

هرمنوتیک فلسفی در گذر تاریخ با تمرکز بر هرمنوتیک بابلی

نسیم حسینی

مدیر پژوهش و انتشارات آژانس نسخ خطی مفا

| ۱۰۳-۸۱ |

Philosophical Hermeneutics in the Passage of History with a Focus on Biblical Hermeneutics

Manfred Oeming

Translated by: Nasim Hassani

Abstract: This classic introduction in the field of hermeneutics, published in Persian for the first time, encompasses a wide range of approaches to interpreting the sacred text. Manfred Oeming, a professor of theology of the Old Testament at Heidelberg University, provides a brief history of philosophical hermeneutics, offering a clear structure to emphasize the existence of different approaches to interpreting a text and explaining the necessity of such diversity. In this article, which essentially serves as the first chapter of the book «An Introduction to Contemporary Biblical Hermeneutics,» Oeming aims to introduce perspectives on the Bible and sacred texts by taking a brief look at interpretative traditions from Plato to the contemporary period.

Keywords: Philosophical Hermeneutics, Biblical Hermeneutics, Interpretive Tradition, Sacred Texts

چکیده: این مقدمه کلاسیک در زمینه هرمنوتیک که برای اولین بار به زبان فارسی منتشر می‌شود، در برگیرنده‌ی طیف وسیعی از رویکردهای تفسیر کتاب مقدس است. مانفرد اومینگ که خود استاد الهیات عهد عتیق در دانشگاه هایدلبرگ است با ارائه تاریخچه مختصری از هرمنوتیک فلسفی، ساختاری روشن برای تأکید بر اینکه چه رویکردهای متفاوتی برای تفسیر یک متن وجود دارد و لزوم وجود آن را تشریح می‌کند. وی در این مقاله، که در واقع فصل اول از کتاب درآمدی بر هرمنوتیک معاصر بابلی است، درصدد است تا با نگاهی گذرا به سنت‌های تفسیری از افلاطون تا دوره معاصر، رویکردهای ناظر به بابیل و متون مقدس را معرفی کند.

کلیدواژه: هرمنوتیک فلسفی، هرمنوتیک بابلی، سنت تفسیری، متون مقدس

آنچه در پی می‌آید فصل سوم کتاب درآمدی بر هرمنوتیک بایبلی معاصر اثر مانفرد اومینگ است که با ترجمه همین قلم به زودی با مقدمه‌ای از مؤلف از سوی انتشارات طرح نو منتشر خواهد شد. این کتاب درسنامه‌ای برای آشنایی با رویکردهای گوناگون در تفسیر بایبل است. فصل سوم کتاب که اینجا منتشر می‌شود، مدخلی تاریخی بر موضوع است که تاریخچه هرمنوتیک و رویکردهای گوناگون در آن را از افلاطون تا دوره معاصر بیان می‌کند و ارتباط هرمنوتیک با تطور ساحت اندیشه و نسبت داد و ستد هرمنوتیک بایبل با مکاتب و جریان‌های فلسفی را بازگو می‌کند.

افلاطون (۴۳۲-۳۴۷ پ.م.) در ابتدای کتاب هفتم جمهور در تمثیل معروف غار، دیدگاهش را در مورد وضعیت و قوه فهم انسانی توضیح می‌دهد.^۱ داستان او انسان را چون زندانی‌ای توصیف می‌کند که خبر ندارد در اعماق یک غار پای در زنجیر است. در این غار، فرد رو به سمت «اشتباه» دارد و نگاهش فقط به دیوار غار است و بر آن سایه‌های چیزهایی را می‌بیند که با نور آتش بر دیوار غار پدیده آمده‌اند. این فرد در «وضعیت طبیعی» که در آن است، چنین باور دارد که این سایه‌ها تنها واقعیت حقیقی‌اند. او حتی به این فکر هم نمی‌کند که شاید واقعیتی بیرون غار وجود داشته باشد، تا اینکه فلسفه از راه می‌رسد و زنجیرها را از پایش می‌گشاید و امکان اعتلا به عالم واقعی (عالم ایده‌ها / مُثُل) را برای او فراهم می‌کند. افلاطون شیء فی ذاته را از نمود ظاهری آن در سطحی هستی‌شناختی و نیز از مراتب گوناگون فهم واقعیت در سطح معرفت‌شناختی تفکیک می‌کند. دیدگاه او درباره موجود انسانی به هنجار تا حد زیادی شکاکانه است. حتی نفس جاودان که از پیش در ساحت مُثُل بوده و شیء فی نفسه را شناخته، به علت آنکه در کالبد درآمد و جسمیت یافته آن شناخت را از دست داده است. انسان که محرکش «اروس» است (رک: محاوره ضیافت)، تلاش می‌کند تا فراتر از قلمرو مادی برود و به ساحت فراموش‌شده «روحانی» بازگردد. دیالوگ / محاوره ابزار مهمی در این فرایند «یادآوری» (یا به تعبیر او: آنامنسیس) است. چنان‌که محاورات افلاطون نشان می‌دهد، محاوره جدلی (دیالکتیک) همچون مامایی عمل می‌کند که نفس به کمک آن از عالم ماده به عالم ایده‌ها / مُثُل اعتلا می‌یابد. این دوگانه‌نگاری افلاطونی ظواهری که سایه واقعیت‌اند با خود واقعیت سنتی را می‌سازد که به هیچ وجه نباید تأثیر آن را بر هرمنوتیک دست‌کم گرفت. افلاطون شالوده این رهیافت را پی ریخته است: مفسر شایسته هرگز نباید خود را به معنای تحت‌اللفظی، مبهم، و سطحی متن محدود کند؛ چنین مفسری باید خود را از چنین اشتباهات سطح پایینی رها کند و به معنی «روحانی» راستین اثر دست یابد.

ارسطو (۳۸۴-۳۲۴ پ.م.)، شاگرد افلاطون که بعدتر خود فیلسوفی در قد و قواره او شد، در شش رساله آرگانون (در باب منطق) - به طور خاص در رساله دوم با عنوان «پری-هرمنیاس» / «دربار عبارت» - نظریه گفتار را به مثابه بدیل دیدگاه پیش‌گفته افلاطون مطرح کرد. در پس تحلیل

خشک و صورت بنیاد ارسطو از گفتار، مفهوم هستی بیرون از ساحت زبان مطرح شده است. از نظر ارسطو، هرمنوتیک فن بیان سخنان برخوردار از صدق درباره اشیا است. او نظریه ای را می‌پرواند که در آن صدق / راستی به معنای انطباق شیء با تصور ما از آن است: صدق انطباق شیء با عقل است.^۲ ارسطو به اشیائی فی نفسه نظر دارد که موجودیتی مستقل از زبان دارند و صرفاً با زبان بیان می‌شوند. حتی اگر منطق او را در نگاه اول پیوند خورده با ساختارهای صوری واقعیت بدانیم، همچنان تأثیری بر سیر تطورهای بعدی اهمیت بسیار دارد. دیدگاه خوش بینانه به عقل انسان در «حالت طبیعی» برآمده از سنت ارسطویی است؛ به نظری با تحلیل صوری، منطقی، و فقه اللغوی (فیلولوژیک) می‌توان به واقعیت متن رسید.

بخش بزرگی از تاریخ هرمنوتیک را در روند تطور این تعارض بنیادین میان افلاطون با ارسطو می‌توان دریافت، میان تکاپوی انتزاعی ناظر به جهانی دیگر با تحلیل عقلانی آنچه در همین جهان هست، میان گفت‌وگوی شاعرانه با منطق آرام و صوری. پیروان هر یک از این دو دیدگاه دیگری را به سخره می‌گیرند و مورد انتقاد قرار می‌دهند. یکی آن دیگری را سطحی، فاقد دیده حقیقت بین و ملال آور می‌خواند و آن دیگری سخنان اینان را خواب و خیال تهوع آور می‌شمرد (هرچند آنها بیش از آنکه خود تصور می‌کردند، به هم شبیه‌اند).

از زمان افلاطون، شاعران حماسه‌سرا^۳ را تحسین می‌کنند که قادر بودند، اساطیر منجرکننده قدیمی هومر را تفسیر کنند؛ به این معنی که «قصد واقعی» شاعر را برای خوانندگانش به شکلی بیان کنند که آنها بتوانند با متن ارتباط برقرار کنند (در محاوره «ایون»، ۵۳۰). در برابر انتقادهای شدیدی که در تأملات فلسفی درباره خداوند به هومر وارد شد، این مفسران، اساطیر را رمزی برای حقایق فلسفی در نظر گرفتند. در انطباق با آموزه‌های افلاطون که می‌گفت هر شیء چیزی فراتر از آن است که به نظر می‌آید، اعمال ناشایست خدایان و همچنین ناسازگاری‌های درونی متن به حقایق اخلاقی و قوانین طبیعی بازتفسیر شدند، حتی اگر این بازتفسیر به نتایج پرسش برانگیز و ماجراجویانه می‌انجامید. این تفسیر تمثیلی به خصوص در میان رواقیان، در قرن سوم پیش از میلاد به بعد، رواج داشت.^۴ آنان این سنت کهن را در آنچه به روزگار خودشان مربوط می‌شد به کار گرفتند و نشان دادند که اساطیر به راستی از خرد (لوگوس) و طبیعت سخن می‌گویند. بدین ترتیب، رتوس اصل حیات و امر اثیری دانسته شد، پوسیدون رمز عنصر آب، و آتنا مظهر زمین. از آن زمان خدایان عناصر قلمداد شدند، زندگی عاشقانه آنها و جنگ‌هایشان را به عنوان تعارض طبیعی این عناصر یا ترکیب آنها به گونه‌های موجود تازه تفسیر می‌کردند. آتنا همچنین تجسم

2. *Veritas est adaequatio rei et intellectus*

[این جمله از توماس آکویناس است].

