

مبانی هرمنوتیکی علوم اجتماعی اسلامی

محمد لگنهاوسن* / ترجمه منصور نصیری**

چکیده

این مقاله، با مروری اجمالی بر برخی پیشنهادها درباره طرح علوم اجتماعی اسلامی، بر آن است که در همه این پیشنهادها، «تفسیر» و «فهم» نقشی سرنوشت ساز دارند. هرمنوتیک به معنای وسیع مطالعه تفسیر و فهم مطرح و تحولات آن را با تأکید بر تأثیرات گادامر، به اختصار بیان شده است. در ضمن پیشنهادهایی که درباره ارزیابی عقلی دیدگاهی که ممکن است در زبان‌های بدو غیرقابل مقایسه صورت‌بندی شوند، برخی از مشکلات به کارگیری هرمنوتیک مورد بحث قرار گرفته است. سپس، انگاره هرمنوتیک دینی را با اشاره به دیدگاه‌های بولتمان، پلانتینگا و نصر مطرح شده است. و بر همین اساس، سه درجه از هرمنوتیک دینی از یکدیگر تفکیک شده است. نویسنده با ارجاع به طرح‌های ارائه شده از سوی ویلیام چیتیک و لئو اشراوس، تلاش کرده است برخی از مشکلاتی را که فراروی هرمنوتیک اسلامی قرار دارد، حل نماید. مشکلات کاربری هرمنوتیک اسلامی را مرور و راه‌حل‌های آن را ارائه نموده است. این دیدگاه را که عینیت علم، مانع از علم دینی است، رد نمود. و این دیدگاه را ترجیح داده است که عینیت، بر بی‌طرف بودن وابسته نیست، بلکه بر صراحت وابسته است؛ یعنی بر فرایند تصریح به فرض‌ها و پیش‌فرض‌ها و صورت‌بندی آنها با دقت هرچه بیشتر در پایان، دشواری‌هایی را که فراروی کاربری هرمنوتیک اسلامی برای علوم اجتماعی قرار دارند، مورد بررسی و پیشنهاد شده است که کاربری هرمنوتیک اسلامی برای علوم اجتماعی باید در ارتباط دیالکتیکی با سنت‌های علمی‌ای صورت گیرد که سکولار بودن آنها، علم مقدس و به ویژه علوم اجتماعی اسلامی شده را ایجاب کرده است.

کلیدواژه‌ها: هرمنوتیک، علم مقدس، علم اسلامی شده، تفسیر، فهم، فلسفه علوم اجتماعی، بولتمان، گادامر، نصر، پلانتینگا.

* استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) دریافت: ۸۹/۱۰/۲۵ - پذیرش: ۸۹/۱۲/۷

Nasirimansour4@Gmail.com

** استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

طرح مسئله؛ علوم اجتماعی اسلامی

شماری از نویسندگان مسلمان از پایه‌ریزی علوم اجتماعی اسلامی حمایت کرده‌اند. برخی از آنان، این امر را بخشی از فرایند عام اسلامی کردن معرفت تلقی کرده‌اند. اما برخی دیگر، بر علوم اجتماعی و هرمنوتیک به عنوان چیزی که تحت تأثیر مفروضاتی خلاف اسلام بوده‌اند، متمرکز شده‌اند. اصطلاح «اسلامی کردن معرفت» را نخستین بار سید محمد نقیب العطاس در سال ۱۹۷۸ مطرح کرد. بحث وی درباره‌ی اسلامی کردن معرفت شایسته بررسی است؛ چرا که وی چند انگاره را در کنار یکدیگر مطرح می‌کند: ۱. علوم آن گونه که در غرب توسعه یافته، به نحوی جبهه‌گیری کرده که از نقطه نظر اسلامی غیرقابل پذیرش است؛ ۲. این جبهه‌گیری، به ویژه در علوم انسانی غالب است؛ و ۳. این جبهه‌گیری به دلیل نقائص موجود در تفسیر رخ داده است.

العطاس استدلال می‌کند که معرفتی که از غرب به جهان اسلامی وارد شده «با منش و شخصیت فرهنگ و تمدن غرب آکنده شده و در بوته فرهنگ غرب شکل گرفته است...»^۱ وی معتقد است که عناصر و مفاهیم کلیدی فرهنگ غرب باید شناسایی و جداگانه بررسی شوند. این عناصر و مفاهیم کلیدی عمدتاً در آن شاخه از معرفت رایج هستند که به علوم انسانی مربوطند؛ هرچند باید متذکر شد که حتی در علوم طبیعی، فیزیکی و کاربردی، به ویژه در مواردی که این علوم با تفسیر واقعیت‌ها و صورت‌بندی نظریه‌ها سروکار دارند، باید همین فرایند بررسی جداگانه عناصر و مفاهیم کلیدی اعمال شود؛ چرا که تفسیرها و صورت‌بندی‌ها در واقع به قلمرو علوم انسانی تعلق دارند.^۲

سرانجام آن کهاز نظر العطاس، اسلامی سازی معرفت باید با جایگزین کردن عناصر و مفاهیم کلیدی اسلامی، به جای عناصر و مفاهیم کلیدی غربی به دست آید تا اینکه بتوان این علوم را «در بوته اسلام» دگرگون کرد.

بنا به نظر فرید العطاس، برادرزاده العطاس، رویکردی که عمویش اتخاذ کرده بود، متأثر از سنت صوفی‌گری بود و بر نیاز به الهام درست، جهت شکل بخشیدن به تحقیق تأکید می‌کرد.

ما در واقع، درباره همان موضوعی سخن می‌گوییم که زمانی عموی من برایم گفته است: این موضوع، اسلامی سازی ذهن است. آن گونه که من از آن برداشت دارم. بحث درباره شیوه‌ای است که اسلام طی آن مبنای متافیزیکی و معرفت‌شناختی را برای معرفت به

دست می‌دهد. دلمشغولی کسانی که به این موضوعات می‌پردازند، ایجاد جامعه‌شناسی یا فیزیک اسلامی نیست، بلکه آنچه که آنها می‌گویند این است که فارغ از اینکه رشته مورد بحث شما چه باشد، چارچوب متافیزیکی و معرفت‌شناختی خاصی وجود دارد که اسلام فراهم کرده است.^۳

العطاس تأکید می‌کند که اسلامی‌سازی، صرفاً این نیست که علوم غربی را بگیریم و برخی از آموزه‌های اسلامی را بر آن بیفزاییم. وی بازنگری بسیار کامل و عمیقی پیشنهاد می‌کند. با این حال، به هیچ وجه روشن نیست که بتوان با جایگزینی عناصر و مفاهیم کلیدی، به اهداف مورد نظر وی دست یافت و نیز روشن نیست که چگونه می‌توان این جایگزینی را انجام داد.

یک راه فهم اینکه العطاس چگونه درصدد انجام طرح خود بود، این است که به بررسی شیوه‌ای پردازیم که وی در اداره «مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی» در پیش گرفته بود. فرید عطاس، توضیح می‌دهد که این مؤسسه «به طور خاص برای اسلامی کردن معرفت ایجاد شد، و نه تنها برای تعلیم شاخه‌های علمی مختلف، بلکه همچنین برای فراهم کردن همان مبنای متافیزیکی و معرفت‌شناختی‌ای ایجاد شده که باید همه دانشمندان و استادان، فارغ از رشته تخصصی خود، از آن اشباع شوند.»^۴ اما مؤسسه مزبور، با سازمان‌دهی کنونی خود، فاقد گروه فلسفه است و بدون این رشته و گروه، مشکل بتوان پی برد که چگونه می‌توان متافیزیک و معرفت‌شناسی‌ای را که العطاس آن را مبنایی برای اسلامی‌سازی تلقی می‌کرد، فراهم کرد.

طبق برداشتی که فرید عطاس از اسلامی‌سازی علوم اجتماعی دارد، ما نباید توقع یک جامعه‌شناسی، اقتصاد، یا علوم سیاسی اسلامی شده را داشته باشیم که به رقابت با قرائت‌های سکولار از این علوم پردازند، بلکه پژوهش‌گرانی که از زمینه و تخصص خوبی در معرفت‌شناسی و متافیزیک برخوردارند، باید مفاهیمی را که از این علوم استنباط شده‌اند به کارگیرند تا چارچوبی را فراهم کنند که پژوهش‌های تجربی ما در قالب آن صورت گیرند.

تنها راهی که در آن می‌توان اسلام را در صافی نزدیک‌تر به معرفت قرار داد این است که باید کار تجربی را آغاز کرد. و این موضوع، مرا به برداشت خود از این مسائل

می‌رساند. به نظر می‌رسد، انسان به جای سخن گفتن از اسلامی‌سازی معرفت، باید عملاً به سنت‌های اسلامی بسان منابع مفاهیم و انگاره‌ها بنگرد و با این کار به پژوهش عملی بپردازد.^۵

رویکرد رقیب با اسلامی‌سازی معرفت را اسماعیل فاروقی در سال ۱۹۸۲، آغاز کرد.^۶ این رویکرد، با چند هدف دیگر از جمله اصلاح اسلام، نجات غرب، و دیدگاه اساسی درباره چگونگی اسلامی‌سازی علوم جدید تلفیق شده بود. فاروقی برای تحقق بخشیدن به این برنامه، در تأسیس «مؤسسه بین‌المللی اندیشه اسلامی»^۷ در سال ۱۹۸۱ مشارکت کرد. فاروقی پیشنهاد کرد که بهترین علوم و تکنولوژی غرب اتخاذ شود. اما آن را باید بر پایه اصول و ارزش‌های اسلامی‌ای بنا کرد که هدایت‌کننده رشد بیشتر این علوم باشند. وی همگام با ایده‌های سلفی، نیاز به بازگشت به اسلام اصیل اولیه را پذیرفت. اما این اسلام اصیل را اساساً عقلانی و پذیرای گفتگو با غیرمسلمانان می‌دانست. وی در این دیدگاهش خود، از عبدالوهاب و هم از محمد عبده الهام گرفت.^۸ برنامه وی برای اسلامی‌سازی معرفت، برنامه‌ای ایدئولوژیکی بود و مدافع تقویت هویت اسلامی بود. از نظر فاروقی، اسلامی‌سازی معرفت آن است که «معرفت را به همان نحوی که اسلام با آن مرتبط است، از نو طرح‌ریزی کرد...، یعنی داده‌ها را دوباره تعریف و دوباره سامان‌دهی کرد، در استدلال‌ها و مرتبط ساختن داده‌ها با نظریه‌ها دوباره اندیشید، نتایج را دوباره ارزیابی کرد، اهداف را دوباره برنامه‌ریزی کرد. این کار را به نحوی گونه‌ای باید انجام داد که بیش ما را تقویت کند و در خدمت اهداف اسلام باشد».^۹

در عمق بینش وی، اسلامی‌سازی معرفت بود. وی رخوت سیاسی، اقتصادی و دینی - فرهنگی جامعه اسلامی را عمدتاً به دلیل حالت دوگانه (دو بعدی) تعلیم و تربیت در جهان اسلام می‌دانست که توأم با فقدان بینش ناشی شده بود. وی معتقد بود که معالجه این نقص نیز دو قسمتی است: مطالعه اجباری تمدن اسلامی و اسلامی‌سازی معرفت جدید.^{۱۰}

ابراهیم رجب، برنامه فاروقی برای اسلامی‌سازی را در سه عنصر اصلی زیر خلاصه کرده است:

۱. تسلط بر رشته‌های جدید، و ارزیابی انتقادی روش‌شناسی‌ها، یافته‌های پژوهشی و نظریه‌های آنها در چارچوب منظر اسلامی.

۲. تسلط بر میراث اسلامی و ارزیابی انتقادی دانش اسلامی در مقایسه با:

الف. منظر و حیانی بکر (اولیه)؛

ب. نیازهای معاصر امت اسلامی؛

ج. پیشرفت‌های جدید در معرفت انسانی.

۳. ترکیب سازنده میراث اسلامی و معرفت جدید؛ جهش سازنده «برای غلبه بر خلأ قرن‌های عدم پیشرفت».^{۱۱}

فعالیت‌های «مؤسسه بین المللی اندیشه اسلامی» به چند دلیل در معرض نقدهای زیادی قرار گرفت: ^{۱۲}. به دلیل خطابه‌های فاقد جوهره؛ ^۲. کیفیت ضعیف آثار منتشر شده؛ ^۳. عجب و خودپسندی حاکی از اینکه معنای درست معرفت مخصوص کسانی است که مطابق با ایدئولوژی آن مؤسسه کار می‌کنند. هرچند که این نقدها، به طور کلی، بر ضد طرح اسلامی کردن معرفت مطرح شده‌اند، اما به نظر می‌رسد که بیشترین فشار آنها را «مؤسسه بین المللی اندیشه اسلامی» تحمل می‌کرد.

کالین، طرح فاروقی را به دو دلیل مورد سرزنش قرار می‌دهد: ^۱. به کارگیری برچسب‌های اسلامی که موجب پنهان ماندن مسائل فلسفی عمیق‌تری می‌شود که در مباحث روز علم مورد بحث قرار می‌گیرند؛ ^۲. تمرکز بر علوم اجتماعی و نپرداختن به علوم طبیعی، علی‌رغم این واقعیت که طرح اولیه او به هدف اسلامی کردن همه معرفت‌های وارد شده از غرب تدوین شده بود. کالین دو نتیجه طرح و کار فاروقی را مورد ملاحظه قرار می‌دهد: تأکید بیش از حد بر علوم اجتماعی و پایه ریزی معرفت و بی‌توجهی به پیامدهای سکولارساز جهان‌بینی علمی جدید.

