی به اثبات آن می‌پرداختند و به جزئیات امور طبیعی بیشتر توجه می‌کردند، بر خلاف آکادمی افلاطون که مسائل طبیعی را بر مبانی ذهنی خالص تفسیر می‌کردند و ریاضیات و فلکیات و موسیقی و اخلاق و سیاست و طب و نجوم درس داده می‌شد. (فارابی، ۱۳۹۱، ۵). بر خلاف افلاطون که بر طبق روش فیثاغورثیان و سقراط هدف اصلی خود را امور ذوقی و عرفانی و الهی قرار می‌داده و مباحث طبیعی را متمم امور ذوقی می‌شمرد و نظر اصلی‌اش جهان‌شناسی نبوده است و این اختلاف نظر و تفاوت مبنا و مسلکی که داشته‌اند نتیجه اختلاف زادگاه و محیط اصلی خانواده و اجتماعات محلی و برخورد‌های مختلفی بوده است که در سنین جوانی و بعد از آن داشته‌اند. هرچند که تعلیمات افلاطون تا حدودی در روحیات و نحوه تفکر ارسطو بدون تاثیر نبوده و مشابهت‌های نظری مابین ایشان وجود داشته است و موید اختلاف نظر ایشان در اصل مبنا و مسلک آن است که افلاطون حتی امور مادی، یعنی اصل وجود جسم و مکان را به امور روحی بازگشت می‌داد و مکان را موجود جوهری و بعد روحانی می‌دانست و ظواهر حسی را مظاهری از موجودات روحی قرار می‌داد و جوهریت ماده و بقا و اصالت آن را از اصل انکار می‌نمود. (همان، ۶) فارابی در سراسر کتاب اصول مهمی که در مورد اختلاف دو فیلسوف بوده را شرح و بسط داده است. اموری مانند دنیا داری ارسطو و ترک کردن افلاطون. تدوین علوم و روش تحقیق در مطالب تقدم جواهر حسی یا علمی اکتساب حدود از طریق تقسیم یا ترکیب قیاس آمیخته از ضروری و وجودی تفاوت اضداد وجودی با اضداد سلبی ذاتی یا اکتسابی بودن اخلاق حدوث یا قدم عالم. آنگاه در قسمت دوم به شرح هماهنگی افکار دو فیلسوف پیرامون مباحث معرفتی پرداخته است. مثلاً لزوم صراحت و مستدل بودن معلومات سرشت نوع انسان که مایل به تامین هر قضیه‌ای است. هیچ قضیه خارجی را به وسیله استدلال ذهنی نمی‌توان ثابت کرد و برای استدلال‌های تطبیقی خود از منابع هر کدام از دو فیلسوف استفاده‌های بسیار برده است. انجام چنین تطبیقی آشنایی کامل فارابی با فلسفه‌های افلاطون و ارسطو بوده و در کنار آن تفلسف فارابی و اشراف او به مبانی فلسفه است، همچنین دقت نظری که به آثار و منابع هر کدام از فیلسوفان داشته و اشرافی که به فضای فکری یونان به عنوان خاستگاه فکری فیلسوفان یاد شده، داشته است. برای همین این رساله فارابی یکی از آثار فلسفی قابل اعتنا در آغاز تاریخ فلسفه اسلامی به شمار می‌آید. فیض مانند بسیاری از عالمان شیعه دوره صفویه در نشر فرهنگ شیعه به زبان فارسی اقدامات جدی به عمل آورده است. در واقع فیض و علامه مجلسی دو نمونه بارز در فارسی کردن متون شیعی هستند. نثر ساده و روان آنها باعث شد تا توده‌های مردم بتوانند به طور طبیعی با ترجمه روایات اهل بیت آشنا شوند. در کنار رواج شیعه از این طریق خدمت قابل توجهی نیز به زبان فارسی به ویژه ساده نویسی شده و این حرکت در برابر نثر مغلط اداری آن دوره بسیار پر اهمیت است. فیض با عناوینی مانند ترجمه الصلوا، ترجمه العقاید، ترجمه الطهاره، ترجمه الشریعه، ترجمه الحج و امثال اینها اقدام شایسته‌ای در نشر فرهنگ شیعه در میان مردم فارسی زبان داشته، به عنوان نمونه وی در