3. Rhapsodes

4. See: Wehrli, F. (1928), *Zur Geschichte der allgemeinen Deutung Homers im Altertum*, Leipzig.

خردمندی و حزم^۵ نیز تفسیر می‌شود. هنگامی که او موهای آشیل خشمگین را در چنگ می‌گیرد، سخن شاعر چنین تفسیر می‌شود: تنها میانه‌روی در خردمندی است که می‌تواند خشم را کنترل کند.^۶ در اینجا شاهد آغاز اسطوره‌زدایی از متون کهن هستیم. این متن‌ها کنار گذاشته نمی‌شوند، بلکه متناسب با خوانندگان نو به نومی شوند، حتی اگر در این فرایند به شدت پیچ‌وتاب پیدا کنند. یهودیت در دوره یونانی مآبی، تا حدود زیادی توانست این هرمنوتیک تمثیلی را به کار بگیرد تا جهان عهد عتیق را به حلقه‌های نخبگان فرهنگ یونان وارد کند. به این شیوه، سنت‌های موجود در عهد عتیق را می‌شد در قالب واقعیت‌های عمیق فلسفی به کلیت جامعه و یهودیان، که از میراث خود دور می‌شدند، ارائه کرد.^۷ مثلاً آریستوبل^۸ (حدود ۱۶۰ پ.م.) و نامه آریستئاس^۹ (حدود ۱۴۰ پ.م.) برای مثال، قوانین غذایی کاشرا را به منزله آموزه‌های نمادین تفسیر کرده‌اند (۱۴۹-۱۴۳). اینکته حیوانات غیر نجس باید سُم‌های شکاف‌دار داشته باشند، به توانایی آنها برای تشخیص غلط از درست مربوط می‌شود. مثال دیگری از تفسیر تمثیلی را می‌توان در کتاب چهارم مگابیان که حدوداً در زمان میلاد مسیح نوشته شده یافت که در آن گفته می‌شود قوانین موسی آموزش فلسفی منطبق بر قوانین طبیعی را تضمین می‌کند، همچنان که امیال را تعدیل و مهار می‌کنند (کتاب اول مگابیان ۴: ۱۴ به بعد). روایت‌های بایبل اغلب به شکل استعاری فهمیده می‌شوند: ستونی از ابر^{۱۰} به حکمت الهی، نردبان یعقوب^{۱۱} به علم لدنی تفسیر می‌شود. استاد تمثیل در یهودیت دوران یونانی مآبی فیلون اسکندرانی (زنده میان ۲۰ پ.م تا ۵۰ م) بود. او به صراحت معنای ظاهری متن را از معنای تمثیلی‌اش جدا می‌کند. پرداختن به پیچیدگی هیجان‌برانگیز نظام نمادهای فیلون اسکندرانی در این مجال نمی‌گنجد.^{۱۲} در آنچه به بحث ما مربوط می‌شود توجه به این نکته مهم است که مباحث هرمنوتیکی او تحت تأثیر روایان بود و خود تأثیر بسیاری بر یهودیت گذاشت. «در یهودیت رتبی هم تمثیل را می‌بینیم، هرچند نه به آن نظام‌مندی که در آثار فیلون دیده

5. prudence

۶. مجموعه‌ای از تمثیلات رواییون در گفتار هراکلیدس دیده می‌شود.

Heracleides, *Ponticus, Allégorie homerice*, or Plutarch, *De vita et Poesia Homed*

۷. مقایسه کنید با:

Deut 4:6-8; Sir 24.

8. Aristobul

9. Letter of Aristeas

۱۰. اشاره به خروج ۲۱:۱۳؛ داوران ۲۰-۴۰-م.

۱۱. اشاره به پیدایش ۲۸:۱۳.

12. Christiansen, I. (1969), *Die Technik der allegorischen: Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien*, Tübingen;

Mack, B. (1978), 'Weisheit und Allégorie bei Philo von Alexandrien', in *StPhilo 5*, p.57-105.

می‌شود».^{۱۳} تعلیمات هفت‌گانه هیلل^{۱۴}، تعلیمات ۱۳‌گانه ربی اشمائل^{۱۵} و تعلیمات پنجاه‌و دوگانه ربی الیعازر^{۱۶} آنجا که از خوانش واژه‌های بابیل بر اساس ارزش عددی آنها یا بر اساس جناس قلب^{۱۷} یا حتی با خواندن وارونه آنها سخن می‌گویند، همگی نشانگر تأثیر هرمنوتیک افلاطونی‌اند. جوانبی از نوشته‌های یوسف فلاوی (حدود ۳۸-۱۰۰ م) علاوه بر ابعادی از تلمود و گنوسیسم یهودی، خطی ممتد را تا فلسفه دینی و شعر قرون وسطای یهودی میانی و آیین کابالا (از باب نمونه: ابن جبیرول، زنده در حدود ۱۰۲۰-۱۰۵۸) نشان می‌دهند.

مسیحیت نخستین نیز مستعد آن بود که سراسر عهد عتیق را بر اساس پیش فرض افلاطونی مراتب معنایی در نظر بگیرد (مقایسه کنید با: رساله اول به کرنتیان ۱:۱۰-۱:۱۳؛ رساله دوم به کرنتیان ۳: ۱۳-۱۸). در آن زمان، رویکردی کثرت‌گرایانه به معنای متن مقدس ضرورت یافت بدین سبب که متن مقدس به مثابه مؤیدی بر اندیشه انتزاعی فلسفی به شدت پیچیده‌ای دانسته شد که در چارچوب عقایدی نظام‌مند شکل گرفته بود. بدین سان، کلیسای نخستین یکسرمتأثر از باور به مراتب معنایی متن مقدس بود. آگوستین (۳۴۵-۴۳۰ م) یک متفکر مسیحی با تأثیرگذاری استثنائی بود. بخش‌های پایانی کتاب اعترافات او شامل موعظه‌هایی با مطالب مهمی است که به بحث ما مربوط می‌شود: او پس از تفسیر واقعیت‌های بزرگ در خلقت، از خداوند متعال می‌خواهد که موسی واقعیت‌ها را چنان دیده باشد که او خود در کتاب موسی یافته است.

هریک از مقدمات پیشین هرمنوتیک در قرون وسطا تفسیری چندبُعدی را توجیه می‌کند که می‌توان آنها را این‌گونه صورت‌بندی کرد: (۱) معنی مقصود مؤلفان کهن (و در این مورد، موسی) ممکن است معنی اصلی باشد؛ (۲) ولی عمق معنی در این متون بر موسی پوشیده مانده بود (درست مانند همه قدیسان کهن). آنچه مهم است نه مقصود انسان مؤلف که مقصود روح القدس است که مؤلف واقعی است؛ (۳) اراده خداوند بر این تعلق گرفته که نسل‌های بعدی خوانندگان متن بتوانند حقایق را دریابند که با آنچه موسی درمی‌یافت متفاوت باشد؛ (۴) بنابراین، هدف اساسی تفسیر بازسازی روان‌شناختی مقصود موسی نیست (که چنین کاری در هر حال ناممکن است)، بلکه هدف استخراج حقایق ایمان خودمان است چنان که در الاهیات نیز هدف همین هست. در تفسیر بیشتر مسئله فهم خداوند در میان است تا فهم متن؛ (۵) خداوند عمق کثرت‌گرایانه معنای درون متن را از پیش دیده و آن را قصد کرده است؛ (۶) عشق به حقیقت در

13. Stemberger, G. (1979), *Das klassische Judentum*, München, p.196.

14. Hillel

15. 13 Middot of Rabbi Yishmael

16. Strack, H. and Stemberger, G. (1982), *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 7th edition, München, pp. 40-45;

Mayer, R. (1968), 'Geschichtserfahmng und Schriftauslegung- zur Hermeneutik des frühen Judentums', in O.

Loretz and W. Stolz, *Die hermeneutische Frage in der Theologie*, Freiburg, PP.290- 355.

17. anagram

تعارض با هرگونه ادعای حق به جانب درباره معنای حقیقی متن مقدس است. آگوستین در کتاب درباره مذهب مسیحی^{۱۸} این دیدگاه را که خدا خود تکثری از معنی‌ها را منظور داشته، تشریح می‌کند.

به جز تأثیرهای افلاطون و رواقیون، همچنین سنت‌هایی هرمنوتیکی را می‌بینیم که بیشتر به ارسطو و منطق او وابسته‌اند. ارسطو تأمل فلسفی در متن را و انهاد و بیشتر بر دقت نظر فقه‌اللغوی تمرکز کرد، با این استدلال که معنای «طبیعی» متن از همه چیز مهم‌تر است. چهره‌های شاخص مکتب اسکندریه، یعنی کلمنت اسکندرانی^{۱۹} (زنده حدود ۱۴۵-۲۱۵م) و اوریگنس^{۲۰} (در حدود سال‌های ۱۸۵-۲۵۳م)، توان خود را صرف گردآوری و مقایسه نسخه‌های گوناگون کردند تا بدین وسیله بهترین و قدیم‌ترین متن را شناسایی کنند. «هگزاپلا» یا «شش‌لا»^{۲۱} اثر اوریگنس معروف‌ترین حاصل این تلاش است. این سنت ارسطویی در قرون وسطی در یهودیت به ویژه با موسی بن میمون^{۲۲} (۱۲۰۴-۱۱۳۵م) به اوج خود رسید. در یهودیت همواره گرایش‌هایی مانند قرائیم^{۲۳}، وجود داشته که در آنها بر حفاظت از معنای تحت‌اللفظی متون در برابر تأملات فلسفی و سفسطه‌آمیز تأکید می‌شود.