این امر موجب می‌شود که دانشمندان مسلمان علوم اجتماعی که انواع آرمانی برنامه اسلامی‌سازی هستند، هیچ‌گونه سرنخی درباره چگونگی حل مسائلی که معرفت علمی جدید فراروی آنها قرار می‌دهد، نداشته باشند. از سوی دیگر، مسلم‌انگاشتن مبانی فلسفی علوم طبیعی جدید، برابر است با تقویت انشعاب دو شقی علوم به علوم طبیعی و علوم انسانی؛ انشعابی که نتایج آن مستمراً چالش‌های جدی‌ای را بر اعتبار انواع معرفت موجود در بیرون از قلمرو علوم فیزیکی جدید مطرح می‌کند.^{۱۳}

«مؤسسه بین المللی اندیشه اسلامی» در مجموعه مقالاتی به این نقد با صورت‌بندی دوباره به برنامه‌ای پاسخ داد که فاروقی در آغاز در سر داشت.^{۱۴} برنامه فاروقی بسیار

«ماشینی/مکانیکی» تلقی شده است و برنامه‌های جایگزینی پیشنهاد شدند که هدفشان انعطاف‌پذیری بیشتر بود و در صدد بهره‌مندی از ایده‌هایی درباره اسلامی‌سازی معرفت بودند که از سوی اندیشمندان دیگر ارائه شده بود.^{۱۵}

با این حال، می‌توان از آثار سید حسین نصر ایده دیگری را برای اسلامی‌سازی معرفت استخراج کرد؛ هرچند وی طرح خود را طرحی برای احیای علوم مقدس می‌خواند، نه اسلامی‌سازی، و بر این ایده تأکید می‌کند که سنت‌های دینی جهان در حکمت خالده مشترک هستند؛ حکمتی که مخالف با گرایش‌های فرهنگی و فکری برآمده از مدرنیته اروپاست.^{۱۶} نصر در شماری از آثار خود به بازگشت به علم مقدس فرا می‌خواند که بارزترین آنها عبارتند از: معرفت و امر مقدس^{۱۷} و نیاز به علم مقدس؛^{۱۸} هرچند که دیدگاه وی در آثار اولیه او درباره علوم اسلامی نیز بیان شده است.^{۱۹} نصر نقد خود بر علم جدید را به علوم اجتماعی محدود نمی‌کند، بلکه تحولات علمی جدید در علوم طبیعی را توأم با جهان‌بینی‌ای می‌داند که با علم مقدس ناسازگار و بی‌اعتنا به آن است.

وی در تأملات اخیرش درباره زندگی خود می‌نویسد:

بسیاری مدعی شده‌اند که مبتکر یکی از مهم‌ترین فعالیت‌های فکری‌ای هستند که امروزه در جهان اسلام صورت می‌گیرد و آن «اسلامی‌سازی معرفت» است که در واقع تلاشی است برای وارد کردن معرفت غربی در چارچوب اسلامی. من هرگز به کارگیری این اصطلاح را نمی‌پسندم، اما واقعیت این است که من درباره این تلفیق و ادغام در سال ۱۹۵۷-۱۹۵۸، که کتاب «علم و تمدن در اسلام» را نگاشتم، سخن گفته‌ام؛ کتابی که در راستای رساله دکتری من بود. و بنابراین، در سال ۱۹۵۷، یعنی دست کم ده پانزده سال پیش از افراد دیگری نظیر اسماعیل فاروقی و نقیب العطاس، که امروزه به این طرح مشهور شده‌اند، این نکته بر سر زبان‌ها افتاد که من درباره تلفیق و ادغام همه معرفت‌ها در جهان‌بینی اسلامی رساله‌ای نوشته‌ام.^{۲۰}

نصر استدلال می‌کند که علم جدید، که با تحولات علمی قرن ۱۷ ظهور یافت، چالش مستقیمی بر جهان‌بینی سنتی، به ویژه آن گونه که در تمدن اسلامی بسط یافته، می‌باشد. از این رو، نباید علم و فناوری جدید را فارغ از ارزش محسوب کرد. علم و فناوری جدید نظام ارزشی‌ای را تحمیل می‌کند که بر ضد تمدن اسلامی است. با این حال، علم جدید را نباید به سادگی کنار گذاشت. مسلمانان باید بر علوم جدید به نحو نقادانه مسلط شوند.

دانشمندان مسلمان مسؤل هستند که نقدی از علم جدید را مبتنی بر سنت فکری اسلامی صورت‌بندی کنند.

در جنبه ایجابی، کار نصر در باب علم مقدس امتیاز زیادی در نشان دادن این امر دارد که چگونه باید علوم مقدس با دغدغه‌های بومی، و به طور کلی‌تر، با اخلاق اسلامی تلفیق شود. اما در جنبه سلبی، باید گفت: روشن نیست که چگونه باید منافعی را که از ره‌آورد علوم جدید حاصل می‌شوند، با علم مقدس تلفیق کرد.

اندیشمندان مسلمان فراوان دیگری هم هستند که به مسئله اسلام و علم جدید پرداخته‌اند. در اینجا قصد بررسی همه دیدگاه‌ها را ندارم، بلکه درصدد معرفی گفتمان مربوط به این مسئله هستم تا اهمیت تفسیر را در نحوه فهم رابطه میان اسلام و علم برجسته سازیم. اما خوب است که سخنان پایانی مظفر اقبال را، که در نتیجه بررسی دیدگاه‌های مسلمانان درباره رابطه اسلام و علوم جدید بیان داشته، در نظر بگیریم:

آنچه که بایسته است تحول فکری عمده در جهان اسلام است که در طی آن سنت گمشده دانش پژوهی را که ریشه در منابع اصلی اسلام داشت، باز یابیم. این امر به ظهور جنبش جدیدی می‌انجامد که به مسلمانان کمک می‌کند تا علم و فناوری جدید را از آن خود کنند؛ بدان همان جنبشی که در طی سه قرن جنبش ترجمه اولیه، مقدار زیادی از اندیشه علمی و فلسفی را که در سنت اسلامی وارد شده بود، در خود هضم کرد. فقط این گونه بازنویسی معرفت علمی جدید است که در آن امید می‌رود دانه‌های تفکر علمی موجود در ذهن مسلمانان، که هنوز با علم‌گرایی آمیخته نشده، شکوفا شوند. فقط چنین تحول بنیادی در اندیشه است که می‌تواند گفتمان اسلام و علم را از بردگی استعمار برهاند و تأملات اسلامی حقیقی را درباره کار علم جدید، که در همه قلمروهای حیات و جامعه معاصر سربرآورده است، عرضه کند.^{۲۲}

خلاصه آنکه امروزه شاهدیم طرح یا طرح‌هایی که برای پایه‌ریزی و بسط علوم اجتماعی اسلامی ارائه شده‌اند، با شماری از مسائل مربوط به آن درهم آمیخته‌اند. مسائلی نظیر:

کدام مکتب فکری اسلامی باید چارچوب لازم برای پایه‌ریزی علوم اجتماعی اسلامی را فراهم کند: سنت‌گرایی، سلفی‌گری، صوفی‌گری، یا تجددگرایی؟ به عبارت دیگر، پیشنهاد‌های مربوط به اسلامی‌سازی علوم اجتماعی، از منظرهای ایدئولوژیکی خاصی مطرح شده‌اند و شرح و بسط‌های مربوط به علوم اجتماعی اسلامی، اگر بناست شانس برای موفقیت داشته باشند، باید مانع ایدئولوژی را رفع کنند. اگر متخصصان علم بر اساس ایدئولوژی و نه همکاری علمی، مورد نكوهش قرار گیرند، هیچ علمی نمی‌تواند رشد کند.

آیا توسعه علم اسلامی برای دربرگرفتن همه علوم است یا آنکه محدود به علوم اجتماعی و انسانی است؟ برای مثال، آیا باید از ریاضی‌دانان مسلمان نیز انتظار پایه‌ریزی ریاضیات اسلامی جدیدی را داشته باشیم که با توجه به آنکه در ریاضیات ارسطویی/ اسلامی کلاسیک، وجود نامتناهی بالفعل رد می‌شود، وجود اعداد نامتناهی را رد کند؟ آیا علوم اجتماعی اسلامی، شیوه‌ها و یافته‌های علوم اجتماعی جدید را رد خواهد کرد، یا آنها را تفسیر دوباره و مورد نقد قرار خواهد داد؟ به طور کلی‌تر، علوم اسلامی شده دقیقاً چه رابطه‌ای با علوم غربی جدید خواهند داشت؟

تا چه حد می‌توان علوم غربی جدید را از علم‌گرایی جدا کرد؟ برخی از فیلسوفان علم، نظیر ریچارد داوکینز، تأکید می‌کنند که علم جدید اساساً الحادگراست. در حالی که، بسیاری دیگر، نظیر آلون پلنتینگا، مدعی‌اند که آنچه که هر گونه واقعیت متعالی را رد می‌کند، نه علم جدید، بلکه این فرض علمی است که در هستی چیزی وجود ندارد که قابل تحقیق و توصیف با شیوه‌های علوم جدید نباشد.

فرضیه من این است که مسئله تفسیر در یافتن راه حلی برای همه این مسائل، نقش سرنوشت‌سازی دارد. از آنجا که بررسی مسئله تفسیر، هرمنوتیک است، باید به منظور فهم و دریافت بهترین راه پرداختن به مسائل مذکور و سایر مسائل مرتبط، مسائل هرمنوتیک را در ارتباط با علوم اجتماعی بررسی کنیم.

هرمنوتیک

در ابتداء باید درک کلی‌ای از هرمنوتیک داشت. این خود، مسئله بسیار بحث‌انگیزی است؛ چرا که این اصطلاح هم برای اشاره به یک رشته به کار رفته و هم برای اشاره به مکتب فکری. این اصطلاح در یونان باستان، به نحو عامی برای اشاره به مسائل تفسیر و فهم به کار گرفته شده است.^۳ دژ قرون وسطا، این واژه برای اشاره به تفاسیر کتاب مقدس به کار می‌رفت. معمولاً پذیرفته شده که هرمنوتیک، تا قرن نوزدهم و ظهور آثار شلایرماخر^۴ و دیلتای^۵، به مسئله تفسیر متن گره خورده است. این دو اندیشمند، به ویژه دیلتای به تبعیت از این ایده رمانتیکی که همه فهم‌ها، تفسیرمحور هستند، مفهوم هرمنوتیک را توسعه دادند. شلایر ماخر، برای نخستین بار، هرمنوتیک عامی برای تفسیر هر گونه متنی، و نه فقط متن کتاب مقدس و متون باستانی ارائه کرد. دیلتای، ما را فراتر از فهم متون، به تفسیر تاریخ و

جامعه می‌کشاند. هم شلایرماخر و هم دیلتای، تأملات فلسفی را به هرمنوتیک وارد کردند. اما دیلتای علاوه بر آن، با تمایز دقیق میان علوم طبیعی و علوم انسانی و میان تبیین و فهم، گستره هرمنوتیک را محدود کرد. وی معتقد بود که علوم طبیعی طبیعت را تبیین می‌کند. در حالی که، علوم انسانی در صدد فراهم کردن فهم^{۲۶} الحیات تاریخی است. از نظر دیلتای، غایت هرمنوتیک، فهم است نه تبیین.

هرچند تمایز قطعی‌ای که دیلتای میان علوم طبیعی و علوم اجتماعی و سایر علوم انسانی می‌گذارد، در مباحث بعدی درباره هرمنوتیک مستحکم می‌شود و می‌توان این منازعه را نادیده انگاشت؛ چرا که دغدغه ما در اینجا مربوط به علوم اجتماعی است. این مسئله به طور روزافزون مورد تصدیق قرار گرفته که وابستگی علوم طبیعی بر مفروضات تفسیری کم‌تر از وابستگی علوم انسانی نیست، و رابطه تبیین با فهم نزدیک‌تر از آن است که دیلتای تصور می‌کرد. از طریق تبیین‌هاست که انسان فهم به دست می‌آورد و توانایی بر تبیین کردن، مستلزم داشتن فهم است.

با انتشار کتاب هستی و زمان^{۲۷} هایدیگر در سال ۱۹۲۷، در هرمنوتیک چرخش وجودشناختی رخ داد. هایدیگر وجود انسانی، دازاین^{۲۸}، را امری اساساً تفسیری تلقی می‌کند. در میان اندیشمندان آغازین، «حلقه هرمنوتیکی» وابستگی متقابل فهم کل یک متن و بخش‌های آن، و نیز وابستگی متقابل فهم سنت و متونی که تشکیل‌دهنده آن هستند، تلقی می‌شد. در آثار هایدیگر، نوع دیگری از حلقه هرمنوتیکی در تصدیق وابستگی متقابل فهم جهان و خودفهمی ظهور یافت.

از آنجا که دازاین، به نحو بنیادین در جهان جای گرفته است، نمی‌توان خود را بدون نگرستن به جهان فهم کرد. جهان نیز بدون ارجاع به شیوه زندگی دازاین قابل فهم نیست. اما این، یک فرایند دائمی است. از این رو، آنچه که در اینجا خطرناک است، برخلاف آنچه که در سنت هرمنوتیکی اولیه مطرح است، لحظه‌ای نیست که ما قادر به ترک حلقه هرمنوتیکی هستیم. لحظه‌ای که در آن تلاش‌های تفسیری ما به فهم صریح، روشن و غیرقابل شک از معنای متن می‌انجامد. هایدیگر مدعی است آنچه که مهم است، تلاش برای ورود به حلقه به شیوه‌ای درست است؛ شیوه‌ای که همراه با میل به تصدیق این امر است که تحقیق درباره شرایط وجودشناختی حیات من، باید به در شیوه حیات من تأثیر داشته باشد.

با این چرخش به سمت وجودشناسی، مسائل فلسفه به مسائل درجه دوم تبدیل می‌شوند. اکنون هرمنوتیک با معنای حیات انسان - یا فقدان معنای آن - سرو کار دارد: هرمنوتیک به وظیفه‌ای وجودی چرخیده است.^{۲۹}

آن گونه که رامبرگ و ژس‌دال در ادامه توضیح می‌دهند، پس از هایدیگر، مهم‌ترین توسعه نظریه هرمنوتیک، با کتاب حقیقت و روش گادامر رخ داد. گادامر دیدگاه هستی‌شناختی هایدیگر را درباره هرمنوتیک می‌پذیرد، اما درباره این امر که چگونه هرمنوتیک ممکن است به عنوان مبنایی برای علوم انسانی^{۳۰} به کار آید، کند و کاو بیشتری می‌کند. از نظر گادامر، خواننده و متن، دارای ارتباط متقابل وابسته به یکدیگر هستند. این همان تقریر وی از حلقه هرمنوتیکی است. از طریق ترابط گفتگویی، که میان خواننده و سنت مربوط به متن صورت می‌گیرد، می‌توان به «امتزاج افق‌ها» دست یافت که از طریق آن فهم تحقق می‌یابد. گادامر، برای توضیح اینکه چگونه درگیری مؤثر با متن ممکن است، به دیدگاه‌های ارسطو درباره عقل عملی^{۳۱} و نظریه کانت درباره حکم اشاره می‌کند. هیچ شیوه مشخص و ثابتی وجود ندارد که بتوان درباره هر متنی به کار بست، بلکه خواننده باید حساسیت و درک متن‌هایی را که با آنها درگیر است ارتقاء دهد.