حالیکه کتاب الشهاب- الثاقب در اثبات عینی بودن نماز جمعه برای خواص، به عربی رساله ابواب الجنان را با همین موضوع و به فارسی برای استفاده عامه مردم تالیف کرده است. در دوره صفویه علی رغم نهضت نهضت عربی نویسی که مربوط به مهاجرت علمای شیعه لبنانی به ایران است نوشتن به زبان فارسی نیز به صورت یک ضرورت معمول گردیده است. ادوارد براون درباره تاثیر این نوشته‌های فارسی بر نثر فارسی و نیز رواج تشیع می‌نویسد: علمای شیعه در اواخر عهد صفوی از قبیل مجلسی‌ها کار بزرگی کرده‌اند که همان تعمیم و ترویج عقاید شیعه و تاریخ و احادیث است که به زبان عوام نوشته و منتشر ساخته‌اند. علمای مزبور دریافته‌اند که برای رسوخ در قلب عامه لازم است به زبان قوم خود سخن برانند و به طرز ساده چیز بنویسند و پاداش خود را نیز گرفتند، زیرا که در نتیجه این اقدام عامه نسبت به مذهب شیعه عشقی مفرط و علاقه‌ای کامل پیدا کردند. (براون، ۱۳۴۹، ۲۹۱) بنابر آنچه نویسنده اعلام داشته است، دانش هرمنوتیک را می‌توان به سه دوره تقسیم کرد که دوره نخست از سده ششم پیش از میلاد تا اول مسیحیت به درازا می‌کشد. دوره دوم مربوط به دوران مسیحیت است و نهایتاً دوره سوم که تا به امروز ادامه داشته است از سده شانزدهم آغاز شده است. نویسنده پس از بررسی آرای متفکرانی چون شلایرماخر به عنوان موسس هرمنوتیک جدید، هایدگر، گادامر و ریکور فصل پنج را با عنوان حقیقت و نقد می‌آغازد. و بنا دارد تا سه مولفه متن، قصد و زمینه را در این فصل توضیح دهد. او به نقل قولی از ریکور در مقاله رساله هرمنوتیک اشاره می‌کند که در تعریف دانش هرمنوتیک چنین گفته است:

هرمونوتیک با دو چیز مرتبط است نخست فهم و کنش آن و دوم متن. او در ادامه توضیح می‌دهد که چالش میان فهم و متن به مفاهیم مختلفی از جمله یک معنایی و چند معنایی و همچنین قطعیت و نسبیت منجر شده است. نهایتاً این چالش را به مسألهٔ اختلاف نظر میان متاللفان و متفکران غیر دینی مرتبط می‌سازد و این اختلاف نظر را محصول پیش‌فهم‌های متفاوت می‌داند. «یکی از عناصر مهم فرایند تاویل در دانش هرمونوتیک پیش‌فهم است. اهمیت این عنصر به تفاوت گفتمان‌ها تاویل دگرگون می‌یابد. لیکن سه نوع از آن با اهمیت ترین است: پیش‌فهم نیت‌گوم در هرمونوتیک دوره‌ی کلاسیک، دوم پیش‌فهم امتزاج و سازگاری افق‌ها در هرمونوتیک هستی‌شناسیک هایدگر، سوم پیش‌فهم آفرینندگی زبان و مرکزیت متن.» (پورحسن، ۱۳۸۴، ص ۴۱۱). به عقیده‌ی مولف حتی رویکرد زبان‌شناسانهٔ اشاعره که به سمعنا و اطعنا منتهی می‌شود را نیز باید پیش‌فهم اشاعره در نظر گرفت. «ریکور در سخنرانی که در سمینار الهیات دانشگاه پرینستون در سال ۱۹۷۳ ایراد گردید در همان آغاز سخن، تصریح می‌کند هرمونوتیک ما را از تهی‌سازی پیش‌فرض و انتظارات و پیش‌فهم در تاویل، هشدار می‌دهد. وی در بررسی تاریخ هرمونوتیک، اشاراتی به اهمیت پیش‌فهم‌ها و پرسش‌ها در شکل‌گیری رویکردهای تاویل داشته و در جایی می‌گوید: به همین سبب بود که فلسفهٔ رمانتیک تلاش نمود تا پیش‌فهم و انتظارات را مجدداً اعتبار و معنا ببخشد.» (پورحسن، ۱۳۸۴، ص ۴۱۲). احمد واعظی در کتاب درآمدی بر هرمونوتیک ابتدائاً