بر اساس سه‌گانه پولسی ایمان، عشق و امید، هرآیه در بایبل ابعاد معنایی فراتر از معنای تحت‌اللفظی دارد: تقویت ایمان، رهنمون شدن به بهبود یا تغییر دنیا از رهگذر کنش، و الهامی که با ایجاد امید به آینده موجب تسلائی خاطر می‌شود. این لایه‌های معنایی باید در پرتو راهنمایی‌های تمرین خاص، از نو کشف شوند.

نهضت اصلاح دین هم خالی از ابعاد فلسفی نبود، هرچند مارتین لوتر^{۲۴} (۱۴۸۳-۱۵۴۵) حماقت ارسطو را به سخره گرفت.^{۲۵} اینکه او بر تأملات فلسفی کاتولیک خرده می‌گرفت که موجب گنگ شدن مقصود بایبل شده است، خود بر این منطق استوار بود که «زبان طبیعی چونان ملکه‌ای است که همه تفسیرهای مشخص، دقیق و پیچیده را درون خود دارد. ما هرگز نباید از آن منحرف شویم، مگر اینکه جزمیتی دینی و ادارمان کند، در غیر این صورت حتی یک حرف از بایبل هم از

18. *De doctrina christiana*, book 3, 27-38.

19. Clement of Alexandria

20. Origen

21. Hexapla

22. Maimonides

23. Karaites

24. Martin Luther

۲۵. بازی با کلمات لوتر Aristoteles یا Naristoteles می‌نامد. این بازی با کلمات در زبان آلمانی معنی می‌دهد.

دست شیادان عقل‌گرا در امان نمی‌ماند.^{۲۶} او چنین توصیه می‌کند: «حتی اگر در متن مقدس به چیزهایی اشاره می‌شود که معنی گسترده‌ای دارند، ما نباید باور کنیم که متن مقدس معنی جداگانه‌ای را منظور دارد، بلکه همان معنای مشخصی که می‌خوانیم ملاک است. همهٔ جان‌های بی‌قرار به جای جست‌وجو برای یافتن معنایی فراتر از واژه‌ها، بهتر است کمی آرام بگیرند. آنان در پی شکاژ نباید زیاد از حد به بلندی‌ها روند گویی که بزی کوهی را برقلهٔ کوه می‌جویند... امن‌تر و صادقانه‌تر آن است که همین واژگانی را که می‌بینیم، باور کنیم و معنی سادهٔ آنها را بپذیریم، مرغزار واقعی و نقطهٔ آسودگی جان‌ها همین جاست.»^{۲۷} در جایی دیگر به صراحت می‌گوید: «تمثیل‌ها ما را از اساس متزلزل می‌کنند و چنین فهمی از متن مقدس مردم را به بن‌بست می‌کشانند.»^{۲۸} لوتر تمثیل را صرفاً امری «تزئینی»^{۲۹} و ابزاری آموزشی برای آدم‌های میان‌مایه می‌داند. به نظر وی به جای سرگرمی شعبده‌بازی با توهّمات، متن مقدس خود مفسر خویش است.^{۳۰} و فرازی که معنایش آشکار است از معنای آنچه آشکاری کمتری دارد پرده برمی‌دارد و هیچ راه دیگری برای تفسیر وجود ندارد. لوتر با تأکید فراوان بر معنای تحت‌اللفظی و پافشاری بر اینکه متن مقدس نظامی منسجم است که امکان تفسیر خویش را دارد، انقلاب هرمنوتیکی را در دورهٔ نهضت اصلاح دین آغاز کرد.

با وجود این، تلاش‌های ارتدکسی برای دفاع از دستاوردهای نهضت اصلاح دین از رهگذر عبارات آموزشی جزمی بی‌تردید به «آگوستین» برمی‌گردد.^{۳۱} بابیل می‌بایست با حقیقت اساسی عقیدتی مطابقت داده می‌شد. ماتیاس فلاسیوس ایلیریوس^{۳۲} در کلید نوشته‌های مقدس^{۳۳} یعنی از سال ۱۵۶۷م، بر الهام گرفتن از الفاظ و در صورت لزوم الهام گرفتن از الفاظ عبری در نوشته‌های مشابه تأکید کرده است. یوهان گرهارد^{۳۴} (۱۵۸۲-۱۶۳۷) «کلام خدا» را کاملاً برابر با «بابیل» می‌داند و خود خداوند را علت تامهٔ^{۳۵} متن مقدس در نظر می‌گیرد؛ مؤلفان انسانی مؤلفان واقعی نیستند، آنها صرفاً علت آلی^{۳۶}، «دیوانیان درگاه الهی، دستان مسیح، نویسندگان و روایتگران روح القدس» هستند. از این دیدگاه، مشکل در متن، تناقض، مواد بحث‌برانگیز الهیاتی، یا حتی انتقاد به متن نباید وجود داشته باشد، در تضاد کامل با نقد استدلالی بابیل.

26. *Wider die himmlischer Propheten, von den Bildern und Sakramenten* (1525), WA 18, p. 180, 17-20.

27. *Auf das überchristlich usw. Buch Bocks Emsers zu Leipzig Antwort* (1521), WA 7, p. 651, 1-8.

28. *Predigten über das 2. Buch Mose* (1524-1527), WA 16, p. 69, 28-30.

29. *Eine kurze form das Paternoster zu verstehen und zu beten* (1519), WA 6, p. 15.

30. *Sacra scriptura sui ipsius interpres*

31. Michel, K.-H. (1985), *Anfänge der Bibelkritik. Quellentexte aus Orthodoxie und Aufklärung*, Wuppertal.

32. Matthias Flacius Illyricus

33. *Clavis scripturae sacrae*

34. Johann Gerhard

35. *causa principalis*

36. *causa instrumentalis*

حتی گرایش زهدگرایانه کاملاً قادر به چشم پوشی از نوعی تکثر در معنای متون بایبلی نیست، هرچند بر غنای ایمان از راه معنای تحت اللفظی مستقیم بایبل اصرار دارد. از آنجاکه «تولد دوباره» پیش شرط ضروری برای فهم درست است، هرمتنی در بایبل باید یک معنای «دنیایی» و یک معنای «روحانی» داشته باشد. سه فرضیه زهدگرایانه وجود دارد که اهمیت خاصی دارند: (۱) زهدگرایی اهمیت بنیادین خواننده در فرایند فهم را آشکار می کند؛ فهم در همه افراد یکسان نیست. تنها کسانی که ایمان آورده اند می توانند متون ایمانی را بفهمند. (۲) حضور روح القدس و قدرت الهی الهام توجه ما را به محدودیت احتمالات و ابزارهای عقلانی و روش شناختی جلب می کند. فاصله انتقادی ای را که تفسیر عقلانی آن را موجب می شود باید با رهیافتی میانجی وارپُر کرد. (۳) زهدگرایی بر اهمیت رویکردی غیر تخصصی (به خصوص غیر آلوده به جزمیت ها و فلسفه) به متون تأکید می کند. فیلیپ یاکوب اسپنر^{۳۷} در کتاب گرایش های زاهدانه^{۳۸} (۱۶۷۵) «جماعت های زهدگرا» را به خواندن دقیق بایبل با همه وسعت و غنای آن تشویق می کند. دست کم آیین های عبادی روزمره اساس اعمال تأمل ورزانه تلقی می شدند (بر اساس مدل نیکلاوس لودویگ گراف فون تسینتسندروف^{۳۹} (۱۷۰۰-۱۷۶۰)). به علت اهمیت اساسی بایبل، زهدگرایان توجه ویژه ای به پژوهش در دست نوشته های اصیل آن داشتند، چنان که مثلاً در آثار یوهان آلبرشت بنگلز^{۴۰} (۱۶۸۷-۱۷۵۲) می بینیم.

به دنبال هوگو گروتیوس^{۴۱} (۱۵۸۳-۱۶۴۵) و باروخ اسپینوزا^{۴۲} (۱۶۳۲-۱۶۷۷) در هلند، ریچارد سیمون (۱۶۸۳-۱۷۱۲) در فرانسه، و خدا باوری عقلی^{۴۳} در انگلستان، روشنگری^{۴۴} در آلمان با شخصیت هایی چون هرمان ساموئل رایماروس^{۴۵} (۱۶۹۴-۱۷۶۸)، گوتتهولت افرایم لسینگ^{۴۶} (۱۷۲۹-۱۷۸۱)، و امانوئل کانت^{۴۷} (۱۷۲۴-۱۸۰۴) به اوج خود رسید. به کارگیری اصول عصر روشنگری در الهیات به طور خاص کار یوهان شالومو زملر^{۴۸} (۱۷۲۵-۱۷۹۱) و یوهان آگوست ارنستی^{۴۹} (۱۷۰۷-۱۷۸۱) بود. طرح هرمنوتیکی آنان شامل حذف همه جوانب صرفاً تاریخی متن به منظور

37. Philipp Jakob Spener

38. *Pia Desideria*

39. Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf

40. Johann Albrecht Bengels

41. Hugo Grotius

42. Baruch Spinoza

43. Deism

44. Enlightenment

45. Hermann Samuel Reimarus

46. Gotthold Ephraim Lessing

47. Immanuel Kant

48. Johann Salomo Semler

49. Johann August Ernesti

کشف کانون حقیقت ابدی یا ارزش‌های اخلاقی بنیادی بود. عقل انسان، آن‌گونه که طرفداران این رویکرد می‌فهمیدند، یک غربال هرمنوتیکی بود که سنت یکسر بایست متناسب با آن شکل می‌گرفت. امروز ما باید حقیقت ابدی این متون را به مثابه گزاره‌هایی در قید تاریخ دریا بیم که در یک مقطع زمانی مشخص پدید آمده‌اند. هدف عصر روشنگری از تفکیک امر ابدی از آنچه «صرفاً» تاریخی بود، کمک بزرگی به شناخت آن عناصری در متون بایبلی کرد که واقعاً مقید به تاریخ بودند.