نظریه گادامر، مورد انتقادات زیادی قرار گرفته است. برخی در صدد تأیید رویکرد کلاسیک‌تر نسبت به متون، نظیر سنت شلایرماخر، برآمده‌اند. برخی دیگر نظیر هابرماس، معتقدند که نظریه گادامر حجیت بیش از حدی به سنت می‌دهد. اما بزرگ‌ترین نقد به هرمنوتیک گادامر، اتهام نسبی‌گرایی است. گادامر و برخی دیگر از سوی وی، به این چالش پاسخ داده‌اند و این پاسخ‌ها موجب طرح نقدهای دیگری شده‌اند. به نظر می‌رسد این نقدها، با تفسیرهای خاصی نظیر تفسیر رورتی که از آثار گادامر شده، تناسب بیشتری دارد تا با دیدگاه‌های خود وی.

شماری از تحولات دیگر در نظریه‌های هرمنوتیکی نیز ارتباط مستقیمی با هدف تحقیق ما ندارند؛ نظیر بحث درباره اخلاق ارتباطی^{۳۲}، و رابطه میان هرمنوتیک و تبارشناسی.^{۳۳} گادامر تمایزی را که دیلتای میان علوم طبیعی و علوم انسانی معتقد بود، حفظ می‌کند، در حالی که، شماری از مطالعات هرمنوتیکی اخیر به طور قانع‌کننده‌ای استدلال کرده‌اند که علوم طبیعی به همان میزان درگیر تفسیر است که علوم اجتماعی.^{۳۴} آنچه که به طرح علوم

اجتماعی اسلامی و به طور کلی تر، مقدس سازی علوم مربوط است، کاربست هرمنوتیک در علوم اجتماعی است.

طرح اسلامی سازی علوم، مسأله ای بحث انگیز است؛ چرا که دیدگاه های ایدئولوژیکی رقیبی از سوی اندیشمندان مسلمان، در این طرح مطرح هستند. دقیقاً بر همین اساس، هرمنوتیک نیز امری بحث انگیز است؛ چرا که طرفداران آن دیدگاه های سیاسی و به طور عام تر، دیدگاه های فلسفی ای اتخاذ کرده اند که با یکدیگر رقیب اند. به نظر می رسد باید حتی الامکان این گونه مسائل را در یک مقوله طبقه بندی کرد تا مشخص شود چگونه آنچه که عطاس «عناصر و مفاهیم کلیدی» اسلام خوانده، ممکن است مبنایی برای تفسیری قرار گیرد که در علوم اجتماعی به کار رفته است. بنابراین، من اصطلاح هرمنوتیک را به معنای بسیار عام بررسی تفسیر به کار می گیرم؛ صرف نظر از اینکه این بررسی با دیدگاه های شلایرماخر، گادامر، ریکور، یا هر اندیشمند دیگری تطابق داشته باشد یا نه. علاوه بر این، نظر عمده کسانی که درباره نظریه هرمنوتیک وارد بحث شده اند، به ویژه در مورد گادامر، موضوع مورد اختلافی است. در بحث زیر، فرض این است که می توان بدون پذیرش انواع مضر نسبی گرایی ای که به گادامر نسبت داده شده، نکات گوناگونی را که وی در شرح نظریه هرمنوتیکی خود بیان داشته، پذیرفت.

کاربردهای هرمنوتیک

از نظر گادامر، تفسیر بر پیش فرض ها مبتنی است. اگر پیش فرض ها هر چند که دلبخواهانه باشند، به میزان یکسانی موجه تلقی شوند، این امر به نسبی گرایی منجر خواهد شد. گادامر منکر نسبی گرایی است. از نظر وی، تفسیر معتبر باید توسط متعلق آن هدایت شود، نه آن که بر آن تحمیل شود؛ باید پویا باشد نه ثابت.

راه دیگر برای کُند کردن لبه تیغ نسبی گرایی آن است که طرح روشن ساختن پیش فرض ها را در پیش گرفت. پیش فرض ها هنگامی کاربرد مفیدی خواهند داشت که، به نحوی بسیار عام روشن شوند. بنابراین، اگر فرضی با نام A، که در ورای پشتیبانی یک نویسنده از نظریه T قرار دارد، کشف شد، و اگر A خودش مورد بحث و اختلاف نظر بود، به گونه ای که کسانی وجود دارند که A را ردّ و A' را تأیید می کنند، و A' را برای تقویت پشتیبانی خود از T' به کار می برند، می توان درصدد دستیابی به عینیت بزرگ تر آمد؛ آن هم

نه با این ادعا که T (یا T') بدون هیچ قید و شرطی، بهترین نظریه است، بلکه صرفاً با این ادعا که با در نظر داشتن A، T بهترین نظریه است و با در نظر گرفتن A'، ممکن است T' بهترین نظریه باشد. این سخن به این معنا نیست که این گونه ادعاها به طور مطلق و بدون هیچ فرض تفسیری اظهار می‌شوند. اینکه آیا T با در نظر گرفتن A، بهترین نظریه است یا نه، ممکن است مورد اختلاف کسانی باشد که بر پایه فرض‌های بسیار متفاوتی به این سؤال پاسخ مثبت داده‌اند. بدین ترتیب، ممکن است انسان چنین توضیح دهد که بر اساس فرض B، T تحت فرض A بهترین نظریه است. اگر این نکته مورد اختلاف باشد، ممکن است انسان استدلال کند که بر اساس فرض C این امر درست است که طبق فرض B، T تحت فرض A بهترین نظریه است. این زنجیره فقط بالقوه، دور باطل است؛ نظیر هنگامی که انسان با طرف گفتگویی نظیر تور تویس (در داستان مشهور کارول) مواجه می‌شود.^{۳۳} در عمل طرفین گفتگو این گونه لجوج نیستند.

بر اساس دیدگاه گادامر، ما باید برای فهم یک متن یا یک رخداد، با طرف گفتمان خود به تفاهم برسیم. اگر یک گروه از محققان در مورد علم، رویکرد پوزیتیویستی داشته باشند و گروه دیگر در تمنای علم مقدس یا علم اسلامی شده باشند، این امر چگونه می‌تواند برای علوم اجتماعی تحقق یابد؟ به نظر می‌رسد، در این صورت هیچ راهی برای تحقق «امتزاج افق‌ها» وجود ندارد؛ زیرا فرض‌هایی که دیدگاه‌های رقیب را در علوم اجتماعی تشکیل می‌دهد، با یکدیگر در تناقض‌اند. می‌توان در این گونه شرایط، فضای جستجوی امتزاج افق‌ها را از طریق فرضیه‌سازی صریح فرض‌ها به وجود آورد. حتی مادی‌گرا باید تمایل به پذیرش این نکته داشته باشد که بر اساس فرض‌های دینی، ممکن است نظریه T برتر از نظریه‌های رقیب ارزیابی شود. بر این اساس، برای کشف قضایای منطق شهودگرا، لازم نیست که انسان معتقد به شهودگرایی باشد. به طور کلی، برای آنکه انسان همراه با کسانی که فرض A را می‌پذیرند، به فهمی درباره نحوه تأثیرگذاری این گونه فرض‌ها در صدور احکام مربوط به امتیازات نظریه‌ها نائل شود، لزومی ندارد که فرض A را بپذیرد.

علوم طبیعی پس از قرن هفدهم به زبانی تدوین شده بودند که در صدد بودند درباره همه معانی و ارزش‌های انسانی، بی‌طرف باشند. و این مبنای ادعای عینیت از سوی آنها بود. اما امروزه، به دلیل پیشرفت‌های به وجود آمده در تاریخ و فلسفه علم، عموماً پذیرفته

شده که کارهای علم جدید مبتنی بر هنجارهای خاص خود آنها است؛ و شمار بسیار زیادی از دانشمندان پذیرفته‌اند که این هنجارها نه غیرقابل چون و چرا هستند و نه منحصر به فرد.

در مورد علوم اجتماعی وابستگی به هنجارها و ارزش‌های فرهنگی غرب، برجسته‌تر از این وابستگی در علوم طبیعی است. مشکل نژادپرستی در علوم اجتماعی برآستی در سطح وسیعی وجود دارد. برای مثال، فرهنگ‌های متفاوت غالباً درباره ماهیت انسان حامل دیدگاه‌های متعارضی هستند و چنان عمیق تثبیت شده‌اند که محققان نمی‌توانند برای تولید علم اجتماعی جهان‌شمول‌تر، به سادگی و اختیار خود، آنها را موقتاً کنار بگذارند. اما آنچه آنها ممکن است بتوانند از عهده آن برآیند تحقیق درباره این نکته است که در فرهنگ دیگر، ماهیت انسان چگونه تلقی می‌شود و چگونه این طرز تلقی بر دیدگاه‌های مربوط به مسائل بررسی شده توسط دانشمندان علوم اجتماعی، تأثیر می‌گذارد. این کار، در عین آنکه موجب تمرکز بر مجموعه فرض‌های دیگری می‌شود که در سایر فرهنگ‌ها پیدا می‌شوند، آگاهی محقق از مفروضات خودش را نیز افزایش می‌دهد. هنگامی که این گونه مفروضات شناسایی شدند، ممکن است دو نوع ارزیابی انجام شود: نخست آنکه ممکن است مقبولیت فرض‌های اساسی مورد لحاظ قرار گیرد؛ دوم آنکه امتیازات نظریه‌های متعدد دیگری که بر این فرض‌ها مبتنی شده‌اند، ممکن است به لحاظ دقت، ارزش تبیینی، عمق، دامنه، انسجام، و سایر ارزش‌های نظری مورد بحث و مناقشه قرار گیرند. مطمئناً انسان نباید راضی باشد که گرایش‌های فرهنگی را به عنوان امور مسلم دلبخواهانه تلقی کند؛ زیرا این کار در واقع، تسلیم شدن به نسبی‌گرایی است و زیان‌بارتر از چیزی است که با پذیرش برخی دیدگاه‌های منظر محور^{۳۷} و نیز دیدگاهی که گادامر درصدد پرهیز از آن است، مطرح می‌شود.

آن گونه که چارلز تیلور دیدگاه گادامر را تحلیل می‌کند، باید از نسبی‌گرایی زیان‌بار، نه از طریق تمنای آرمان بی‌طرف بودن نسبت به فرض‌های مربوط به متافیزیک، ماهیت انسان و غیره، بلکه از طریق دو امر اجتناب کرد: ۱. تجویز تغییر و بسط در افق‌ها؛ و ۲. پی‌جویی جامع‌ترین امتزاج افق‌ها؛ هرچند که این هدف، آرمانی تنظیم‌کننده است که هرگز به عمومیت کامل دست نمی‌یابد. از نظر تیلور جامعیت:

هم به لحاظ معرفتی و هم به لحاظ بشری، آرمان مهمی است؛ به لحاظ معرفتی به این دلیل که توصیف جامع‌تر، نکات بیشتری درباره انسان‌ها و استعدادهایشان بیان می‌کند و به لحاظ بشری، به این دلیل که زبان این امکان را می‌دهد که انسان‌های بیشتری همدیگر را فهم کنند و به فهم‌های غیرمنحرف و درستی نائل شوند.^{۳۸}

اگر مقصود تیلور از جامعیت فقط توصیفی است که منظرهای ناسازگار را با یکدیگر در هم می‌آمیزد، دستیابی به مزایای معرفتی و بشری‌ای که وی در پی آنهاست، بعید است. آنچه که در پی آنیم آمیختن منظرها نیست، بلکه عقب رفتن و فاصله گرفتن از منظرهاست تا بدین وسیله بتوان آنها را با یکدیگر مقایسه نمود و تفاوت دیدگاه‌هایی را که از فرض‌های زیربنایی (البته در صورت وجود آنها) ناشی شده‌اند، فهم کرد. شناسایی فرض‌های زیربنایی در فرهنگ دیگر، نه تنها به فهم آن فرهنگ کمک می‌کند، بلکه به شناسایی جهان‌بینی خود فرد، که ممکن است در غیر این صورت مورد توجه وی نباشد، نیز کمک خواهد کرد.

گادامر واژه «افق» را برای اشاره به چارچوب عامی به کار می‌گیرد که فرد از طریق آن به موضوع می‌نگرد. افق‌ها شامل چیزی هستند که العطاس با عنوان «عناصر و مفاهیم کلیدی» به آن اشاره می‌کند. همچنین شامل پیش‌داوری‌ها، فرض‌ها، عادت‌های فکری، نگرش‌ها و گرایش‌ها به عکس‌العمل‌های عاطفی و قضاوت‌ها می‌شود. افق شامل ابعاد عاطفی و شناختی نظرگاه فرد می‌شود. افق‌ها هم به لحاظ فردی و هم به لحاظ اجتماعی تغییر می‌کنند، بسط می‌یابند و ضعیف و قوی می‌شوند. افق‌ها در این باره، قابل مقایسه با زبان‌ها هستند؛ به ویژه هنگامی که ما از زبان‌های تخصصی (نظیر زبان مربوط به نظریه‌های حقوقی مدرن، طب داخلی و زبان رسانه‌های گروهی در چین و غیره) سخن می‌گوییم.

مقایسه چارچوب‌های مفهومی با زبان‌ها را می‌توان در آثار السدیر مک‌ایتتایر، به ویژه در کتاب^{۳۹} نیز مشاهده کرد. تُهرچند مک‌ایتتایر ضمن اشاره به برخی از اختلاف‌نظرهای خاص خود با گادامر می‌پذیرد که عمیقاً به وی مدیون است. اُدر حالی که، گادامر بر این نکته تأکید می‌کند که چگونه تکلم‌کنندگان به زبان‌های گوناگون به فهم می‌رسند، مک‌ایتتایر تضادها را که ممکن است بین زبان‌های مختلف رخ دهد و نیز شیوه‌هایی را که زبان‌ها دچار تعارض درونی می‌شوند، برجسته می‌کند. بحران‌های معرفت‌شناختی هنگامی رخ

می‌نمایند که فرد مشاهده کند که زبان خاص خودش منابع مورد نیاز برای ترجمه و انتقال ایده‌های مهم از زبان دیگر را در اختیار ندارد. هنگامی که این امر رخ می‌دهد، زبان فرد قابلیت‌های خود را سازگار و توسعه می‌دهد و گرنه ناکارآمد خواهد بود و سنت زبانی قوی‌تر، جایگزین آن می‌شود.