به چیستی هرمونوتیک پرداخته و آن را طی چند قرن اخیر شاخه‌ای مستقل در حوزه‌ی تفکر معرفی کرده است و ضمن واژه‌شناسی هرمونوتیک به قلمروهایی که هرمونوتیک آنها را درنور دیده به طور مبسوط می‌پردازد. در ادامه اهداف، جایگاه و اهمیت این حوزه‌ی فکری را برمی‌شمارد که در این زمینه نیز از منابع معتبر استفاده می‌نماید. نکته‌ی قابل توجهی که در این کتاب به چشم می‌خورد و می‌تواند متأثر از هویت صنفی نویسنده باشد اشاراتی است که در جای جای کتاب به تاویل‌گرایی و هرمونوتیک بین متفکران مسلمان داشته و شرح و بسط‌هایی را آورده است و بازتاب هرمونوتیک در حوزه‌ی تفکر دینی به طور کلی و اندیشهٔ اسلامی به ویژه را بررسی نموده است. از دید نویسنده کتاب قرائت سنتی و مقبول از متن و در نتیجه تفکر دینی رایج و متداول از سوی پاره‌ای از گرایش‌ها به هرمونوتیک قرن بیستم به چالش کشیده شد. هرمونوتیک فلسفی در شاخه‌های مختلف آن مباحثی را در قضیه‌ی تفسیر متن و مقوله‌ی فهم به طور عام درآفکند که بسیاری از اصولی را که برای روش فهم متعارف متن برشمردیم؟ قرار داد و از این رهگذر تفکر دینی را با شیئات و سوالات تازه‌ای روبه‌رو ساخت زیرا تفکر دینی ارتباط وثیقی با روش معهود و سنتی فهم متن دارد و مرتبط با موضوع حاضر لازم است گفته شود که عصر صفویه آغازگاه ارتباط‌های چند جانبه با دنیای غرب بود و از این جهت فیلسوفان این دوره ناچار بودند که برای مسائل جدید ایرانیان مسلمان در موارد اقتصادی، ارتباطی و فرهنگی پاسخ‌های نوینی را ارائه دهند و در این میان فیلسوفانی چون ملاصدرا و فیضی که در مکتب او پرورش یافته بود می‌بایست مبادی لازم را آماده‌سازی نمایند و این امر هم مستلزم حضور جدی‌تر عقل در مباحث دینی بود. از سوی دیگر واعظی فصل مشابهی را به طرح اندیشهٔ هرمونوتیکی شلایر ماخر اختصاص داده و امتیازات آن را بیان می‌نماید. تا جایی که می‌گوید شلایر ماخر افق‌های نوینی را در هرمونوتیک گشود که برای آیندگان مبدا الهام شد و در رشد کمی و کیفی هرمونوتیک تأثیر به‌سزایی نهاد. نویسنده عقیده دارد که یکی از نوآوری‌های شلایر ماخر آن است که مسألهٔ ماهیت فهم و تفسیر متن را در زمره‌ی مباحث هرمونوتیک درآورد. پیش از وی هرمونوتیک را تنها تکنیک و منطق کمکی برای حصول فهم، تفسیر و رفع ابهام از متن می‌شناختند و هیچ‌گاه از ماهیت فهم و موانع آن بحث نمی‌کردند. (واعظی، ۱۳۸۶، ص ۸۷) دیگر اینکه تلقی خاص شلایر ماخر از ماهیت فهم و تفسیر موجب تغییر در رسالت و وظیفهٔ هرمونوتیک می‌شود. زمانی که رسالت هرمونوتیک را رفع ابهام متن تصور می‌کردند، فهم متن اعم از تفسیر متن بود و تفسیر متن عملی بود که گاهی بدان نیاز می‌افتاد پس رسالت هرمونوتیک رسالتی موضعی و غیرعام بود و فقط در مواقع بروز ابهام به کار می‌آمد. (همان، ص ۸۸) شلایر ماخر به لحاظ کمی نیز قلمروی هرمونوتیک را توسعه داد و همچنین نوشتن و گفتن را مشتمل بر هنر دانست و در لباس هنر عرضه کرد. از نظر او گوینده یا نویسنده در ذهن خویش احساس یا معنایی را می‌پرورد و آن را در قالب عبارات گفتاری یا نوشتاری عرضه می‌کند. این عرضه عملی مکانیکی و بازتاب قهری اندیشه و احساس