در ایدئالیسم آلمانی، اساساً به جست‌وجوی منطق درونی و معنای تاریخ پرداخته می‌شود. فلسفه گئورگ ویلهلم فردریش هگل^{۵۰} (۱۷۷۰-۱۸۳۱) فرضیه خوش‌بینانه‌ای را درباره بسط تاریخی ساختارمند دیالکتیکی پیش کشید که به خودی خود به سمت غایتی در حرکت است. حتی اگر تمایل بیش از مشاهده موجد این نظریه شده باشد، باید در نظر داشت که این «وسوسه هگلی» نیرویی مؤثر برای همه آنهاست باقی می‌ماند که در پی ساختن (یا بازسازی) «تاریخ نجات»^{۵۱} هستند. بسیاری همچنان باور دارند فهم به معنای نظم بخشیدن به بسط تاریخ بر اساس فعل و انفعال منطقی صورت‌های گوناگون آن است.

دوران رمانتیک به شدت بر برداشت از سنت متمرکز است، از یک سو در مخالفت با اصطلاحات بی‌روح ایدئالیسم و روشنگری، و از دیگر سو، هماهنگ با تمرکز آنها بر امر تاریخی. این تمرکز یک بار دیگر جایگاه بایبل را از تقاداد. یوهان گوتفرد هردر^{۵۲} (۱۷۴۴-۱۸۰۳) در آثار خود ابزارها برای مشاهده تمایز بخش و ارزیابی مکتب‌های مختلف را بسط داد. او به ویژه به تفاوت‌های میان افراد و زمان‌های خاص حساس بود.^{۵۳} از سویی، اصل مسلم وی درباره «ماهیت‌های قومی» به تحسین شدید او از ماهیت کشف نشده، اصیل و بکر ارتباط داشت. از سوی دیگر، این اصل نشان داد که رمانتیسیسم تا چه حد هم در ایده پیشرفت عقلانی و هم در باور به اینکه آموزه‌های خداوند قابل شناسایی در روند تطور تاریخ‌اند، غرقه است. این تمرکز بر تاریخ‌مندی متن، مفهوم مؤلف را پیش کشید. مشخص شد که مقصود هر متن را فردی تعیین می‌کند که در یک بافت فکری و روحی مشخص می‌زید. همه این افراد بزرگ بابت نبوغشان تحسین شدند. هر امر جزئی یا هر فلسفه پیچیده‌ای رد می‌شد و به جای آن می‌کوشیدند که زندگی حقیقی یک روح ناب را کشف کنند. مهم‌ترین عضو این هرمنوتیک مؤلف محور جدید، فردریش دانیل ارنست شلایرماخر

50. Georg Friedrich Wilhelm Hegel

51. Heilsgeschichte

52. Johann Gofffried Herder

۵۳: یک نمونه خوب از تفکیک دقیق سنت‌های قومی گوناگون در اثر رمانتیک هردر دیده می‌شود، نگاه کنید به:

Stimmen der Völker (1778/1779)

(۱۷۶۸-۱۸۳۴) بود.^{۵۴} شلایرماخردو گونه بنیادین فهم را از هم تفکیک می‌کند: فهم دستوری^{۵۵} که تلاش می‌کند ابهامات درون متن را با تحلیل فلسفی برطرف کند. این تحلیل را می‌توان به صورتی عینی انجام داد و منتقل کرد. در برابر، فهم روان‌شناختی ماهیتی کاملاً متفاوت دارد و مستلزم مهارت همدلی با مؤلف است. یک نابغه را فقط کسی می‌تواند بفهمد که هوشی مقایسه‌پذیر با او داشته باشد. شلایرماخر بر این باور بود که همه انواع فهم برای همه میسر نیست. روح‌های همدل وجود دارند، ولی این احتمال هم هست که مؤلفی برای برخی خوانندگان فهم‌ناپذیر بماند. با این مفهوم از فهم همدلانه، یعنی یکی‌شدن با شخص مؤلف، شلایرماخردر یافت که انواع مشخصی از فهم را نمی‌توان به شکل روشمند توصیف کرد. او اذعان می‌کند که فهم روان‌شناختی نه از تحلیل دستوری یا از ترکیب عوامل تاریخی که فقط از «حدس زدن» ابعاد منحصر به فرد هر مؤلف به دست می‌آید. این مؤلفه فهم به شدت انتزاعی و وابسته به حدس‌های غیر یقینی است؛ تا حدودی قابل مقایسه با غیب‌گویی است و در صورتی به دست می‌آید که خواننده بتواند خودش را در کلیت وضعیت وجودی مؤلف قرار بدهد.^{۵۶} فهم یکسروابسته به این امر مخاطره‌آمیز است که به حالتی شهودی مقصود مؤلف را از متن بیرون بکشیم. بدفهمی امری رایج است و فهم حقیقی نتیجه تأمل دقیق همه جزئیات است.^{۵۷} فهم نیازمند اندام‌های حسی برای معانی و طعم‌هایی است که همه ابعاد واقعیت را فرا گرفته‌اند. از پیامدهای ناگزیر این نظریه تخصص‌گرایی است. فرد عامی نمی‌تواند بایبل - یا هر متن ادبی ارزشمندی - را به راحتی بفهمد، چرا که درباره روح مؤلف کم می‌داند. او هرگز در آن حد نیست که آنچه را فهمیدنی است به صورت عینی بازسازد، امر ذهنی را باید در مرتبه روان‌شناختی به دست آورد.^{۵۸} شلایرماخرمفسران را به دو گروه تقسیم می‌کند: گروه اول مؤلفان را بنا بر زبان و تاریخ بررسی می‌کنند؛ گروه دیگر با مؤلف بیشتر در مقام یک شخص مواجه می‌شوند. در این گروه دوم، «مفسر خودش را به مؤلفانی محدود می‌کند که خودشان را به آسانی عرضه کرده باشند. همچنین می‌توان گفت که این گروه از مفسران معمولاً چندان در عرصه عمومی ظاهر نمی‌شوند، چرا که کار آنها موضوع بحث و مناظره نیست. افراد معمولاً در خلوت از ثمرات هنر آنها بهره می‌جویند».^{۵۹}

سورن کی‌یرکگور^{۶۰} (۱۸۱۳-۱۸۵۵) در کتاب پاره‌های فلسفی (۱۸۴۴) بر این واقعیت که بایبل وضعیت هرمنوتیکی ویژه‌ای دارد، به شدت تأکید کرده است. کی‌یرکگور را تا تأکیدش بر فرد، امر

54. Schleiermacher, F.D.E. (1977), *Hermeneutik und Kritik*. Foreword by M. Frank with an Appendix on the works of Schleiermacher on the philosophy of language, stw 211, Frankfurt.

55. grammatical

56. Ibid., p. 318f.

57. Ibid., p. 92.

58. Ibid., p. 93.

59. Ibid., p. 319.

60. Soren Kierkegaard

یگانه، امر شخصی و انضمامی می‌توانیم به حق پدر تفکر آگزیستانسیالیستی بدانیم. کی یرکگور که تمایل‌های به شدت ضدسیستماتیک داشت، این پرسش را دنبال کرد: «من که هستم؟ من، به مثابه یک موجود زمانمند، چگونه به امر ازلی مرتبط می‌شوم؟». این دسترسی به امر متعالی و ازلی را که در مسیح تجسم یافته، نمی‌شود از راه تحلیل گرامری یا پژوهش تاریخی به دست آورد. نتیجه هر دوی اینها صرفاً «قُدُدهای آکادمیک» است.^{۶۱} فهم و ایمان تنها با یک «جهش» به دست می‌آیند. از این منظر، حتی حواریون مسیح نیز در شرایط هرمنوتیکی بهتری در مقایسه با نسل‌های بعدی نبودند. این پارادوکس‌ها را که امر ازلی در قالب زمانمند درآمده، این را که خداوند در مسیح است، این را که عیسی ناصر خود خداست، نمی‌شود فهمید. «اگر دانشجویی بخواهد این واقعیت را بفهمد، استاد باید آن را به او عرضه کند، ولی پیش از آن استاد باید شرایط فهم این واقعیت را برای دانشجو فراهم کند».^{۶۲} فهم فقط ادراکی عقلانی نیست، فهم همدلانه مؤلف هم نیست، فهم خلق مجدد وجود فرد به دست خداوند است. در نظریه‌های زهدگرایان، کی یرکگور بر این باور بود که فهم راستین بایبل و خود تنها در صورتی رخ می‌دهد که خداوند به برکت ایمان، وضعیت وجودی تازه‌ای برای مفسر خلق کند.

تطور هرمنوتیک در فضای آکادمیک، تقریباً در جهت خلاف کی یرکگور جریان یافت. اصحاب علوم انسانی، می‌خواستند در رقابت با علوم طبیعی وجود خود به مثابه یک رشته آکادمیک را توجیه کنند. مورخی به نام لئوپولد فون رانکه^{۶۳} (۱۷۹۵-۱۸۸۶) بر اساس تحقیقات خود این سه نظریه را مطرح کرد: ۱. پژوهش تاریخی باید به طور کلی عاری از ارزش‌ها باشد، ارزش‌ها و باورهای تاریخ‌نگار باید کنار گذاشته شوند؛ ۲. تاریخ‌نگار باید هرگونه قضاوت فردی را کنار بگذارد و تنها به دنبال بازسازی رویداد «آن‌گونه که واقعاً رخ داده» باشد. این نظریه چهار رُعد به فهم تاریخی می‌بخشد:^{۶۴}

- شناخت دقیق لحظه‌های تاریخی؛

- توصیف لحظه‌های شخصی در رویدادهای تاریخی؛

- خلق معنا با قرار دادن تک‌تک لحظه‌ها در بافتارهای بزرگ‌تر؛

- کشف «ایده‌های پیشرو» به مثابه «تمایلات حاکم در یک قرن مشخص».