طبق برداشت کوهن و لاکاتوش، شبیه همین امر در انقلاب علمی نیز رخ می‌دهد. کوهن معتقد است که می‌توان سنجش‌ناپذیری را به «ترجمه‌ناپذیری» تفسیر کرد.^{۴۲} مشکلاتی ظهور می‌کند که نمی‌توان به نحو رضایت‌بخشی با مفاهیمی که در برنامه‌های پژوهشی علم عادی بسط یافته‌اند، به آنها پرداخت. علم انقلابی با اصطلاحاتی پایه‌ریزی می‌شود که به آن توانایی ارائه راه‌حلی‌هایی به مشکلات مزبور می‌بخشد، و همچنان که سلارز تأکید کرده است، این اصطلاحات می‌توانند تبیین کنند که چرا اشیاء، تا اندازه‌ای که رفتار می‌کنند، مطابق با قوانین رفتار می‌کنند. همچنین چرا از قوانین منحرف می‌شوند.^{۴۳} برای بسط این ایده برای مقایسه میان نظریه‌ها، می‌توان گفت که T برتر است از T'، اگر T بتواند تبیین کند که علت موفقیت T' در موارد موفقیتش، و نیز علت شکست T' در موارد شکستش چه بوده است. سلارز، همچنین واژه‌های «زبان» و «ساختار مفهومی» را به گونه‌ای استعمال می‌کند که آن دو گویی مترادف هستند.

در صورت بروز بحران‌ها، اگر این بحران‌ها غلبه پیدا کردند، از طریق فرایند ترجمه و از طریق فعالیت عقل غلبه می‌کنند. اگر اختلافات در قالب زبان‌هایی اظهار شوند که قابل سنجش و قیاس نباشند، نمی‌توان عقل را مستقیماً برای داوری میان آن اختلافات به کار برد. از این رو، کار ترجمه، پیش‌شرطی است برای بررسی نقاط قوت و ضعف استدلال‌هایی که هر یک از دیدگاه‌های رقیب دارند. این ریسمان مشترکی است که در آثار گادامر، مک‌این‌تایر و سلارز جریان دارد. اما ترجمه به تنهایی کافی نیست. اگر بناست پیشرفتی در فهم صورت گیرد، باید تبیین‌هایی تدوین شوند. یا مشکلات برجسته به کمک زبان پارادایم جدید، که زبان نظریه‌ای که پیش‌تر حاکم بود به آن ترجمه می‌شود، حل می‌شوند، یا کاربران زبان پارادایم قبلی می‌توانند ایده‌های جدید را به گویش خاص خود ترجمه کنند و تبیین‌های مشابهی ارائه کنند.

حتی اگر تمایز دقیق میان علوم طبیعی و علوم اجتماعی را رد کنیم و مفهوم «هرمنوتیک گسترش یافته» را بپذیریم، سطوحی از تفسیر در علوم انسانی وجود دارند که (هرچند تا

حدی در علوم حیوانی نیز حضور دارند) متمایزند. هنگامی که گروهی از پژوهشگران، تحت عنوان R، تحقیقی درباره مجموعه‌ای از اشیاء با عنوان O را برعهده گرفتند، همواره مجموعه‌ای از مفاهیم تفسیری، چارچوب‌ها، یا یک افق با عنوان H وجود خواهد داشت که گروه R آنها را برای تدوین یک توصیف یا نظریه (با عنوان T) درباره O به کار خواهند بست. بر اساس این مفاهیم است که R تلاش خواهد کرد که T را توجیه کند. علاوه بر این، غیر از R معمولاً گروه‌های رقیب دیگری نیز با عنوان R_1, \dots, R_j وجود خواهند داشت. به گونه‌ای که هر یک از آنها افق‌های خاص خود (با عنوان H_1, \dots, H_j) را برای تحقیق درباره O به کار بسته، توصیف‌ها یا نظریه‌های خاص خود را عرضه خواهند کرد. R باید پژوهش گروه‌های R_1, \dots, R_j را در نظر بگیرد و این کار مستلزم آن است که فهمی از H_1, \dots, H_j داشته باشد. و این به تعدیل و اصلاح H منجر خواهد شد، جز در مواردی که در آنها H_1, \dots, H_j — یا عناصر H_i که با H تفاوت دارند — در مواردی که این نوع ردّ رخ می‌دهد، R باید این ردّ را، یا از طریق اثبات برتری H بر رقیب‌هایش توجیه کند و یا از طریق اثبات اینکه مفروض گرفتن H به توصیفی از O می‌انجامد که بهتر از توصیف‌های مبتنی بر افق‌های رقیب است.

در مورد علوم انسانی، ابهام و پیچیدگی دیگری وجود دارد مربوط به تلاش برای فهم همه چیزهایی است که در وساطت پدیده‌های انسانی‌ای که تشکیل دهنده O هستند دخیل‌اند؛ خواه فعالیت اقتصادی باشد، یا تاریخ یک نبرد نظامی، یا متن یا اثری هنری. به عبارت دیگر، هنگامی که O پدیده‌ای انسانی باشد، با افق خاص خود، با عنوان HO، خواهد آمد. اما رابطه H با HO بسیار متفاوت از رابطه‌ای خواهد بود که میان H و H_1, \dots, H_j برقرار است. هرمنوتیک از شلایرماخر تا گادامر متمرکز بر رابطه H با HO بوده است. چنانچه O پدیده‌ای انسانی باشد، آنچه که پژوهشگر در صدد آن است، توصیفی از دلایلی است که ورای O نهفته است. R برای ارائه T درباره O در صدد آن است که از طریق امتزاج افق‌ها فهمی از O به دست آورد. اما، عامل‌هایی که در O دخالت دارند، لازم نیست که توصیف یا نظریه‌ای درباره رفتار خاص خودشان داشته باشند، و اگر توصیف یا نظریه‌ای درباره رفتار خود داشتند، به طور اتفاقی تبدیل به گروه دیگری از پژوهش‌گران رقیب خواهند شد. رابطه میان H و H_1, \dots, H_j همان رابطه میان افق‌ها، زبان‌ها، یا ابزارهای مفهومی یا چارچوب‌هاست که برای ایجاد یا تدوین توصیف‌ها یا نظریه‌های دیگری درباره

O به کار گرفته شده‌اند. در حالی که، رابطه میان H و HO رابطه‌ای است که میان یک افق تفسیری و افقی که در آن دلایل ارائه می‌شوند، وجود دارد. ما هنگامی که ادعا می‌کنیم عامل‌های یک جامعه اعتقاد دارند، شناخت دارند، عمل می‌کنند و نیاتی دارند، بر اساس عبارت مشهوری از سالرز: «توصیفی تجربی از آن واقعه یا حالت ارائه نمی‌کنیم؛ [بلکه] آن را در فضای منطقی ادله، [یعنی] توجیه کردن و توانایی بر توجیه چیزی که فرد به زبان می‌آورد، قرار می‌هیم»^{۴۶}

در نتیجه، می‌توان گفت که همه علوم تا حدی تفسیری است و علوم اجتماعی به طور خاص از این ویژگی برخوردارند. علاوه بر این، تفسیر اساساً یک رشته هنجاری است؛ یعنی مستلزم عوامل گوناگونی درباره این امر است که برای اعتقاد به باورها و انجام کارها، چه چیزی ادله خوبی محسوب می‌شوند. سرانجام آنکه فهم در علوم اجتماعی مستلزم آن است که پژوهش‌گر بتواند، با یادگیری شناخت اموری که عامل‌های متعلق تحقیقش، آنها را ادله مناسبی برای باورها و کارهای خویش تلقی می‌کنند، به فهم آنها نائل آید. لازمه این امر، امتزاج افق‌هاست. اما این امتزاج افق‌ها، مستلزم آن نیست که خود پژوهش‌گر با اهداف تحقیق توافق داشته باشد. موافقت با همدلی و همدلی با فهم فرق دارند. برای مثال، انسان ممکن است زبان کالونینسم را یاد بگیرد، بدون آنکه فردی کالونینی گردد. انسان ممکن است یاد بگیرد که ادله حرکت‌هایی را که بازیکنان در زمین فوتبال انجام می‌دهند بشناسد، بدون آنکه حتی فوتبال بازی کرده باشد. آنچه که برای فهم لازم است، عبارت است از کسب توانایی برای پیدا کردن راه قرار گرفتن در فضای ادله‌ای که تشکیل دهنده افق هستند، و شناخت عناصری از افق که در شیوه‌ای که در آنها ادله ارائه و مطالبه می‌شود سهمیم‌اند. در فرایند انجام این کار، شناسایی تشابهات و تمایزاتی که این شیوه با شیوه خود فرد در نگاه به امور دارد.

در به کارگیری مؤثر هرمنوتیک در علوم اجتماعی، علاوه بر شناسایی عواملی که ممکن است به فهم کمک کنند، باید از عواملی هم که به سوء فهم منجر می‌شوند آگاهی داشته باشیم. این نکته‌ای است که در بحث خود از هرمنوتیک اسلامی به آن خواهیم پرداخت.

هرمنوتیک اسلامی

اکنون می‌توان به این مسئله پرداخت که آیا باید از هرمنوتیک اسلامی توقع داشته باشیم که اصول متمایز و خاص خودش بر آن حاکم باشد یا خیر؟ می‌توان نقطه آغاز بحث را انگاره

هرمنوتیک دینی یا «مقدس» قرار داد، و آنگاه تلاش کرد که آن را به هرمنوتیک اسلامی و سپس به هرمنوتیک شیعی محدود کرد. بیشتر آثار مربوط به هرمنوتیک دینی، درباره این است که متون دینی یا سایر پدیده‌های دینی را چگونه تفسیر کنیم. از این رو، مثلاً اثری از رودولف بولتمان در اختیار ماست که درباره هرمنوتیک و الاهیات است و تلاش می‌کند تفسیر ما از متون و وقایع دینی را «اسطوره‌زدایی» کند. برنامه اسطوره‌زدایی که بولتمان پیشنهاد می‌کند، برای نشان دادن این امر طراحی شده است که چگونه می‌توان قرائتی مناسب از کتاب مقدس ارائه داد که آنچه را که عقل و شعور مدرن آن را غیرقابل می‌یابد، از کتاب مقدس بزداید.^۷ پلنتینگا درباره چگونگی تفسیر کتاب مقدس دیدگاه کاملاً متضادی را پیشنهاد کرده است. وی طرفدار تفسیری است که بر اصول ایمان مبتنی است و استدلال می‌کند که این کار نیازی به وارد شدن انسان در مصادره به مطلوب مغالطه‌آمیز ندارد.^۸

اما، هم بولتمان و هم پلنتینگا، علاوه بر بیان نحوه قرائت کتاب مقدس، پیشنهاداتی درباره روش درست آن ارائه می‌کنند؛ روشی که بر اساس آن، اموری نظیر تاریخ و فرهنگ‌های دیگر، مطابق با باورهای دینی تفسیر می‌شوند که می‌توان از آن با عنوان «هرمنوتیک دینی» یاد کرد.

بولتمان از هایدیگر تبعیت می‌کند و هرمنوتیکی وجودگرایانه (اگزیستانسیالیستی) پیشنهاد می‌کند که در آن وجود خود فرد، از طریق فعالیت تفسیر در مخاطره قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد آنچه مراد بولتمان از تعبیر به مخاطره افتادن وجود فرد، این است که فرد متأثر شدن خود را توسط آنچه که به شیوه‌های غیرقابل پیش‌بینی تفسیر می‌کند، تجویز کند. هرمنوتیک، شیوه‌ای برای پرسش کردن از متعلق تحقیق، اعم از متن، یا اثر هنری یا وقایع تاریخی تلقی شده است. به کارگیری هرمنوتیک دینی، به معنای آن است که فرد هنگامی که پرسش‌هایی را مطرح می‌کند، اجازه دهد که ایده‌های دینی، وی را سمت و سو دهند. نظیر هنگامی که انسان پرسش‌هایی درباره «نجات»، یا درباره «معنای» زندگی شخصی خود، یا درباره تاریخ، یا درباره هنجارهای عمل اخلاقی و درباره نظام جامعه بشری، و امثال آن مطرح می‌کند... بنابراین، نکته مورد نظر آن نیست که فهم پیشین را حذف کنیم، بلکه این است که آن را به مخاطره اندازیم، آن را [از سطح ناخودآگاهی] به سطح خودآگاهی بکشانیم، و آن را در فهم متن، به نحوی انتقادی محک بزنیم. خلاصه آنکه

انسان باید در پرسش کردن از متن اجازه دهد که خودش با متن، مورد پرسش قرار گیرد و به مدعای متن توجه کند.^{۴۹}

البته، بولتمان در اینجا درباره تفسیر متن‌ها سخن می‌گوید. ولی نکته مورد نظر وی به طور کلی، در مورد تفسیر اعمال می‌شود. وی بلافاصله پس از عبارت نقل شده بحثی درباره فهم تاریخی مطرح کرده است. بولتمان استدلال می‌کند که هر فهمی از متون یا پدیده‌های تاریخی بر پیش‌فرض‌های ما مبتنی خواهد بود، اما این امر تهدیدی برای عینیت نیست؛ زیرا نتیجه تحقیق مسلم انگاشته نشده، بلکه پرونده تحقیق مفتوح است. بولتمان برداشت خود از هرمنوتیک دینی را به صورت زیر بیان می‌کند:

...فهم گزارش‌های مربوط به رخدادها به عنوان فعل خدا، یک پیش‌فهم را درباره اینکه به طور کلی چه چیزی را می‌توان فعل خدا خواند، پیش‌فرض می‌گیرد. مثلاً فعل خدا را متمایز از اعمال انسان‌ها یا رخدادهای طبیعی می‌انگارد... مادام که وجود خود ما توسط پرسش ناظر به خدا، (آگاهانه یا ناآگاهانه) حرکت نکنند... در هیچ وحی‌ای نخواهیم توانست خدا را آن‌گونه که خداست، بشناسیم. تا جایی که فرایند پرسش درباره «سعادت» یا «نجات» یا درباره معنای جهان و تاریخ، پرسش درباره اصالت وجود خودمان باشد، در آن، یک شناخت وجودی از خدا وجود دارد که در وجود بشری حاضر و زنده است.^{۵۰}