ذهنی نیست بلکه آن معانی و احساسات، به دست هنر و ذوق لباس الفاظ و کلمات را بر تن می‌کند. معانی بیان، فن شعر و ذوق ادبی لباس‌های فاخری هستند که قامت گفتار و نوشتار را می‌آرایند. (همان، ص ۸۸) رضا داور اردکانی از متفکرینی است که تأملاتی در فلسفهٔ تطبیقی دارد و در عصری که نزدیکی افکار فلسفی شرق و غرب نیازی غیر قابل انکار است به ابعاد مختلف این روش پرداخته تا از این ناحیه پژوهش‌گران دچار آشفتگی فکر نشوند. او مانند هانری کرین معتقد نبود که فلسفه‌ی اسلامی فلسفه‌ی یک دوران تاریخی است که ما آن را پشت سر گذاشته‌ایم و در حال حاضر نه به قصد هم‌آورد طلبی بلکه جهت تطبیق و تکمیل آماده‌ی گفت‌وگو با دیگر فلسفه‌های زنده‌ی دنیا است. از نظر داور اگر به طور کلی بخواهیم شرایط یک تحقیق تطبیقی در فلسفه را بدانیم باید توجه کنیم که اولاً تطبیق باید بیان دو فلسفه‌ی باشد که حیث مبادی متفاوت باشند وگرنه تمام فلسفه‌ها متفاوتند و حتی یک نویسنده در آثار مختلف خود آرای متفاوت و مخالف اظهار می‌کند. ثانیاً باید زبان هم‌زبانی با هر دو فلسفه یعنی دو طرف تطبیق را یافت تا بتوان به مبادی آن‌ها رسید. ثالثاً پس از فهم مبانی و مبادی آن‌ها مقصد آن‌ها را دریافت. فلسفهٔ تطبیقی تاریخ فلسفه نیست که در آن مختصر تمام آرای فلاسفه را نقل و احیاناً با هم قیاس کنند ولی با تاریخ فلسفه نسبت دارد و شاید حتی بدون آن به وجود نمی‌آمد. در تاریخ فلسفه نحوه‌ی بسط فلسفه و پیوستگی و اتصال آرا و اقوال فیلسوفان مورد توجه است. (داوری، ۱۳۸۳، ص ۴۷). از نظر داور یکی از مشکلات فلسفه‌ی تطبیقی این است که هر کس به تطبیق بپردازد باید بگوید آرای را که احیاناً دوست نمی‌دارد عمیقاً درک کند، یعنی آن‌ها را دست کم نگیرد و بی‌اهمیت نشمارد و مخصوصاً متوجه باشد که درک و فهم او از آرای مخالف همواره تحت تأثیر میل به تحریف و تبدیل قرار دارد. ولی چگونه می‌توان حقیقت یک رای و نظر را دانست؟

حقیقت رای یک فیلسوف چیست و چه مدرکی برای آن وجود دارد؟ یعنی چگونه می‌فهمیم که فلان رای و نظر را درست فهمیده‌ایم و اگر میان دو مفسر در تفسیر یک نظر اختلاف افتد چگونه در این اختلاف می‌توان داوری کرد؟ درست است که فلسفه تطبیقی در باب درستی و نادرستی آرا حکم نمی‌کند اما هر کس که تطبیق می‌کند باید خود نیز درک و نظری داشته باشد با چه نظری فلسفه تطبیقی می‌توان داشت؟ آیا صرف تتبع و کنار هم گذاشتن آرا کافی است؟ (همان، ۴۸)

هنر فهم و تفسیر از دیدگاه شلایرماخر

جریان هرمنوتیکی شلایر مآثر آثار دوگانه رمانتیسم و فلسفه انتقادی را در بر دارد. این جریان از این جهت که به رابطه حیات و فرایند آفرینش هنری متوسل می‌شود رمانتیکی است و از این جهت که به پرداختن قوانین کلی و قابل تطبیق فاهمه متمایل است انتقادی می‌باشد. شلایر مآخر مهم‌ترین فیلسوف پروتستانی قرن نوزدهم در تبیین نظری هنری خود از معاصرانش فاصله می‌گیرد. وی در گفتارهایی درباره دین به تشریح روایتی به غایت عاطفی و هنری از دین پرداخت و آن را دین هنر نامید. اما در سخنرانی‌های بعدی‌اش درباره زیباشناسی چندان اثری از مناسباتش با حلقه رمانتیک‌ها بر جا نمانده است. در اینجا