۳. پژوهش تاریخی دادگاه تحقیقات جنایی نیست که باید به احکام با ارزش بینجامد، بلکه در عوض مشاهده عینی مجموعه‌ای از واقعیت‌هاست.

61. Kierkegaard, S. (1976), *Die Philosophischen Brosamen*, dtv 6064, München.

62. Ibid., p. 23.

63. Leopold Von Ranke

Wach, J. (1933), *Das Verstehen*, Vol. II, Tübingen, p. 112.

یوهان گوستاف درویزن^{۶۵} (۱۸۰۸-۱۸۸۴) در اثر خود به نام تاریخ، درس‌هایی در باب دایرةالمعارف و روش‌شناسی تاریخ^{۶۶} مسائل سیستماتیک، روش‌شناختی و ارتباطی علم تاریخ را با دسته‌بندی‌های نظام‌مندتری تطور بخشید. ادعا این بود که نتیجه کار در مقایسه با فرایندهای تبیینی در علوم طبیعی صحیح خواهد بود: «هدف در پژوهش تاریخی تبیین، یعنی نشان دادن تطور امر متأخر در قیاس با امر متقدم بر اساس قوانینی که رخدادهای مشخصی را به یک اندازه ضروری و صرفاً نتیجه و تطور به‌شمار می‌آورند نیست».^{۶۷} پس از آنکه با بررسی اکتشافی مواد را منظم کردیم و در روند نقد اصالت آنها را شناختیم و آنها را در نظم زمانی درآوردیم، نوبت به تفسیر می‌رسد که «گذشته را بر اساس معیارهای خود می‌سنجد».^{۶۸} درویزن چهار لایه تفسیر را از هم تفکیک می‌کند: ۱. تفسیر عمل‌گرایانه^{۶۹} که منابع منفرد را در متن خودشان قرار می‌دهد و بدین ترتیب‌گزینش، شباهت و ارتباط منابع اطلاعاتی را آشکار می‌کند که از خود منبع به تنهایی به دست نیامده است؛ ۲. تفسیر شرایط^{۷۰} که عوامل زمانی و مکانی و نیز امکانات فنی یک دوره مشخص را نشان می‌دهد؛ ۳. تفسیر روان‌شناختی^{۷۱} که افراد برجسته تاریخ را با ویژگی‌های یگانه‌شان بررسی می‌کند؛ ۴. تفسیر ایده‌ها^{۷۲} که نظام‌های اخلاقی و سیاسی گوناگون و ایدئال‌ها و ایده‌های دوران‌های متفاوت را توصیف می‌کند. هدف همه این انواع تفسیرها این است که به یک پدیده تاریخی بسیار نزدیک بشویم و آنان را از زاویه دید خودشان بفهمیم. تفکر تاریخی لحظه حال را رها و خود را کاملاً در جهان مؤلف غرق می‌کند.

ویلهلم دیلتای (۱۸۳۳-۱۹۱۱)، تحت تأثیر شدید شلایرماخر، «نقد عقل تاریخی» (در قیاس با «نقد عقل محض» کانت) را پیش گرفت. پرسش اساسی او این بود که یک فرد چگونه می‌تواند به صورت عینی فرد دیگری را بفهمد.^{۷۳} درحالی‌که علوم طبیعی پدیده‌های طبیعی را توصیف می‌کنند، هدف علوم انسانی (یا به تعبیر دیلتای «علم روح»^{۷۴}) فهم نموده‌های حیات است که به قید زمان درآمده‌اند.^{۷۵} اصل اساسی چنین فهمی خود زندگی است: تجربه‌هایی که یک مؤلف آنها را زیسته در نوشته بازتاب یافته و در آن قالب درآمده است. این شکل از نمود یک امر، این امکان را برای دیگران فراهم می‌کند که تجربه زیسته مؤلف را دوباره تجربه کنند. سه‌گانه تجربه، نمود / ابراز، و

65. Johann Gustav Droysen

66. *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodoloie der Geschichte*

67. Droysen, *Grundriß der Historik*, § 38,339.

68. *Ibid*, p. 156.

69. Pragmatic interpretation

70. interpretation of conditions

71. Psychological interpretation

72. interpretation of ideas

73. *Ibid.*, p. 156.

74. Geisteswissenschaften

75. Dilthey, W. (1981), *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den geisteswissenschaften*, stw 354, Frankfurt, p. 267.

فهم تشکیل دهنده روش در علوم انسانی است. در هر حال، تعریف فهم به مثابه زیست دوباره و تجربه دوباره بدان معناست که فقط کسی که خودش تجربه فراوان دارد توانایی فهم تجربه مؤلف را دارد. تجربه‌های شخصی ضرورتاً به فهم بهتری می‌انجامند.

ارنست ترولچ،^{۷۶} عالم الهیات و فیلسوف (۱۸۶۵-۱۹۲۳)، نماینده اصلی این‌گونه تاریخ‌گرایی در الهیات لیبرال است.^{۷۷} او در اثر خود به نام مطلق بودن مسیحیت و تاریخ دین^{۷۸} می‌گوید که گزاره‌های اعتقادی مطلق در قلمرو الهیات امکان تحقق ندارند. او هم‌نظر با شلایرماخرو هگل می‌گفت که وحی (برای جهان غرب) فرایند پیچیده‌ای بوده که با بابیل آغاز شد و در مسیحیت معاصر به اوج نسبی خود رسیده است. این فرایند وحی در مسیح به کمال نرسید، بلکه در طی تاریخ کلیسا و تاریخ دین تطور یافت. از نظر ترولچ، فهم پدیده‌ای تطوری است که می‌شود آن را در خطوط تطور مشخصی نشان داد. برای همین، همیشه باید به روش تاریخی بروی کرد عقیدتی اولویت داد.^{۷۹}

مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) در اثر اصلی خود، هستی و زمان^{۸۰} (۱۹۲۷)، تحلیل پدیدارشناختی جامعی از «هستی» ارائه کرد. حتی توضیح مختصری درباره این اثر فراتر از مجال این کتاب است. برخلاف همه تلاش‌ها برای به بند درآوردن، شکل دادن یا کژنمون ساختن اندیشه هایدگر، باید توجه داشت که همه سخن هایدگر آن است که انسان در هست بودنش بیش از هر چیز درگیر همین هست بودن است. هدف این مشاهده مستقیم طبیعت انسان فهم آن چیزی است که هستی انسان را در اساسی‌ترین حالت خود تعریف می‌کند. هایدگر در تحلیل خود از هستی، نخست حالت «پیش‌ساختاری» آن را کشف می‌کند: هستی در بیرون خود تطور نمی‌یابد، اصیل نیست؛ در عوض، به جهانی پرتاب می‌شود که پیش از آن هستی داشته است. هستی نمی‌تواند زمان یا مکان تولد خود را انتخاب کند، به اینها به واسطه تقدیر دست می‌یابد. هر فردی در یک شبکه درهم تنیده زندگی ورشد می‌کند که در آن همه چیز با تفسیر خود همراه است. اشیاء و کارکردهایشان، پیش از آنکه افراد با زتابشان دهند، تعیین شده‌اند. پیش از هرگونه فهم منطقی و عقلانی-زبانی، هستی انسانی در شبکه‌ای پیش‌واژگانی، پیش‌فکری، ابتدایی و اصیل از ارتباطات دارای کارکرد زیست می‌کند. هایدگر به اجزای زندگی روزمره که به صورت شهودی از آنها بهره

76. Ernst Troeltsch

77. Troeltsch, E. (1922), *Gesammelte Schriften III. Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen; Troeltsch, E. (1924), *Der Historismus und seine Überwindung*, Tübingen.

78. *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen 1902 (=Siebenstern TB 138, München and Hamburg 1969).

79. Troeltsch, E. (1922), 'Über historische und dogmatische Methode in der Theologie (1898)', in Troeltsch, E., *Gesammelte Schriften*, Vol. II, Tübingen, pp. 729-753.

80. *Sein und Zeit*

می‌جوییم، «هستی دم دستی»^{۸۱} می‌گوید. اما نه تنها اجزایی که به صورت روزمره از آنها استفاده می‌کنیم، که فکر کردن و احساسات ما هم در خلال تفسیری از جهان که پیش از ما وجود داشته و ما اصولاً توان بررسی انتقادی آنها را نداریم، به ما منتقل می‌شوند. چنان‌که بندهای ۲۹ تا ۳۴ هستی و زمان می‌گوید، این همه بدان معناست که ما باید با تفسیری ابتدایی به هستی پیش از زبان و عقل دسترسی پیدا کنیم، نوعی لایه زیرین هستی که چیزهای ویژه و به‌طور کلی جهان را معنا می‌بخشد. «همه مشاهدات ساده از آنچه دم دست ماست، پیش از هرگونه فهم گزاره‌ای فهم تفسیری دارند» (۱۴۹). هایدگر رویکردی دوگانه به این تفسیر ابتدایی از جهان دارد. از یک سو، رویکرد اثباتی دارد، زیرا پایه‌های آنچه را هستیم بنا می‌کند؛ از سوی دیگر، وسوسه‌ای منفی به تن پروری مستبدانه «تو باید» که می‌تواند صرفاً «حرف خشک و خالی» و «غیر اصیل»^{۸۲} باشد. هستی فقط وقتی «اصالت»^{۸۳} می‌یابد که به تفسیر ابتدایی زیربنایی اندر شود. حذف «خود» از روش‌های متداول شکل بخشیدن به هستی و نیز از نگاه رایج به جهان کار ساده‌ای نیست و تنها با تحمل درد به دست می‌آید و عارضه جانبی آن تجربه عمیق ناامنی است. آگاهی هشیارانه، که از رهگذر تجربه مرگ به وجود می‌آید، تأثیری تعیین‌کننده بر زمان بند بودن هستی دارد. «دویدن به سوی مرگ» در عرصه اندیشه و عقل، که عملی شجاعانه است، به فرد این امکان را می‌دهد تا از میرا بودن، یگانه بودن، و فردیت خودش آگاهی پیدا کند. این کشف همچنین فرد را از ترس سرشار می‌کند؛ ترس از اینکه چگونه باید وجود یگانه خویش را در مواجهه با زمان محدودی که به وی داده شده، شکل دهد. با انتخاب بین روش‌های متفاوت شکل بخشیدن به هستی خود، و انتخاب آنی که برای او مناسب است (من بودن^{۸۴}) هستی به اصالت خود می‌رسد. این بررسی‌ها نه تجارب تکینه هستی‌شناختی یک فرد، که ساختار اساسی هستی هر موجود انسانی‌اند. هایدگر به این ساختارهای هستی‌شناختی اساسی «هستی‌دارها»^{۸۵} می‌گوید، مانند نجات‌یافتگی، زمانندی، ترس، دویدن سوی مرگ، و پرش به درون اصالت.