از نظر بولتمان، و به تبعیت از وی، از نظر ون فرازن، بسط هرمنوتیک دینی امری مربوط به نحوه توصیف جهان در نظریه‌ها یا باورها نیست، بلکه امری است مربوط به دو چیز: نخست نحوه نگرش ما به رویکردی که نسبت به جهان داریم، و دوم، چگونگی ارتباط ما با تجربه‌های خویش.^{۵۱}

از سوی دیگر، پلنتینگا، دیدگاهی را که در آثار بولتمان و ون فرازن بسط یافته زیر سؤال می‌برد و در طی این کار، هرمنوتیک دینی دیگری را به عنوان جایگزین دیدگاه آنها مطرح می‌کند. از نظر پلنتینگا، پژوهش عینی‌ساز، آن‌گونه که بولتمان و ون فرازن توصیف می‌کنند، در چارچوب محدودیت طبیعت‌گرایی روش‌شناختی^۳ اعمال می‌شود. طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی^۴ یا فلسفی نیست. بر اساس طبیعت‌گرایی فلسفی، موضوع تحقیق در علوم طبیعی، همه چیزهایی است که وجود دارند. از سوی دیگر، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، درباره مسئله مربوط به وجود فوق طبیعی، بی‌طرف است، اما بر آن است که در عمل علمی، فرد باید به نحوی پیش رود که گویی

هیچ هویت فوق طبیعی وجود ندارد. این امر، بدان معناست که در توصیف علمی یک پدیده نمی‌توان به اموری نظیر اراده خدا، نگرش‌های الهی، یا فرشتگان متوسل شد. طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را به طرق متعددی می‌توان توضیح داد. برای مثال، برخی معتقدند که لازمه طبیعت‌گرایی روش‌شناختی این است که علل غایی، یا غایت‌شناسی از گفتمان علمی حذف گردد.^{۵۶} فارغ از نحوه توصیف طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، پلنتینگا بسط شیوه‌ای مسیحی را برای تفسیر و کار علمی پیشنهاد می‌دهد که لازمه طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را دست کم، در مورد برخی از بخش‌های علم، رد می‌کند. پیشنهادهای وی بیانگر آن است که رد طبیعت‌گرایی روش‌شناختی در مواردی که بیشترین نیاز به هرمنوتیک وجود داشته باشد؛ یعنی در مواردی که مسائل تفسیر مورد بحث باشد، بیشترین تناسب را دارد.

آنچه که جامعه مسیحی واقعاً به آن نیاز دارد، علمی است که چیزی را در نظر بگیرد که ما به عنوان افرادی مسیحی به آن شناخت داریم. در واقع، این امر، چیزی عاقلانه به نظر می‌رسد؛ مطمئناً امر عاقلانه آن است که در تلاش برای فهم یک پدیده خاص همه آنچه را که می‌دانید به کار بگیرید. اما در این صورت، آیا نباید روان‌شناسان مسیحی، در رسیدن به فهم علمی از مثلاً دشمنی، یا تجاوز، مفهوم گناه را به کار گیرند؟ آیا ما نباید در تلاش برای دستیابی به فهمی علمی از مثلاً عشق، یا بازی، یا تفریح، یا حس ماجراجویی، چیزی را هم که درباره انسان‌ها می‌دانیم به کار بگیریم؟ یعنی این نکته را که انسان‌ها به تمثال خدا آفریده شده‌اند؛ خدایی که خودش اصل منبع عشق، زیبایی و جز آن است. همین سؤال در مورد اخلاقیات نیز مطرح می‌شود.^{۵۶}

این ایده‌های «دینی» ممکن است از طریق وارد کردن صریح فرضیه‌های متعددی در علم ما محقق شوند. همچنین این ایده‌ها ممکن است نقش‌های دیگری هم ایفا کنند. برای مثال، ممکن است بخشی از اطلاعات، پس زمینه‌ای باشند که ما با لحاظ آنها فرضیه‌های علمی و اسطوره‌های متعددی را که سر راه ما قرار می‌گیرند، ارزیابی می‌کنیم.^{۵۷}

پلنتینگا، با بررسی استدلال‌های متعددی که برای اثبات طبیعت‌گرایی روش‌شناختی مطرح شده‌اند، به این نتیجه می‌رسد که، هرچند برخی از قلمروهای علمی ممکن است به بهترین وجه مطابق با طبیعت‌گرایی روش‌شناختی پیش روند، اما شماری از قلمروهای علمی وجود دارند که باید در آنها طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را رد کرد.

این بیانات با برخی از مدعیاتی که پیش‌تر دربارهٔ اسلامی‌سازی علوم مورد بررسی قرار دادیم، سازگار است و بیانگر گام‌ها و مراحل بسط هرمنوتیک دینی است. هرمنوتیک دینی ممکن است فرض‌های دینی متعددی را آشکار گرداند که بر اساس آنها تفسیرهای خود را ارائه می‌کند. علاوه بر آن، هرمنوتیک دینی ممکن است، برای ارزیابی فرضیه‌ها و نظریه‌ها، از اطلاعات و آگاهی پس‌زمینه‌ای دینی استفاده کند. کار پلنتینگا، همچنین بیانگر آن است که ممکن است مواردی باشد که در آنها توصیف موضوع پژوهش، به بهترین وجه بر اساس اصطلاحات دینی، قابل فهم باشد.

سومین رویکرد در هرمنوتیک دینی، رویکردی است که در آثار سید حسین نصر مطرح شده است. موضع نصر، افراطی‌تر از موضع پلنتینگاست. پلنتینگا، بر خلاف نصر، هرمنوتیک سکولار را کاملاً و یکسره رد نمی‌کند. وی صرفاً این حق را برای پژوهش‌گر دینی محفوظ می‌دارد که وی باورها و نگرش‌های دینی را در تفسیر متون و پدیده‌های دیگر تأثیر دهد. از سوی دیگر، نصر علم جدید را متأثر از پیش‌فرض‌های الحادی می‌داند. باید علم جدید با علم مقدس جایگزین گردد؛ همان علمی که آمیخته است با دیدگاه تعالی‌گرایانه به متافیزیک و معرفت‌شناسی، به نحوی که دیدگاه واحد و یکپارچه‌ای دربارهٔ بشریت، جهان، و الوهیت مطرح می‌کند و با اصول متافیزیکی‌ای نظیر تطابق میان عالم صغیر و عالم کبیر، سلسله مراتب هستی‌شناختی، که آرتور لووچی از آن با تعبیر «زنجیره بزرگ هستی»^۸ یاد می‌کند، اصول غایت‌شناختی، و نیز با بسیاری از امور دیگر، در هم آمیخته است و کسانی که علم را محدود به طبیعت‌گرایی روش‌شناختی می‌دانند، همه آنها را به عنوان اموری غیرعلمی رد می‌کنند.

در این مقاله، مجال داوری دربارهٔ تعارضات موجود میان دیدگاه بولتمان، ون فرازن، پلنتینگا و نصر نیست. اما با بررسی نحوهٔ برخوردی که آنها با مسائل مربوط به تفسیر دارند، می‌توان دربارهٔ هرمنوتیک دینی، سه درجه یا مرحله را بیان کرد:

هرمنوتیک دینی‌ای که منحصراً در این مرحله است، اجازه نمی‌دهد انسان دربارهٔ امر واقع‌های عینی‌ای اظهار نظر کند که توصیف و تبیین آنها باید به پژوهش عینی‌ساز سپرده شود. هرمنوتیک دینی با بُعد ذهنی پدیده‌ها، و دربارهٔ اینکه انسان چگونه باید این پدیده‌ها را با حیات و وجود خودش مرتبط کند، سروکار دارد.

کاربست هرمنوتیک دینی در مراحل متعددی صورت می‌گیرد که در آنها ممکن است مجالی برای کنار گذاشتن طبیعت‌گرایی روش‌شناختی وجود داشته باشد که به طور عادی بر پژوهش عینی‌ساز حاکم است:

الف. توصیف پدیده‌ها ممکن است به نحو غیرقابل تحویلی، دینی باشد؛

ب. آگاهی پس‌زمینه‌ای دینی و سایر اصول را می‌توان برای ارزیابی فرضیه‌ها یا نظریه‌ها به کار برد؛

ج. زبان دینی غیرقابل تحویل را می‌توان در ایجاد نظریه‌هایی که برای تبیین پدیده‌ها به کار می‌روند، به کار بست و مفاهیم و پیش‌فرض‌های دینی غیرقابل تحویل را می‌توان برای فراهم کردن فهمی از متون و پدیده‌ها به کار برد.

اصول، مفاهیم، و سایر عناصر دینی خاص را می‌توان به عنوان مبنایی سامان‌دهنده برای بسط «علم مقدس» به کار برد که بخشی از جهان‌بینی دینی منسجم و یکپارچه است.

در شمای فوق از سه مرحله درگیری دینی در هرمنوتیک، هیچ قصدی نسبت به بیان این امر نیست که درجه نخست، تقریر ضعیف‌شده‌ای از هرمنوتیک دینی است که درجه‌های بعدی جایگزین آن می‌شوند. وجه تمایز این درجه‌ها، میزان مخالفت (بالقوه) آنها با پژوهش عینی‌ساز یا علم جدید رایج است. ممکن است این سؤال که کدام درجه از درگیری دینی مناسب است؟ از یک قلمرو فعالیت تفسیری تا قلمرو دیگر متفاوت باشد. همچنین ممکن است معلوم شود که آن نوع درگیری دینی، که بیشترین تأثیر را بر جهت‌گیری علوم خواهد داشت، همان است که بولتمان پیشنهاد کرده است. اما نمی‌توان بیش از همین مقدار، این مسئله را دنبال کرد.

هرمنوتیک فرقه‌ای خاص، گونه‌هایی از هرمنوتیک دینی عام پیش‌گفته خواهد بود. هرچند که روشنگرانه‌ترین طبقه‌بندی‌ها از این گونه هرمنوتیک‌ها، ممکن است در شمار تقسیم‌بندی بر اساس فرقه نباشد. برای مثال، هرمنوتیک مبتنی بر دیدگاه مسیحی، که ظاهرگرایی در کتاب مقدس را پیش فرض می‌گیرد، ممکن است بیش‌تر از سایر قرائت‌های هرمنوتیک مسیحی، به هرمنوتیک سلفی شبیه باشد.

بحث مفصل‌تر درباره هرمنوتیک اسلامی را می‌توان از طریق بررسی آثار شماری از کسانی پیدا کرد که در صدد برآمده‌اند که سنت‌های فکری اسلامی و نویسندگان مسلمان را فهم کنند، و آنها را در مباحث روز درباره علم، اخلاق، سیاست، جامعه و سایر قلمروها به

کار بندند. در اینجا، فقط به نحوی بسیار خلاصه، دو نمونه را ذکر خواهم کرد که هر یک از آنها اهمیت خاص خود را دارد: ۱. لئو استراوس و؛ ۲. ویلیام چیتیک. هر دو نویسنده، متذکر نکاتی شده‌اند که باید برای اجتناب از سوء تفاهم به آنها توجه کرد.

ویلیام چیتیک، در شماری از کتاب‌ها و مقالات از بازیابی و توسعه فهم اسلامی از خدا، جهان، و انسان طرفداری کرده است.^۹ چیتیک، به شدت از ادبیات سنتی کمک می‌گیرد، اما به حسرت گذشته و محکوم کردن امور مدرن قانع نیست. برای مثال، وی فهرستی از اصولی را فراهم می‌کند که از سنت فکری اسلامی گرفته شده‌اند و می‌توان تفسیر و فهم را بر آنها مبتنی ساخت.

با توجه به محدودیت‌های حجم این مقاله، که مانع از بحث مفصل درباره این نکات هستند، تنها شمار متعددی از مدعیات چیتیک شایسته تأکید است: نخست، هرمنوتیک اسلامی فقط از طریق بازیابی علوم فکری اسلامی قابل بسط است. تمرکز انحصاری مسلمانان بر علوم منتقل شده و بر سیاست هویت اسلامی، مانع از آن شده است که مسلمانان بتوانند برای خویش بیندیشند و استعدادهایشان را در جهت یافتن حق امور در جهان و در خودشان به کار گیرند.^{۱۰} دوم، هرمنوتیک اسلامی باید مبتنی بر این آگاهی باشد که آن نوع فهمی که با تفسیرهای آن فراهم می‌شود، صرف انباشت واقعیت‌هایی نیست که هدفشان مهار اشیاء است، بلکه هدف آن حکمت است، و حکمت فراتر از چیزی است که در جهان بینی علم زده یا علم‌گرا، معرفت تلقی می‌شود. رد علم‌گرایی و تصدیق به این که فهم فرد نمی‌تواند صرفاً از طریق تقلید از یک منبع متنی گرفته شود، از ویژگی‌های سنت هرمنوتیکی است.

تفکیک علم‌گرایی از علم مدرن مهم است. می‌توان نقدهایی را درباره چگونگی پیش بردن علم جدید، درباره مؤسسات و نهادهایی که پژوهش علمی را پشتیبانی و جهت می‌دهند، یا درباره نحوه ارزیابی پژوهش‌ها مطرح کرد. اما این اتهامی که علم جدید مدعی است که هیچ معرفتی مشروع نیست مگر معرفتی که دارای معیارهای علم جدید باشد، خطاست.