این نظر را قاطعانه رد می‌کند که هنر وسیله رسیدن به مطلق است. یا این که هنر داعیه ماوراء طبیعی دارد. هنر در نظر او استثمار به خود (حضور ذهن) و بیان خویشتن خویش است. عمل آفرینش عبارت است از بیان و تجلی درون، از نظر وی اثر هنری واقعی تصویر درونی انسان است. شلایر مآخر علاوه بر علاقمندی به تأویل کتاب مقدس، دامنه هرمنوتیک را به فراسوی حیطه دینی کشاند تا در نتیجه بتوان آن را به طور کلی‌تر در تأویل متون به کار گرفت. پیش از او نوعی زبان شناسی متون کهن وجود داشت که عمدتاً به دو قلمرو تفسیر بر حسب متن تغییر می‌کرد. کار عمده مآخر آن بود که فهم را به کانون نظریه هرمنوتیکی بدل کرد. در دیالکتیک و توارد معنایی که می‌خواهیم بین دو متفکر شیعی یعنی فیض و فیلسوف پروتستانی شلایر مآخر برقرار کنیم به این هم سخنی می‌رسیم که فیض نیز دامنه هرمنوتیک را به کتاب مقدس می‌کشاند و میان قرآن کریم و تفسیر آن به خصوص از زبان اهل بیت که ما موسعا می‌توانیم تفسیر انسان صاحب فهم و اهل دل بدانیم تفاوتی نمی‌بیند و مساحت مقدس الهوی را در کنار ابعاد فهم انسانی و اومانستی قرار می‌دهد. همان‌گونه که قرآن کریم به آن دلیل که کلام خداست قبل و بعد از آن چیزی نمی‌آید که آن را نقض کند. بعد از تفاسیر اهل بیت و انسان‌های کامل هم چیزی نمی‌آید که آن را نقض کند. زیرا که آن تفسیرها از جانب خداوند در دل‌های آنان پدید آمده است. خداوند بعضی بندگان خود را از راه الهام تعلیم داده است. همان‌گونه که اصل کتاب از سوی خداوند بر دل‌های پیامبران نازل شده، معانی آن هم از سوی خداوند بر دل‌های انسان‌های برتر و اهل بیت فرود آمده است. بدین‌سان، شرح آن هم چون اصل از سوی خداوند فرود می‌آید. به تعبیری دیگر هم از نظر فیض و هم شلایر مآخر تفسیر و هرمنوتیک کتاب‌های مقدس و یا هر اثر اصیلی صرفاً فهمی معرفتی و اپیستمولوژیک نیست بلکه متناسب با ساخت روحی و شخصیتی انسان‌ها کمال می‌یابد و از ابعاد اگزیستانسیال و هستی‌شناختی بهره می‌برد. به هر اندازه که وجود مفسر سهم و بهره‌فرازی از گوهر هستی برده باشد بیشتر و از فرازی بالاتر می‌تواند پیش فهم‌های متعالی خود از تأویل را به منصف ظهور برساند. فهمی که هم به انسان ارتقای وجودی می‌دهد و هم شخصیتی ممتاز و طراز برتر که قادر است ابعاد فهم هرمنوتیکی را تعالی بیشتر بخشد. و چه مؤمنانه می‌گوید شلایر مآخر که بر افراد تأثیر بگذارد اما در تأمل، با بال‌های دین بیشتر به سوی انسانیت یکپارچه نامتناهی اوج بگیرد. همو عقیده دارد که «نبوغ انسانیت شبیه هنرمندی است که صورت‌های بی‌شمار می‌آفریند و انسانیت را نیز نمی‌تواند جدا از نگرشی که خود را در تأمل درباره پهنه بیکران تمام صور و مراحل روح غرق می‌کند به تصور آورد. این نگرش در ایده جهان معنوی‌ای که تحقق همه امکانات و بنابراین تحقق همه ایده‌هاست تکمیل می‌شود. «هر شخصی انسانیت را به شیوه خویش در وجود خود نمایش می‌دهد به طوری که در غنای مکان و زمان هر امر ممکن می‌تواند تحقق یابد. زیرا فراوانی و گوناگونی معانی و اندیشه‌ها را نمی‌توان تصادفی دانست آنها بی‌شک از یک قانون درونی جهان برآمده‌اند.» (دیلنای، ۱۳۹۱، ۱۶۶).