رودولف بولتمان^{۸۶} (۱۸۹۰-۱۹۷۶) الهیات دانی بود که با موفقیت توانست رهیافت‌های دیلتای و هایدگر را به صورتی نظام‌مند تلفیق کند. از نظر بولتمان، کار هرمنوتیک، فهم همدلانه روحی متفاوت نیست، بلکه فهم موضوعی است که برای مؤلف و خواننده در پس هرمتنی مهم است. از دید بولتمان، پیش‌شرط هر نوع فهمی تمرکز بر رابطه وجودی بین مفسر و موضوعی است

81. das Zuhandene

82. Uneigentlichke

83. Eigentlichkei

84. the mine-ness (die Jemeinigkei)

85. existentials (Existentialien)

86. Rudolf Bultmann

که مستقیم یا غیر مستقیم در متن وجود دارد.^{۸۷} تفسیر متن بابیلی همان شرایطی را دارد که هر نوع متن دیگری. گام‌های نخست ضروری، تفسیر تحت‌اللفظی، تحلیل صوری و تبیین بافتار تاریخی هستند. از اینجا به بعد روشن است که هر فهم دیگری بر اساس ارتباطی که بین متن و مفسر وجود دارد تعیین می‌شود. رابطه وجودی پیشین میان مفسر با موضوعی که در متن مطرح شده، این ارتباط را شکل می‌دهد. پیش شرط فهم متن آن است که از پیش موضوع مورد بحث فهم شده باشد.^{۸۸} مفسر باید هر آنچه را درباره موضوع می‌داند، به گونه‌ای به کار برد که بتواند تفسیری مرتبط و با عمق و پیچیدگی عرضه کند. موضوع بابیل فهم موجود انسانی از زاویه دید خداوند است. «در چنین حالتی "ذهنی‌ترین" تفسیر "عینی‌ترین" تفسیر خواهد بود. پیام متن را فقط مفسری می‌تواند دریابد که وجودش با متن به جنبش درآمده باشد».^{۸۹} بولتمان با آوردن مثال ترجمه یک متن از زبانی خارجی، نشان می‌دهد که ترجمه بدون آگاهی پیشین از موضوع نمی‌تواند موفق باشد. دومین رکن دیدگاه بولتمان در باب فهم اهمیت پرسش‌هایی است که مفسر می‌پرسد. هیچ متنی در بردارنده پاسخی نیست مگر آنکه با پرسشی به سراغش رویم. بولتمان این پدیده را هدف پرسشگری^{۹۰} می‌خواند. برای هر متنی پرسش خاصی مناسب است و پرسش‌های دیگری نیز فراتر از قصد و غرض متن هستند. پرسش مناسب متون بابیلی (درست مانند همه آثار مهم ادبی) فهم وجود خود ماست. به همین دلیل، تفسیر بابیل هیچ‌گاه به بازسازی تاریخ پیشین یا مسائل روان‌شناختی یا زیبایی‌شناختی فروکاستنی نیست. الهیات تنها زمانی از صدق درونی برخوردار است که فهم خود، جهان، و خدا را چنان که در متن پدیدار شده تحقق بخشد. تفسیرهای نقادانه بابیل مسیر خود را در پرسش‌هایی می‌گشایند که با هدف فهم موجودیت انسانی در متن مقدس مطرح شده‌اند.^{۹۱} بولتمان برای این نگاه به فهم از اصطلاح «تفسیر اگزستانسیال» استفاده می‌کند که غالباً برداشت درستی درباره آن وجود ندارد.

اکثریت مطلق اهل نظر بر آن اند که حقیقت و روش^{۹۲} نوشته هانس گئورگ گادامر^{۹۳} (۱۹۰۰-۲۰۰۲) متن شاخص و کلاسیک در دوران معاصر درباره هرمنوتیک است. این کتاب همواره در عرصه تحقیقات پایه‌ای در علوم انسانی تأثیرگذار بوده و هست. در امتداد مسائلی که شلایرماخر و کی‌یرکگور مطرح کردند، گادامر به اینجا می‌رسد: «دل مشغولی من بررسی تجربه‌های صدق است، که هر جا تحقق یابند از سازوکارهای نظارتی روش‌های علمی فراتر می‌روند، تا

87. Bultmann, R. (1952), "Das Problem der Hermeneutik", in Bultmann, R., *Glauben und Verstehen*, Vol. II, Tübingen, pp. 211-235.

88. Ibid., p. 231.

89. Ibid., p. 230.

90. das Woraufhin der Befragung

91. Ibid., p.232.

92. *Truth and Method*

93. Hans-Georg Gadamer

مشروعیتشان را بیازمایم» (XXVII). او کوشید تحلیلی پدیدارشناختی از فرایند فهم، آن چنان که واقعاً رخ می‌دهد، عرضه کند تا از این راه محدود و راسستین صدق را بازسازی کند؛ محدوده‌ای که با خود فریبی روش شناختی تک پایه‌گرایی^{۹۴} به علوم اثباتی و تاریخی تقلیل یافته بود. گادامر، بر اساس نمونه‌های هنر و نمایشنامه، عناصر اصلی فهم را که با روش به دست آمدنی نیستند، پردازش می‌کند: هر فهمی لزوماً پایه در تجربه‌هایی دارد که متقدم بر آن هستند. این تجربه‌ها اغلب نیمه آگاه^{۹۵} اند و در پیش داوری‌های در بند تاریخ ریشه دارند. برخلاف پیش داوری عصر روشن نگری درباره پیش داوری‌ها، این پیش داوری‌ها ضرورتاً داوری کاذبی نیستند. برعکس، هر پیش داوری که تفکر کنونی ما را تعیین می‌کند، حتماً از فرایند طولانی پالایش سنتی جان سالم به در برده تا به زمان حال برسد. اهمیت اصولی هرمنوتیکی فاصله زمانی^{۹۶} به همین کارکرد پالایش مربوط می‌شود. ما فقط چیزی را «کلاسیک» در نظر می‌گیریم که از بوته آزمون زمان بیرون آمده باشد. اینکه برخی پیش داوری‌ها (به طور نیمه آگاه)، به گزاره‌ای ارتقا یافته اند که در سطح جهانی صادق شمرده می‌شوند، نتیجه حماقت، تن آسانی فکری، یا اطاعت کورکورانه از امر مرجع نیست، بلکه در مناسب بودن پیش داوری‌ای ریشه دارد که مدام در معرض قضاوت قرار گرفته تا تصحیح شود. ما همواره باید فهم معاصر را نتیجه سنت در نظر بگیریم. این تأکیدی است بر دیدگاه‌های سنتی درباره فهم که آن را هم پوشانی افق فهم یک نفر با سنت می‌دانند. فهم غوطه ور شدن در فرایند سنت است. وقتی دو افق فهم در عمل تفسیر به هم می‌رسند، مفسر نمی‌تواند فاصله‌اش را حفظ کند. به کارگیری آنچه شخص مفسر فهمیده خود اساس فهم است. این اصل بنیادین هرمنوتیکی خاصه در عرصه‌های حقوق و الهیات صدق می‌کند. بهترین نمونه به هم رسیدن افق‌های دید متفاوت گفت و گو است، به ویژه از نوع افلاطونی رد و بدل کردن پرسش و پاسخ. فهم یک متن یعنی به متن اجازه سخن گفتن و عرضه کردن موضوعش را بدیم. تنها گفت و گوی عمیق متن و مفسر است که به جابه‌جایی الگوواره^{۹۷} منجر می‌شود، زمانی که متن ناگهان شروع به پرسیدن می‌کند و مفسر خود را در هیئت کسی می‌بیند که از او پرسش می‌شود. گادامر همواره بر اهمیت زبان در فرایند فهم تأکید می‌کند. چیزی که متعلق فهم قرار می‌گیرد زبان است. هر مفسری باید آگاه باشد که زبانش و در نتیجه کل جهان بینی‌اش در فرایند طولانی سنت پیچیده شده است. فقط در صورتی که تفسیر با آگاهی از تاریخ اثرات^{۹۸} همراه باشد و قدرت پیش داوری غیر عقلانی را در نظر بگیرد، می‌تواند از سطح فراتر رود.

94. monism

95. subconscious

96. Temporal distance

97. paradigm shift

98. history of effect (Wirkungsgeschichte)

دوم مدل هرمنوتیکی نیز در تضاد با رویکرد متمرکز بر مقصود آگاهانه⁹⁹ مؤلف شکل گرفت. کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳) نظریه‌ای را در تعارض با ایدئالیسم هگلی مطرح کرد که می‌گفت قصد آگاهانه مقید به شرایط مادی (ماتریالیستی) است. فلسفه، دین، و هنر صرفاً «روینا»¹⁰⁰ ایدئولوژیکی واقعیت‌های اقتصادی‌اند. فهم نیازمند توضیح نقادانه علائق مادی‌ای است که در متن عرضه شده است. عامل تعیین‌کننده هر تولید ذهنی کارکرد ایدئولوژیک آن در پایداری نظام مالکیت، دولت، و شرایط کار است. این کارکرد باید مورد نقد ایدئولوژیک سفت و سخت قرار بگیرد تا این علایق مادی را بر ملا کند. با اینکه ممکن است خود مؤلف هم به ایدئولوژی‌ای که بدان وابسته است واقف نباشد، تفسیر تاریخی-ماتریالیستی می‌تواند از ریشه‌های اقتصادی گزاره‌های مختلف در متن پرده بردارد. فهم متن فقط یک موضوع تحلیلی نیست بلکه با تغییرات اجتماعی و اقتصادی سروکار دارد. مارکس در یاد همین تز کتاب تزهایی درباره فوئرباخ¹⁰¹ مارکس می‌گوید: «فیلسوف‌ها فقط جهان را به روش‌های گوناگون تفسیر کرده‌اند. وظیفه اصلی تغییر آن است». در این دیدگاه، بایبل دیگر «افیون توده‌ها» نیست. تفسیر باید کارکرد ایدئولوژیکش را مشخص کند. علاوه بر نظریه‌های پیشنهادی مارکس و انگلس، ارنست بلوخ¹⁰² (۱۸۸۵-۱۹۷۷) تأکید می‌کند که بایبل، تمایل بسیاری به تغییر جهان دارد.¹⁰³ نور «خروج» برای مردم اسرائیل درخشیدن گرفت و امروز نیز همچنان می‌درخشد تا ما را از همه بردگی‌ها و ستم‌ها رها سازد. در نهایت، حتی ممکن است ما را از قید خدا نیز رها کند. تغییر جهان از منظر بایبل، به ویژه عهد عتیق، مؤلفه کانونی «اصل امید»¹⁰⁴ اوست.

زیگموند فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹) از زاویه‌ای دیگر با «مقصود آگاهانه» مؤلف مخالف بود. او می‌گفت کثرت محرک‌های ناخودآگاه هم در تولید و هم در تفسیر متن دخیل است. به نظر او، اصلی‌ترین مشکل هر انسانی این است که به شکلی تراژیک تحت تسلط ترس است. پیش شرط تجربه فرد بالغ تجربه‌های نیمه‌آگاه او در سال‌های اولیه کودکی است. موجودات انسانی در زمان تولد، با تجربه‌های تهدیدکننده زندگی و ترس از مرگ مواجه می‌شوند. فروید شخصیت ما را دارای سه جنبه می‌داند: سوپراگو¹⁰⁵ (قابل مقایسه با آگاهی ما)، اگو¹⁰⁶ (همان خودآگاه) و اید¹⁰⁷ (ناخودآگاه و امیال درونی آشفته ما). قطبی‌سازی شخص منبع اجتناب‌ناپذیر ترس است. خشم دائمی

99. Conscious intention

100. superstructure

101. *Theses on Feuerbach*

102. Ernst Bloch

103. *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt t1959; *Atheismus im Christentum*, Frankfurt

104. Principle of hope (*Das Prinzip Hoffnung*)

105. superego

106. ego

107. id

از محدودیت‌های تحمیل شده برایید و سوپراگو، به ویژه در زمینه میل جنسی، ناشی می‌شود. این تنش دائمی و خشمی که به دنبال دارد، ترس تولید می‌کند که با مجموعه‌ای از سازوکارهای دفاعی همراه است؛ مانند رؤیا، آسیب‌شناسی روزانه (مانند مکیدن شست، شب‌اداری، یا وسواس در شست‌وشو)، یا والایش از طریق کارهایی که از نظر فرهنگی به عنوان موفقیت پذیرفته شده‌اند (مانند نوشتن کتاب). سازوکارهای دفاعی دیگر در برابر ترس، عبارت‌اند از طنز، سرکوب، دوپاره‌سازی شخصیتی، تبدیل امیال به چیزهای دیگر، و واپس‌روی. فروید بر این باور است که هر متن، رد پایی از این سازوکارهای دفاعی را در بردارد. از نظر او، فهم (الف) از این عوامل، که به ترس منجر می‌شوند یا آن را افزایش می‌دهند، درون متن پرده برمی‌دارد، (ب) اشارات جنسی متن را تشخیص می‌دهد، (پ) مؤلفه‌های نشان‌دهنده تجربه‌های کودکی را در متن تحلیل می‌کند. فروید این رویکرد را درباره بایبل نیز به کار می‌برد و آن را بر اساس تأثیرهای ناخودآگاه و رویارویی اش با شهوت (لیبیدو) و ترس بررسی می‌کند.

مساهمت جامعه‌شناختی مارکس و روان‌کاوانه فروید در آنچه بعدها «مکتب فرانکفورت» خوانده شد ترکیب شده است. ماکس هورکهایمر (۱۸۹۵-۱۹۷۳)، تئودور آدورنو (۱۹۰۳-۱۹۶۹)، هربرت مارکوزه (۱۹۷۹-۱۸۹۸) و یورگن هابرماس (۱۹۲۹-). نمایندگان اصلی «نظریه انتقادی»^{۱۸} هستند. «نظریه انتقادی» خود را به شکل انتقاد شدید از هرگونه اتوریته تعریف می‌کند. جامعه در کلیت خود همچون نوعی کلان-روح^{۱۹} دیده می‌شود. درست مانند فرد که باید با خشم و ترس ناشی از تنش اید و سوپراگو دست‌وپنجه نرم کند، جامعه هم باید به مشکل تنش گروه‌های ذی‌نفع بپردازد. روشنفکران، قاضیان یا نمایندگان مختلف کلیسا نمایندگان سوپراگوی اجتماعی‌اند. آنها با اعضای اید اجتماع، که نماینده‌شان گروه‌های راک یا هنرمندان آوانگارد هستند، درگیر می‌شوند. عموم شهروندان تجسم آگوی اجتماعی‌اند که باید بین خواسته‌های این دو گروه میانجیگری کنند. این گروه‌ها سازوکارهای دفاعی و موانع ارتباطی از هم جدا می‌کنند؛ این سازوکارها و موانع از نظر ساختاری مشابه آن چیزی است که فروید برای فرد تشریح کرده است. هدف دیالکتیک باید خلق جامعه‌ای باشد که در آن همه گروه‌ها در نهایت بدون انتظارات مقتدرانه یک گروه به دیالوگ آزاد برسند. این هدف به معنای نقد رادیکال ایدئولوژیک و همچنین آزادی جنسی است. تفسیر بایبل بر اساس مؤلفه‌های «مکتب فرانکفورت» به معنای مطالعه بافتار اجتماعی و شخصی نویسندگان آن پایه پای کار بست ایدئولوژیکی است که بایبل در جامعه معاصر پیدا کرده است. هدف مطالعه‌ای از این دست، حذف موانع و قیدوبندهایی است که بایبل مسبب آنها شده و مانع امکان دیالوگ آزاد هستند.

رهیافت‌های هرمنوتیکی‌ای که تا به حال بدان‌ها اشاره کردیم، به فهم متن از طریق فهم عواملی در پس متن (روان‌شناسی مؤلف، شرایط اقتصادی، پیش‌داوری‌ها و سنت‌های زمانه و امثال آنها) می‌پردازند. در میانه‌های دهه ۱۹۵۰، رهیافت متفاوتی ظهور کرد که دل‌مشغولی اصلی‌اش فهم متن به مثابه متن بود. این رویکرد که در ساختارگرایی فرانسوی و همچنین رویکردهای درون‌ماندگاری اثر در آلمان ریشه دارد، بر این باور است که فهم قابل انتقال بین‌الذاتی حقیقی تنها از طریق غوطه‌وری کامل درون جهانی که متن طراحی کرده امکان‌پذیر است. در این الگو، ترک جهان متن برای بررسی جهان مؤلف، خواننده یا حتی خود موضوع کار اشتباهی است، به خصوص که این رهیافت‌ها همیشه میزان زیادی از حدسیات ذهنی را نیز همراه خود دارند. در واپسین اثر لودویک ویتگنشتاین (۱۹۵۱-۱۸۸۹) می‌خوانیم که هر متن جهان خود یا بازی زبانی خود را ترسیم می‌کند. فرایند فهم، به جای خلق فرضیه‌هایی که مشروعیتشان جای سؤال دارد، باید خود را به کشف ساختار متن و تشخیص قوانین زبانی آن محدود و جزئیات جهان ترسیم شده از جانب متن را دنبال کند. موقعیت اصلی «متن و جهان‌ش»، در زبان‌شناسی، ساختارگرایی، نشانه‌شناسی، نقد ادبی جدید یا نقد بلاغی^{۱۱۰} یافت می‌شود.

رهیافت هرمنوتیکی مهم دیگری نیز در ۳۰ سال گذشته ظهور یافته است. مطالعات ادبی دریافت‌کننده محور، کانون بحث هرمنوتیک را تغییر داده است. در حالی که روش‌های هرمنوتیک پیشین، در درجه اول قصد مؤلف^{۱۱۱} یا قصد فردی^{۱۱۲} را کانون بحث خود قرار می‌دادند، این رهیافت جدید بر اهمیت خواننده در فرایند فهم تأکید دارد. برخی در این جابه‌جایی الگوواره، حرکت از مطالعات ادبی به سمت علم ارتباطات را دیدند.^{۱۱۳} نماینده اصلی این جنبش اومبرتو اکو (۱۹۳۲-۲۰۱۶)، در کتاب‌های متن باز^{۱۱۴} (۱۹۶۲) و خواننده در داستان^{۱۱۵} (۱۹۸۷) است. او به این واقعیت کاربردی متن؟؟؟ توجه می‌کند که هر متنی لزوماً جاهای خالی‌ای دارد که باید پُر شوند.^{۱۱۶} هر گزاره در بردارنده ابهام‌های معناشناختی، نقاط خاکستری و مبهمی است که خواننده باید آنها را «اصلاح» کند. اومبرتو اکو این ابهام‌زدایی را وظیفه هر خواننده‌ای می‌داند. او این ابهام‌ها را با مثال‌های بسیار جالبی نشان می‌دهد: «کارلو هفته‌ای دو بار با همسرش می‌خوابد. لوئیجی هم همین‌طور».^{۱۱۸} به محض اینکه مؤلفی متن را خلق می‌کند، این متن موجودیت تقریباً مستقلی

110. rhetorical criticism

111. *intentio auctoris*

112. *intentio opens*

113. Dohmen, Ch. (1996), *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des christlichen Alten Testament*, Stuttgart, p.193.