علم جدید هیچ ادعایی درباره مشروعیت اصول یا باورهای متافیزیکی مبتنی بر علم حضوری یا حس خدایاب ندارد. این گونه ادعاها درباره مشروعیت انواع گوناگون

گزاره‌های فلسفی، مستلزم استدلالی است که فراتر از نظریه‌ها و یافته‌های پژوهشی خود علوم می‌رود. دکتر نصر دقت در ایجاد این تفکیک را از افتخارات خود می‌داند:

شما می‌دانید که من همواره علم‌گرایی غربی را نقد کرده‌ام. اما هرگز نگفته‌ام که ما حق انتخاب گزینه عدم تسلط بر علوم مدرن را داریم. من گفته‌ام که ما باید علم غربی را در جهان‌بینی خود جذب کنیم و سعی کنیم آن را نقد کنیم و نیز آن را در فرهنگ و سنت فکری خود ادغام و هضم کنیم.^{۲۲}

لئو اشتراوس، هرمنوتیکی را بسط می‌دهد که درصدد اعمال آن در متون افلاطون، فارابی، اسپینوزا، و شماری از فیلسوفان دیگر است. اشتراوس در هرمنوتیک خود، تلاش می‌کند که در ردّ چیزی که وی آن را سوء فهم‌های اندیشمندان مختلف جدید تلقی می‌کند، از فهم فلسفی کلاسیک از جامعه و سیاست دفاع کند. اشتراوس و گادامر، روابط خوبی با یکدیگر داشتند؛ هرچند درباره شماری از نکات نیز اختلاف نظر داشتند.^{۲۳} یکی از نکاتی که اشتراوس بر آن تأکید می‌کرد و مورد قبول گادامر نیز قرار گرفت، اهمیت شناخت این نکته است که چگونه ممکن است یک متن متضمن پیام پنهانی باشد. اشتراوس وجود تعارضات در متن را بیانگر این امر می‌دانست که نویسنده، پیام پنهانی داشته است که با پیام ظاهری‌ای که خواننده با قرائت سطحی متن، انتظار برداشت آن را دارد، در تعارض است. گادامر معتقد است که وجود تعارضات، ممکن است بیانگر نکات دیگری باشد؛ نظیر اینکه موضوع مورد بحث را نمی‌توان در چارچوب حدود منطقی بیان کرد. بر فرض که چنین باشد، مطمئناً این نکته امتیازی برای اشتراوس است که اهمیت لایه‌های معنا را متذکر شود؛ این نکته‌ای است که ممکن است خواننده متن را با سنت اسلامی مواجه کند؛ زیرا این امر مستلزم آن است که هرمنوتیک اسلامی باید آماده ارائه تفاسیر چندجانبه‌ای از موضوع بررسی خود، اعم از متون یا پدیده‌های اجتماعی باشد.

هرمنوتیک اسلامی کاربردی

از نظر بولتمان و ون فرازن، هیچ تعارض نهایی‌ای میان علم و دین وجود ندارد؛ زیرا علم پژوهش عینی‌ساز است. در حالی که، دین درباره نگرشی درونی و باطنی‌ای سخن می‌گوید که انسان، درباره وجود خود اتخاذ می‌کند. بر اساس این دیدگاه، تلاش برای اعمال هرمنوتیک دینی در علوم اجتماعی خطاست؛ زیرا علوم اجتماعی، از آن نظر که علم‌اند، بخشی از پژوهش عینی‌ساز، هستند. در حالی که، هرمنوتیک دینی مستلزم آن است که ما

درباره پدیده‌های اجتماعی‌ای که در خارج از قلمرو علم قرار می‌گیرند، اتخاذ موضع کنیم. اما بولتمان در پرداختن به پدیده‌های تاریخی تأکید می‌کند که ما نمی‌توان خود را به پژوهش عینی‌ساز، محدود کرد. از این‌رو، فهم دینی خاصی از پدیده‌های اجتماعی وجود خواهد داشت، اما علوم اجتماعی خاص وجود نخواهد داشت. هرچند هرمنوتیک دینی خاصی درباره پدیده‌های اجتماعی وجود دارد.

از سوی دیگر، از نظر پلنتینگا:

ساده‌لوحی است که پنداشته شود که علم معاصر، به لحاظ دینی و الاهیاتی، خنثی و بی‌طرف است... شاید بخش‌هایی از علم بدان گونه باشند: [نظیر] اندازه و شکل زمین و فاصله آن از خورشید، جدول تناوبی عناصر، برهان قضیه فیثاغورسی - همه اینها، به معنای معقول به لحاظ دینی بی‌طرفند. اما قلمروهای فراوان دیگری از علم وجود دارند که بسیار متفاوتند. این قلمروها، به نحو آشکار و عمیقی در برخورد میان جهان‌بینی‌های متعارض درگیرند. هیچ برنامه دقیقی برای تعیین اینکه کدام یک از بخش‌های علم، به لحاظ این نزاع بی‌طرف هستند و کدام یک بی‌طرف نیستند، وجود ندارد. البته، آنچه که ما در اینجا داریم، یک زنجیره است نه تمایز صرف. اما در اینجا یک قاعده تجربی تقریبی وجود دارد: ارتباط قسمتی از علم با این نزاع، بر این امر وابسته است که آن قسمت با چه میزان دقتی در تلاش برای رسیدن به فهم ما به عنوان انسان، درگیر است.^{۶۴}

از نظر نصر، مطمئناً نوع مقدسی از هرمنوتیک وجود دارد که از طریق اصول «فلسفه جاودان» (حکمت خالده) شکل گرفته است. بر این اساس، باید همه چیز بر اساس نظام اصول جاودان و عالی فهم شود. باید فهم ما از همه پدیده‌ها و متون تحت حاکمیت «جهان‌بینی سنت‌گرایانه» باشد و در آن تلفیق شود.

از نظر بولتمان، پلنتینگا، و نصر لازمه کاربست هرمنوتیک دینی، کار قابل ملاحظه‌ای است. این کار صرفاً در نظر گرفتن فرض‌های دینی و اصول جهان‌شناختی و تداوم با آنها نیست. می‌توان کاری را که این اندیشمندان برای هرمنوتیک دینی می‌طلبند، با چیزی که پاول ریکور «هرمنوتیک بدگمانی»^{۶۵} می‌خواند مقایسه کرد. ریکور، این اصطلاح را برای اشاره به شیوه‌هایی به کار می‌گیرد که فروید، مارکس، و نیچه از طریق آنها، دین را فهم (یا سوء فهم) می‌کردند. «هرمنوتیک در سنت مطرح از زمان شلایرماخر تا گادامر، در صد فهم «دیگری/غیر» به نحو همدلانه بوده است، و تلاش می‌کرد که به این فهم نایل آید که

«دیگری» چگونه به مسائل می‌نگرد، به ارائه دلایل می‌پردازد، و توجیه‌هایی عرضه می‌کند. اما فروید، مارکس و نیچه در صدد برآمدند که برای دیدگاه‌ها و رفتار دینی دلایلی بیابند که کسانی که به ابراز آنها می‌پردازند، از آنها بی‌خبرند. اگر از شخص دیندار پرسیده شود که چرا به خدا اعتقاد دارد؟ ممکن است پاسخ‌هایش بر اساس تجربه دینی، شهودها، یا براهین اثبات وجود خدا ارائه شود. بر عکس، فروید، مارکس و نیچه استدلال می‌کنند که آنچه که در ورای اعتقاد دینی نهفته، عبارت است از فرافکنی انگاره پدر، یا تبلیغی برای بازداشتن طبقات کارگری از شورش، یا گرایش افراد ضعیف و ترسو به انکار قدرت اراده خود. این نوع تلاش برای اتکاء بر تحلیل روانشناختی یا جامعه‌شناختی یا اقتصادی، برای پیدا کردن علل زیربنایی اندیشه و رفتاری که فرد عامل به نحوی آگاهانه، اطلاعی از آنها اطلاع ندارد، تبارشناسی^{۶۷} نیز نامیده می‌شود.^{۶۸}

تامس نیگل پیشنهاد کرده است که شیوه تبارشناسانه را می‌توان نه تنها در یافتن دلایل زیربنایی پدیده‌های دینی به کار بست، بلکه می‌توان آن را برای کشف عوامل زیربنایی موجود در ورای الحادگرایی نیز به کار گرفت.^{۶۹} گو این که این امر، زمینه را برای هرمنوتیک بدگمانی به صورت معکوس فراهم می‌کند. در واقع، می‌توان این بدگمانی را که در ورای آنچه که در ظاهر دلایل باورهای کفرآمیز به نظر می‌رسند، آثار و پیامدهای گناه نهفته است، در سنت‌های دینی گوناگون یافت. [مثلاً] در مکتب کالوینیسیم، خود عقل متعلق بدگمانی می‌گردد.^{۷۰}

ریکور هرمنوتیک بازیابی^{۷۱} را پیشنهاد می‌کند تا پژوهش‌گر را که از زیر رگبار هرمنوتیک بدگمانی گذر کرده، قادر سازد به گونه‌ای نمایان شود که فهم عمیق‌تری از قصد اولیه متن مورد بررسی، به دست آورده است. این رویکرد به عنوان رویکردی تدافعی، مورد نقد قرار گرفته است. فیلیپس، هرمنوتیک تأمل^{۷۲} را به منظور اجتناب از برنامه‌های تفسیری با اهداف ثابت، خواه فهم، یا دفاع از دین پیشنهاد کرده است.^{۷۳} هرمنوتیک تأمل، نوعی شباهت با آرمان حیات فلسفی‌ای دارد که مورد دفاع لئو اشتراوس است؛ [یعنی] حیات پژوهش فکری آزادانه در مورد حقیقت همه چیزها. فیلیپس نیز بسان اشتراوس، با وظیفه فهم متون دینی، یعنی متونی که مباحث الاهیاتی یا فلسفی درباره باورهای دینی و سایر پدیده‌های دینی را عرضه می‌کند، سروکار بیشتری دارد تا وظیفه فهم از نقطه نظر دینی.

نقطه نظر دینی در مطالعه‌ای که وستفال از هرمنوتیک بدگمانی دارد، توضیح داده شده است. هدف وستفال آن است که نشان دهد چگونه متفکران دینی می‌توانند بدون پذیرش الحاد، که اندیشه‌های ملحدان بر آن مبتنی شده است، از بینش‌های ملحدان بهره‌برند. وی از زبان دینی برای تفسیر دوباره دیدگاه‌های فروید، مارکس، و نیچه استفاده می‌کند. اما نه آن گونه که آنها قصد داشتند فهمیده شود، بلکه آن گونه که نشان دهد چگونه دین می‌تواند هنگامی که برای برآورده کردن طرح‌های نیازهای ما یا برای آرام کردن کسانی که مورد استثمار قرار گرفته‌اند، یا برای اعطای احساس تقوی و درستکاری برای افراد ضعیف الاراده به کار می‌رود، ابطال شود.

من فروید، مارکس، و نیچه را بزرگ‌ترین الاهی‌دانان سکولار دریاب گناه اولیه نامیدم. با این کار بیان کرده‌ام که هرمنوتیک بدگمانی به فهم ما از گناهکاری انسان تعلق دارد. خودفریبی‌هایی که آنها در صدد بیان آن هستند، نظیر خودفریبی کسانی که حضرت عیسی آشکار کرد، گناه و نشانه‌هایی از هبوط خود ماست.^{۷۵}

وستفال بر آن است که چگونه ممکن است هرمنوتیک بدگمانی به هرمنوتیک دینی تبدیل شود. هرمنوتیک بدگمانی با این گونه عمل می‌کند: دلایلی که بیانگر خودفهمی عامل‌های دینی است، ممکن است توجیه‌هایی باشند که در خدمت پنهان کردن انگیزه‌های اساسی تری قرار گرفته‌اند. وستفال، دلایلی که برای پشتیبانی از رفتار دینی به نظر می‌رسند ممکن است انحراف از دین را پنهان کنند، این امر را به هرمنوتیک دینی تبدیل می‌کند. در آیات زیر از قرآن کریم، این پدیده مورد تصدیق قرار گرفته است.

به نام خداوند رحمتگر مهربان: آیا کسی را که [روز] جزا را دروغ می‌خواند دیدی ۱. این همان کس است که یتیم را بسختی می‌راند ۲. و به خوراک‌دادن بینوا ترغیب نمی‌کند ۳. پس وای بر نمازگزارانی ۴. که از نمازشان غافلند ۵. آنان که ریا می‌کنند ۶. و از [دادن] زکات [و وسایل و مایحتاج خانه] خودداری می‌ورزند ۷.

در اینجا، شاهد نمونه روشنی از یک پدیده ظاهراً دینی یعنی «نماز»، هستیم که یک انگیزه غیردینی، یعنی ریا را پنهان می‌کند. معیاری که نشان می‌دهد نماز، نماز حقیقی نیست، امتناع از کمک کردن است. اما این مطلب، برای تشکیل هرمنوتیک بدگمانی کافی نیست؛ زیرا مفروض نمی‌گیرد که پدیده‌های ظاهراً دینی، همیشه معلول عوامل پنهان هستند، بلکه تنها می‌گوید که تحت شرایط گناهکاری ممکن است چنین باشد.

اگر بدگمانی، بازیابی، یا تأمل را به معنای بدگمانی در مورد انگیزه‌های ظاهری، بازیابی پیام اولیه مطرح در متن یا پدیده، یا بی‌طرفی فلسفی در مورد این مسائل بدانیم، در اعمال هرمنوتیک اسلامی نمی‌توان مسیر بدگمانی، بازیابی، یا تأمل را به عنوان قاعده عامی برای همه موارد اتخاذ کرد، بلکه باید در هر مورد، قضاوت درست به کار برد و توجه داشت که شاید ضروری باشد که برای به دست دادن بهترین تفسیر دینی از موضوع پژوهش، سطوح متعددی از معنا فرض گرفته شود.

علوم اجتماعی اسلامی

عوامل متعددی وظیفه به کارگیری هرمنوتیک اسلامی در علوم اجتماعی را پیچیده کرده‌اند: نخست، این پرسش قدیمی مطرح است که آیا چیزی به عنوان علم اجتماعی می‌تواند وجود داشته باشد. اگر علم، پژوهش عینی‌ساز است، و تفسیر پدیده‌های اجتماعی نمی‌تواند پژوهشی عینی‌ساز باشد، به نظر می‌رسد که هر گونه علم اجتماعی غیرممکن خواهد بود. در نتیجه، علم اجتماعی اسلامی نمی‌تواند وجود داشته باشد. پیشنهاد ما این است که عینیت پژوهش تفسیرمحور را می‌توان از طریق اظهار کردن فرض‌هایی که تفسیر فرد بر آنها مبتنی است، حفظ کرد. این انگاره که هر گونه هرمنوتیکی باید از منظر خاص خود فرد آغاز شود، مستلزم آن نیست که خود این منظر را نمی‌توان اظهار و در معرض بررسی انتقادی قرار دارد. علاوه بر این، اگر بپذیریم که علوم اجتماعی می‌تواند وجود داشته باشد، و هرمنوتیک نقش مهمی در آنها ایفا می‌کند، آیا هرمنوتیک دینی در ماهیت علمی بودن علوم خدشه وارد نمی‌کند؟ در صورتی که ارزش‌ها و اصول دینی‌ای که تشکیل‌دهنده هرمنوتیک هستند، از آغاز مورد تصریح قرار گیرند، پایه‌های هرمنوتیکی علوم اجتماعی به دلیل بی‌طرفی نسبت به ارزش‌ها یا خالی بودن از انگاره‌های دینی، علمی‌تر نمی‌شوند. باید پذیرفت که همه عواملی که تعیین‌کننده قضاوت و ارزیابی ما در تفسیر هستند، ممکن است برای مفسر روشن نباشند. اما وی می‌تواند تلاش کند تا این عوامل را تا حد امکان بیان کند، آگاهی بیشتری از آنها به دست آورد، و آنها را به نحو انتقادی بررسی کند. این کار می‌تواند به صورت تدریجی از طریق فرایند دیالکتیکی، که در آن پژوهش و تفسیر انجام می‌شود، صورت پذیرد.