دیدگاه فیض کاشانی در خصوص تأویل و هرمنوتیک:

فیض کاشانی، کل عالم را به مثابه آیات و نشانه‌های باری تعالی قابل تأویل می‌داند. از نظر اولین هستی و نمایشی که از هستی نمودار است تمایزی وجود دارد. در عین حالی که هر ظاهر و نمودی در بر گیرنده هستی وجودی می‌باشد. حقیقت نموده‌ها و ظواهر هیچ‌گاه به صورت کامل در جلوه بیرونی آشکار نشده است. و به کمک تأویل است که می‌توان از ظواهر به باطن وجود و از واقعیت‌های خارجی به حقایق درونی نقبی زد. در نظر فیض عمل تأویل را می‌توان در مورد همه نمودهای طبیعت و همه آنچه که زیست زمینی انسان را در بر گرفته، اعمال نمود. علاوه بر آن اعتقادات دینی پیروان و مؤمنان به ادیان و حوادثی که در درون روح آدمی می‌گذرد نیز در معرض این تأویل و رمزگذاری قرار دارد. نمودهای طبیعی و حالات درونی نفس، در بینش قرآنی، آیه خوانده می‌شود. عارف به معنای درونی تجلیات طبیعت نفوذ می‌کند و از مبدأ و معاد آنها آگاه می‌شود. آنگاه به نفس خود توجه می‌کند و در وجود خود علامات و نشانه‌هایی را که در عالم دیده است به وضوح مشاهده می‌کند و بین اختلافات صور طبیعی و تنوع و تکثر در وجود خود تشابهی می‌بیند و در می‌یابد که در هر دو صور و تجلیات حق نمایان شده است. ترتیب تجلی از نظر فیض چنین است که وقتی خداوند به اسم نور در ظلمت تجلی می‌کند جوهر ظلمانی عالم، به نور وجود متصف می‌شود. دیگر بار بر صورت انسان و برای خود تجلی می‌کند که در اصطلاح انسان کبیر نامیده می‌شود و حقایق

این عالم به گونه‌ای مختصر در انسان صغیر به ودیعه گذاشته می‌شود. پس چون عالم، تجلی حق است و انسان هم بر صورت عالم نقش گرفته، لذا آدم بر صورت حق آفریده شده است. از این رو نحوه‌ی سیر انسان به سوی اصل اولیه وجود، از طریق معرفت آیات حق در عالم و سپس در وجود خود است. «و کتبنا له فی الالواح من کل شیء ... ثم دعا امیرالمؤمنین علیه السلام فقال دونک هذا ففیها علم الاولین و الاخرین و هی الواح موسی. و قد امرنی ربی أن أدفعها الیک فقال لست احسن قراتها قال ان جبرئیل امرنی أن آمرک أن تضعها تحت راسک لیلتک هذا فانک تصبح و قد علمت قراتها قال فجعلها تحت رأسه فاصبح و قد علمه الله کل شیء فیها فأمر رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم بنسخها فنسخها فی جلد و هو الجفر و فیہ علم الاولین و الاخرین و هو عندنا و الالواح عندنا و عصا موسی عندنا و نحن ورثنا النبیین أجمعین». (المولی محسن، ۱۰۹۱، ۲۳۷). تأویل آیات وجود و پی بردن به اصل حقیقت عالم نه از طریق تأملات صرف عقلی و تفکر منطقی، بلکه با شهود دل و کنش انسانی و عرفانی محقق می‌شود. از دید فیض تجلی حقیقت غیبی تنها بر انبیا و اولیا مکشوف می‌شود که به طور حقیقی دل و جان در گرو خداوند متعال دارند. وقتی انبیا با زبان شریعت دلایل تجلیات الهی را بر مردم نشان می‌دهند امر شناخت از علمی که محصول تفکر و تدبیر است فراتر می‌رود و خود ایمان به انبیا منبع مستقل و مورد اطمینانی برای معرفت می‌شود و نقش انبیا و اولیا در تکامل معرفتی بشر برجسته می‌گردد. فیض در آثار خود پایبندی عمیق به شریعت را مطرح می‌کند و معتقد است عالم حقیقی از معانی الفاظ شریعت آگاه است. منظور از این عالمان همان راسخان فی العلم هستند که تفکر خود را در برابر نصوص قرآنی قرار نمی‌دهند. هر آنچه که در عالم واقع می‌شود رمزی از یک حقیقت برتر است. هر واقعه و رویدادی پیامی را از جانب خدا به بنده می‌رساند. کلیه صور وجودی حق، حجابی برای او محسوب می‌شود و حق را جز از پس این حجاب‌ها نمی‌توان دید. «العلم اللدنی الموصول الی محبته الله و ولایته فانه لا یحصل الا بالایمان و اتباع النبی و من أمر النبی باتباعه» (همان، ۲۴۴) در مورد کلامی که به شکل لفظ در می‌آید، چنانچه شنونده مقصود متکلم را از بین معانی محتمل دریابد، به