114. *The open Text*

115. *Lector in fabula*

116. text-pragmatic fact

117. Eco, U. (1987), *Lector in fabula*, München, p. 63.

118. *Ibid.*, p. 110.

پیدامی‌کند. مؤلف نمی‌تواند میزان دقت یا ابهام نوشتارش را مهار کند و مابقی کار برعهده خواننده است. هر متن به نقطه‌ای می‌رسد که در آن دیگر متن خواننده را هدایت نمی‌کند. در عوض، تفسیر باید به ماجراجویی آزادانه تبدیل شود.^{۱۱۹} اکو در پیوست کتاب نام گل سرخ می‌گوید: «هیچ چیز بیش از کشف قرائت‌هایی که مؤلف هرگز خودش فکرش را نمی‌کرده اما از طریق خواننده‌هایش به او منتقل شده، به مذاق یک مؤلف خوش تر نمی‌آید. وقتی من کارهای نظری‌ام را نوشتم، مثل یک قاضی در برابر منتقدان عمل کردم: بررسی کردم که آیا منتقدان من را به درستی فهمیده‌اند و بر اساس فهم درستشان مرا قضاوت کرده‌اند؟ اما در مورد کتاب داستان قضیه کاملاً فرق می‌کند. مؤلف رمان در واقع با قرائت‌هایی مواجه می‌شود که ممکن است به نظرش عجیب بیایند، اما باید سکوت کند و بررسی این قرائت‌ها را به دیگران واگذار کند که با ابزار متن به پاسخ‌گویی بپردازند. بیشتر این قرائت‌ها ارتباط‌های جدید و هیجان‌انگیزی را با چیزهایی آشکار می‌کنند که هنگام نوشتن هرگز به آن فکر نشده است. این اتفاق به چه معنی است؟ آنچه بعد از نوشتن متن به زبان می‌آورم، بی‌اهمیت است، خود متن وجود دارد و معانی خود را تولید می‌کند... مؤلف باید سعه صدرها کردن متن را پس از نوشتن آن داشته باشد، تا او به این ترتیب در مسیر متن اخلاص ایجاد نکند.»^{۱۲۰}

«راوی نباید اثر خودش را تفسیر کند. اگر چنین بکند، دیگر داستان^{۱۲۱} نوشته است. داستان ماشینی برای تولید تفسیرهاست.»^{۱۲۲} اینجا متوجه تشابه ویژه‌ای بین امبرتو اکو و آگوستین می‌شویم: هدف و نیت اصلی دیگر نه مقصود مؤلف، که غنای امکانات تفسیری‌ای است که در متن نهاده شده و از آن منظور است.

تکثر حاصل و واگرایی فهم‌های ممکن (حتی با عطف به متون بایبلی) در عرصه فلسفی در آنچه اندیشه پست‌مدرن نامیده شد انعکاس یافته است. هرمنوتیک پست‌مدرن بر این اصل استوار است که یک متن واحد باید بدون امکان تعیین معنای درست، معانی متنوعی را در گفتمان‌های متفاوت تولید کند. ژان فرانسوا لیوتار (۱۹۲۴-۱۹۹۸) می‌گوید: «اختلاف نظر^{۱۲۳}، برخلاف یک دعوای حقوقی... ممکن است درگیری‌ای بین دو یا چند گروه باشد که تصمیم‌گیری بین آنها مشکل است، زیرا نتیجه‌ای مشترک ندارند که حقانیت طرفین را ارزیابی کند. اگر کسی یک سنجه را برای هر دو طرف به کار ببرد، یعنی اختلاف نظر به یک دعوای حقوقی تبدیل شود، دست‌کم به یکی از طرفین بی‌عدالتی شده است... این بی‌عدالتی از تفاوت‌های قوانین گفتمانی ناشی می‌شود

119. Ibid., p. 71.

120. Postscript to *The Name of the Rose* (1984), Munech, pp. 11-1.

121. novel

122. Ibid, p. 10.

123. *différend*

که افراد برای قضاوت به کار می‌برند یا با آن مورد قضاوت قرار می‌گیرند. عنوان کتاب لیوتار، اختلاف نظر، اشاره می‌کند به اینکه ما به سنجه‌های قضاوت، که در تمام انواع گفتمان به کار گرفته شود، دسترسی نداریم».^{۱۲۴} هرمنوتیکی که تحت تأثیر رویکرد دریافت‌کننده محور باشد، در وضعیت پست مدرن باید با غیاب سنجه جهان شمول درست یا غلط کنار بیاید. در افراطی‌ترین حالت، به وضعیتی گرفتار می‌شویم که جهان تفسیر در جهان‌های متفاوت بیشتری ادغام می‌شود که دیگر قادر نیستند با هم ارتباط برقرار کنند. درست مثل لایبنتس، در اینجا هم افراد به عنوان مونادهای^{۱۲۵} بی‌روزن در نظر گرفته می‌شوند؛ با این حال، هارمونی از پیش تعیین شده‌ای که لایبنتس از آن سخن می‌گوید، هم در کار نیست و کثرت‌گرایی رادیکال جای آن را گرفته است. برای همین، تفسیر درست دیگر وجود ندارد. به جای آن، تفسیر بی‌پایان و نشانه‌شناسی بی‌حدومرز است که پدیدار می‌شود.^{۱۲۶}

با این شرح مختصر از هرمنوتیک‌های فلسفی، در تحلیل وضعیت معاصرمان سه گرایش اصلی آشکار می‌شود:

- کثرت فزاینده روش‌ها: مفاهیم هرمنوتیکی متفاوتی در کنار هم وجود دارند. تاریخ هرمنوتیک به نتیجه‌ای فیصله‌بخش نرسیده است. هر نظریه قدیمی کم‌وبیش هنوز هم طرفداران و مدافعانی دارد. روش‌های مختلف با مخالفت‌های شدیدی روبه‌رو می‌شوند؛ نمایندگان هر روش دیگری را اردوگاه مخالف می‌نامند و ارتباط میان آنها دشوار است. در بازگشت به مربع هرمنوتیکی، این وضعیت متکثراً می‌توان تأکیدی بر هر یک از چهار گوشه آن در نظر گرفت: مؤلف، متن، خواننده، یا موضوع. هم‌زمان می‌توان چندین ترکیب از هر یک از چهار گوشه / جنبه داشت. پیامدهای استحکام این تکثر در «مکاتب» را نباید دست‌کم گرفت.

- کثرت فزاینده معانی: آموزه قرون وسطا که از چهار معنا در هر عبارت متن مقدس سخن می‌گفت، به معنا به مثابه معنای تاریخی تنزل یافت؛ در دوران مدرن به چند معنایی، بسی بیش از چهار معنا، بازگشت. اندیشه پست مدرن هم با فرضیه نشانه‌شناسی بی‌پایان موافق است. وجود مدل‌های بی‌شمار و به شدت متنوع، ما را هم با «غنای» معانی مواجه می‌کند، هم سیلی از معانی را در پیش می‌نهد.^{۱۲۷}

124. Lyotard, J.-F. (1989), *Der Widerstreit*, München, p.9.

125. Monads

۱۲۶ از نظر اکو محدود کردن این بی‌حساب‌و‌کتابی (که نتیجه نظریه‌اش است) دشوار است. او این کار را بیشتر با طنز و مسخرگی انجام می‌دهد تا با استدلال‌های واضح روشمند.

Eco, U. (1992), 'Unbergrenzte Semiose und Abdrift', in U. Eco, *Die Grenzen der Interpretation*, München and Wien, pp. 425-441.

۱۲۷ این سیل معانی به واقع نسبتی بابیلی دارد. کلمه آلمانی «Sinnflut»، (سیل معانی) اصطلاح مناسبی

– فقدان عینیت: هرمنوتیک با ادعای ارائه گزاره‌های صحیح در مورد مسائل عینی آغاز شد (ارسطو). اما برخلاف این ادعا، به نظر می‌رسد بحث معاصر بیشتر و بیشتر وجود چنین گزاره‌های صحیحی را زیر سؤال می‌برد. تفسیر عینی و معنی دقیق یک گزاره خاص به سرابی از گذشته تبدیل شد. در برابر، تفسیر ذهنی به عنوان محتوای صادق اعتبار پیدا کرد؛ مفهوم یک حقیقت به عنوان راهکار هدایت‌کننده مطالعات علوم انسانی به سرعت مبنای خود را از دست می‌دهد و به جای آن مدل‌های کثرت‌گرایانه حقیقت و فهم به همراه «بازی‌های زبانی» و کثرت‌گرایی در احتمالات گفتمانی ظاهر می‌شوند.

هرمنوتیک بایبلی ارتباط تنگاتنگی با تطور ساحت اندیشه دارد؛ جنبش‌هایی در هرمنوتیک فلسفی، مستقیم یا نامستقیم، بر هرمنوتیک بایبلی تأثیر می‌گذارند. یکی از وظایف الهیات، توضیح گزاره‌های بایبلی به خوانندگان معاصر است. به همین دلیل، در الهیات باید این نمونه‌های فکری معاصر در نظر گرفته شوند. با کمک مربع هرمنوتیکی می‌توانیم رهیافت‌های بسیار به بایبل را طبقه‌بندی و عرضه کنیم.