به دلیل پیشینه تاریخی روابطی که در گذشته میان الاهیات و علوم اجتماعی وجود

داشته، پیچیدگی های بیشتری رخ می نمایند. هرچند این پیشینه مربوط به نگرش هایی است که الهی دانان مسیحی نسبت به علوم اجتماعی داشته اند. ولی اگر بناست که مسلمانان به نحو مؤثری به مطالعه علوم اجتماعی مطابق با تعالیم اسلام بپردازند که قادر به پرهیز از برخی از نقاط ضعفی که همواره در بسترهای دیگر رخ می دهد باشد، ضروری است که از چگونگی سرنوشتی که موضوع دین و علوم اجتماعی در غرب داشته اند، آگاه شوند.

ریچارد روبرت، پنج راهبرد را که الهی دانان مسیحی برای بسط روابط میان الاهیات و علوم اجتماعی به کار بسته اند، ترسیم می کند:

نخست، گزینه مبنای گرایانه شامل رد مدرنیته و الگوهای ملازم با سیر قهقرایی است. دوم، الاهیات می تواند گرایش به جذب شدن تحویل گرایانه در منظر علمی اجتماعی پیدا کند (ارنست ترولتچ): سوم، الهی دانان می توانند از مقولات جامعه شناسی کمک بگیرند و آنها را به عنوان بخشی از طرح اساساً الاهیاتی خود به کار گیرند (دیتریخ بونهوفر، نیوبوهر). چهارم، مقولات الاهیاتی و جامعه شناسی را می توان به عنوان ابعاد فطری توأمان یک «نوع حیات» منسجم، «جهان زندگی» یا «پدیدارشناسی سنت» (ادوارد فیرلی) تلقی کرد که جدا از مسئله مدرنیته زیست می کند. پنجم، الهی دان می تواند جامعه شناسی را به عنوان تفکر سکولار بدعت آمیز رد کند و گزینه متقاعدکننده تعهد به عمل فرهنگی-زبان شناسی مسیحی را مطرح کند (جان میلبانک).^{۷۶}

روبرت، پس از بررسی رویکردهای فوق می گوید: اگر مشخصه درگیری الاهیات مسیحی با الاهیات مدرن ناسازگاری نباشد، عدم استمرار است. می توان دیدگاه خود روبرت را هم به پنج دیدگاه مذکور افزود؛ هرچند که وی دیدگاه خود را نزدیک به دیدگاه بونهوفر می داند که تأکید می کند علوم اجتماعی باید در عداد علوم انسانی به شمار آید، و به معنای دقیق کلمه، باید الهی دانان در آن درگیر شوند، آن هم با هدف جستجوی «امتزاج جدید و فعال علوم انسانی همراه با تصریح و پذیرش حق انسان نسبت به ابراز هویتی متعالی تر از خودش (طبق تعبیر بونهوفر)»^{۷۷}

طرح توسعه علوم اجتماعی اسلامی در صورتی موفق خواهد بود که این نکته درک شود که این طرح دست کم به همان میزان که در علوم اجتماعی تأثیرگذار خواهد بود، در الاهیات (کلام) اسلامی هم تأثیرگذار خواهد بود. روبرت می نویسد:

این واقعیت که الاهیات یا فلسفه متافیزیکی ممکن است زمانی شالوده هویت و مشروعیت منسجم را فراهم کرده باشد، امروزه، که با چالش سکولارسازی و مدرنیته مواجه هستیم، مجوزی برای پس رفت به گذشته اسطوره‌ای یا استمداد از آینده‌ای تخیلی نمی‌شود. بر عکس، باید ابزار دیگری یافت که از طریق آنها، سنت(ها)، روشنگری و انعطاف‌پذیری انتقادی بتوانند دوباره به نحوی خلاقانه هماهنگ گردند.^{۷۸}

در ارتباط با طرح اسلامی‌سازی یا مقدس‌سازی علوم، خطرات متعددی وجود دارد که تنها برخی از آنها در بحث روبرت بیان شده است. اگر گام‌های آغازین به سمت علوم اجتماعی اسلامی باشد، فارغ از اینکه این گونه علوم چقدر دقیق فهمیده شود، در این صورت پس از این گام‌های آغازین، این ایده خطا خواهد بود که همین علوم اجتماعی اسلامی جدید است که باید در دانشگاه‌های جهان اسلام مطالعه شوند و نه علوم اجتماعی الحادی و سکولار که در غرب فاسد مطرح است. این ایده، خطای فاحشی است؛ چرا که در مورد هر علم اسلامی یا مقدس، این نکته ضروری است که با علوم سکولار رابطه دیالکتیکی داشته باشد. رشد علم اجتماعی اسلامی، بدون مطالعه علم اجتماعی سکولار بیش از رشد فلسفه اسلامی بدون مطالعه آثار فلسفی یونان نخواهد بود. اما با تکیه بر هرمنوتیک اسلامی، به همان نحو که در بالا طرح کلی آن بیان شد، می‌توان امیدوار بود که شالوده مناسبی برای علوم اسلامی پرورنده شود که به پایه‌ریزی علم مقدسی کمک کند که اعتماد به نفس کافی‌ای برای درگیری با علوم مدرن در یک گفتگوی ثمربخش داشته باشد.

تأملات پایانی

شماری از نویسندگان مسلمان اظهار داشته‌اند که علوم جدید یا علم‌گرایی جدید با اسلام سازگار نیست. این ادعا تناسب بیشتری با علم‌گرایی دارد نه خود علوم؛ هرچند که باید پذیرفت که این تفکیک، گاه مبهم است؛ نظیر هنگامی که پژوهشگران نظریه‌هایی ارائه می‌دهند که با پیش‌فرض‌هایی مغایر با اعتقاد دینی عجین شده‌اند. گفته شده که باید احیاء «علم مقدس» یا اسلامی‌سازی علوم صورت گیرد. لازمه این طرح، انجام پژوهش علمی و نظریه‌سازی در درون چارچوب مفهومی دینی یا اسلامی است. نیاز به اجرای این طرح، به ویژه در ارتباط با علوم اجتماعی که در آنها ارزش‌ها و جهان‌بینی نقش، به ویژه برجسته‌ای ایفا می‌کنند، ضروری احساس می‌شود.

هرمنوتیک عبارت است از: مطالعه و تحقیق درباره تفسیر و فهم. هرچند متأسفانه، این تحقیق گاه همراه با دیدگاه‌های نسبی‌گرایانه زیان‌باری شده است، اما درباره هرمنوتیک به معنای عام کلمه، که در اینجا ترسیم شد، نکته‌ای که مستلزم این نسبی‌گرایی باشد، وجود ندارد. طرح پروراندن علوم مقدس یا اسلامی شده، اساساً یک طرح هرمنوتیکی است؛ زیرا مستلزم تفسیر دوباره و فهم مجددی از علوم از منظر دینی یا اسلامی است.

ایده علم اسلامی شده با این اشکال مواجه خواهد بود که وارد کردن اصول و ارزش‌های دینی و متافیزیکی با علم ناسازگار است. و استدلال خواهد شد که علم پژوهش عینی‌ساز است. این امر مستلزم آن است که علم از ارجاع به دین، متافیزیک و احکام ارزشی فارغ باشد. دو پاسخ به این اشکال وجود دارد: نخست آنکه حتی علوم طبیعی بر خلاف آنچه تبلیغ می‌شود، بی‌طرف و خنثی نیستند. دوم آنکه لازمه عینیت بی‌طرف بودن نیست، بلکه تنها تعهد به وظیفه جاری آشکار کردن فرض‌هاست.

در این مقاله، سه درجه برای هرمنوتیک دینی بیان شدم که می‌توان آنها را برای پرورش و بنا نهادن علوم مقدس به کار بست: ۱. فهم دینی در سطح ذهن‌گرایانه؛ ۲. رد طبیعت‌گرایی روش‌شناختی در مورد الف. توصیف پدیده‌ها، ب. ارزیابی نظریه‌ها، و ج. تشکیل نظریه؛ ۳. تلفیق و ادغام مثبت نظریه‌های موفق در جهان‌بینی دینی منسجم. عالمان مسلمان فقط می‌توانند از طریق بازیابی علوم فکری اسلامی، رد آگاهانه جهان‌بینی علمی، و درگیری با علوم با هدف [رسیدن به] حکمت به بسط هرمنوتیک دینی در امتداد مسیرهایی که در اینجا پیشنهاد شد، امید داشته باشند. برای عمق بخشی به حکمتی که از این طریق در صدد آنند، باید پژوهش‌گران لایه‌های متعدد معنا را که در متون و سایر پدیده‌های پژوهش یافت می‌شوند، در نظر بگیرند.

هنگامی که پژوهش‌گران از سنت‌های فکری اسلامی برای توضیح مبانی هرمنوتیکی علوم اجتماعی کمک می‌گیرند، لایه‌بندی سلسله‌مراتبی سطوح معنا که با تقسیم ظاهر و باطن آغاز می‌شود، از طریق گفتگو با علوم سکولار شکل خواهد گرفت.

پی‌نوشت‌ها

۱ Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *Islam and Secularism, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization*, p. 162.

۲ *Ibid.*

۳ Alatas, Farid, "Research: the Islamization of knowledge-Interview with Farid Alatas," *Religioscope*, on-line at: http://www.religion.info/english/interviews/article_358.shtml

۴ *Ibid.*

۵ *Ibid.*

۶ C.f: Faruqi, Isma'il, *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan, Herndon, Virginia: The International Institute of Islamic Thought*.

۷ International Institute of Islamic Thought

۸ Esposito, John L. and John O. Voll, *Makers of Contemporary Islam*, p. 29.

۹ Faruqi *Ibid*, p. 15.

۱۰ Esposito and Voll, *Ibid*, p. 32.

۱۱ Ragab, Ibrahim A. "Islamization of Knowledge Methodology," <http://www.ibrahimragab.com/ebooks-11>.

۱۲. برای مثال ر.ک:

Stenberg, Lief (1996) "The Islamization of Science: Seyyed Hossein Nasr and Ziauddin Sardar" *Social Epistemology*, x, 3/4, 273-8v. <http://www.socsci.com/the-islamization-of-science-seyyed-hossein-nasr-and-ziauddin-sardar-lief-stenberg/>

Abaza, Mona, *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting Worlds*;

Kalin, Ibrahim, "Three views of science in the Islamic world" in *God, Life and the Cosmos*, eds. Ted Peters, Muzaffar Iqbal, and Syed Nomanul Haq, Aldershot: Ashgate, p. 43-75.

Alatas, Farid, "Research: the Islamization of knowledge-Interview with Farid Alatas," *Religioscope*, on-line at(2008): http://www.religion.info/english/interviews/article_358.shtml

نقد عام‌تر اسلامی‌سازی، از منظر پست‌مدرنیستی یک ایرانی خارج‌نشین، که البته بیشتر دارای طعن است و نه محتوا، در اثری از شایگان، Shayegan, Daryush, *Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West*, tr. John Howe, چشم می‌خورد.

۱۳ Kalin, Ibrahim, "Three views of science in the Islamic world" in *God, Life and the Cosmos*, eds. Ted Peters, Muzaffar Iqbal, and Syed Nomanul Haq, Aldershot: Ashgate, p. 61.

۱۴ C.f: Sulaiman, Sa'du *Islamization of Knowledge: Background, Models, and the Way Forward*.

C.f: Bennet, Clinton, *Muslims and Modernity: An Introduction to the issues and Debates*;

۱۵. ر.ک:

Sulaiman, Sa'du *Ibid*;

به ویژه بنگرید: Iqbal 2008 که تحلیل مفصلی از دیدگاه‌های اندیشمندان دیگر، به ویژه دکتر نصر ارائه کرده است.

۱۶. برای نقد دیدگاه‌های وی ر.ک: محمد لگنهاوسن، «چرا سنت‌گرا نیستم»، ترجمه منصور نصیری، در: جاودان خرد.

۱۷ C.f: Nasr, Seyyed Hossein, *Knowledge and the Sacred*.

۱۸ C.f: Nasr, Seyyed Hossein, *The Need for a Sacred Science*.

۱۹ Nasr, Seyyed Hossein, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*.

۲۰ Nasr, Seyyed Hossein, *In Search of the Sacred: A Conversation with Seyyed Hossein Nasr on His Life and*

Thought, p. 78.

۲C.f: Nasr, Seyyed Hossein, *Religion and the Order of Nature*.

۲Iqbal (2008), p. 188.

۲۳. این نکته را ارسطو در کتاب ἐπι Ἑρμηνείας (Peri Hermeneias) بیان کرده است، که به زبان لاتین با عنوان De Interpretatione شناخته می‌شود.

۲Schleiermacher, 1768-1834.

۲Dilthey, 1833-1911.

۲Verfehen

۲Sein und Zeit

۲Dafein

۲Ramberg, Bjørn, and Kristin Gjesdal, "Hermeneutics", The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.), URL= <http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/hermeneutics/>

۲Wahrheit und Methode, 1960.

۲Geistwissenschaften

۲phronesis

۲Communicative ethics

۲genealogy

۲C.f: Idhe, Don, "Expanding Hermeneutics," in *Hermeneutics and Science*, ed. Marta Feher and Olga Kiss, Dordrecht: Kluwer, p. 346-349, on the web at:

http://www.stonybrook.edu/philosophy/faculty/dihde/articles/expanding_hermeneutics.html

۲Carroll, Lewis, "What the Tortoise Said to Achilles". *Mind*, 4, p. 278-80.