چنین دریافتی فهم اطلاق می‌شود. اما چنانچه اجمالاً وجوه متعددی برای کلام احتمال بدهد که هر یک به گونه‌ای مدلول کلام باشد ولی نتواند به طور قطع مقصود متکلم را از این وجوه احتمالی تعیین کند که آیا مقصود تمامی آن وجوه محتمل بوده است یا یک وجه، در این صورت با وجود علم اجمالی درباره مدلول کلمه، وی صاحب فهم نیست بلکه وی با دانستن چند اصطلاح تنها از مدلولات کلمه آگاه شده است. فیض کاشانی از حیث فهم بین کلام خدا و کلام بندگان تفاوتی آشکار می‌بیند. این تفاوت به مسئله علم الهی در همه وجوه کلام مربوط می‌شود. اهل اشارت و عرفان به فهم خاصی از کلام خدا می‌رسند و معتقدند خداوند برای آنان چنین معنایی را اراده کرده و این کلام در حق آنان است. این حکم تنها در مورد خالق است اما کلام مخلوق به دلیل احاطه انسان بر جمیع وجوه احتمالی، چنین حکمی ندارد. آگاهی از وجوه به گونه‌ای تفصیلی و پی بردن به جمیع معانی کلمه، فهم خاصی است که با موهبت الهی به شخص یا اشخاصی اعطا می‌شود. «العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء» (همان) در حقیقت حکمت و خیر کثیر قرآن کریم همین فهم است. علت کثیر بودن خیر کثرت وجوه است یعنی به تعداد وجوهی که از آن آگاهی می‌یابد خیری نصیب می‌شود. بدین ترتیب یکی از وجوه فهم در کلام الهی فهم اشارات است. منشاء اشارات در آیات انفسی خداوند است که در جان اولیای شامخ و ائمه اطهار نمایان می‌شود. همان‌گونه که آیات آفاقی به این دسته نشان داده می‌شود. فیض از قول اهل بیت معصومین جملاتی نقل می‌کند بدین مضمون که خداوند به برخی از بندگان فهمی از قرآن کریم عطا می‌کند. به عقیده او اگر قرار باشد از جانب خداوند فهمی عطا شود، اهل بیت از دیگران به این درک و فهم شایسته‌ترند. آن‌ها منبع فهم و علم خود را خداوند می‌دانند که هر لحظه درونشان معارفی جدید القا می‌کند، و به طور مستمر رابطه ایمانی آنان با خدا عمیق‌تر می‌شود زیرا معتقدند آفرینش در هر نفس تازه می‌شود و این خلق جدید معرفت جدیدی را هم اقتضا دارد تا هر گونه حجاب و التباسی را زایل و مومن را به نظاره آثار پروردگار در عالم رهنمون سازد. «علم آن نیست که از شنیدن و خواندن و حفظ کردن کتاب‌ها حاصل می‌گردد، زیرا این تقلید است، بلکه علم آن است که از سوی خدای سبحان روز به روز و ساعت به ساعت بر قلب مومن افاضه می‌شود و بدان سبب حقایقی برای او منکشف می‌گردد که مایه آرامش خاطر و شرح صدر است و عالم بدان قوام می‌یابد گویی به آن می‌نگرد و آن را مشاهده می‌کند. (فیض، ۱۳۷۹، ۶۳۰).

نتیجه گیری:

از مباحث مطرح شده در این پژوهش می‌توان این نتیجه را گرفت که از دیدگاه فیض کاشانی عمل تأویل در مورد همه نموده‌های طبیعت و همه آنچه را که زیست زمینی انسان را در بر می‌گیرد، اعمال نمود. علاوه بر آن اعتقادات دینی پیروان و مؤمنان به ادیان و حوادثی که در درون روح آدمی می‌گذرد نیز در معرض این تأویل و رمزگذاری قرار دارد. نموده‌های طبیعی و حالات درونی نفس، در بینش قرآنی، آیه خوانده می‌شود. عارف به معنای درونی تجلیات طبیعت نفوذ می‌کند و از مبدأ و معاد آنها آگاه می‌شود. آنگاه به نفس خود توجه می‌کند و در وجود خود علامات و نشانه‌هایی را که در عالم دیده است به وضوح مشاهده می‌کند و بین اختلافات صور طبیعی و تنوع و تکثر در وجود خود تشابهی می‌بیند و در می‌یابد که در هر دو صور و تجلیات حق نمایان شده است. شلاپرماخر به صراحت بیان داشت که هر متن دارای یک معناست و آن معنای گوهری و اصیل است که همان نیت مؤلف می‌باشد از این رو باور به معانی مختلف در یک عبارت یا واژه در متن بر صواب نخواهد بود. وی علاوه بر تأکید بر خوانش متن جهت دریافت معنای انحصاری نمی‌پذیرد که متنی را بتواند از چند نگرش تفسیر نمود و به معنای متفاوتی دست یافت لذا وی هر خوانشی که به معنای گوناگون منتهی شود را نادرست و معنای متفاوت را غیر صحیح عنوان کرد. آموزه قصد مولف و معنای اصیل در اندیشه شلاپرماخر مودتی به آفرینش قاعده دایره شناخت گردید. قاعده‌ای

که در هرمنوتیک جدید از آن به دایره هرمنوتیک یا دور هرمنوتیکی تعبیر می‌شود. شلایر ماخر بیان می‌کند که در مسئله کشف معنای نهایی ویکه باید مولف را شناخت. مولفی که در شرایط خاص فکری و فرهنگی و ذهنیت نهایی ویکه باید مولف را شناخت. مولفی که در شرایط خاص فکری و فرهنگی و ذهنیت ویژه‌ای دست به نوشتار متن زده است تا زمانی که فضای حیات فکری و فرهنگی آن که مؤلف در آن سخن گفته و گفتار را به نوشتار آورده شناخته نشود. قصد او نیز فهم نخواهد شد. اما از سویی دیگر برای این که مولف و فضای حیات عقلی او را بشناسیم باید سخن و اثر او را درک نماییم. بدین ترتیب شناخت قصد متن و معنای آن بر شناخت مولف متن متوقف است و شناخت مولف بر فهم متن و سخن او مبتنی است. از اینجاست که دایره شناخت یا دور هرمنوتیکی شکل می‌گیرد. این دایره شناخت به کمک دو نوع تفسیر صورت بندی شده و از پرسش زبان شناسیک به رویکردی شناختی و معناشناسانه می‌رسد. وی این دور را امری ضروری در هرمنوتیک دانسته و فهم متن را بدون آن نادرست تلقی می‌کند و از این رو در فرایند فهم چاره‌ای از این دور نیست و فهم را به سان لایه‌ای عینی که همان دست یافتن بر معنای نهایی و قصد گوهری باشد ممکن می‌سازد. کار عمده شلایر ماخر آن بود که فهم را در پرتوی دایره شناخت به کانون و محور نظریه هرمنوتیکی مبدل ساخت.

فهرست منابع

- آچیک گنج، آلب ارسلان. ۱۳۷۸، مطالعه‌ای در هستی شناسی تطبیقی. وجود از دیدگاه صدرالدین شیرازی و مارتین هایدگر. ترجمه محمدرضا جوزی. تهران. احمدی بابک، ۱۳۷۵، ساختار و تأویل متن، نشر مرکز، تهران.
- ادوارد، سعید، ۱۳۷۸، جهان، متن، منتقد، ترجمه اکبر افسر، تهران.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۵، قصه ارباب معرفت، موسسه صراط، تهران.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۷ تاریخ فلسفه از فیثته تا نیچه. ترجمه داریوش آشوری، ج هفتم، تهران. انتشارات علمی و فرهنگی.
- کربن، هانری، ۱۳۷۳، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، انتشارات کویر، تهران. منابع لاتین.
- گروندن، ژان، ۱۳۹۱ در آمدی به علم هرمنوتیک فلسفی، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران. مینوی خرد.
- دیلتای، ویلهلم، ۱۳۹۱، دانش هرمنوتیک و مطالعه تاریخ، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، ج چهارم، تهران، ققنوس.
- الفیض الکاشانی، ۱۴۰۲ هـ، المولی محسن، تفسیر الصافی، الجز الثانی، منشورات موسسه الاعلمی للمطبوعات بیروت، لبنان
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۳۶۰، تفسیر فاتحه الكتاب، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه.
- ، ۱۳۷۳، رساله گلزار قدس، تهران، نشر چکامه.
- ، ۱۳۷۹، علم الیقین، ترجمه حسین استاد ولی، انتشارات حکمت، تهران.
- ، ۱۳۶۲، اصول المعارف، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۳۸۳، کلمات مکنونه علوم اهل الحکمه و المعرفه، تهران .
- ، ۱۳۸۰، عین الیقین، ببین، ج ۱. تهران.
- معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۵، تفسیر و مفسران، مؤسسه فرهنگی تمهید، قم.
- ویکوتسکی، ل. ۱۳۶۵، اندیشه و زبان. ترجمه حبیب اله قاسم‌زاده، تهران.

منابع انگلیسی:

- Harvey, van, The Encycloedia of religion. Edited by Mircea Eliade, New York, 1986
- Gadamer. Hans-Georg. Truth and method, second, revised edition, translation by Joel weinsheimer, New York, 1988.
- Ricoeur, Paul, From Text to action. Essays in Hermeneutics translated by Kathleen Blamey Illinois, 1991.