۲perspectivalist theses

۲Taylor, Charles "Gadamer on the Human Sciences," in *The Cambridge Companion to Gadamer*, ed. Robert J. Dostal, p. 135.

۲C.f: *Whose Justice, Which Rationality?*

۲C.f: MacIntyre, Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?*

۲C.f: MacIntyre, Alasdair, "Nietzsche or Aristotle" interview in Giovanna Borradori, *The American Philosopher*, p. 137-152; MacIntyre, Alasdair, "Kinesis Interview With Alasdair MacIntyre" p. 34-47; (reprinted in *Kinesis* 23, 40-50, 1996.

MacIntyre, Alasdair, "On Not Having the Last Word: Thoughts on Our Debts to Gadamer" in *Gadamer's Century*, ed. Jeff Malpas, Ulrich Arnsward, and Jens Kertscher, p. 157-172.

۲Kuhn, Tomas. "Paradigms of Scientific Evolution" interview in Giovanna Borradori, *The American Philosopher*, p. 161.

۲Sellars, Wilfrid, Science, *Perception and Reality*, p. 121.

۲MacIntyre, Alasdair, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Notre Dame and

La Salle, p. 21 ff., (در مورد مسائل مربوط به هنجاریت درباره حیوانات)

☪.f: *Ibid.*

☪Sellars, *Ibid.*, p.169.

☪.f: Bultmann, Rudolf, *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, tr. S. M. Ogden.

☪.f: Plantinga, Alvin, "Two (or more) Kinds of Scripture Scholarship," *Modern Theology*, 14: 2, p.

۲۴۳-۲۷۸.

☪Bultmann, Rudolf, *Ibid.*, p. 84.

☪*ibid.*, p. 87.

☪van Fraassen, Bas C, *The Empirical Stance*, p. 194.

☪objectifying inquiry

☪methodological naturalism

☪ontological

۵۵. برای تفصیل بیشتر درباره انواع طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، ر.ک:

Plantinga, Alvin, "Games Scientists Play," in *The Believing Primate*, eds. Jeffrey Schloss and Michael J. Murray, P. 139-167; Plantinga, Alvin, "Methodological Naturalism?" in *Facets of Faith and Science*, ed. Jitse M. van der Meer, P. 177-221

☪Plantinga, *Ibid.*, P. 192.

☪*ibid.*, p. 193.

☪.f: Lovejoy, Arthur O, *The Great Chain of Being*.

این بررسی روشن می‌کند که خود همان نوع اصولی که نصر به عنوان مبنایی برای علم مقدس به کار می‌گیرد، در معرض تفسیرهای گوناگونی هستند.

۵۹. برای مثال در:

Chittick, William C., "Can the Islamic Intellectual Heritage be Recovered?" *Iqbal Review*, p. 11-25;
Chittick, William C, *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*.

☪Chittick, *Ibid.*, p. 46.

☪sensus divinitatis

☪Nasr, Seyyed Hossein, *In Search of the Sacred: A Conversation with Seyyed Hossein Nasr on His Life and Thought, with Ramin Jahanbegloo*, p. 115-116.

☪.f: the appendix to the second addition of *Wahrheit und Methode*, Gadamer, p. 414-424; Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, 2nd rev. ed. tr. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, p. 529-537; Gadamer, Hans-Georg, "Gadamer on Strauss: An Interview," (conducted by Ernest L. Fortin) *Interpretation*, p. 12: 1, p. 1-133

Strauss, and Gadamer, "Correspondence Concerning Wahrheit and Methode," *The Independent Journal of Philosophy* 2, p. 5-12.

☪Plantinga, Alvin, "Methodological Naturalism?" in *Facets of Faith and Science*, ed. Jitse M. van der

Meer, p. 178.

The hermeneutics of suspicion

Ricoeur, Paul, *Freud and Philosophy*, tr. Denis Savage.

Genealogy

From Nietzsche's Genealogy of Morals. For a critical analysis, see MacIntyre, Alasdair, *Three Rival Versions of Moral Inquiry: Encyclopedia*; also see Westphal, Merold, *Suspicion and Faith: The Religious Uses of Modern Atheism*; Leiter, Brian, "The Hermeneutics of Suspicion: Recovering Marx, Nietzsche, and Freud," in *The Future for Philosophy*, ed. B. Leiter, p. 74-105.

C.f. Muhammad Legenhausen, "On Getting the Last Word In," Part I, *Message of Thaqaalayn*, Vol. 8, No. 3, 135-158; Part II, *Message of Thaqaalayn*, V.8, N.4, p. 109-158.

C.f. Wainwright, William J., *Reason and the Heart: A Prolegomenon to a Critique of Passional Reason*, ۱۹۹۵.

Hermeneutics of recollection

Hermeneutics of contemplation

Phillips, D. Z., *Religion and the Hermeneutics of Contemplation*.

C.f. Westphal, Merold, *Suspicion and Faith: The Religious Uses of Modern Atheism*.

Ibid, p. 288.

Roberts, Richard H., *Religion, Theology, and the Human Sciences*, p. 194-195.

Ibid, p. 211.

Ibid, p. 210-211.

منابع

- لگنهاوسن، محمد، «چرا سنت‌گرا نیستم»، ترجمه: منصور نصیری، در: *جاودان خرد*، تهران، دانشگاه تهران، بی‌تا.
- Abaza, Mona, *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting Worlds*, London: Routledge, ۲۰۰۲.
- Ahmed, Akbar S, *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society*, revised ed., London and New York: Routledge, 2002.
- Apel, Karl-Otto, *Understanding and Explanation: A Transcendental-Pragmatic Perspective*, tr. Georgia Warnke, Cambridge: MIT, 1984.
- Alatas, Farid, "Research: the Islamization of knowledge-Interview with Farid Alatas," *Relioscope*, on-line at(2008): http://www.religion.info/english/interviews/article_358.shtml
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *Islam and Secularism, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization*, 1993
- Bennet, Clinton, *Muslims and Modernity: An Introduction to the issues and Debates*, London and New York: Continuum, 2005.
- Bultmann, Rudolf, *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, tr. S. M. Ogden, London: SCM Press, 1985.
- Carroll, Lewis, "What the Tortoise Said to Achilles". *Mind*, 4, 278-80, 1895.
- Chittick, William C., "Can the Islamic Intellectual Heritage be Recovered?" *Iqbal Review*, October 1998, p.11-25.
- Chittick, William C, *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*, Oxford: Oneworld, 2007.
- Esposito, John L. and John O. Voll, *Makers of Contemporary Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Faruqi, Isma'il, *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan, Herndon*, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1982.
- Gadamer, Hans-Georg, "Gadamer on Strauss: An Interview," (conducted by Ernest L. Fortin) *Interpretation*, 1984, p.12:1, 1-133.
- Gadamer, Hans-Georg, *Hermeneutik I*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1990.
- Gadamer, Hans-Georg, *Hermeneutik II*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1993.
- Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, 2nd rev. ed. tr. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, London and New York: Continuum, 2004.
- Idhe, Don, "Expanding Hermeneutics," in *Hermeneutics and Science*, ed. Marta Feher and Olga Kiss, Dordrecht: Kluwer, 1999, 346-349, on the web at(1999): http://www.stonybrook.edu/philosophy/faculty/dihde/articles/expanding_hermeneutics.html
- Iqbal, Muzaffar, *Science and Islam*, Westport: Greenwood Press, 2007.
- Kalin, Ibrahim, "Three views of science in the Islamic world" in *God, Life and the Cosmos*, eds. Ted Peters, Muzaffar Iqbal, and Syed Nomanul Haq, Aldershot: Ashgate, 2002, p.43-75.
- Kuhn, Tomas. "Paradigms of Scientific Evolution" interview in Giovanna Borradori, *The American Philosopher*, Chicago: University of Chicago Press, 1994, 153-1۶۷, <http://www.uchicago.edu/~div/philosophy/philosophers/kuhn.html>
- americane con W. O. Quine, D. Davidson, H. Putnam, R. Nozick, A. C. Danto, R. Rorty, S. Cavell, A. MacIntyre, Th. S. Kuhn*, Rome: Gius. Laterza & Figli, 1991.
- Legenhausen, Hajj Muhammad, "Why I am not a Traditionalist" *ReligioScope*, <http://www.religioscope.com/pdf/esotrad/legenhausen.pdf>, 2002.
- Legenhausen, Hajj Muhammad, "On Getting the Last Word In," Part I, *Message of Thaqaalayn*, Vol. 8, No. ۳, ۱۳۵-۱۵۸، <http://www.religioscope.com/pdf/esotrad/legenhausen.pdf>, (۲۰۰۳)، ۸، ۱۰، ۱، 109-1۵۸.
- Leiter, Brian, "The Hermeneutics of Suspicion: Recovering Marx, Nietzsche, and Freud," in *The Future for Philosophy*, ed. B. Leiter, Oxford: Clarendon Press, 2004, 74-105.
- Lovejoy, Arthur O.(1936) *The Great Chain of Being*, Cambridge: Harvard University Press, 1964
- MacIntyre, Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press, ۱۹۸۸.
- MacIntyre, Alasdair, Three Rival Versions of Moral Inquiry: Encyclopedia, *Genealogy and Tradition*, Notre Dame: Notre Dame University Press, 1990.

- MacIntyre, Alasdair, "Nietzsche or Aristotle" interview in Giovanna Borradori, *The American Philosopher*, Chicago: University of Chicago Press, 1994a, P.137-152, translated from *Conversazioni americane con W. O. Quine, D. Davidson, H. Putnam, R. Nozick, A. C. Danto, R. Rorty, S. Cavell, A. MacIntyre, Th. S. Kuhn*, Rome: Gius, Laterza & Figli, 1991.
- MacIntyre, Alasdair (1994b) "Kinesis Interview With Alasdair MacIntyre" (conducted by Thomas D. Pearson), *Kinesis* 20, 34-4۷, ۱۹۹۴ (□□□□□□□□ □□ □□□□□□□□ ۲۳, ۴۰-۵۰, ۱۹۹۶).
- MacIntyre, Alasdair, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Notre Dame and La Salle: Notre Dame University Press, 1999.
- MacIntyre, Alasdair, "On Not Having the Last Word: Thoughts on Our Debts to Gadamer" in *Gadamer's Century*, ed. Jeff Malpas, Ulrich Arnsward, and Jens Kertscher, Cambridge: MIT Press, 2002, p.157-۱۷۲.
- McDowell, John, "Gadamer and Davidson on Understanding and Relativism" in *Gadamer's Century*, ed. Jeff Malpas, Ulrich Arnsward, and Jens Kertscher, Cambridge: MIT Press, 2002, p.173-193.
- Mueller-Vollmer, Kurt, ed., *The Hermeneutics Reader*, New York: Continuum, 2۰۰۲.
- Nagel, Thomas, *The Last Word*, New York: Oxford University Press, 1997.
- Nasr, Seyyed Hossein, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Boulder: Shambala, 1978.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Knowledge and the Sacred*, New York: Crossroad, 1981.
- Nasr, Seyyed Hossein, *The Need for a Sacred Science*, Albany: State University of New York Press, 1993.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Religion and the Order of Nature*, New York: Oxford University Press, 1996.
- Nasr, Seyyed Hossein, *In Search of the Sacred: A Conversation with Seyyed Hossein Nasr on His Life and Thought*, with Ramin Jahanbegloo, Santa Barbara: Praeger, 2010.
- Phillips, D. Z., *Religion and the Hermeneutics of Contemplation*, Cambridge: Cambridge University Press, ۲۰۰۴.
- Plantinga, Alvin, "Religion and Science", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2010 Edition), ed., Edward N. Zalta, on-line at(2010):
<http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/religion-science>
- Plantinga, Alvin, "Games Scientists Play," in *The Believing Primate*, eds. Jeffrey Schloss and Michael J. Murray, Oxford: Oxford University Press, 2009, p.139-167.
- Plantinga, Alvin, "Two (or more) Kinds of Scripture Scholarship," *Modern Theology*, 1998, 14:2, p.243-۲۷۸.
- Plantinga, Alvin, "Methodological Naturalism?" in *Facets of Faith and Science*, ed. Jitse M. van der Meer, Lanham: University Press of America, 1996, 177-221.
- Plantinga, Alvin, "Advice to Christian Philosophers," *Faith and Philosophy*, 1984, 1:3, p.253-271.
- Ragab, Ibrahim A. (2005) "Islamization of Knowledge Methodology," on-line at:
<http://www.ibrahimragab.com/ebooks-11>.
- Ramberg, Bjørn, and Kristin Gjesdal (2009) , "Hermeneutics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL=
<http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/hermeneutics/>
- Ricoeur, Paul, *Freud and Philosophy*, tr. Denis Savage, New Haven: Yale University Press, 1970.
- Roberts, Richard H., *Religion, Theology, and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, ۲۰۰۱.
- Sellars, Wilfrid, Science, *Perception and Reality*, New York: Humanities Press; reissued in 1991 by Ridgeview Publishing Co., Atascadero, CA, 1963.
- Shayegan, Daryush, *Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West*, tr. John Howe, Syracuse: Syracuse University Press, 1992.
- Stenberg, Lief (1996) "The Islamization of Science: Seyyed Hossein Nasr and Ziauddin Sardar" *Social Epistemology*, x, ۳/4, 273-۸۷. □□□□□□□□ Persian on the web:<http://www.muslim-science.com/the-islamization-of-science-seyyed-hosseini-nasr-and-ziauddin-sardar-lief-stenberg/>
- Strauss, Leo, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago: University of Chicago Press, 1952.
- Strauss, Leo and Hans-Georg Gadamer, "Correspondence Concerning Wahrheit and Methode," *The Independent Journal of Philosophy* 2, 1978, p. 5-12.
- Sulaiman, Sa'du *Islamization of Knowledge: Background, Models, and the Way Forward*, Nigeria: IIIT, 2000.
- Taylor, Charles "Gadamer on the Human Sciences," in *The Cambridge Companion to Gadamer*, ed. Robert J. Dostal, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p.126-142.
- van Fraassen, Bas C, *The Empirical Stance*, New Haven: Yale University Press, 2002.
- Wainwright, William J., *Reason and the Heart: A Prolegomenon to a Critique of Passional Reason*, Ithaca: