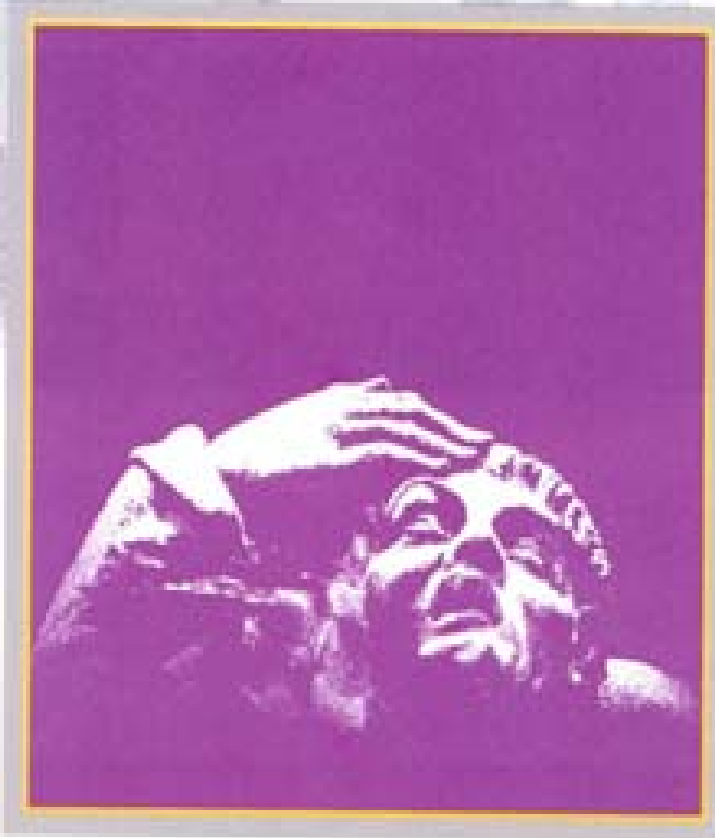


فرہنوٹیک

ون ای. ہاروی
بابک احمدی



امیر حسین مدنی
پل ریکور

علم هرمنوتیک^(۱)

وَن ای. هاروی^(۲)

ترجمه: محمد ناصحی*

چکیده

در این نوشتار، مؤلف، پس از تعریف علم هرمنوتیک و تبیین پیوندهای ریشه‌شناختی آن، مسائل سه‌گانه‌ی اصلی این علم را مطرح می‌سازد. سپس، با نگاهی گذرا، به تحولات علم هرمنوتیک نوین و منشأ آن، یعنی جریان‌های فکری معاصر (اعم از نظریه‌های جدید رفتار بشری در علوم روان‌شناسی و اجتماعی، تحولات شناخت‌شناسی و فلسفی و بالأخره، براهینی که توسط بعضی از فلاسفه همچون ویتگنشتاین ارائه شده) می‌پردازد. پس از آن، مؤلف با طرح سؤالاتی اساسی، شرح و تبیین چهار طریق متمایز تصور و تعریف علم هرمنوتیک را در پی می‌گیرد، که عبارتند از:

۱. علم هرمنوتیک نوین، ریشه در تلاش‌هایی دارد که برای حل مشکلات و اختلافات مربوط به تفسیر متون صورت پذیرفته و به این مبحث می‌پردازد که نصوص مقدّس، احتیاج به هیچ نوع ویژه‌ای از رویه‌ی تفسیری ندارند. فهم دستوری تمام سبک‌های خاص بیان و اشکال زبان‌شناختی - فرهنگی مؤلف و نیز فهم روان‌شناختی ذهنیت منحصر به فرد او لازمه‌ی تفسیر هر نوع متنی است.

۲. علم هرمنوتیک را به عنوان تأمین‌کننده‌ی یک نظام بنیادی برای علوم انسانی، در مقایسه با علوم طبیعی، نیز می‌توان تصور کرد که حدودی را برای تمایز انواع گوناگون عام تفسیر بنیاد نهاده و روش‌ها و اصول قاعده‌مند ذهنیت و اعتبار را برای آن‌ها تأسیس می‌کند.

۳. سومین دیدگاه درباره‌ی علم هرمنوتیک، به پیش‌ساختارهای فهم در ساختار هرمنوتیکی وجود انسانی می‌پردازد.

۴. در نگاهی دیگر، علم هرمنوتیک، به حل مسائل مفهومی مربوط به توضیح و تفسیر، تأسیس ارتباطات منطقی میان حقیقت و اعتبار و مسائلی از این دست می‌پردازد. طرح این مسائل، لزوماً به شکلی نظام‌مند صورت نمی‌گیرد. هرچند معمولاً با نظریه‌ی کلاسیک هرمنوتیکی پیوند می‌یابد.

واژگان کلیدی

هرمنوتیک؛ تفسیر؛ متن؛ مؤلف؛ علوم انسانی؛ پیش‌ساختار فهم.

* عضو هیأت علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کاشان

واژه‌ی Hermeneutics (علم هرمنوتیک) از فعل یونانی هرمنوین (hermeneuein) (که به معنای «تفسیر کردن» است) اشتقاق یافته و اشاره به نظام فکری‌ای دارد که به طبیعت و پیش‌فرض‌های تفسیر تجلیات بشری^(۳) می‌پردازد.

۱. مقدمه

واژه‌ی یونانی هرمنوین، پیوندهای ریشه‌شناختی با خدای یونانی، هرِمِس،^(۴) پیام‌آور خدایان و الهه‌ی حدود (مرزها) دارد. بعضی این پیوند را در ساختار سه‌گانه‌ی ذاتی عمل تفسیر^(۵) جلوه‌گر می‌بینند:

۱. نشانه، پیام یا متنی از یک منبع که احتیاج به، ۲. واسطه یا مُفسّر (هرمس) دارد تا، ۳. آن را به مخاطبی انتقال دهد.

در این صورت، این ساختار ساده‌ی سه‌گانه‌ی فریننده، به طور ضمنی شامل مسائل اصلی مفهومی که علم هرمنوتیک به آن‌ها می‌پردازد، می‌شود:

۱. ماهیت یک متن؛

۲. معنای فهمیدن یک متن؛

۳. فهم و تفسیر، چگونه به واسطه‌ی پیش‌فرض‌ها و معتقدات (افق) مخاطب به متنی که تفسیر می‌شود، تحدید و تعیین می‌شوند؟

تأمل جدی بر هر یک از این سه مسأله، نشان می‌دهد که چرا تفسیر، خود، مسأله‌ای فلسفی بوده و موضوع تفسیر است.

از آن‌جایی که تفسیر، نقش اساسی را در تمام نظام‌های فکری - علاوه بر علوم انسانی،^(۶) در علوم طبیعی - داراست، ممکن است انتظار پیدایش آن در فرهنگ غربی، زودتر از آن‌چه که اتفاق افتاده، برود. اگرچه مناقشات زیادی در درون یهودیت و مسیحیت در مورد مسأله‌ی تفسیر کتاب مقدس در گرفته بود - همان‌طور که انسان‌گرایان پیش از نهضت اصلاح دین در مسیحیت به مسأله‌ی تفسیر متون باستان می‌پرداختند - ولی هنوز تا نیمه‌ی قرن نوزدهم، علم هرمنوتیک نوین متولد نشده بود. فردریش شلایرماخر^(۷) به عنوان بنیان‌گذار علم هرمنوتیک نوین شناخته شده؛ اما برای اولین بار، این ویلهم دیلتای^(۸) بود که به فکر ایجاد نظامی اساسی برای علوم انسانی^(۹) افتاد که نتایج این علوم

را به اندازه‌ی عینیت و اعتبار نتایج علوم طبیعی ارائه می‌کرد. اندیشه‌ی دیلتای با پیدایش سریع و تکثیر بسیاری از نظام‌های تخصصی فراگیر شد. هم‌اکنون، این نظام‌های تخصصی به واسطه‌ی ساختار سازمانی دانشگاه‌های نوین، شناخته شده و حفظ و نگهداری می‌شوند؛ همانند تاریخ هنر، انسان‌شناسی، اقتصاد، تاریخ، ادبیات مختلف، علم سیاسی، روان‌شناسی، فلسفه و غیره. هر یک از این نظام‌ها، گرایش‌های فکری و رویه‌های قاعده‌مند خود را برای عرضه و داوری مجادلات، در درون خود بسط و گسترش داده‌اند. روش‌شناسی‌ها بیش از علم هرمنوتیک بر حیات فکری سایه افکنده بود.

اما در سال‌های اخیر، جریان‌های قوی فکری، بار دیگر علم هرمنوتیک را به عرصه کشانده و از همین رو، گرایش به آن در میان نقّادان ادبی، تاریخ‌دانان، انسان‌شناسان، متکلمان، فلاسفه و دین‌شناسان شکوفا شده است. این جریان‌ها عبارتند از:

۱. نظریه‌های جدید رفتار بشری در علوم روان‌شناسی و اجتماعی که در آن‌ها تجلیات فرهنگی بشری به عنوان جلوه‌های سائق‌های ناخودآگاه و غریزی و یا بازتاب‌های منافع طبقه‌ای در نظر گرفته می‌شوند.

۲. پیشرفت‌هایی که در شناخت‌شناسی و فلسفه‌ی زبان رخ داده، به این ادعا منتهی شده که آنچه به عنوان واقعیت یک فرهنگ مفروض شمرده می‌شود، کارکرد ساختارهای زبان‌شناختی است که با تجربه، آمیخته و بر آن تأثیر نهاده‌اند.

۳. براهینی که توسط فلاسفه‌ای همچون لودویگ ویتگنشتاین^(۱۰) و مارتین هایدگر^(۱۱) ارائه شدند، مبنی بر این که تمام تجربه‌ی بشری، اساساً تفسیری بوده و تمام داوری‌هایی که در درون بافت تفسیر رخ می‌دهد، به واسطه‌ی فرهنگ و زبانی منتقل می‌گردد که قدم نهادن به فراسوی آن دو غیرممکن است. در تمامی این جریان‌ها، این فرضیه نهفته است که خودآگاه بشر در تاریخ قرار گرفته و نمی‌توان به فراسوی آن دست یافت - فرضیه‌ای که سؤالات مهمی را درباره‌ی نقش شرطی‌سازی فرهنگی^(۱۲) در هر فهمی بر می‌انگیزد.

با این همه، اشتباه است که از وجود این گرایش جدید در علم هرمنوتیک، چنین نتیجه بگیریم که اندیشه‌ی دیلتای درباره‌ی یک نظام عام بنیادی برای علوم انسانی در حال تحقق یافتن است. حتی

با نگاهی سطحی به عرصه‌ی فکری معاصر، می‌توان فهمید که توافق اندکی درباره‌ی چگونگی تصور علم هرمنوتیک و نیز چگونگی ادامه یافتن این نظام وجود دارد.

نظام‌های فکری سازنده‌ی دانشگاه نوین، خود به قسمت‌هایی تقسیم شدند که هر کدام از آن‌ها نیز روش و سبک تفسیری خاص خود را دارا هستند. به عنوان مثال، در روان‌شناسی، رفتارگرایان، روان‌شناسان شناختی، فرویدی‌ها، یونگی‌ها و روان‌شناسان هیأت‌نگر وجود دارند؛ به همین ترتیب، در علوم اجتماعی نیز کارکردگرایان، ساختارگرایان، روش‌شناسان قومی و مارکسیست‌ها قرار دارند.

شگفت، این که تنها این تعدد و تکثر قسمت‌ها جزء توجیه‌کننده‌ی بازگشت گرایش به علم هرمنوتیک در زمان ماست. تنوع و تعارض تفسیرها به لحاظ تاریخی، محرک و فوریتی برای کسب فهم و توافق ایجاد کرده است. ديلتای توضیح داد که به عنوان مثال، چگونه طلوع علم هرمنوتیک نوین، خود به گونه‌ای تنگاتنگ با مناظرات پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها درباره‌ی تفسیر نصوص مقدس پس از نهضت اصلاح دین در مسیحیت مربوط بود؛ به همین ترتیب، تلاش برای غلبه بر سوء فهم، براسستی باعث ارتقای اقدام شلایر ماخر برای تأسیس یک علم هرمنوتیک عام گشت. ابعاد غیرقابل مقایسه‌ای که ممکن است نظام‌ها با توجه به همان متعلق (همانند یک متن، زبان و یا طبیعت بشری) اتخاذ کنند، سؤال‌های عمیقی را درباره‌ی ماهیت مفهوم‌سازی بشری، عینیت، فهم، تبیین و ترجمه بر می‌انگیزد. از این رو، عجیب نیست که برای بسیاری از متفکران، علم هرمنوتیک به طور فزاینده‌ای جایگزین نقشی می‌شود که شناخت‌شناسی در چند دهه‌ی گذشته ایقا می‌کرد.

مشکلات علم هرمنوتیک در دین‌شناسی علمی، اجتناب‌ناپذیرتر از بسیاری دیگر از نظام‌های آکادمیک است و این، به دو دلیل مفهومی و تاریخی است.

به لحاظ مفهومی این که، خود ادیان را می‌توان به عنوان مجموعه‌های تفسیری در نظر گرفت، در نتیجه، دین‌شناسی علمی به شکل تفسیر یک تفسیر در خواهد آمد. از آنجایی که تفسیر علمی دین، بیش‌تر تکیه بر فرضیه‌های متفاوت دیگری غیر از تفسیر دینی دارد، طرفداران تفسیر دینی دائماً تفسیر محققان را تقلیل‌گرایانه و بیگانه تلقی می‌کنند. از این رو، بحثی طولانی میان دین‌شناسان درباره‌ی این که در تفسیر علمی دین تا چه اندازه باید حق را به دیدگاه معتقدان داد، در می‌گیرد.

به لحاظ تاریخی، دین‌شناسی علمی - علاوه بر پیدایش علم هرمنوتیک نوین - ارتباطی تنگاتنگ با سنت دینی مذهب پروتستان - لیبرال دارد. در حقیقت، می‌توان گفت که پروتستان - لیبرال، در خلال یک‌سری مجادلات تلخ و گزنده‌ی هرمنوتیکی درباره‌ی بهره‌گیری از روش‌های تاریخی - انتقادی در مورد کتاب مقدس مسیحی به وجود آمد. این مجادلات، واقعیت‌هایی را که در ابتدای این پاراگراف بحث شد، روشن خواهد ساخت، چرا که مسیحیان ارتدوکس، بهره‌گیری از این روش‌ها را در مورد کتاب مقدس، نوعی سبک تفسیری بیگانه می‌دانستند. مذهب پروتستان - لیبرال با تعریف تجربه، و نه نظریه یا عقیده‌ی تاریخی، به عنوان جوهره و ذات ایمان دینی به حل این مسأله پرداخت.

شلایرماخر، بنیان‌گذار علم هرمنوتیک، علاوه بر مذهب پروتستان - لیبرال، به طور خاص در تبیین خطوط اصلی این مصالحه تأثیرگذار بود. او ادیان مختلف را به عنوان اشکال شرطی شده‌ی فرهنگی یک حساسیت نهفته و مطلق دینی می‌دانست.

بنابراین، او نه تنها جایگاه ایمان را از عقیده به تجربه انتقال داد، بلکه به پی‌ریزی علم توصیفی دین پرداخت که بعدها رودولف اُتو،^(۱۳) یواخیم واخ^(۱۴) و دیگران (با نوشتن مقالاتی)، در آن مشارکت جستند. این ارتباط نزدیک میان مذهب پروتستان - لیبرال و دین‌شناسی علمی، جزء توجیه‌گر حساسیت خاص متکلمان لیبرال نسبت به نظریه‌های تفسیر می‌باشد.

بسیاری از محققان تأکید می‌کنند: داشتن یک نظریه‌ی هرمنوتیکی برای پاسخ‌گویی به سؤالات بسیاری که عمل تفسیر ایجاد می‌کند، دارای اهمیت زیادی است. اگرچه دیگران تأکید خواهند کرد که بزرگ‌ترین اشتباهی که تمام علم هرمنوتیک نوین را تحریف می‌کند، دقیقاً طمع دستیابی به یک چنین نظریه‌ای است. در مورد این قضیه، به جای پیش‌داوری با تشریح نظریه‌های هرمنوتیکی جایگزین، شایسته است به ترسیم چهار طریق تصور علم هرمنوتیک نوین که که بر هر یک، سؤالی متمایز سایه افکنده است، پردازیم:

۱. معنای فهمیدن یک متن چیست و شروط امکان آن کدامند؟

۲. چگونه علوم انسانی در روش و شکل، متمایز از علوم طبیعی‌اند؟

۳. شروط امکان هر نوع فهم بشری کدامند؟

۴. چگونه می‌توانیم مسائل پیچیده‌ی مفهوم مشخصی را که مرتبط با مفاهیمی همچون فهم و معنا هستند، حل کرده و چگونه چنین حلی به ما در فهم عمل تفسیر یاری خواهد رساند؟ هر یک از این سؤالات و مفهومی که هر یک از آن‌ها از علم هرمنوتیک ارائه می‌کنند، همیشه با هم تداخل داشته و ممکن است نظریه‌پرداز یک نوع، به مسائلی که مشخصه‌های نوع دیگر را دارا است، پردازد. با این همه، این چهار طریق، به اندازه‌ی کافی متمایز بوده و ابزاری مفید و کمکی برای سازمان‌دهی آن‌چه که در پی می‌آید، می‌باشند.

۲. علم هرمنوتیک، کاوشی در تفسیر متون

علم هرمنوتیک نوین، ریشه در تلاش‌هایی دارد که برای حل مشکلات و اختلافات مربوط به تفسیر متون صورت گرفت؛ شلایرماخر معمولاً آغازگر آن شناخته می‌شود. اگر چه قبل از او بحث‌هایی در مورد تفاوت تفسیر مقدس و کفرآمیز صورت گرفته بود، اما این شلایرماخر بود که دیلتای او را به درستی «کانت علم هرمنوتیک» نامید؛ چرا که شلایرماخر به این بحث پرداخت که نصوص مقدس، احتیاج به هیچ نوع ویژه‌ای از رویه‌ی تفسیری ندارند و به خوبی دریافت که مسأله‌ی بنیادی، به بسط شروط اساسی دستوری و روان‌شناختی لازم برای فهم هر نوع متنی می‌پردازد. همچنین، شلایرماخر متوجه شد که ماهیت زبان، مسأله‌ی نظری بسیار مهمی است که با نظریه‌ی هرمنوتیکی مواجهه پیدا می‌کند؛ چرا که تنها از طریق ابزار زبان می‌توان به مقصود فرد دیگری دست پیدا کرد.

۲-۱. مقصود مؤلف

نظریه‌ی هرمنوتیکی شلایرماخر، حول دو کانون، سازمان یافته است:

۱. فهم دستوری تمام سبک‌های خاص بیان و اشکال زبان‌شناختی فرهنگی که مؤلف مفروض، در آن زیست کرده و تفکر او به آن مشروط است؛
 ۲. فهم فنی یا روان‌شناختی ذهنیت منحصر به فرد یا استعداد خلاق آن مؤلف.
- هر دو این کانون‌ها، نشان می‌دهند که شلایرماخر وام‌دار متفکران رومانتیکی است که معتقد بودند که هر سبک خاص بیان، هر چند که منحصر به فرد باشد، ضرورتاً نشانگر حساسیت فرهنگی یا

روح وسیع‌تری می‌باشد. یک تفسیر صحیح، نه تنها فهم بافت فرهنگی و تاریخی مؤلف را ایجاب می‌کند، بلکه فهم دقیق ذهنیت منحصر به فرد او را نیز لازم می‌آورد و این، تنها با «غیب‌گویی»^(۱۵) به انجام خواهد رسید - مفسر با جهشی شهودی به «تجسم» ضمیر مؤلف می‌پردازد. مفسر با دیدن این ضمیر در بافت فرهنگی بزرگ‌تر، مؤلف را بهتر از خودش خواهد شناخت.

علی‌رغم این که بیش‌ترین نقد ادبی تا انتهای دهه‌ی ۱۹۲۰ عموماً هدف تفسیر را کشف مقصود مؤلف انگاشته است، علم هرمنوتیک شلایرماخر تأثیر زیادی بر نقد نادین مدارانه‌ی ادبی^(۱۶) در انگلیس یا ایالات متحده نداشته است. با این همه، در چند دهه‌ی گذشته، بیش‌ترین نقد ادبی بر اساس این فرضیه شکل گرفته - تی. اس. الیوت^(۱۷) در مقاله‌اش «سنت و استعداد فردی»^(۱۸) (۱۹۱۹) آن را بی‌پیرایه شرح داده است، ولی در دیگر زمینه‌ها فرویدی‌ها، مارکسیست‌ها، نقادان جدید، ساختارگرایان و شالوده‌شکنان به آن پرداخته‌اند - که یک متن ادبی، منفک از مؤلفش، باقی‌مانده‌ی حیات خود را داشته و فهم آن به فهم مقاصد مؤلف هنگام آن ربطی اندک داشته و یا هیچ ربطی ندارد. با این وجود، در سال‌های اخیر، بعضی نقادان به بازشناسی شلایرماخر و تأیید مجدد دیدگاه او پرداختند مبنی بر این که شکلی از مقصود مؤلف، باید اساس نظریه‌ای درباره‌ی معنای عینی قرار گیرد؛ به عنوان مثال، ای. دی. هرش^(۱۹) در کتاب خود، «اعتبار در تفسیر»^(۲۰) (۱۹۶۷) بحث کرده که اگر تفسیر، مانع از ذهنیت ناب و اختیار می‌شود، باید معیارهایی برای تعیین معنای صحیح یک متن وجود داشته باشد. هرش می‌گوید این به نوبه‌ی خود، وجود نظریه‌ای را درباره‌ی معنای قطعی ایجاب می‌کند. هر کسی که به عینیت می‌پردازد، منطقاً به ضابطه‌ای ظریف و دقیق کشانده خواهد شد و «تنها اصل الزام‌آور ضابطه‌مندی که تا کنون مطرح شده، ایده آل قدیمی است که می‌گوید فهم درست، آن است که مؤلف قصد کرده (ص ۲۶). این مسأله، هرش و دیگران را به سر و کله زدن با بسیاری از مشکلاتی که این موقعیت ایجاد می‌کند، سوق داده است. اگر چه در حالی که این دیدگاه نمایانگر عقل سلیم^(۲۱) بیش‌تر افراد عادی است، اما هم‌اکنون، بیش‌تر نقادان ادبی به طور گسترده‌ای چنین دیدی ندارند. این نقادان ادبی که نظریه‌های هرمنوتیکی را بسط داده‌اند، قصد مؤلف را به عنوان ضابطه‌ی معنا نمی‌پذیرند.

۲-۲. شلایرماخر و تفسیر دین

تا وقتی که تفسیر دین، مطرح و مورد نظر است، تأثیر شلایرماخر در نظریه‌ی هرمنوتیکی اش که با مشکل بازیابی مقصود مؤلف مواجه است، کم‌تر از تأثیر او در دیگر دیدگاه‌هایش حس می‌شود؛ دیدگاه‌هایی که معتقد است:

۱. دین، دارای وجه اساسی و اولیه‌ی طبیعت بشری است؛

۲. زبان، وسیله‌ی انتقال تمام فهم است.

فرضیه‌ی اول، تلاش‌های بسیاری را برای توسعه‌ی آنچه که پُل ریکور^(۲۲) «علم هرمنوتیک منطقه‌ای»^(۲۳) نامیده بود، باعث شد. علم هرمنوتیک منطقه‌ای یعنی قوانین حاکم بر تفسیر بیانات دینی به عنوان یک نمونه‌ی منحصر به فرد و مستقل. یکی از اولین و تأثیرگذارترین این تلاش‌ها، تحلیل رودولف اتواز «ملکوتی (امر قدسی)»^(۲۴) در کتاب معروفش «*Das Heilige*» می‌باشد. (۱۹۱۷؛ ترجمه‌ی انگلیسی: *The Idea of the Holy*).

آنچه که صراحتاً کم‌تر و امدار شلایرماخر است، اما بر اساس همان فرضیه‌ی عمومیت دین داری بشری شکل گرفته، کار بسیار مؤثر و پرنفوذ میرچا الیاده^(۲۵) است. او استدلال می‌کند که ساختار اساسی دین داری را می‌توان با وضوح بیش‌تری در ادیان باستانی که در آن‌ها زندگی بشری، جزئی از جهان هستی تصور می‌شود، مشاهده نمود. گفته می‌شود ارتباطات عمیقی میان ضرب آهنگ‌های حیات بشری و حیات کیهانی وجود دارد. اسطوره‌ها و سمبل‌های دینی، منظومه‌هایی از تطابق‌ها و تشابه‌های صغیر و کبیر کیهانی‌اند. به عنوان مثال، خلاقیت بشری به عنوان بازبانده‌ی طرح خلاقیت الهی تصور می‌شود. بنابراین، تمام اعمال بشری، مقدس شمرده شده و معنادار می‌شوند. این فرضیه، الیاده را به کشف گونه‌های بسیاری از سمبل‌های خاص مکرری همانند درخت مقدس، سنگ‌های مقدس، مارها و ماهیان و آب مقدس در ادیان جهان سوق داده است.

۳. علم هرمنوتیک، بنیاد علوم انسانی

دومین راه اندیشیدن درباره‌ی علم هرمنوتیک، تصور آن به عنوان تأمین‌کننده‌ی یک نظام بنیادی برای علوم انسانی در مقایسه با علوم طبیعی است. این نظام، احتمالاً حدودی را بنیاد می‌نهد که انواع

گونگون عام تفسیر - ادبی، هنری، فلسفی، حقوقی، دینی و... - را از هم جدا کرده و روش‌ها و اصول قاعده‌مند ذهنیت و اعتبار را برای هر نوع، تأسیس می‌کند. به طور خلاصه، این نظام، یک علم هرمنوتیک عام است. ویلهم ديلتای، مهم‌ترین طرفدار این شکل از علم هرمنوتیک شناخته شده و احتمالاً امیلیو بتی، مورخ ایتالیایی حقوق، مشهورترین طرفدار معاصر آن است.

دیلتای، اگرچه عمیقاً متأثر از شلایرماخر بود - در سال‌های آغازین، او مقاله‌ای بی‌نظیر در مورد علم هرمنوتیک شلایرماخر، و بعدها زندگی‌نامه‌ای به یاد ماندنی از او نگاشت - اما فرضیه‌ی شلایرماخر را که معتقد بود هر اثر یک مؤلف، نتیجه‌ی وجود یک اصل ضمنی در ذهن اوست، رد کرد. دیلتای، این فرضیه را شدیداً ضدتاریخی می‌دانست، چرا که در این فرضیه، تأثیرات خارجی بر اثر مؤلف و یا بر دستاورد مؤلف مغفول مانده بود. علاوه بر این، دیلتای معتقد بود که علم هرمنوتیک عام، نیاز به تبیین اصول شناخت‌شناسی دارد که در خدمت علوم انسانی خواهد بود. همان‌طور که اصول کانت، توجیه‌گر فیزیک نیوتنی بود. اگر کانت «نقد عقل محض»^(۲۶) را بسط داد، دیلتای زندگی‌اش را وقت «نقد عقل تاریخی»^(۲۷) کرد.

۳-۱. علوم انسانی در برابر علوم طبیعی

علم هرمنوتیک دیلتای، آشکارا تکیه بر تمایزی روشن میان روش‌های علوم انسانی و روش‌های علوم طبیعی دارد. روش مشخص علوم انسانی، فهمیدن است؛ در حالی که روش مشخص علوم طبیعی، تبیین است. دانشمند علوم طبیعی، با به کارگیری قوانین عمومی به تبیین وقایع می‌پردازد، در حالی که یک تاریخ‌دان، نه به کشف قوانین می‌پردازد و نه آن‌ها را به کار می‌گیرد، بلکه تلاش می‌کند تا برای فهمیدن افعال فاعل‌ها، از کشف مقاصد، اهداف، آرزوها و ویژگی‌های شخصیتی آن‌ها سود جوید. چنین عملی کاملاً روشن است، زیرا افعال انسانی، در مقایسه با وقایع طبیعی، «درونی» دارند که برای ما قابل فهم است، چرا که ما نیز انسان هستیم، بنابراین، فهمیدن، کشف «من» در «تو» است و چنین امری، به خاطر وجود یک طبیعت مشترک (عام) بشری ممکن است.

تکیه‌ی علم هرمنوتیک دیلتای بر فهم به عنوان یک عمل مشخص و معین که همانندسازی تخیلی با افراد گذشته را ایجاب می‌کند، تأثیر و نفوذ شلایرماخر را بر آن نشان می‌دهد. اما دیلتای

نظریه‌ای مفصل و پیچیده از تجربه و ارتباط آن با اشکال مختلف تجلی را به وجود آورد. این نظریه، دست کم شامل انسان‌شناسی فلسفی^(۲۸) و شناخت‌شناسی فلسفی^(۲۹) می‌شد که ديلتای این دو را برای تأسیس علم هرمنوتیک به عنوان یک نظام بنیادی برای علوم انسانی لازم می‌دید. ديلتای، هرگز قادر نبود این اقدام را به نحو رضایت‌بخشی برای خود و دیگران، به اتمام رساند و پیچیدگی‌های آن، هر نوع شرح و توضیح مختصری را در این جا با شکست مواجه می‌سازد. کافی است بگوییم این نظریه شامل یک تحلیل پیچیده از عُرفی بودن تجربه و راهی که در آن تجربه‌ی انسانی با بخش‌های ناخودآگاه^(۳۰) و پیش‌تأملی^(۳۱) معنا به هم پیوسته‌اند، می‌شود. این معانی در تجلیات انسانی به عینیت می‌رسند. او معتقد بود که معرفت ما نسبت به تجربه‌ی خود ما و نیز تجربه‌ی دیگران، تنها از طریق همین تجلیات عینیت‌یافته^(۳۲) است. در نتیجه، ما از خلال معرفت تاریخی به طبیعت بشری پی می‌بریم که خود این معرفت تاریخی نیز از طریق فهم گونه‌های اشکال عینیت‌یافته‌ای است که بشریت، تجربه‌ی خود را از زندگی، در این اشکال، بیان کرده است. نهایتاً این که تاریخ، مجموعه‌ای از راه‌های مختلف است که زندگی انسانی، خود را در این راه‌ها، در طول زمان، بیان کرده و نشان داده است. در حقیقت، ما تنها از طریق بازسازی تاریخی و فهم تاریخی می‌توانیم به امکاناتمان پی ببریم. از طریق فهمیدن تجلیات زندگی افراد گذشته، به فهم بشریتی که خود ما جزئی از آن هستیم، نائل می‌شویم.

۲-۳. ویر و واخ

ماکس وبر،^(۳۳) جامعه‌شناس آلمانی، همانند ديلتای، شیفته‌ی بسط عینیت نتایج علوم انسانی بود، اما حتی او گرایش بیش‌تری به جایگاه تعمیم در اقتصاد و جامعه‌شناسی سیاسی داشت. از این رو، کار او، مفصل و محل اتصال علوم انسانی و علوم اجتماعی است. او به ارتباطات منطقی میان فهمیدن^(۳۴) و تبیین کردن^(۳۵) علاقه‌مند بود. اگر چه او با اقدامات ديلتای برای تثبیت استقلال فهم، هم‌نوا و موافق بود، اما به تعمیم‌هایی درباره‌ی اعمال جمعی بشر نیز می‌اندیشید - تعمیم‌هایی که او امید داشت همانند تعمیم‌های علوم طبیعی عینی و علمی شوند. تحلیل و طبقه‌بندی گونه‌های اعمال اجتماعی و ترسیم گونه‌های ایده‌آل توسط او، تلاش‌هایی برای حل این مشکلات مفهومی است. او بر خلاف

دیلتهای، گرایش خاصی به تفسیر دین داشت. جامعه‌شناسی دین^(۳۶) او (۱۹۰۴-۱۹۰۵) یکی از بزرگ‌ترین آثار در مطالعه‌ی تطبیقی دین است. اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری^(۳۷) او (۱۹۲۲) اگرچه امروزه از جهات مهمی کهنه و قدیمی شده، اما یکی از کتاب‌های تأثیرگذار در جامعه‌شناسی نوین است.

اهمیت دیلتای و وبر برای علم هرمنوتیک، عمدتاً از آن روست که:

۱. کوچک‌نمایی آن‌ها از اهمیت بازیابی مؤلف متن و تعمیم علم هرمنوتیک برای پوشش دادن به تمام اشکال تجلیات و اعمال فرهنگی؛

۲. تلاش آن‌ها برای دستیابی به منطق فهمیدن به عنوان یک فعالیت منحصر به فرد در علوم

انسانی؛

۳. تلاش آن‌ها برای بنا نهادن امکان فهم در نظریه‌ای درباره‌ی ساختار طبیعت انسانی و تجلیاتش (دیلتهای) و یا نظریه‌ای درباره‌ی ساختار انواع عمل اجتماعی (وبر).

نظریه‌های هرمنوتیکی شلایرماخر، دیلتای و وبر عمیقاً بر کار یواخیم واخ، جامعه‌شناس آلمانی دین که در سال ۱۹۳۵ به ایالات متحده مهاجرت کرد، تأثیر گذاشت. واخ در پی تأسیس تفسیر دین به عنوان نظامی عینی و توصیفی و آزاد از ادعاهای اصولی الهیات مسیحی بود. او همانند دیلتای، نقطه‌ی درست آغازین برای چنین نظامی را، بنای شروط لازم برای فهمیدن می‌دانست. او همانند شلایرماخر، معتقد بود فهم به طور کلی مستلزم نوعی انتقال فکر است؛ اما فهم در دین، نشان از وجود یک احساس اساسی دینی است که واخ آن را بر اساس دیدگاه شلایرماخر، یک رغبت ذاتی دینی در طبیعت بشری توضیح و تفسیر کرد. واخ، استدلال کرد که ادیان، تجلی‌های این احساس دینی هستند. پس چالش‌های مطالعات دینی، بسط منطقی برای اشکال تجلی دینی، و به عبارتی، وجود نظریه‌ی نمادگرایی دینی و زبان دینی^(۳۸) است. خود واخ، به تنظیم و طبقه‌بندی اشکال تجلیات دینی پرداخت - به عنوان مثال، تجلیات نظری، عملی و جامعه‌شناختی که بعدها او آن‌ها را تقسیم‌بندی و بررسی کرد.

تلاش برای ساختن یک علم هرمنوتیک عام برای علوم انسانی، ناگزیر نظریه‌پرداز را به طرح نظریه‌ای درباره‌ی طبیعت انسانی و تجلیات آن سوق می‌دهد. به عنوان مثال، دیلتای که پرده از

اشکال کاملاً متفاوتی از خودآگاهی و عقیده‌ی موجود در تاریخ برداشته بود، به اهمیت ایجاد روان‌شناسی‌ای می‌اندیشید که این تنوع جهان‌بینی‌ها (نگرش‌ها) را توجیه کرده، در عین حال، «یگانگی ماهیت انسانی»^(۳۹) را که فهم یک فرد را در فرهنگی بیگانه و متفاوت از فرهنگ مفسر ممکن ساخته، تأیید کند. اما ممکن است این سؤال مطرح شود که چگونه اصلی انتزاعی همچون «یگانگی ماهیت انسانی» یاری‌رسان مفسر است؟ مفسری که در واقع با تجلیات فرهنگی آن‌قدر متفاوت و بیگانه‌ای مواجه است که همفکری و توافق برای فهمیدن را غیرممکن می‌نماید. ديلتای هیچ‌گاه این مشکل را حل نکرد.

۳-۳. نظریه‌های روان‌شناختی

این که تا چه اندازه یک علم هرمنوتیک خاص، کارکردی از دیدگاه خاص آن درباره‌ی طبیعت بشری است، به بهترین وجه، توسط نظریه‌های روان‌شناختی نوین، همچون نظریات فروید^(۴۰) و یونگ^(۴۱) ترسیم می‌شود. در این جا، جلوه و رفتار انسانی بر اساس نیروهای ناخودآگاه روانی توضیح داده شده و فهم می‌شوند.

همان‌گونه که پُل ریکور نشان داده، نظریه‌ی ناخودآگاه فروید، او را نه تنها به بسط نظریه‌ی تجلیات انسانی سوق داد تا همانند «متون»^(۴۲) شامل رؤیاها و لغزش‌های زبان نیز بشود، بلکه او را به ارائه‌ی علم هرمنوتیکی که هنر و دین نیز در آن حامل معنای ناخودآگاه می‌باشند نیز منتهی کرد. به گفته‌ی فروید، به عنوان مثال، بهترین فهم از دین در جلوه‌ی امیال ناخودآگاهی است هک در ناتوانی کودکی ریشه داشته و در قالب یک «عشق خانوادگی»^(۴۳) شکل گرفته که امیال اُدیپ جنسی، نقش مهمی در آن ایفا می‌کنند. در نتیجه، دین به عنوان یک روان‌رنجوری عمومی^(۴۴) فرض شده و با دیدی منفی ارزیابی می‌شود. بنابراین، علم هرمنوتیک فروید، نه تنها «مقصود مؤلف» را به عنوان یک مقوله‌ی سطحی رد می‌کند، بلکه پیشنهاد معنای متفاوتی برای ضرب‌المثل هرمنوتیکی کلاسیک - که مفسر می‌تواند مؤلف را بهتر از خود او بشناسد - می‌کند. برای شلایرماخر و ديلتای، این ضرب‌المثل به این معناست که مفسر، محتوای فرهنگی و زبان‌شناختی که مؤلف را پرورش داده و نیز، چیزهایی را که مؤلف از آن‌ها ناآگاه است، می‌شناسد. فروید، این ضرب‌المثل را این‌گونه معنا

می‌کند که مفسر کلیدی نظری را برای باز کردن معناهای ناخودآگاه در دست دارد که هیچ مؤلف گذشته‌ای نمی‌تواند از آن آگاه باشد. مفسر، سائق‌های ناخودآگاه، غرائز و مکانیزم‌های واپس‌زدگی را که یک شکل خاص از جلوه را مشخص می‌کند، به لحاظ علمی بهتر می‌فهمد. متن‌ها، کدهای نشانه‌شناختی هستند برای چیزی که تنها مفسر زبردس، کلید آن را در دست دارد.

۴. علم هرمنوتیک، تأملی بر شروطِ تمامِ فهم

با توجه به این که تأمل بر فهم، لزوماً فرد را به لحاظ مسائل اصلی شناخت‌شناسی و انسان‌شناختی سوق می‌دهد، تعجب‌آور نیست که فلسفه‌ی مارتین هایدگر، در زمان ما بسیار تأثیرگذار بوده است. هایدگر در وجود و زمان، اگر چه عمیقاً از ديلتای متأثر است، استدلال می‌کند که ديلتای، نهایتاً نتوانسته بر گرایش‌های ذهن‌گرایانه‌ی تفکر غربی از زمان دکارت غلبه کند. گرایش‌هایی که به وضعیتی دشوار در شناخت‌شناسی منتهی شده و نیز، ذهن را به ایده‌آل‌های شناختی علوم طبیعی و فن‌آوری مشغول داشته است. آن‌چه که در مورد تحلیل هایدگر دارای اهمیت فراوانی است، این بحث است که انسان‌ها خودشان را در جهانی می‌یابند که به واسطه‌ی آن‌چه که او «پیش‌ساختار»^(۴۵) فهم نامید، برایشان قابل فهم شده است. این پیش‌ساختار، فرضیات، انتظارات و طبقه‌بندی‌هایی هستند که ما آن‌ها را پیش‌تأملانه در تجربه منعکس می‌یابیم. و نیز این پیش‌ساختار، «افق»^(۴۶) هر عمل خاصی از فهم را تشکیل می‌دهد. تحلیلی از «هر روزه‌ی»^(۴۷) ما نشان می‌دهد که آن‌چه را ما علاوه بر قابل فهم بودن، مشکل‌زا می‌دانیم، تنها در برابر زمینه‌ی فهم ضمنی و پیش‌تأملی که ما قبلاً دارا بودیم، قرار می‌گیرد. با تشریح کامل، فردی فهمی را کشف می‌کند که دیگری نمی‌تواند بفهمد، که باید گفت، هر تفسیری قبلاً با مجموعه‌ای از فرضیات و پیش‌فرض‌ها درباره‌ی کل تجربه شکل گرفته است. هایدگر، این را موقعیت هرمنوتیکی می‌نامد. مقصود او این است که خود وجود انسانی، ساختاری هرمنوتیکی دارد که شالوده‌ی تمام تفاسیر منطقیه‌ای و حتی تفسیرهای موجود در علوم طبیعی را شکل می‌دهد. فهم‌های پیش‌تأملی، هنگام مواجهه با متون، اشیاء و دیگر تفاسیر، خودآگاه‌تر شده، تغییر کرده و تصحیح می‌شوند.

تفکر هایدگر در چند جهت تأثیرگذار بوده است که دو مورد از آن‌ها برای مطالعات دینی، مهم است: تفسیر دین و مفهوم علم هرمنوتیک به طور کلی. رودولف بولتمن،^(۴۸) متکلم و محقق آلمانی عهد جدید، در تحلیل هایدگر از وجود انسانی، به اساس مفهومی برای تفسیری از عهد جدید اشاره کرد که به موجب آن، می‌توان دیدگاه‌های اصلی دینی عهد جدید را از آشکال تفکر اسطوره‌ای قرن اول بیرون کشید، قری که در آن، این اساس مفهومی، ابتدائاً بیان شده بود. بولتمن به ادعای بهره‌گیری از پیش‌فرض‌های نوین در این تفسیر، این‌گونه پاسخ داد که تمام تفسیر، توسط پیش‌فرض‌های فلسفی مشخصی، معین می‌شود. تنها سؤال این است که آیا این پیش‌فرض‌ها صحیح‌اند؟ او معتقد بود که باید دیدگاه هایدگر تصحیح شود، زیرا هایدگر تاریخ‌مندی ذاتی وجود انسانی را کشف کرده بود. وجود انسانی‌ای که چگونگی تشکیل ضروری آن توسط افعال تصمیم‌گیرنده در خودفهمی ریشه داشته و با آینده سازگار شده‌اند، کشف شده بود. علاوه بر این، هایدگر نشان داده بود که فهم ناب تاریخی، ایجاب می‌کند تا با تجلیات گذشته‌ی خودفهمی انسانی که می‌تواند تجلیات خودفهمی ما را تغییر دهد، مواجه شویم. در این معنا، فعل فهم تاریخی، دارای عنصری است که مشابه فعل تصرف یک پیام دینی است. اگرچه بولتمن مقدمتاً به ارتباط اثر هایدگر با تفسیر فهم عهد جدید از ایمان، گرایشی یافته بود، همان روند هرمنوتیکی می‌توانست در واقعیت‌های دینی دیگر نیز به کار گرفته شود. همان‌گونه که هانس یوناس^(۴۹) این کار را در اثر مشهورش دین‌گنوسی^(۵۰) (۱۹۵۸) انجام داد.

اما این هانس گئورگ گادامر^(۵۱) است که در اثری بزرگ، حقیقت و روش^(۵۲) (۱۹۶۰) بیش از هر متفکر جدیدی تلاش کرد تا مجدداً علم هرمنوتیک را در امتداد خطوط هایدگری طرح‌ریزی کند. نظریه‌ی او به نقد مفهوم‌های پیشین علم هرمنوتیک، همانند نظریات شلایرماخر و دیلتای نیز پرداخته است. سختی علم هرمنوتیک شلایرماخر، جدای از محدودیت آن در تفسیر متون، این است که شلایرماخر (و نیز دیلتای) گمان کردند که فاصله‌ی تاریخی و فرهنگی مفسر از پدیده‌ای که در حال تفسیر است، لزوماً موجب سوءفهم می‌شود. گادامر به دنبال هایدگر، بحث می‌کند که تفسیر، همچنین بافتی از وضوح و روشنی را فرض می‌کند و نیز، این‌گونه فرض می‌کند که پیش‌فرض‌ها و فرض‌های - که ممکن است پیش‌داوری فرض شود - مفسر، دقیقاً همان چیزهایی هستند که در کنار

سوءفهم، فهم را نیز ممکن می‌سازند. بنابراین، فرضیات و اعتقادات ما لزوماً مانع از فهم نبوده، بلکه شرط لازم برای فهم می‌باشند. جستجو برای فهمی بدون پیش فرض، کاری عبث است. هر متن یا شیئی، از منظری در سنت، که افقی واضح و قابل فهم را تشکیل می‌دهد، تفسیر می‌گردد. این افق، کراراً در مواجهه با اشیاء، تغییر می‌یابد، ولی هیچ تفسیر نهایی و عینی وجود ندارد.

امیلیو بَتی^(۵۳) گادامر را به خاطر تخریب هر امکان تمییز میان یک تفسیر ذهنی و یک تفسیر کلی معتبر، مورد انتقاد قرار داده است. بتی، بحث می‌کند که متون و تجلیات فرهنگی، دارای معنایی مستقل از دیدگاه‌های مفسر می‌باشند و مفسر می‌تواند هیچ قاعده‌ای را برای تمییز تفسیر درست از نادرست فراهم نکند. گادامر، در پاسخ می‌گوید که کار، این نیست که برای تفسیر، ضوابط و قوانین تهیه کنیم، بلکه باید به تحلیل ساختار ذاتی خود فهم پردازیم - تحلیلی که تفسیری را نشان می‌دهد که گادامر آن را تشریح می‌کند.

۵. علم هرمنوتیک: عملی تحلیلی و میانجی‌گر

برای اندیشیدن درباره‌ی علم هرمنوتیک، راه چهارمی هم وجود دارد که یقیناً کم‌تر از دیگر راه‌ها توصیف می‌شود. چرا که این راه، به هیچ نظریه‌ای در علم هرمنوتیک نمی‌پردازد. کسانی که در این روال می‌اندیشند، نه به تأسیس قواعدی برای تفسیر متون گرایش دارند و نه به فراهم‌سازی بنیادهایی برای علوم انسانی. به نظر می‌رسد که اهداف آن‌ها تدریجی است: تحلیل کردن، واضح کردن و اگر ممکن باشد، حل کردن مسائل مفهومی مربوط به توضیح^(۵۴) و تفسیر^(۵۵) که در بافت‌های متفاوتی به کار گرفته شده‌اند؛ تأسیس ارتباطات منطقی میان معنا،^(۵۶) حقیقت^(۵۷) و اعتبار؛^(۵۸) کشف کاربردهای ضابطه‌ای گوناگون زبان؛ فهم این که منظور از معقول بودن و نامعقول بودن چیست، به خصوص این که این مسأله با امکان ترجمه و مسأله‌ی نسبیّت‌گرایی نیز در ارتباط است. هیچ‌یک از متفکران متعددی که در این حیطه اندیشیده و کار می‌کنند، ممکن است لزوماً به طرح همه‌ی این مشکلات به شکلی نظام‌مند نپردازند، اما راه‌حل‌های متعدّد پیشنهادی، همیشه دارای ارتباط کامل با مشکلاتی هستند که معمولاً با نظریه‌ی کلاسیک هرمنوتیکی پیوند دارند؛ به عنوان مثال، برخی متفکران همانند ماری هِسّه^(۵۹) که به فلسفه‌ی علم پرداخته‌اند، استدلال می‌کنند که نمی‌توان به طور صحیح، هیچ

تمایز دقیقی میان تبیین و تفسیر قائل شد، زیرا تبیین‌های علوم طبیعی، به همان اندازه‌ی تبیین‌های علوم انسانی، تفسیری‌اند. همچنین، برخی فلاسفه، استدلال کرده‌اند که از آن‌جایی که هیچ قلمرویی برای مسائل پیش‌گفته وجود ندارد که نظریه‌ها بتوانند خود را منطبق سازند، تلاش فلاسفه‌ی از کانت به بعد برای تدوین نظریه‌های شناخت‌شناسی، یک اشتباه است. هیچ راه‌یگانه‌ی درست یا غلطی برای تفسیر هر چیزی، از جمله متون، وجود ندارد، از این رو، جستجوی توافق، یک نقص نیست.

به طور کلی، این نوع اندیشیدن درباره‌ی علم هرمنوتیک، تا حدّ زیادی وامدار آثار لودویگ ویتگنشتاین است، که آثار متأخر او به طور مفصل به مباحثی همچون «فهمیدن به چه معناست؟» و «چگونه ما می‌دانیم که دیگری درد دارد؟» می‌پردازد. مشخصه‌ی رویکرد ویتگنشتاین، این است که هیچ خلاصه‌ی ساده‌ای از دیدگاه‌های او را نمی‌توان ارائه کرد، چرا که او استدلال کرد که وظیفه‌ی یک فیلسوف، تحلیل دقیق کاربردهای مشخص در بافت‌های خاص واژگان، همانند «فهم» است. او معتقد بود که تلاش برای فراهم ساختن نظریه‌ی عام فهم، یک اشتباه است. ذهن، به راحتی شیفته و مجذوب چنین نظریه‌هایی می‌شود و این جذابیت، منبع بیش‌تر مشکلات فلسفی و توهمات است؛ به جای این کار، ما باید ببینیم که چگونه چنین واژه‌هایی عملاً به کار گرفته شده و در عمل‌های مشخصی، نقش می‌بندند. برخی از دانشجویان دین‌شناسی استدلال کرده‌اند که این رویکرد، استلزامات مهمی را برای تفسیر دین در پی دارد؛ برای مثال، تأکید شده که نظریه‌ی هرمنوتیکی یواخیم واخ، بیش از اندازه، تفسیر را با قرار دادن یک مدل منفرد بر روی آن، محدود و مقید ساخته است.

اگرچه همیشه گفته می‌شود که فلسفه‌ی ویتگنشتاین، مغایر فلسفه‌ی هایدگر است، اما شباهت‌هایی را هم در نقاطی شگفت‌انگیز می‌توان یافت؛ البته به هیچ وجه شباهتی چون این نظریه مقصود نیست که: تبیین و تفسیر، تنها درون افق پیش‌فرض‌ها، افعال، و فرض‌هایی که توسط فرهنگ ما به منتقل می‌شوند - بنابراین، باید گفت سنت ما - قابل فهم‌اند. ویتگنشتاین، همچون هایدگر، جایگاه انسانی را هرمنوتیکی می‌دانست، اما برخلاف هایدگر، این حقیقت را توجیه‌کننده‌ی ساختار یک هستی‌شناسی نمی‌دانست. به بیان دقیق‌تر، او احساس کرد که این حقیقت، باید علتی برای بررسی موشکافانه‌ی اشکال ملموس گفتار - «بازی‌های زبانی»^(۶۰) - که انسان به کار می‌گیرد، باشد.

تنها بررسی‌های منطقه‌ای دستور زبان است که می‌تواند حاکم بر اشکال خاص تجلی باشد. احتمالاً شایسته است تفسیر دین به برنامه‌ریزی دقیق و بررسی ویژگی‌های شکل متمایز بشری حیات، که ممکن است آن را دینی بنامند، پردازد: ساختار، پیش‌فرض‌ها و اشکال تجلی.

پی‌نوشت‌ها

۱. مقاله‌ی حاضر، ترجمه‌ی مقاله‌ای است با عنوان «Hermeneutics» که در منبع زیر، چاپ شده است:
Eliade, Mircea (1987), *Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan, pp. 279-286.
2. Harvey, Van A.
3. human expressions
4. Hermes
5. interpretation
6. the humanities
7. Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (1768-1834)
8. Dilthey, Wilhelm (1833-1911)
9. cultural sciences (Geisteswissenschaften)
10. Wittgenstein, Ludwig Josef Johann (1889-1951)
11. Heidegger, Martin (1889-1976)
12. cultural conditioning
13. Otto, Rudolf (1869-1937)
14. Wach, Joachim (1898-1955)
15. act of divination
16. secular literary criticism
17. Eliot, T. S. (1888-1965)
18. "Tradition and the Individual Talent"
19. Hirsch, Eric Donald, Jr. (1928-)
20. *Validity in Interpretation*
21. common sense
22. Ricoeur, Paul (1913-)
23. regional hermeneutics
24. numinous
25. Eliade, Mircea (1907-86)
26. critique of pure reason
27. critique of historical reason
28. philosophical anthropology
29. philosophical epistemology
30. subconscious
31. prereflective
32. objectified expressions
33. Weber, Max (1864-1920)
34. understanding

- 35 . explanation
- 36 . *Sociology of Religion*
- 37 . *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*
- 38 . religious symbolism and language
- 39 . unity of human nature
- 40 . Freud, Sigmund (1856-1939)
- 41 . Jung, Carl Gustav (1875-1961)
- 42 . texts
- 43 . family romance
- 44 . collective neurosis
- 45 . the fore-structure
- 46 . horizon
- 47 . everydayness
- 48 . Bultmann, Rudolf (1884-1976)
- 49 . Jonas, Hans
- 50 . *The Gnostic Religion*
- 51 . Gadamer, Hans-Georg (1900-)
- 52 . *Truth and Method*
- 53 . Betti, Emilio
- 54 . explanation
- 55 . interpretation
- 56 . meaning
- 57 . truth
- 58 . validity
- 59 . Hesse, Mary
- 60 . language games

این مقاله متن سخنرانی بابک احمدی است در «انجمن حکمت و فلسفه»، شانزدهم اردیبهشت ۱۳۷۲.

عنوان بحث امروز «خرد هرمنوتیک» است. اگر جسارتی زیاده نبود عنوانش را «سنجش خرد هرمنوتیک» می‌گذاشتم؛ جسارت به دلیل قیاسی که با عنوان کتابی پیش می‌آید که یکی از بزرگترین کارهای خرد انسانی است.

هرمنوتیک از نام «هرمس» یکی از خدایان یونانیان آمده است، و این هرمس پیام‌آور میان خدایان بود، و راهنمای زندگان در سفر و روح مردگان به دنیای دیگر. هرمس در سرود واپسین ایلپاد از زبان زئوس چنین معرفی شده: «تو به درخواست‌های آدمیان گوش می‌دهی و یاورشان هستی».^۱ افلاتون در کراتیلوس هرمس را آفریننده‌ی زبان و گفتار دانسته است.^۲ در فارسی هرمنوتیک را به «علم تفسیر»، «علم تأویل» و «هنر تأویل» برگردانده‌اند؛ اما به گمانم درست‌تر آن است که واژه‌ی هرمنوتیک را به کار ببریم. البته بنیان هرمنوتیک بر تفسیر و تأویل است و پیشینه‌اش به گذشته‌های دور بازمی‌گردد، به روزگار خواندن و شرح متون مقدس هندیان، یونانیان و ادیان سامی. در زبان عربی (و فارسی) تفسیر که در لغت به معنای آشکار کردن است و پیدا کردن، بیان معنای ظاهری متن دانسته شده، یعنی فهم متن آن‌سان که در ظاهر ادبی خود می‌نماید: شناخت واژگان و قاعده‌های صرف و نحو، اصول ادبی و زیانشناسیک.

اما تأویل با تفسیر تفاوت دارد. تأویل راهیابی است به معنای باطنی و نهانی متن. به همین دلیل در بحث از هرمنوتیک مدرن از این واژه سود جست‌ه‌ام. جلوتر از قول پل ریکور خواهیم

دانست که تأویل به همین معنای کشف باطن متن به کار می‌رود. تأویل در عربی به معنای بازگشت است، و بر بازگرداندن چیزی به اصل آن دلالت دارد. ناصرخسرو حکیم و متکلم اسماعیلی در جامع‌الحکمتین نوشته است: «و تأویل بازبردن سخن باشد به اول او، و اول همه موجودات ابداع است کو به عقل متحدست، و مؤید همه رسولان عقل است.»^۲

واژه‌ی لاتینی Interpretatio که تأویل را در برابر آن به کار می‌بریم، از همان آغاز کار، دشواری می‌سازد. تبار این واژه Interpres بود، کسی که میان دو مکان در آمدوشد باشد. پس واژه‌ی Interpretation را - که امروز در زبان‌های اروپایی به معنای تأویل به کار می‌رود - می‌توان رفت‌وآمد میان دو عامل یا دو متن دانست؛ و ژاک دریدا که تأویل را «سرگردانی میان دو یا (معمولاً) چند متن» خوانده به بیراه نرفته است. واژه‌ی لاتینی مورد بحث ما نخست به معنای توصیف به کار می‌رفت و سپس به معنای کشف چیزی پنهان: کشف راز متن، معنا یا معناهای درونی و پنهان متن. کاربردهای متفاوت رایج در زبان‌های اروپایی امروز نمایانگر گونه‌ای کنش است که معنا را نمایان کند، یا بی‌آفریند. یک کامپیوتر داده‌ها را «تعبیر» می‌کند؛ نوازنده‌ی سازی تک یا یک رهبر ارکستر قطعه‌ای موسیقی را «اجرا» می‌کنند؛ مترجمی متنی را از زبانی به زبان دیگر «ترجمه» می‌کند؛ کار غیب‌گویی یونانی این بود که اراده‌ی خدایان را «توضیح» دهد، این همه واژگانی هستند در برابر Interpretation.

۲۰

آیا می‌توان کار مترجمی را که معناها را در پیکر نشانه‌های زبانشناسیک تازه‌ای «منتقل» یا «بیان» می‌کند، تأویل خواند؟ آیا کار ذهنی هوشمند یا دستگاهی که به هر شکل نشانه‌های رقمی و نشانه‌های قیاسی را به یکدیگر تبدیل می‌کند تأویل است؟ فکر می‌کنم که بهتر است این معنای محدود، یعنی گذر از دستگاهی نشانه‌شناسیک به دستگاهی دیگر، یا انتقال معناها درون یک دستگاه را «تفسیر» بخوانیم، و به کاری پیچیده‌تر تأویل بگوییم: کشف یا آفرینش معنا یا معناها تازه.

شماری از اندیشمندان که در زمینه‌ی هرمنوتیک مدرن نوشته‌اند تفسیر را کنش ساده‌ای دانسته‌اند: درک یک معنا، روانشناس می‌تواند ساده‌ترین گونه‌ی ادراک حسی (برای نمونه درک آوایی پس از شنیدن آن) را تفسیر یا تعبیر بنامد. هر چند کشف یک معنا یا توصیف آن «تأویل» نیست، اما می‌توان آن را راه‌گشای تأویل دانست. بسیاری از ابیات در غزل‌های عاشقانه‌ی سعدی تک‌معنایی هستند. درک این معنای ساده توجه ناقد را متوجه شیوه‌ی بیان می‌کند، یعنی کاربرد قاعده‌های نظریه‌ی ادبی و نظریه‌ی بیان. هر چند اینجا توصیف معنانشناسیک آسان است، اما درک سبک یا روش بیان دشوار است. درک معنای بسیاری از ابیات در غزل‌های حافظ دشوار است. معنای عاشقانه‌ی آن‌ها که در نگاه نخست جلوه‌گر می‌شود معنایی دیگر را پنهان می‌کند که در تأویل، افق معنایی تازه‌ای، و از این رهگذر ضرورت طرح مفاهیمی جدید از روش بیان را پیش می‌کشد.

بنیادین و نگرشی غیرانتیک وارد می‌شود. و این است علت رویکرد هیدگر به سوی شعر در دوره‌ای از کار فلسفی اش که به «دوره‌ی متأخر» مشهور شده است.

هر چه سخن فلسفی از سرنمون سخن علمی دور و به سرنمون سخن هنری نزدیکتر شود، تأویل ارزشی بیشتر می‌یابد. خرد هرمنوتیک خرد تجربی نیست، چون حقیقت هر تأویل (بر خلاف فرضیه) نمی‌تواند موضوع آزمون قرار گیرد، یعنی از راه آزمون عینی، درستی یا نادرستی آن ثابت نمی‌شود. هر تأویل چون در افق دلالت‌های معنایی جای می‌گیرد ابطال‌پذیر نیست، یعنی دامنه‌ی معنایی اش محدود نمی‌شود. ممکن است تأویلی در عمل کارآیی نیابد، یا کارآیی خود را از دست بدهد، اما این «بی‌حاصلی» و به کار نیامدن با آنچه ابطال می‌خوانیم تفاوت دارد. از آنجا که تأویل‌ها به دقت اثبات‌پذیر یا باطل‌شدنی نیستند، هرمنوتیک از سخن علمی دور می‌شود. نکته‌ی اصلی هرمنوتیک مدرن نداشتن ضابطه است، یعنی نبودن معیاری که درست را از نادرست جدا کند. میان نهانگری متن، نهان بودن معنا بر مؤلف، و عدم یقین مخاطب رابطه‌ای هست. هنرمند (و متفکر) که می‌داند از همه چیز باخبر نیستند، نمی‌دانند چرا اما به هر رو اثری، ایده‌ای (یا حتی اگر ترجیح بدهید، می‌توانیم گفت پنداری) را می‌آفرینند. بعدها مخاطب با این آفریده‌ی ذهنی یا خیالی گفتگو می‌کند، حدس می‌زند که معنایی در میان است، آن‌ها را پیش می‌کشد، به افق دلالت‌های معنایی اثر گسترش می‌دهد، «استراتژی خواندن» را می‌آفریند... اما هرگز به یقین نمی‌تواند بگوید که حق با اوست.

آنچه تا اینجا گفتم بر پایه‌ی این پیشنهاد استوار است که سخن علمی آرمان‌گالیه را چونان هدف پیش رو دارد. اما این نکته‌ی مهم را نباید از یاد برد که بسیاری از اندیشمندانی که در روزگار ما درباره‌ی فلسفه‌ی علم نوشته‌اند با آن آرمان میانه‌ای ندارند. آنان در هر نظریه یا سرمشقی که در مباحث علمی طرح می‌شود همان سویی مبهم و منش چندمعنایی را می‌یابند که بیشتر در سخن هنری (و از جنبه‌هایی در سخن فلسفی) مطرح می‌شود. جدا از این گادامر در رساله‌ی «متن و تأویل» به تأکید نوشته است که چون در فلسفه‌ی علم به «تاریخ علم» دقت کنیم (یعنی به سنت سخن علمی که در محدودیت یا افق دلالت‌های روزگارش زندانی نمانده است) به جنبه‌ی چندمعنایی سخن علمی پی می‌بریم.^{۲۸}

آیا می‌توان گفت که فیزیک مدرن با اصل «عدم قطعیت» به مسیری همانند راهی گام نهاده که خرد هرمنوتیک در فلسفه گشوده است؟ دانش من در این زمینه بسیار کمتر از آن است که بتوانم پاسخی بیاوم؛ اما مایلم توجه شما را به فصل هفدهم کتاب ورنر هایزنبرگ به نام جزء و کل جلب کنم.^{۲۹} این فصل شرح بحثی است میان هایزنبرگ و دو فیزیکدان اتمی نیلس و ولفگانگ در تابستان ۱۹۵۲. جمله‌هایی از این بحث را نقل می‌کنم: «... نظریه کوانتومی نمونه جالبی از این حقیقت است که پاره‌ای ارتباطها را کاملاً می‌توان فهمید، هر چند فقط می‌توان به زبان تعبیر و تمثیل از آن سخن گفت... شاید همین نکته درباره همه مسائل کلی فلسفی، و به‌خصوص درباره

مابعدالطبیعه درست باشد. ما ناگزیر به زبان تمثیل‌ها و تعبیرهایی سخن می‌گوییم که منظورمان را درست بیان نمی‌کنند و نیز گاهگاهی نمی‌توانیم از چنگ تناقض بگریزیم. با این حال تعابیر به ما کمک می‌کنند که هر چه بیشتر به واقعیات امور که وجودشان را نمی‌توان انکار کرد نزدیک شویم. [به گفته‌ی شیلر] «حقیقت در اعماق خانه دارد».^{۳۰}

در ساده‌ترین رویدادهای زندگی هرروزه نیز می‌توان تأویل را همچون درجه‌ای متعالی از کنش دآوری دید که از «ادراک حسی» فراتر می‌رود. تصویری (دیوارکوبی) از یک خانواده که روز تعطیل با سواری به بیرون از شهر رفته‌اند: پدر و دو پسرش فوتبال بازی می‌کنند و مادر و دختر در حال آماده کردن سفره‌ی غذا هستند. تأویل (۱) این دیوارکوب یک آگهی تبلیغاتی است؛ سواری نو و تمیز می‌درخشد و با نشانه‌های نوشتاری رنگینی نام و مدلس تبلیغ شده است؛ پیام هم ساده و روشن است: خریدن و استفاده از این سواری خوشبختی خانواده را کامل می‌کند. تأویل (۲) خوشبختی در زندگی خانوادگی یافتنی است؛ در این روز بهاری و در این چمنزار اگر در میان خانواده‌ات نباشی سعادت‌مند نیستی. این تأویل مکمل تأویل نخست است؛ اما تأویل سوم چنین نیست. تأویل (۳) در جامعه‌ی مردسالار زنان به کار خانگی مشغولند؛ دخترک از همین نخستین سال‌ها می‌آموزد که به مادر در آماده کردن سفره‌ی غذا کمک کند؛ اما ورزش، شادی و استفاده از «ایام فراغت» از آن مردها و پسر بچه‌های خانواده است. می‌توان مسیر تأویل‌ها را ادامه داد و پیام‌های تازه‌ای یافت. پیام‌هایی که چه بسا فرستنده (یعنی تهیه‌کنندگان دیوارکوب) در ذهن نداشت و ما آن‌ها را همچون «کشف ناآگاهی متن» طرح می‌کنیم. اما مرزهای این تأویل‌پذیری متن کجاست؟ آیا برای «ساختن معناهای جدید» حدی هم وجود دارد؟

اکنون به یکی از نخستین اسناد تاریخ هرمنوتیک توجه کنیم: مکالمه‌ی ایون افلاتون. در این مکالمه سقراط با ایون که راوی و مفسر مشهور اشعار هومر بود درباره‌ی هنر تأویل و تفسیر متن بحث می‌کند و می‌گوید: «مهارتی که تو در تفسیر [Hermenia] اشعار هومر داری هنری نیست، زیرا ناشی از نیرویی نیست که در خود تو باشد بلکه نیرویی الهی تو را بر آن می‌دارد، درست مانند نیرویی که در سنگی است که اوری‌پید مغناطیس نامیده است و ما هراکلیا می‌خوانیم».^{۳۱} سقراط تمثیل را ادامه می‌دهد و می‌گوید که شاعران به نیروی الهام در حالت جذبه و بی‌خبری با خداوند شعر رابطه می‌یابند و چونان حلقه‌ای از زنجیری آهنین که با سنگ مغناطیس برخورد می‌کند از نیروی آن سنگ برخوردار می‌شوند؛ حلقه‌هایی دیگر از این زنجیر که به شاعران متصلند راویان و تفسیرکنندگانند که به سهم خود از نیروی مغناطیس شاعرانه برخوردار می‌شوند و در حالت ازخودبی‌خبری به تفسیر می‌پردازند؛ و سرانجام حلقه‌های بی‌شمار دیگر زنجیر که مخاطبان (شنوندگان) شعر هستند از تماس با تفسیرکنندگان سرشار از نیروی مغناطیس یا الهام شاعرانه می‌شوند. به نیروی خدایی، شاعران و به هر شاعر حلقه‌های بسیار تفسیرکنندگان و به هر مفسر حلقه‌های بی‌شمار مخاطبان وصل شده‌اند.^{۳۲}

اگر چون سقراط شعر را از خود به در شدگی بدانیم، آنگاه باید بپذیریم که شاعر نه بر پایه‌ی آگاهی، بل بر بنیان ناآگاهی و در حالت مکاشفه‌ای معنوی شعر می‌گوید، پس به معنای کار شاعرانه‌ی خود دانا نیست. به بیان دیگر نیت او سازنده‌ی معنای شعر نیست. می‌توان گفت که تناقضی وجود دارد میان این حکم و نخستین گفته‌های سقراط در ایون، آنجا که می‌گوید: «[شما راویان] مجبورید با سخنوران نامی - خصوصاً هومر که شاعری ملکوتی است - سروکار داشته باشید و نه تنها اشعار او را از بر کنید، بلکه به کنه اندیشه‌هایش پی ببرید، چه اگر کسی معنی سخن شاعر را نفهمد مفسر اشعار او نمی‌تواند بود و وظیفه‌ی راوی این است که اندیشه‌های شاعر و نکته‌هایی را که در اشعار او نهفته است تفسیر کند و بدیهی است که اگر راوی خود نتواند آن معانی را دریابد از ادای وظیفه خویش ناتوان خواهد ماند»^۶.

هرمنوتیک مدرن به ویژه در بحث از سخن هنری دیگر نمی‌پذیرد که معنای متن همان است که در ذهن مؤلف بوده است و وظیفه‌ی تأویل‌کننده یا ناقد یا مخاطب اثر هنری به کشف این نیت ذهنی خلاصه می‌شود. نویسندگان هرمنوتیک مدرن دو دلیل مهم در اثبات این ادعا می‌آورند: (۱) ناآگاهی مؤلف در لحظه‌ی آفرینش، (۲) سلطه‌ی ابزار بیان و زبان بر مؤلف. بنا به نخستین دلیل آنچه هنرمند پیش می‌کشد فقط استوار به دانش و جهان‌بینی او نیست و به تجربه‌های آگاهانه‌ی او از زندگی تقلیل نمی‌یابد. اثر هنری بیش و کم وابسته است به ضمیر ناآگاه مؤلف، و اثر بی‌آنکه پدیدآورنده‌اش بداند یا بخواهد وابسته می‌شود به متونی دیگر و حتی به سویه‌هایی از شخصیت مؤلف که بر خود او نیز آشکار نیست. بنا به دومین دلیل در آفرینش همواره لحظه‌ای پیش می‌آید که زبان و ابزار بیان بر هنرمند مسلط شوند و به اصطلاح او را همراه خود ببرند و مؤلف بی‌آنکه بداند یا بخواهد به فرمان زبان اثر هنری، شیوه‌ی بیان، ژانرهای هنری، عوامل مسلط در بیان و... کار کند. از این روست که شاعری بی‌اختیار سلطه‌ی زبان شاعری دیگر را می‌پذیرد، یا واژه‌ای از یادرفته را به کار می‌گیرد، یا استعاره‌ای را مکرر می‌کند، یا ابهامی معنانشناسیک می‌آفریند. خلاصه، میان عوامل بی‌شماری که پدیدآورنده‌ی اثر هنری است، یکی هم نیت مؤلف است و نادرست خواهد بود که همین یک نکته را سازنده‌ی معنای اثر بدانیم.

هرمنوتیک مدرن با ساختارگرایی ادبی در نقد و رد «جزم نیت مؤلف» همراه است. یعنی نمی‌پذیرد که معنای متن را بتوان از راه دقت به نیت مؤلف دریافت و ادراک و نقادی را در حکم مکالمه‌ای با خود متن می‌داند و تأکید می‌کند که تنها در جریان این مکالمه معنای تازه‌ای آفریده خواهد شد. ایده‌ی آفرینش معنا هرمنوتیک مدرن را از ساختارگرایی جدا می‌کند. نظریه پردازان ساختارگرا که در زمینه‌ی ادبیات نوشته‌اند دستکم در نخستین سال‌های کار خود (از میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۵۰ تا ۱۹۶۸) همچنان به سودای کشف قاعده‌های بنیادین «علم ادبی» بودند و می‌کوشیدند تا به یاری خود متن معنا یا معناهای آن را کشف کنند؛ در حالیکه هرمنوتیک مدرن با توجه به آثار مارتین هایدگر از راز متن چونان افق امکان‌ها یاد می‌کند، افقی که به روی تأویل‌های

تازه و معناهای جدید گشوده است. هانس گئورگ گادامر در نخستین بخش کار مهم فلسفی خود حقیقت و روش سخن زیبایی‌شناسیک را بررسی کرده و در این بحث به مفهوم «بازی» توجه کرده است. در بازی «آن کس که بازی می‌کند مورد بازی هم قرار می‌گیرد» و زود درمی‌یابد که نه فاعل راستین و شناسای فلسفی، بل به کاربرنده‌ی قاعده‌های بازی است، و این قاعده‌ها با بازی او به خود تحقق می‌دهند و «بازی با او بازی می‌کند».^۷ چنین است بازی متن با مخاطبش و با آفریننده‌اش، و چنین است بازی زبان با گوینده و نویسنده.

می‌توان مهمترین نکته‌هایی را که از نسبت هرمنوتیک و معناشناسی به دست می‌آیند در شکل‌های زیر خلاصه کرد: گزاره‌ی اصلی: هدف تأویل کشف معنای متن است. این معنا در یکی از دو شکل زیر به دست می‌آید:

شکل الف) در متن به دنبال آن چیزی هستیم که مؤلف می‌خواست عنوان کند. اومبرتو اکو به یاری اصطلاحی لاتینی در این مورد از *Intentio Auctoris* یاد کرده است.^۸ شکل ب در متن به دنبال آن چیزی هستیم که خود متن می‌گوید، مستقل از نیت مؤلفش. به گفته‌ی اومبرتو اکو *Intentio Operis*. اگر شکل الف را در نظر آوریم یکی از حالت‌های زیر ممکن است: (۱) به دنبال یگانه معنای متن هستیم. نمونه‌اش آغاز متافیزیک ارسطو: «همه انسان‌ها در سرشت خود جوایای دانستن‌اند».^۹ کافی است بدانیم ارسطو به چه چیزها می‌گفت انسان، سرشت، دانستن، جویا بودن تا معنای گزاره را دریابیم. (۲) به دنبال معناهای متعدد و چه بسا بی‌شمار هستیم که مؤلف طرح کرده و شاید به یکی یا چندتا از آن‌ها نظر داشته است. نمونه‌اش از همان متن ارسطو: «بینایی بیشتر از همه حواس دیگر به ما یاری می‌کند تا بشناسیم و نیز بسیاری از اختلاف‌ها را بر ما آشکار می‌سازد».^{۱۰} می‌توان گفت که نیت ارسطو جز اثبات برتری نیروی بینایی، این نیز بوده است که آشکار کردن اختلاف‌ها خود یک فضیلت و مزیت است. اکنون پرسش‌های دیگری مطرح می‌شوند: آیا فقط بینایی آشکار می‌کند؟ آیا بینایی بیش از دیگر حس‌ها چنین می‌کند؟ و... (۳) به دنبال معنا یا معناهای مورد نظر مؤلف هستیم، اما به معناهایی برمی‌خوریم که مؤلف طرح نکرده است. باز نمونه‌اش را از همان متن ارسطو می‌آورم: «بنابراین سایر جانوران [به استثنای انسان] با تصورات یا تخیلات و خاطره‌ها می‌زیند، اما از تجربه اندکی بهره‌مندند».^{۱۱} می‌توان پرسید: نسبت تجربه با خیالپردازی، تصور و خاطره کدامست؟ نسبت ادراک حسی با هر یک چیست؟ و... کانت یکی از نخستین فیلسوفانی بود که به این نکته‌ی آخر توجه کرد و در سنجش خرد ناب نوشت که چه بسا مخاطب بتواند نیت گوینده را بهتر از خود او درک کند.^{۱۲} شلاپرماخر نیز به دنبال کانت حکم داده که شناخت تأویل‌کننده از مؤلف گاه بارها بیش از شناخت مؤلف از خویش است.^{۱۳}

نکته‌ی آخر ما را به سوی شکل ب پیش می‌راند؛ یعنی جستجوی معنای متن مستقل از نیت مؤلفش. اگر این بدیل را در نظر آوریم متوجه می‌شویم که یکی از حالت‌های زیر ممکن

است؛ ۱) در متن به جستجوی آن معنایی هستیم که از راه ارجاع به زمینه‌ی همگون عناصر درونیش و در موقعیت نظام دلالت‌ها و مصداق‌هایش مطرح می‌شود. این کاری است که ساختارگرایان (و فرمالیست‌های روسی) پیشنهاد می‌کردند و تا حدودی همانند کاری است که هنگام خواندن متونی انجام می‌دهیم که به علوم طبیعی و فیزیکی مربوط می‌شوند. تلاش فکری ما در این حالت یافتن پاسخی است به این پرسش: «چگونه متن ساخته شده است؟» معنا یا معناها در پرتو پاسخی که می‌یابیم مطرح می‌شوند. ۲) در متن معنایی را بر اساس ارجاع به نظام دلالت‌های ذهن خود می‌یابیم (یا می‌آفرینیم) و / یا معنایی را بر اساس ارجاع به حس‌ها، خواست‌ها و حتی انگیزه‌هایی می‌یابیم (یا می‌آفرینیم). پدیدارشناسان در این حالت از «استراتژی متن» یاد کرده‌اند و اومبرتو اکو آن را *Intentio Lectoris* خوانده است. اکنون می‌توانیم گزاره‌ی اصلی را چنین کامل کنیم: هدف تأویل شناخت (یعنی کشف یا آفرینش) معنا یا معناهای متن است. تأکید بر آفرینش مرز میان معناشناسی و هرمنوتیک را تدقیق می‌کند.

اکنون برای دقت بیشتر به مفهوم چندمعنایی به مکالمه‌ی ایون باز می‌گردیم. در حالیکه سقراط می‌کوشد تا اهمیت کار شاعرانه‌ی سرایندگانی جز هومر را به ایون یادآور شود، ایون به تأکید می‌گوید که تنها در تفسیر اشعار هومر با دنیایی دیگر ارتباط برقرار می‌کند و به مکاشفه‌ای معنوی راه می‌یابد. شعر هومر بنیان اسطوره‌ای و گشاینده‌ی معناهای نمادین برای یونانیان بود. از آنکاسگوراس تا سوفیست‌ها، خدایان و قهرمانان حماسه‌های هومر برای فیلسوفان ایده‌های جهان معنوی و سرنمون نیروهای جهان طبیعی دانسته شده‌اند. دوگانگی آسمان و زمین چنین جلوه کرد که معنای باطنی به آسمان و معناهای ظاهری به زمین نسبت داده شد. واژه‌ی *Hyponoia* (زیرمعنا) در مباحث ادبی یونانیان به جای تمثیل *Allegory* به کار رفته است؛ یعنی پذیرفته شده که در هر متن معنایی نهفته است که آسان کشف نمی‌شود. باور به همین معناهای درونی سبب شد که افلاتون روایت داستان‌های شاعرانه را در آرمانشهر و جمهوری خود ممنوع کند: «[آیا] حق داریم اجازه دهیم که کودکان هر قصه‌ای را از هر کسی بشنوند و در نتیجه اعتقادهایی پیداکنند خلاف آنچه در بزرگی از آنان چشم داریم؟... بیشتر قصه‌هایی را که امروز به کودکان می‌گویند باید موقوف کنیم... [داستان‌هایی] چون داستان جنگ خدایان که هومر نقل کرده است هر چند دارای معانی عمیقی باشند در جامعه‌ی ما متروک خواهند شد، زیرا کودکان و جوانان به درک آن معانی و تشخیص اینکه مضمون آن داستان‌ها استعاره است یا نه توانا نیستند و هر چه از کودکی در ذهن آنان جای گیرد هرگز زودده نخواهد شد.»^{۱۴}

پس افلاتون (همچون تمامی کسانی که در گستره‌ی زندگی فرهنگی نظارت و استبداد را جایز می‌دانند) فقط روایت آن داستان‌هایی را در آرمانشهر مجاز دانست که از نظر اخلاقی و آموزشی مورد پسند او باشند: «ما فقط اشعاری را به جامعه‌ی خود راه خواهیم داد که مضمونشان ستایش خدایان و تحسین مردان شریف باشد. اگر اشعار دیگر را اعم از تراژدی و حماسه به کشور

خود راه دهی عنان اختیار جامعه به دست لذت و درد خواهد افتاد و قانون و خرد که در همه زمانها و مکانها بهترین فرمانروایانند از جامعه تو رخت بر خواهد بست».^{۱۵} اما ارسطو بر خلاف استادش با بیان اینکه شعر از تاریخ فلسفی تر است در واقع به ابهام معنایی زبان شاعرانه اشاره کرد: «تاریخ نگار از حوادث رخ داده یاد می کند و شاعر از حوادثی که می توانست رخ دهد، شاعری کاری فلسفی تر است و منش پیشرفته تری از تاریخ نگاری دارد. چرا که شعر بیانگر امر کلی است و تاریخ بیانگر امر خاص».^{۱۶} لونگینوس به احتمال زیاد متأثر از کتاب نظریه ی ادبی ارسطو بود که نوشت معنا در قطعه ی ادبی عالی بارها ژرف تر و بیشتر از آن چیزی است که به گوش شنونده یا چشم خواننده می رسد.^{۱۷} در سراسر سده های میانه متون عرفانی و ادبی استوار بر بینشی باطنی و نهان روش (Esoterism) چندمعنایی دانسته شد. اوج این برداشت را می توان در تفسیرهای عارفان کابالا از تورات و تفسیرهای شاگردان اگوستن قدیس از اناجیل یافت. باور به منش تک معنایی متن در روزگار تجدد، پس از رنسانس به ویژه همپای رشد خردگرایی فلسفی شکل گرفت. این باور راهگشای کار اندیشگران روشنگری بود و پس از آنان نیز به ویژه در آثار ویلهلم دیلتای یافتنی است و اینجا با رشد خرد علمی - پوزیتیویستی همراهی دارد، و نیز همراه است با باور به نیت مؤلف چونان بنیان معناشناسیک. در مباحث هرمنوتیک مدرن این باور مورد نقادی قرار گرفته است و جز اریک. د. هرش هواداری ندارد.

بحث از معنای پنهان متن که دیدیم مورد پذیرش افلاتون و ارسطو و فیلسوفان سده های میانه بود، با بحث هرمنوتیک مدرن یکی نیست. یونانیان و در پی آنان فیلسوفان رم و سده های میانه بر این باور بودند که معنای پنهان باید کشف شوند، اما بنا به دیدگاه امروزی ما این معناها باید آفریده شوند. امروز چنین استدلال می شود که حتی ساده ترین شکل ادراک حسی از آنجا که نه ثبت ساده ی حس بل ادراک آن است، تأویل محسوب می شود. گادامر هر گونه کنش شناخت را، به هر شکل که باشد «اندیشگون» و از این رهگذر مرتبط به تأویل می داند و می نویسد: «تمامی اشکال شناخت شکل هایی از تأویل هستند».^{۱۸} ریکور میان شناخت و توصیف به دلیل همانندی های سه قلمرو نظریه ی متن، نظریه ی کنش و نظریه ی تاریخ تمایزی قائل نشده است.^{۱۹} اما شکل دقیق چنین تمایزی در نوشته های دیلتای و به ویژه مقاله ی او «سرچشمه و تکامل هرمنوتیک» یافتنی است. دیلتای توصیف را ویژه ی گستره ی علوم طبیعی و شناخت را خاص قلمرو علوم انسانی می داند. پس از او اریک. د. هرش میان *Ars* و *Ars Intelligendi* و *Explicandi* تفاوت گذاشت. نخستین هنر شناخت است (دقت به ساختار متن یا تفسیر بر اساس راهنمای معنانشناسیک متن) و دومی توصیف است یعنی تفسیر بر اساس راهنماهایی که فراتر از متن وجود دارند. می توان طرح داستانی رمان یا فیلمی را شناخت بی آنکه از دلالت های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، روانشناسیک و... باخبر بود. اما چون از این دلالت ها باخبر شویم به قلمرو توصیف گام می نهیم. در نقادی استوار به بینش مدرن از هرمنوتیک توصیف دلالت های

فنی، فرهنگی و ... معتبر شناخته می‌شود، اما این توصیف کار اصلی ناقد را تعیین نمی‌کند. کار اصلی ارائه‌ی تأویل است و تأویل را پل ریکور چنین تعریف کرده است: «تأویل فعالیت ذهنی کشف رمز معنای باطنی است که در پس معنای ظاهری پنهان شده باشد، یعنی آشکار شدن درجات [یا لایه‌های درونی] معناست که در معنای آشکار نهفته‌اند».^{۲۰} شاید بتوان گفت که شداخت و توصیف با معنای آشکار و مستقیم سروکار دارند، اما تأویل با معناهای باطنی و پنهان. اما تعریف ریکور هنوز زندانی مفهوم «کشف معنا» است. در تمامی آثار ریکور تأویل ناگزیر نقش تأویل‌کننده را برجسته می‌کند، و بارها از «آفرینش معنا» بحث شده است. از خود ریکور آموخته‌ایم که معنای باطنی موردی از پیش نهفته در دل معنای ظاهری نیست، بل چیزی است که باید ساخته شود و ساختن آن کار تأویل‌کننده است. به این نکته هم باید دقت کنیم که در آفرینش جز ابزاری که متن به دست می‌دهد ابزاری دیگر هم هست که در دانش، جهان‌بینی، روانشناسی، موقعیت اجتماعی و ... تأویل‌کننده حضور می‌یابد. توصیفی در یک رمان، استعاره‌ای در یک شعر یا حرکت دوربینی در یک فیلم برای یک مخاطب اثر هنری بی‌اهمیت است و در نظر مخاطبی دیگر بسیار مهم. پس «اختلاف در تأویل‌ها» نه رخدادی انحرافی در مسیر شناخت، بل موقعیتی است ناگزیر و مثبت. به همین دلیل گادامر و ریکور به تأکید تأویل را «کنشی در گستره‌ی منطق مکالمه» دانسته‌اند: هم مکالمه‌ی مخاطب با متن، هم مکالمه‌ی مخاطب‌ها با یکدیگر، هم مکالمه‌ی افق‌های متفاوت دلالت‌های معنایی.

اختلاف در تأویل‌ها تنها به آفرینش معناهای تازه بازمی‌گردد، بل حتی میان فیلسوفان هرمنوتیک کهن (یونان باستان، رم، اهل کلام یهودی، مسیحی، مسلمان و ...) نیز وجود داشت. می‌توان گفت که باور به سوبه‌ی چندمعنایی متن، اختلاف در تأویل‌ها را ناگزیر می‌کند. دسته‌بندی مشهور اگوستن قدیس که تا روزگار رنسانس در تأویل متون معتبر دانسته می‌شد، راهی بود برای به نظم آوردن انواع تأویل و اختلاف در آراء تأویل‌کنندگان. به نظر او می‌توان به چهار گونه‌ی متفاوت متون کتاب مقدس را خواند: تاریخی، تمثیلی، اخلاقی و معنوی. آیین چهار شیوه‌ی خواندن حتی در مورد متون غیردینی هم کارآ دانسته می‌شد. دانته در نامه‌ی مشهور ۱۳۱۹ (نامه‌ای که نوشتن آن را به او نسبت می‌دهند) با آغاز از همین انواع خواندن نتیجه گرفت که نه تنها می‌توان اشعار او را به چهار شیوه خواند، بل این اشعار چندمعنایی هستند. تأویل خود او از شعری فلسفی که سروده بود در کتاب ضیافت یکی از مهمترین آثار است در تاریخ هرمنوتیک. این تأویل، جدا از تلاش ستودنی شاعر در به نظم آوردن «دایره‌های تفسیر» یادآور شکاکیت و تردیدی است که رولان بارت درباره‌ی خواندن، در روزگار ما ابراز کرده است: «نمی‌دانم که آیا خواندن بر اساس عناصر شکل‌دهنده‌اش گستره‌ای بسیار وجهی از کنش‌های پراکنده و از تاثیرهای ساده‌ناشدنی هست یا نه، در نتیجه نمی‌دانم که آیا خواندن [یعنی] فراخواندن چیزی جز انفجار ایده‌ها، هراس‌ها، اشتیاق‌ها، خوشی‌ها و سرکوب‌ها می‌تواند باشد؟»^{۲۱}

خرد هرمنوتیک بیشتر در پیکر دو سخن فلسفی و هنری شکل می‌گیرد. در دهه‌ی گذشته از هرمنوتیک در گستره‌ی نظریه‌ی سیاسی، جامعه‌شناسی، ارتباط‌شناسی و... بحث شد، اما این همه در نهایت در سایه‌ی سخن فلسفی هرمنوتیک جای می‌گیرند. حتی جیانی واتیمو که به صراحت هرمنوتیک را «سخن مسلط» (Koiné) دوران ما می‌داند،^{۲۲} می‌پذیرد که فاصله‌ی سخن هرمنوتیک را از سخن علمی دور می‌کند. دلیل این نکته آرمان تک‌معنایی سخن علمی است. این سخن به سوی صراحت و قطعیت پیش می‌رود و در پی زدودن «زوائد معناشناسیک» است. آرمان سخن علمی به ویژه در روزگار مدرنیته زبان ریاضی است، رسیدن به قاعده‌هایی نشانه‌شناسیک که یک معنا بدهد نه بیش؛ چندان که جایی برای معنای ضمنی و دلالت‌های مرتبه‌ی دوم باقی نماند. از این نظر سخن علمی درست نقطه‌ی مقابل سخن هنری است. هر چند شماری از هنرمندان و زیبایی‌شناسان گاه به سوی سخنی تک‌معنایی نزدیک شده‌اند، اما همچون یک قاعده می‌توان گفت که سخن هنری استوار است بر ابهام معناشناسیک. دو سرنمون این سخن‌ها را در نظر آوریم: گفتاری درباره‌ی دو نظام نوشته‌ی گالیله و *Finnegans Wake* جیمز جویس. دانشمند و ریاضی‌دان سده‌ی شانزدهم تلاش کرده تا زبان علم را به قاعده‌های قطعی و کمی مجهز کند، اما نویسنده‌ی سده‌ی ما از واژگانی سود جست که ریشه در بیش از ده زبان دارند و از آن قاعده‌های نحوی سود برده که هیچ پیشینه‌ای در زبان‌های اروپایی ندارند. گالیله به تجربه و بیان ریاضی نزدیک شده و اطمینان یافته است که داده‌های تجربه‌پذیر از وزن و رنگ و بو تا هر چیز دیگر «تمایزهای در کمیت هستند». ادموند هوسرل این «ایده‌ی شکفت‌انگیز» گالیله را نقد می‌کند و کاستی «ریاضی دیدن دنیا» را بنیان نقد به «خردگرایی مدرنیته» می‌سازد. هوسرل می‌نویسد که «همه چیز در زیست جهان به تمایزهای کمی فروکاسته نمی‌شوند».^{۲۳} جیمز جویس هم زمانی که می‌گفت *Finnegans Wake* «حسابرسی مدرنیته» است تا حدودی به حکم فیلسوف پدیدارشناس نزدیک می‌شد.

میان دو سخن علمی و هنری که یکی به دلیل صراحت معناشناسیک معنای باطنی و ابهام را بر نمی‌تابد و دومی در بُن خود استوار است به معنای چندگانه‌ی درونی و ابهام، سخن فلسفی قرار دارد که گاه به قطب علم نزدیک می‌شود و گاه به قطب هنر. در پایان کتاب پنجم جمهوری افلاتون کار فیلسوف را چنین تعریف می‌کند: «اینان همواره چیزهایی را خواهانند که موضوع شناسایی است» و «اگر چیزی بیابیم که میان باشند و نباشند جای داشته باشد، آن چیز موضوع پندار خواهد بود نه موضوع دانایی. زیرا پندار واسطه‌ای است میان دانایی و نادانی... آن گروه که فقط به هر چه هستی حقیقی دارد دل بسته‌اند باید فیلسوف یعنی دوستدار دانش نامیده شوند نه دوست پندار».^{۲۴} پس از گالیله «هر چه هستی حقیقت دارد» اعداد، اندازه‌ها و براهین ریاضی دانسته شد، و آنچه به این قاعده درنیامد «پندارهایی که راه به هزارتوهای ابهام می‌برند».^{۲۵} دکارت بر پایه‌ی همین باور گالیله در یکی از زیباترین زندگینامه‌های خود نوشته‌ی فلسفی تأکید کرد که چون از میان تمامی کسانی که در علوم به جستجوی حقیقت هستند ریاضی‌دانان به براهین

پی برده و دلایل محقق و بدیهی به دست آورده‌اند، فلسفه دیگر نمی‌تواند بی‌نیاز از کار ایشان باشد. جز گفتار در روش می‌توانم از دو شاهکار فلسفی دیگر نام ببرم که هر یک به گونه‌ای نه تنها در استدلال و پیشبرد بحث، بل در ظاهر صوری خود استوار به منطق ریاضی هستند: اخلاق اسپینوزا و رساله‌ی منطقی - فلسفی ویتگنشتاین.

اما فیلسوفان گاه به سرنمون دوم یعنی سخن هنری نزدیک شده‌اند. مقصودم فقط آنجا نیست که از زیبایی‌شناسی و هنر بحث کرده‌اند، بل اشاره‌ام به گوهر کار فلسفی آنان است. به یقین جمله‌ی مشهور دکارت در نامه‌اش به پیکو (مترجم اصول فلسفه) را شنیده‌اید: «فلسفه یکسر به درختی همانند است. ریشه‌هایش متافیزیک، تنه و ساقه‌اش فیزیک، و شاخه‌هایی که از این تنه رویده‌اند تمامی علوم دیگرند».^{۲۶} فیلسوف روزگار ما مارتین هایدگر در سرآغاز رساله‌ی متافیزیک چیست؟ می‌پرسد: «اما این درخت در کدام خاک رشد کرده است؟»^{۲۷} پرسش ساده‌ای که به بن متافیزیک می‌اندیشد و چون پاسخ بدان در روشنایی پندارگونه‌ای قرار ندارد که درخت باید در آن دیده می‌شد، از دنیای «خرد علمی» دور می‌شود و به قلمرو بحث از هستی‌شناسی بگذارید به پرسشی که در آغاز بحث طرح کردم و هنوز بدان پاسخی نداده‌ام بازگردیم: مرزهای تأویل کجاست؟ آیا برای ساختن معناهای جدید حدی هم وجود دارد؟ می‌توان درباره‌ی بحثی که تاکنون داشتیم شکاکانه پرسید: آیا این آزادی تأویل (که همواره به نام اختلاف در تأویل‌ها توجیه می‌شود) به آنجا نخواهد رسید که کسی یکسر بی‌اعتنا به متن، پشت بدان کند و هر چه می‌خواهد بگوید و آنرا به عنوان تفسیر متن پیش کشد؟ نیچه با نیش زبان از آن همه تفسیرهای انقلاب فرانسوی یاد کرده که چندان فراوان و گوناگون بودند که سرانجام «متن در زیر تفسیر گم شد»؛ یعنی آینده‌ای بزرگوار تمامی گذشته و آن «مضحک‌های غم‌انگیز و اگر درست ارزیابی کنیم پرت را» بد فهمید و «از این راه چه بسا آنرا تاب‌آوردنی کرد».^{۳۱} به یاری نیچه شاید بتوان به مسأله‌ی «مرزهای تأویل» پاسخ داد: تأویل مرز ندارد، شاید به این دلیل که می‌خواهیم گذشته و متن را «تاب‌آوردنی» کنیم، یعنی آن‌ها را در افق تازه‌ای، افق دلالت‌های معنایی امروز قرار دهیم.

اینجا افق از معنایی که معمولاً در زبان فارسی دارد، جداست، یعنی سپهری گشوده به سوی بی‌نهایت نیست که فراتر از آن بسیاری چیزها وجود داشته باشد اما به چشم نیاید. افق محدوده‌ای است که تأویل‌های گوناگون در آن جای می‌گیرند. این درست همان معنایی است که یکی از مهمترین آثار فلسفی سده‌ی ما در نخستین صفحه‌اش پیش می‌کشد: «هدف ما در این کتاب پرداختن به مسأله‌ی معنای هستی و انجام این کار به گونه‌ای مشخص است. هدف موقت، تأویل زمان است، چونان افق ممکن هر گونه شناخت از هستی در کل».^{۳۲}



1 - Homer, *L'Iliade*, tra. Lasserre. E, Paris, 1989, p. 407.

- ۲ - افلاطون، دوره آثار، ترجمه م. ح. لطفی، تهران ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۷۶۶.
- ۳ - ناصر خسرو، جامع‌الحکمتین، تصحیح ه. کربن، م. معین، تهران ۱۳۶۳، ص ۱۱۶.
- ۴ - افلاطون، پیشین، ص ص ۶۱۱ - ۶۱۰.
- ۵ - پیشین، ص ۶۱۴.
- ۶ - پیشین، ص ۶۰۶ - ۶۰۵.
- 7 - Gadamer. H. G, *Truth and Method*, London, 1979, p. 95.
- 8 - Eco. U, *Les limites de l'interprétation*, tra. Bouzaher. M, Paris, 1992, pp. 29-32.
- ۹ - ارسطو، متافیزیک، ترجمه ش. خراسانی، تهران، ۱۳۶۶، ص ۳.
- ۱۰ - پیشین، ص ۳.
- ۱۱ - پیشین، ص ۳.
- 12 - Kant. I, *Critique of Pure Reason*, tra. Smith. N, London, 1983, p. 310.
۱. کانت، سنجش خرد ناب، ترجمه م. ش. ادیب سلطانی، تهران، ۱۳۶۲، ص ۴۰۲.
- 13 - Schleiermacher. F. D. E, *Herméneutique*, tra. Berner. C, Paris, 1987, pp. 170-173.
- ۱۴ - افلاطون، پیشین، ج ۳، ص ص ۹۴۳ - ۹۴۰.
- ۱۵ - پیشین، ص ۱۲۶۷.
- 16 - Aristotle, *The Works*, ed. Ross. W. D, Oxford, 1971, 1451. b.
- 17 - Longinus, *On the Sublim*, tra Dorsch. T. S., London, 1974, p. 100.
- 18 - Gadamer, *op.cit*, p. 373.
- 19 - Ricoeur. P, *Du texte à l'action*, Paris, 1986, pp. 161-182.
- 20 - Ricoeur. P, *Les conflits des interprétations*, Paris, 1969, p. 16.
- 21 - Barthes. R, *Le bruissement de la langue*, Paris, 1986, p. 37.
- 22 - Vattimo. G, *Éthique de l'interprétation*, tra. Rolland. J, Paris, 1991, p. 45.
- 23 - Husserl. E, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, 1989, p. 41.
- ۲۴ - افلاطون، پیشین، ص ص ۱۰۸۵ - ۱۰۸۴.
- 25 - Galilée, *L'essayeur*, tra. Chauvier. C, Paris, 1980, E (232).
- 26 - Descartes. R, *Oeuvres et lettres*, Paris, 1953, p. 566.
- 27 - Heidegger. M, *Questions.1*, Paris, 1976, p. 23.
- 28 - Michelfelder. D, Palmer. R. E, *Dialogue and Deconstruction*, New York, 1989, p. 33.
- ۲۹ - هایزبرگ، و، جزء و کل، ترجمه ح. معصومی همدانی، تهران، ۱۳۶۸، ص ص ۲۱۸ - ۲۰۶.
- ۳۰ - پیشین، ص ۲۱۱.
- ۳۱ - نیچه، ف، فراسوی نیک و بد، ترجمه د. آشوری، تهران، ۱۳۶۲، ص ۷۸.
- 32 - Heidegger. M, *Être et temps*, tra Vezin. F, Paris, 1986, p. 21.

بررسی چیستی هرمنوتیک

امیرحسین مدنی*

چکیده

یکی از علومی که امروزه در غرب مطرح است، و البته پیشینه آن به قرن چهاردهم می‌رسد، علم هرمنوتیک است؛ دانشی که مشغله فکری بسیاری از متفکران و فیلسوفان است. نخست‌بار شلایر ماکر هرمنوتیک را، که در فارسی بیش‌تر به «تأویل» ترجمه می‌شود، در مورد کتاب مقدس به کار برد و سپس دامنه‌اش به تمام تجربه‌ها و شئون بشری کشیده شد. به طوری که امروزه هرمنوتیک در تمامی رشته‌ها و دانش‌های بشری، حتی علمی چون تاریخ که فقط با صدق و کذب امور سروکار دارد، دخالت دارد.

کلیدواژه‌ها: هرمنوتیک، هرمنس، تأویل، تعلیق معنا، متن.

۱. مقدمه

هرمنوتیک (hermeneutics) یا علم چگونگی فهم متون، که هانری گربن از آن به «کشف‌المحجوب» تعبیر کرده است، تأویل (interpret) متن به گونه‌ای است که مفسر بتواند از رهگذر آن به مراد و مضمون واقعی متن رسوخ کند. با نیم‌نگاهی به نظریه‌های مطرح در هرمنوتیک به دو قطب نسبتاً متضاد برمی‌خوریم. در یک قطب، نظریه‌ای قرار دارد که هرمنوتیک را به معنای آشکارساختن و احیای معنایی می‌داند که به صورت پیام و ابلاغ یا به صورت رمزی الهی به ما خطاب می‌شود و، در قطب دیگر، نظریه‌ای که هرمنوتیک را راززدایی و کاهش توهم می‌داند (ریکور، ۱۳۷۳: ۱). هرمنوتیک، که به نظر بسیاری از

* دکترای زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه یزد a_mad56@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۲/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۲/۵

اندیشمندان، به‌طور فزاینده‌ای نقش «معرفت‌شناسی» در چند دهه پیش را به‌عهده گرفته است، در دوره جدید به سه جریان عمده تقسیم می‌شود:

۱. هرمنوتیک کلاسیک، که نمایندگان برجسته آن عبارت‌اند از: شلایر ماخر، دیلتای، و هرش.
۲. هرمنوتیک فلسفی، که نمایندگان برجسته آن عبارت‌اند از: هایدگر و گادامر.
۳. هرمنوتیک انتقادی، که نمایندگان برجسته آن عبارت‌اند از: هابرماس و آپل.

علاقه و توجه به هرمنوتیک در میان منتقدان ادبی، جامعه‌شناسان، مورخان، انسان‌شناسان، متألهان، فلاسفه، و دانش‌پژوهان دین گسترش و رشد یافته است. بنابراین، با توجه به این امر، رویکرد هرمنوتیکی در فهم متون بیش از پیش ضروری می‌نماید.

۲. متن

ریشه کلمه هرمنوتیک، در فعل یونانی، هرمنیوین (hermeneuein) است که عموماً به «تأویل کردن» ترجمه می‌شود و صورت اسمی آن هرمینیا (hermeneia) نیز به «تأویل» به عقیده بسیاری از متفکران، واژه هرمنوتیک از اسم خاص «هرمس» مشتق شده است، اما درباره شخصیت هرمس اختلاف نظر وجود دارد. بعضی، از جمله یونانیان، او را خدای خدایان می‌دانند. برخی، از جمله مانویان، وی را پیامبر یا بهتر بگوییم یکی از پنج پیامبر اولوالعزم می‌دانند (ریخته‌گران، ۱۳۸۰: ۲۰). گروهی دیگر او را حکیم و دانشمند تلقی می‌کنند. در اساطیر یونانی، هرمس را فرزند زئوس و مایا دانسته‌اند. یونانیان او را خدای راهزنی و تجارت، خدای شبانان، سازنده نخستین چنگ و نخستین نای، و آشنا به فن پیش‌گویی می‌دانستند و او را با کفش‌های بال‌دار و کلاه‌هی با لبه بلند و چوب‌دستی مخصوصی که نشانه رسالت الهی او بود تصور می‌کردند. در نظر یونانیان، شأن هرمس این بود که آنچه را فی‌نفسه و رای فهم انسانی است تغییر صورت دهد و، با توضیح و تشریح خود، آن را به وجهی بیان کند که عقل بتواند درکش کند.^۱ افلاطون، در مکالمه «کراتیلوس» از زبان سقراط، نام هرمس را نمودار «تأویل کردن» معرفی کرده و آن را با «سخن‌گفتن، ترجمه کردن، پیام‌بردن، زبان‌رمزی دزدان، مغلظه، و زبان رمزی سوداگران» نیز مرتبط دانسته و افزوده است: «چنان‌که می‌دانی سخن‌وری و زبان‌آوری هسته مرکزی همه آن کارهاست» (احمدی، ۱۳۷۸ ب: ۵-۶).

اما اکثر حکمای مسلمان هرمس را همان ادریس نبی دانسته‌اند و وی را مظهر خرد و دانش تلقی کرده‌اند؛ چنان‌که شیخ اشراق از او با عنوان «والد الحکما» و ملاصدرا با صفت

«ابوالحکما» و «علامة العِلما» یاد می‌کند. این‌که نام هرمس با حکمت و خرد پیوندی تنگاتنگ دارد موضوعی است که دانشمندان شرق و غرب بر آن صحه گذاشته‌اند. مثلاً قفطی در *تاریخ الحکما* اشاره می‌کند که آن حضرت (ادریس) اول کسی است که استخراج علوم حکمت و علم نجوم نمود (قفطی، ۱۳۷۱: ۱۰). وی در جای دیگر می‌گوید: ... «و به ثبوت رسیده از نقل اقدمین که ادریس اول کسی است که خط و نوشتن پیدا کرد و مدارست کتب بادید (پدید) آورد» (همان: ۱۶). این‌که قفطی در جای دیگر هرمس را مسلط بر هفتاد و دو زبان می‌داند، درواقع، تأییدی است بر دو قول قبلی او (نصر، ۱۳۵۳: ۷۱).

ازسوی دیگر، در غرب و در قرون وسطا نیز نام هرمس در نزد مسیحیان و دانشمندان و هم‌چنین یهودیان بانی و مؤسس حکمت و علم تلقی می‌شد. چنان‌که، در دوره رنسانس، بسیاری از فلاسفه و دانشمندان هرمس را مشعل‌دار دانش و خرد می‌شمردند (همان: ۶۰).

همان‌طور که می‌بینیم وجه مشترک تمام تعبیرهای فوق از هرمس در «حکمت و خرد و دانش» او خلاصه می‌شود و این هر سه به‌نوعی با مفاهیم نوشتن، سخن‌گفتن، و ترجمه و تأویل کردن در ارتباط است. بنابراین، اگر بپذیریم که واژه هرمنوتیک از هرمس مشتق شده است و مهم‌ترین شأن هرمس هم با توجه به علم و خرد او این بوده است که به سخن‌گفتن و تأویل کردن روی بیاورد، پس درمی‌یابیم که هرمنوتیک و تأویل موضوعی است بس استوار و به‌هنجار و درضمن مهم و قابل تأمل.

هرمنوتیک، به‌معنای تأویل یا تفسیر باطنی، پیشینه‌ای بس دراز دارد و شاید بتوان گفت که در تاریخ مدون و مکتوب فلسفه با فیلون آغاز می‌شود که به تأویل عنایت ویژه‌ای داشت و مؤسس و مروج سبک تأویلی در تفسیر کتب مقدس بود.

نخست‌بار در سال ۱۶۵۴م بود که ظاهر شد. جی. سی. دان هاور در عنوان طولانی کتاب خود از واژه هرمنوتیکا (hermeneutica) استفاده کرد. اهل فلسفه کشور ما نیز نخستین‌بار از طریق مرحوم احمد فرید با اصطلاح هرمنوتیک آشنا شدند.

اگر بخواهیم از نظر تحت‌اللفظی بیش‌تر با واژه هرمنوتیک آشنا شویم، باید مترادف‌ها و معادل‌های آن را برشمریم. در رساله *باری/ارمینیا/ارسطو*، تأویل به «تعبیر لفظی» (enanciation) ترجمه شده است (پالمر، ۱۳۷۷: ۲۸). ازسوی دیگر، هرش هرمنوتیک را «دقت توصیفی» می‌نامد (احمدی، ۱۳۷۸ الف: ۵۹۲).

هم‌چنین هرمنوتیک، به‌ترتیب اولویت، گاه تأویل، تفسیر، تشریح، توضیح متن، خوانش، تحلیل، تخمین، برداشت و حتی به‌سادگی نقد نیز خوانده می‌شود. گاه به‌درستی

«انطباق» نامیده می‌شود؛^۲ به این معنا که هر تأویل، مثلاً اثر هنری، در حکم یک «انطباق» است و شناخت یعنی منطبق کردن موضوع شناخت با موقعیت و افق زندگی تأویل‌کننده. اما، به عقیده نگارنده این سطور، عبارت «تعلیق معنا»^۳ می‌تواند معادل خوبی برای واژه هرموتیک باشد؛ چراکه در هرموتیک معنی همیشه معلق و در حرکت است نه ثابت و معین و این «تعلیق معنا» امکان برداشت‌های گوناگون و در نتیجه تفسیرهای مختلف از یک متن را میسر می‌سازد.^۴

حال، بعد از این مقدمات، باید بدانیم که هرموتیک به‌واقع چیست و چه معنایی از نظر اصطلاحی می‌تواند داشته باشد؟

اگر بخواهیم به زبان ساده هرموتیک را تعریف کنیم، چنین می‌گوییم که هرموتیک عبارت است از آشکارکردن و به‌ظهوررساندن معنای پنهان متن. به‌بیانی دیگر، هرموتیک کاوشی است که در طی آن مؤول معانی پنهان و باطنی را، که به‌راحتی و برای هرکس شناخته‌شده و آشکار نیست، به‌ظهور می‌رساند. پس علم هرموتیک همواره با نوعی «رمزگشایی» توأم است که، در طی آن، سطوح دلالت یا دلالت‌های ضمنی را دلالت‌های تحت‌اللفظی آشکار می‌کند. بر این اساس، هر تأویل عبارت است از «پی‌بردن از آن‌چه هست به آن‌چه نیست، از حضور به غیاب، از دال به مدلول، و از مدلول به مدلول‌های دیگر».

تجربه هرموتیکی همواره آزمودن این معناست که شخص، هم‌چون کسی که از دامنه کوهی بالا می‌رود، پیوسته در منظر وسیع‌تر و در افق گسترده‌تری قرار می‌گیرد و هیچ‌گاه برای او این امکان نخواهد بود که کل وجود را نظاره کند، بلکه فقط بهره‌ای از وجود، که تجلی کرده و با خفای خاص همان مرتبه همراه است، بهره‌ او خواهد بود. درواقع هرچه مؤول در فرایند تأویل بیش‌تر پیش برود، چون فضای بیش‌تری برای او باز می‌شود، حیرت او نیز افزون‌تر می‌شود؛ چراکه خود را در میان انبوه معانی و تفسیرها غرق می‌بیند. میشل فوکو نیز، ضمن این که یکی از وظایف تأویل‌کننده را حفاری تا اعماق می‌داند، حرکت تأویل را حرکتی رو به بالا ذکر می‌کند که مدام بالاتر می‌رود و امکان می‌دهد تا، هر اندازه بالاتر، ژرفای زیر پای، به‌نحوی هرچه آشکارتر، گسترده و باز شود (نیچه و دیگران، ۱۳۷۹: ۱۸۲).

مسئله هرموتیک نخست در محدوده «تفسیر» مطرح شد، به‌خصوص درباره تفسیر کتاب مقدس، به‌طوری که قدیمی‌ترین و احتمالاً هنوز هم شایع‌ترین فهم کلمه هرموتیک به اصول تأویل کتاب مقدس اشاره دارد.

واژه «تفسیر»، در اغلب موارد، برای هرمنوتیکِ سنتی و واژه «تأویل» برای هرمنوتیکِ مدرن به کار می‌رود. در هرمنوتیک سنتی، معنا و مرز تفسیر بسیار محدودتر و باریک‌تر از مفهوم تأویل در هرمنوتیک مدرن است. هم‌چنین، از دید هرمنوتیک سنتی، تفسیر مترادف آشناساختن هر آن چیزی است که در وهله اول غریب و ناآشنا به نظر می‌رسد؛ درست همان تعریفی که ریکور در معنای سنتی «برداشت» ارائه کرده است که برداشت «به‌منزله آشناساختن آن‌چه بیگانه و غریب است به کار می‌رود» (هوی، ۱۳۷۸: ۲۱۰).

چنان‌که دیده می‌شود، در چند سطر فوق، هرمنوتیک به دو بخش سنتی و مدرن تقسیم شد؛ و البته این تقسیم‌بندی و تجزیه در باب هرمنوتیک ضروری می‌نماید؛ زیرا تفاوت‌های بین این دو آن‌قدر منطقی و مستدل است که جای هیچ‌گونه تردیدی را در این دسته‌بندی باقی نمی‌گذارد.

مهم‌ترین تفاوت هرمنوتیک سنتی و مدرن در این است که هرمنوتیک مدرن به هیچ‌وجه تک‌معنایی را، آن‌هم به‌گونه‌ای که مطابق با نیت مؤلف باشد، تاب نمی‌آورد. در واقع، هرمنوتیک مدرن، با تصدیق و تأیید تعدد معانی، دیدگاه‌های امثال شلایر ماخر، دیلتای، اسپینوزا و ... را در باب تک‌معنایی به سخره می‌گیرد. مثلاً هرمنوتیک مدرن دیگر کوچک‌ترین ارزش و اعتباری برای این جمله اسپینوزا و امثال او قائل نیست که معنای «هر جمله، حقیقت جمله است و تأویل به معنای پژوهش معنای حقیقی متن است» (احمدی، ۱۳۷۸ الف: ۵۰۹). بر همین اساس، نظریه‌پردازان هرمنوتیک مدرن برآنند که معناها (و نه لزوماً یک معنا) باید «آفریده» شود، درحالی که دانشمندان هرمنوتیک سنتی معتقدند که معنا، یعنی درست تک‌معنایی که مد نظر مؤلف بوده است، باید «کشف» شود.

به‌هرحال، هرمنوتیک (مدرن) چند ویژگی و خصوصیت اساسی دارد که، برای درک و فهم بهتر هرمنوتیک، دانستن این ویژگی‌ها لازم به نظر می‌رسد.

الف) قبل از هرچیز، باید بدانیم که اصولاً چرا آدمی به تأویل می‌پردازد؟ جواب این سؤال را در گفته‌های دیگر می‌یابیم. او، در مواضع متعدد، نفس آدمی و حقیقت وجودی او را دارای «شان تفسیری» می‌داند. به نظر هایدگر، آدمی، از آن‌جایی که حقیقت وجودی‌اش شأن تفسیری دارد، به هرمنوتیک روی می‌آورد؛ چراکه هرمنوتیک چیزی نیست جز «تفسیر حقیقت وجود آدمی» (Fowler, 1993: 110). مؤول، با کشف باطن متن، باطن خود را کشف می‌کند و تأویل متن به‌منزله تأویل و تفسیر روح است. به عبارت دیگر، در تأویل، تنها مؤول نیست که معانی پنهان شعر را کشف می‌کند، بلکه شعر هم معانی بالقوه و

استعدادهای ذهن او را شکفته می‌سازد و فعلیت می‌بخشد و این ویژگی تأویل دقیقاً مرهون خاصیت تفسیری بودن حقیقت وجود آدمی است.

در تأیید این گفته هایدگر که حقیقت وجود آدمی شأن تفسیری دارد، جمله زیبای آندره مالرو نقل کردنی است که تصریح کرده: «انسان اساساً آن چیزی است که پنهانش می‌کند» (احمدی، ۱۳۷۸ ب: ۴۳). حال، این معانی پنهان را فقط با کمک تأویل و تفسیر می‌توان آشکار کرد. بنابراین علت توجه هر انسانی به تأویل دقیقاً در حقیقت وجودی او نهفته است، تا جایی که می‌توان گفت که عنصر تأویل با سرشت و جوهر او درآمیخته است.

ب) حرف نهایی و لب هرمنوتیک این است که «کلام نهایی» وجود ندارد. تکرار متن و در نتیجه گوناگونی خوانش‌ها و برداشت‌ها تا ابد ادامه دارد. به همین دلیل، کشف معنای چیزی یکبار و برای همیشه ممکن نیست. موقعیت هستی‌شناختی ما همواره ما را بر آن می‌دارد تا معنای تازه‌ای از چیزها دریافت کنیم، پس روند تأویل بی‌پایان است. هیچ‌کس در حوزه هرمنوتیک نمی‌تواند مدعی شود که حقیقت فقط در اختیار وی است، زیرا در هرمنوتیک شیوه‌ای از اندیشیدن و دیدن جهان آغاز می‌شود که حقیقت را در سلطه و اختیار «من» نمی‌داند و می‌پذیرد که موجودی متمایز با خواست‌ها، باورها، انتظارات، و کنش‌هایی متفاوت به اندازه «من» بیان‌گر حقیقت است و این نکته‌ای است که نظریه «حقیقت استعلایی» کارل اتو آپل آن را تصدیق می‌کند.

بر طبق این نظریه، «حقیقت» بدین معناست که تفسیر مورد نظر تقریبی است از توافق یا نظر مشترک اجتماع ایدئال مفسران. در این دیدگاه، حقیقت معرف یک «چیز در خود» نیست، بلکه به‌واقع تابعی از توافق اجتماعی است (هوف، ۱۳۶۵: ۸۰). بنابراین، «من‌گفتن» در هرمنوتیک و تمام حقیقت را در اختیار خود دانستن تصویری باطل است. به قول گادامر، حرف هرمنوتیک بی‌نهایت ساده است: این است که «من کلام آخر را لازم ندارم، به کارم نمی‌آید. از این‌رو، مکالمه می‌تواند ادامه یابد و هرگز به پایان نرسد» (هوی، ۱۳۷۸: ۲۴۵).

هر مؤول باید با این پیش‌فرض به هرمنوتیک روی آورد که معانی نهایی متون دانستنی و کشف‌شدنی نیست. بر فرض این هم که این معانی نهایی دانستنی و کشف‌شدنی باشد، مؤول عاقل به آن معانی نهایی نیاز ندارد و به کار او نمی‌آید. شکست مؤول درست از زمانی آغاز می‌شود که مدعی شناخت معانی اصلی و نهایی متن باشد.

ج) در هرمنوتیک، هیچ‌گاه اصطلاح «معنای از پیش تثبیت‌شده» و عباراتی از این دست وجود ندارد؛ زیرا لازمه اعتقاد به این امر آن است که متن را دارای معانی محدود و معینی

بدانیم که مثلاً یکی از آن معانی از پیش مشخص شده باید مورد توجه مؤول قرار گیرد و این مطلب دقیقاً خلاف کنش هرمنوتیک است؛ آن هم هرمنوتیکی که شعار خود را تکثر معناها و نسبی بودن آنها قرار داده است، نه از پیش اندیشیدن درباره معنا و در نتیجه ثبوت و قطعیت آن؛ و، به همین دلیل، بینش هرمنوتیکی مدرن بر این ادعا پافشاری می‌کند که روش هرگز نمی‌تواند ضامن دست‌یابی به حقیقت باشد.^۵

د) همواره این سؤال در میان دانشمندان هرمنوتیک مطرح بوده است که هرمنوتیک کجا آشکار می‌شود یا، به عبارت دیگر، هرمنوتیک چه موقع ظهور می‌کند؟ پل ریکور، یکی از نظریه‌پردازان بزرگ هرمنوتیک مدرن، خاطر نشان می‌کند که «هرمنوتیک جایی آشکار می‌شود که حرکتی از بدفهمی به سوی فهم بهتر وجود داشته باشد» (حریری اکبری، ۱۳۷۵: ۷۵). وی در جایی دیگر عبارتی شبیه به جمله فوق دارد، وقتی که تصریح می‌کند که، از شلایر ماخر به بعد، هرمنوتیک در جایی یافت می‌شود که نخست تأویل نادرستی در کار باشد (نیچه و دیگران، ۱۳۷۹: ۱۳۲). نکته مهمی که از گفته‌های ریکور برمی‌آید این است که او به‌طور ضمنی هنر و وظیفه هرمنوتیک را تبدیل بدفهمی‌ها به فهم درست و بهتر می‌داند که تأویل استوار و به‌هنجار نیز جز در سایه فهم شایسته و صحیح شکل نمی‌گیرد.

کوهن معتقد است که تأویل در آن هنگام آغاز می‌شود که ادراک به پایان رسیده باشد (احمدی، ۱۳۷۵: ۲۲۷). حتی برخی آغاز هرمنوتیک را زمانی می‌دانند که کار «معناشناسی» به پایان رسیده باشد، زیرا این گروه معتقدند که، پشت زبان، جهانی دیگر وجود دارد که معناشناسی از کشف آن عاجز است.

ه) دور هرمنوتیکی چیست؟ دور هرمنوتیکی یعنی این‌که ادراک هر جزء به شناخت کل وابسته است، اما کل دانسته نمی‌شود مگر از راه فهم اجزا. این نکته با مثالی ساده که شلایر ماخر مطرح کرده بهتر دانسته می‌شود: معنای یک واژه از راه فهم جمله‌ای که این واژه جزئی از آن است دانسته می‌شود، اما معنای یک جمله فقط وقتی دانسته می‌شود که معناهای واژگانی که سازنده آن هستند شناخته شود. دور هرمنوتیکی، به‌عنوان یک اصل و قاعده، دو نتیجه و پیامد دارد که اتفاقاً این دو نتیجه در شناخت و فهم بهتر هرمنوتیک کارآمد و مفید است: یکی این‌که دور هرمنوتیکی امکان یک شروع مطلق را منتفی می‌کند. دوم این‌که دور هرمنوتیکی شاهد و دلیلی صادق تواند بود بر کثرت ناگزیر تأویل‌ها.

و) نکته بسیار مهم درباره هرمنوتیک این است که امروزه هرمنوتیک نه تنها در متن و نوشتار بلکه در گفتار و تمام زمینه‌های دیگر، مثل موسیقی، فیلم، نقاشی، عکس و ...، می‌تواند نقش داشته باشد. پس به هیچ‌رو موضوع تأویل دیگر به متن خلاصه نمی‌شود، بلکه می‌توان این موضوع را در موارد متعددی تعمیم داد و از سخن، کنش، رویداد، هنجار، باور و بسیاری چیزهای دیگر نیز یاد کرد. حتی امروزه دامنه هرمنوتیک آن‌قدر وسیع و گسترده شده است که، چنان‌که کانگیم، کوهن، فیرابند، فوکو و دیگر متفکران امروزی تاریخ علم نشان داده‌اند، «تک‌معنایی» در قلمرو «سخن علمی» نیز آرمان و خیالی بیش نیست. مثلاً «هابرماس»، به‌عنوان جامعه‌پژوه، در پی آن است که نظریه‌ای تأویلی را برای روش‌شناسی علوم اجتماعی به‌کار گیرد. حتی او یک‌بار پا را فراتر از این گذاشته و مباحث هرمنوتیک را صرفاً با علوم اجتماعی و تاریخی سازگار می‌داند. شاید راه‌یابی هرمنوتیک در علمی چون «تاریخ»، که فقط با صدق و کذب حوادث و وقایع سروکار دارد، کمی شگفت‌آور بنماید، اما از پذیرش این مطلب چاره و گریزی نیست که امروزه دامنه هرمنوتیک بسیار گسترده و وسیع‌تر از آن حدی است که در ذهن نظریه‌پردازان این علم متصور شده است؛ مگر نه این‌که سخن دانتو، که یک‌بار هر دو تصور آرمانی و خیالی «مورخ کامل» و «مورخ آخر» را رد می‌کند، دلیلی بر جامعیت و شمول علم هرمنوتیک حتی در علمی چون تاریخ است. پس دیگر نمی‌توان هرمنوتیک را چون گادامر ملک مطلق تبعات مربوط به کتاب مقدس یا حتی مطالعات ادبی به‌طور کلی دانست، بلکه از آن می‌توان در تفسیر هرگونه بیان بشری، حتی مکالمه، استفاده کرد.

اگرچه، در میان این نظریه‌ها، ذکر نظر ابن عربی کمی نامناسب می‌نماید، اما دریغ آمد که رأی او در باب «شمول تأویل» نقل نگردد؛ چراکه عقیده او در چندین قرن قبل با جدیدترین نظریات هرمنوتیک مدرن درباره شمول و جامعیت تأویل هم‌سانی دارد. او می‌گوید که عمل تأویل را می‌توان در مورد همه نمودهای طبیعت و همه آنچه حیات ارضی آدمی را احاطه کرده است اجرا کرد (نصر، ۱۳۶۱: ۱۲۳). به‌راستی که این نظر ابن عربی در باب شمول تأویل، آن‌هم در حدود هفت صد سال پیش، شگفتی هر انسان منصف و آشنا به مباحث هرمنوتیک را برمی‌انگیزد.

ز) اهداف تأویل (هرمنوتیک) چیست؟ هنگامی که ما آدمیان در زندگی خویش و در لحظه به لحظه آن با تأویل مواجهیم، چه خوب است که اهداف آن را نیز دریابیم و بدانیم که تأویل و این همه تأکید به آن چه فایده‌ای برای ما و زندگی مان می‌تواند داشته باشد؟

رولان بارت، در معرفی رمان‌های آلن روب گریه، جمله‌ای دارد که می‌توانیم این عبارت او را مهم‌ترین هدف هرمنوتیک در درجه اول بدانیم. وی می‌گوید هنر این نویسنده در این است که توانسته دنیا را به شکل تازه‌ای ببیند (احمدی، ۱۳۷۸ ب: ۴۲۹-۴۳۰). این جمله بارت به‌خوبی بیان‌گر هدف اصلی هرمنوتیک است؛ چراکه، در تأویل، مؤول می‌کوشد که در هربار تأویل و برداشت خود از متن، که با برداشت قبلی تفاوت دارد، شکل تازه‌ای به متن و در نتیجه به دید خود از جهان بدهد. نکته مهم این که جهان را به شکل تازه و متفاوت با دیگری دیدن، به‌خصوص در این عصر، امری لازم و بخردانه است، زیرا عصر ما به قول جیانی و اتیمو، عصر تأویل است (حنایی کاشانی، ۱۳۸۴: ۱۰) و لازمه زیستن، در عصر تأویل، نوکردن تفسیرها و تعبیرها در موارد گوناگون است.

هدف دیگر تأویل براندازی روش‌های جاافتاده موجود است، به‌منظور مقابله با تصور رایج از قطعیت و ایقان معنی. به این معنی که همیشه هرمنوتیک کار بازسازی و تقویت را برعهده ندارد، بلکه گاه دقیقاً هدف خود را براندازی و حذف بعضی روش‌های غلط، که در عین حال متداول‌اند، می‌داند.

آرمان دیگر تأویل، به قول تزوتان تودوروف، متن را به‌سخن‌و‌داشتن است. به بیان دیگر، صورت آرمانی تأویل وفاداری به موضوع و به دیگری و در نتیجه محوشدن نویسنده است (تودوروف، ۱۳۷۹: ۱۶). در تأیید سخن تودوروف، باید بگوییم که، به‌زعم برخی از دانشمندان هرمنوتیک، تأویل فرایندی است که در طی آن «متن و مؤول» با یک‌دیگر به گفت‌وگو و مکالمه می‌پردازند و، در طی این گفت‌وگو، چندان با مؤلف و نیت او در هنگام خلق اثر کاری ندارند. به‌همین دلیل است که رولان بارت موضوع «مرگ مؤلف» را پیش می‌کشد، زیرا چندان اعتقادی به وجود و حضور مؤلف در تأویل و گشودن ابهام‌های اثر ندارد. سرانجام اصحاب نقد نو و گادامر نیز برآنند که هدف تأویل باید آشکارساختن و کشف «انسجام متن» باشد.^۶

نتیجه‌گیری

در پایان، تمام آنچه در این مقاله درباره هرمنوتیک مطرح شد در پنج بند خلاصه می‌شود:

۱. فهم متن محصول ترکیب افق معنایی متن است و دخالت ذهنیت مفسر یک واقعیت اجتناب‌ناپذیر است.

۲. از آن‌جا که تفسیر متن عبارت است از ترکیب پیش‌داوری‌ها با متن، مفسر کاری با

قصد و نیت مؤلف ندارد و مؤلف، خود، از خوانندگان متن است. پیش فرض‌ها، به قول هاروی، نه تنها سد و مانعی برای فهم نیستند، بلکه شرط لازم آن به‌شمار می‌روند (Eliade, 1986: 284).

۳. به تعداد افراد، به دلیل پیش فرض‌های آنان، تفسیر و تأویل‌های مختلف درباره متن وجود دارد و از همین جا مسئله قرائت‌ها و خوانش‌های متعدد پدید می‌آید. به قول حافظ:

یک قصه بیش نیست غم عشق و این عجب کز هر زبان که می‌شنوم نامکرر است

۴. در هرموتیک، هیچ‌کس نمی‌تواند مدعی شود که تمام حقیقت را یافته است؛ زیرا اساس این علم بر آن است که برداشت‌ها و انگاره‌های افراد مختلف، هرچند که زیاد و متکثر باشد، باز هم فقط گوشه‌ای از حقیقت را می‌نمایاند و گشودن زوایای دیگر بر عهده متأولان بعدی و آیندگان است. به قول حافظ:

این شرح بی‌نهایت کز زلف یار گفتند حرفی است از هزاران کاندرا عبارت آمد

۵. در هرموتیک، فهم ثابت، نهایی، و فرجامین وجود ندارد و باز هم به قول حافظ:

گفت‌وگوی من و معشوق مرا پایان نیست آنچه آغاز ندارد نپذیرد انجام

پی‌نوشت

۱. جمله مذکور، یعنی شأن هرمس از نظر یونانیان، یکی از اهداف اولیه و مهم هرموتیک امروز محسوب می‌شود.
۲. عبدالرزاق کاشانی، در رساله تأویلات خویش، یک‌جا طرز تأویل صوفیانه را «تطبیق» می‌خواند. سیدحیدر آملی هم تأویل را، در نزد ارباب باطن و اهل طریقت، «تطبیق» بین دو کتاب آفاقی و انفسی معرفی می‌کند. شاید واژه تأویل از این‌رو تطبیق نامیده شده است که در تأویل، درحالی که ظاهر و باطن از یک جهت در مقابل هم قرار گرفته‌اند، بی‌گمان، از جهت دیگر، با یک‌دیگر نوعی تطابق و هم‌سانی دارند و، بدون این‌که هریک منافی دیگری باشد، مکمل یک‌دیگرند.
۳. جالب این‌که مولوی، در چندین قرن قبل، دو ترکیب شگفت «بحر معانی» و «بحر معلق معانی» را به کار برده است (مولوی، ۱۳۶۳: ۳/۲۴۸). کاربرد این دو ترکیب از سوی مولانا بیان‌گر این مطلب است که معانی (همان‌طوری که در هرموتیک امروز مطرح است) معلق و در نوسان‌اند؛ نه ثابت و بدون تغییر. نگارنده، هرگاه به ترکیب «بحر معانی» برمی‌خورد، عبارت زیبای استاد شفیعی کدکنی را در این باره به یاد می‌آورد که: «'بحر' در معنی دقیق کلمه در شعر مولوی

- دیده می‌شود، در صورتی که، در غالب دیوان‌های شعر، بحرها فقط بحر عروض‌اند و هیچ آب و موجی در آن بحرها دیده نمی‌شود» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۳: ۴۰۰).
۴. در نهایت، باید متذکر شویم که، به نظر برخی از محققان، بهتر است واژه هرمنوتیک را به همین صورت فرنگی به کار ببریم و از ترجمه آن به تأویل و تفسیر و ... پرهیزیم؛ زیرا آن برابرها رساننده تمامی معنا نیستند و حتی موجب برخی بدفهمی‌ها هم می‌شوند.
۵. تمام کتاب حجیم و درعین حال پیچیده گادامر (*Truth and Method*) در این جمله خلاصه می‌شود: «با روش نمی‌توان به حقیقت دست یافت»؛ عبارتی که در نگاه اول با عنوان کتاب چندان سازگار نیست.
۶. درحالی که گادامر و اصحاب نقد نو به وحدت و انسجام متن معتقدند، گروهی دیگر استدلال می‌کنند که هدف تأویل عیان‌ساختن این نکته است که متون دارای تضادند و انسجام ندارند.

منابع

- احمدی، بابک (۱۳۷۵). کتاب تردید، تهران: نشر مرکز.
- احمدی، بابک (۱۳۷۸ الف). ساختار و تأویل متن، تهران: نشر مرکز.
- احمدی، بابک (۱۳۷۸ ب). آفرینش و آزادی: جستارهای هرمنوتیک و زیبایی‌شناسی، تهران: نشر مرکز.
- پالمر، ریچارد (۱۳۷۷). علم هرمنوتیک: نظریه تأویل در فلسفه‌های شلایر ماسخر، دیلتسای، هایدگر، گادامر، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
- تودوروف، تزوتان (۱۳۷۹). بوطیقای ساختارگرا، ترجمه محمد نبوی، تهران: آگاه.
- حریری اکبری، محمد (۱۳۷۵). «هرمنوتیک و علوم انسانی و اجتماعی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، س ۲۹، ش ۱ و ۲.
- حنایی کاشانی، محمدسعید (۱۳۸۴/۴/۶). «زندگی ما تأویل‌های ماست»، روزنامه ایران.
- ریخته‌گران، محمدرضا (۱۳۸۰). منطق و مبحث علم هرمنوتیک اصول و مبانی علم تفسیر، تهران: نشر کنگره.
- ریکور، پل (۱۳۷۳). «هرمنوتیک: احیای معنی یا کاهش توهم»، ترجمه هاله لاجوردی، ارغنون، ش ۳.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۳). موسیقی شعر، تهران: آگاه.
- قفطی (۱۳۷۱). تاریخ‌الحکما، به کوشش بهین دارایی، تهران: دانشگاه تهران.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۳). کلیات شمس، تهران: امیرکبیر.
- نصر، سیدحسین (۱۳۵۳). «هرمس و نوشته‌های هرمسی در جهان اسلام»، در معارف اسلامی در جهان معاصر، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- نصر، سیدحسین (۱۳۶۱). سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- نیچه، هایدگر، گادامر، ریکور، و دیگران (۱۳۷۹). هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها، ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر، و محمد نبوی، تهران: نشر مرکز.

هوف، گراهام (۱۳۶۵). گفتاری دربارهٔ نقد، ترجمهٔ نسرین پروینی، تهران: امیرکبیر.
هوی، دیوید کوزنر (۱۳۷۸). حلقهٔ انتقادی: ادبیات، تاریخ و هرمنوتیک فلسفی، ترجمهٔ مراد فرهادپور، تهران:
روشن‌گران و مطالعات زنان.

Eliade, Mircea (1986). *The Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan.

Fowler, Roger (1993). *A Dictionary of Modern Critical Terms*, London: Routledge.

رسالت هرمنوتیک*

نوشته: پل ریکور

ترجمه: مراد فرهادپور - یوسف ابانری

من این تعریف را، عجالتاً تعریف کارآمدی از هرمنوتیک^۱ تلقی می‌کنم: هرمنوتیک نظریهٔ عمل فهم است در جریان روابطش با تفسیر متون. اصل هادی من فعلیت "گفتار"^۲ به عنوان "متن"^۳ است و تمامی سخنرانی دوم وقف پختن و پروردن مقولات متن خواهد شد. بنابراین راه آماده خواهد شد تا بکوشیم و "مسئله"^۴ اصلی را که در سخنرانی اول ارائه شده است حل کنیم. یعنی گستی که میان تبیین^۵ و فهم^۶ به وجود آمده است و به نظر من مخرب است. هرمنوتیکی که مبتنی بر معناشناسی^۷ است تمایل به ازهم گسیختن این دو دیدگاه دارد، اما جست‌وجو برای سازگاری و مکمل هم پنداشتن این دو، از نقطه نظر

* Paul Ricoeur, "The Task of Hermeneutics," in *Heidegger and Modern Philosophy*, Ed, Michael Murray, Yale, 1178, pp. 141-160.

این مقاله متن سخنرانی اول از دو سخنرانی پل ریکور است که در ماه مه ۱۹۷۳ در سمینار الهیات دانشگاه پرنستون ایراد گردید.

معرفت‌شناختی مبین جهت‌یابی هرمنوتیک به راهنمایی مفهوم متن است. بررسی تاریخی هرمنوتیک که من اینجا بدان دست یازیده‌ام به تدوین مسئله‌ای نزدیک می‌شود که در واقع همان مسئله‌ای است که تحقیقات مرا موجب شده است. بنابراین مقاله‌ای که در پی خواهد آمد بدین معنایی طرف نیست که بر آن شده‌ایم که آن را از هر پیشفرضی تهی سازیم، حتی خود هرمنوتیک نیز در مورد این ادعای بی‌طرفی که توهمی بیش نیست به ما هشدار می‌دهد.

من می‌پندارم که در تاریخ اخیر هرمنوتیک دو دغدغه خاطر وجود دارد. یکی این است که هدف هرمنوتیک به‌گونه‌ای فزاینده چنان گسترش یابد که تمامی هرمنوتیک‌های موضعی و خاص^۸ مشمول هرمنوتیک عام^۹ گردند. اما این حرکت از هرمنوتیک خاص به عام نمی‌تواند به سرانجام رسد مگر اینکه در عین حال دلمشغولیهای دقیقاً معرفت‌شناختی هرمنوتیک - منظورم تلاش هرمنوتیک برای علمی ساختن خود است - منقاد دلمشغولیهای هستی‌شناختی آن شود، یعنی زمانی که "فهم" از اینکه وجه ساده‌ای از معرفت باشد باز ایستد تا به شیوه‌ای از "وجود" مبدل شود و خود را به موجودات و به وجود ربط دهد. بدین سان حرکت به سوی عامیت با حرکت به طرف رادیکال شدن همراه می‌گردد و هرمنوتیک نه فقط به هرمنوتیک عام بلکه به هرمنوتیک بنیادین^{۱۰} بدل می‌شود.

از هرمنوتیک خاص به هرمنوتیک عام

نخستین "جایگاه" تفسیر

نخستین "عرصه‌ای" که هرمنوتیک وظیفهٔ ارائه‌اش را به عهده می‌گیرد، به اطمینان زبان و خاصه زبان مکتوب است. از آنجا که تلاش من در سخنرانی دوم می‌تواند چنان جلوه کند که هرمنوتیک را با تکیه به مفهوم متن مجدداً خاص کرده‌ام، شناختن جغرافیای این نخستین مکان بسیار مهم است، پس جای این پرسش باقی می‌ماند که مشخص کنیم چرا هرمنوتیک با پرسشهایی دربارهٔ زبان رابطه‌ای ویژه دارد. به نظر من چنین می‌رسد که ما می‌توانیم با مشخصهٔ بارز زبانهای طبیعی کار را

آغاز کنیم، این کار مستلزم تفسیر در ابتدائی ترین و سطحیترین حد است، یعنی تفسیر مکالمه. این مشخصه را می توان چند معنایی^{۱۱} نامید. به عبارت دیگر هنگامی که کلمات خارج از استفاده آنها در زمینه ای معین در نظر گرفته شوند معنایی متعدد دارند. من در اینجا به دلایلی که رعایت ایجاز را توصیه کرده، توسل به کدواژگانی^{۱۲} را - که نمایانگر مشخصه ای منحصر به فرد است - موجه جلوه می دهد. نخواهم پرداخت، آنچه برای بحث حاضر اهمیت دارد این است که چند معنا بودن کلمات نیازمند جفت خود است یعنی نقش گزینشی زمینه ها در تحدید ارزش رایج کلمات در پیامی مفروض، پیامی که گوینده ای خاص آن را به شنونده ای در موقعیتی ویژه خطاب می کند. حساسیت به زمینه، مکمل ضروری و جفت ناگزیر چند معنا بودن است.

اما استفاده از زمینه ها به نوبه خود پای فعل روشن ساختن^{۱۳} را پیش می کشد که در مبادله مشخص پیامها میان مخاطبین رخ می دهد و الگوش بازی زبانی^{۱۴} پرسش و پاسخ است. این فعل روشن ساختن به درستی تفسیر نامیده شده است و بدین معناست که مشخص شود که گوینده کدام پیام نسبتاً تک معنا را بر اساس بنیان چند معنای واژگان مشترك مستفاد کرده است. به دست دادن گفتار نسبتاً تک معنا با کلمات چند معنا و مشخص کردن این اراده به تک معنایی در پذیرش پیامها، اولین و ابتدائی ترین کار تفسیر است. در محدوده همین حلقه بسیار وسیع پیامهای مبادله شده است که نوشتن قلمرویی محدود را اشغال می کند که دیلتای^{۱۵} - که بعداً با تفصیل بیشتری از آثار او صحبت خواهم کرد - آن را "تجلیات زندگی"^{۱۶} که با نوشتن ساکن و جامد شده است" می نامد. روشن شدن این امر به دلایلی که بعداً در صحبت دوم آن را پیش خواهم کشید نیازمند ارائه تفسیری خاصی است. این دلایل به دقت به فعلیت یافتن گفتار به عنوان متن متعلق است. اجازه دهید به تذکری بسنده کنیم: در نوشتن شرایط تفسیر مستقیم از طریق بازی پرسش و پاسخ و بنابراین از طریق مکالمه، دیگر وجود ندارد. فنون ویژه ای مورد نیاز است تا مجموعه نشانه های نوشتاری به سطح گفتار ارتقا یابد و همچنین پیام از خلال رموز و قواعد افزوده شده که مناسب تحقق گفتار به منزله متن است، روشن و قابل درک شود.

شلایر ماخر^{۱۷}

حرکت واقعی از هرمنوتیک موضعی و خاص به عام با تلاش برای متمایز ساختن مسئله‌ای عام از عمل تفسیر آغاز می‌شود، عملی که در موارد خاص و علی‌رغم تفاوت متون صورت می‌گیرد. وقوف به این معضله^{۱۸} اصلی و وحدت بخش ثمره تلاشهای شلایر ماخر بود. قبل از او آنچه وجود داشت عبارت بود از فقه اللغة^{۱۹} متون کلاسیک به ویژه متون کهن یونانی و لاتینی و تفسیر و کشف^{۲۰} متون مقدس یعنی عهد قدیم و جدید. در هر یک از این دو قلمرو، عمل تفسیر بر حسب تنوع فرق می‌کرد. بنابراین هرمنوتیک عام مستلزم آن است که ما بتوانیم کاربردهای ویژه را پشت سر بگذاریم و کارکرد مشترک دوشاخه اصلی هرمنوتیک را روشن سازیم. اما برای انجام چنین عملی کافی نیست که از ویژگی قواعد و دستورها که هنر فهم در میان آنها پراکنده است فراتر رویم. هرمنوتیک حاصل همین تلاش بود، یعنی ارتقا کشف و فقه اللغة به مرتبت "صنعت" و "فنی"^{۲۱} که نباید به جمع آوری ساده اعمال ناپیوسته محدود می‌شد.

تسلیم قواعد ویژه کشف و فقه اللغة به معضله کلی فهم انقلابی به پا کرد که شبیه انقلابی بود که فلسفه کانت در جایی دیگر، اساساً در مورد علوم طبیعی به پا کرده بود. در این معنا می‌توانیم بگوییم که نزدیکترین افق فلسفی به هرمنوتیک، فلسفه کانتی است. همان‌طور که می‌دانیم روح کلی فلسفه انتقادی^{۲۲} واژگون کردن رابطه نظریه معرفت و نظریه وجود است. ما باید قابلیت وصول به معرفت را قبل از طرح پرسش سرشت وجود اندازه‌گیری کنیم و کاملاً قابل فهم است که فقط در حال و هوای کانتی است که طرح مرتبط ساختن قواعد تفسیر به کاربردی اصلی که تنوع و چندگونگی تفسیر را وحدت می‌بخشد و نه به تنوع متون و موضوعات در این متون، می‌تواند ارائه شود. اگر شلایر ماخر خود از انقلابی کپرنیکی که در حیطه کشف و فقه اللغة به پا کرده بود و شبیه انقلاب کانت در نظام فلسفه طبیعت بود، خبر نداشت، ديلتای در حال و هوای نوکانتی اواخر قرن نوزدهم به خوبی از آن مطلع بود. این امر مستلزم نکته‌ای بود که شلایر ماخر هیچ تصویری از آن نداشت یعنی ادغام علوم کشفی و فقه اللغة در علوم تاریخی. فقط با توجه به این نکته است که

هرمنوتیک می تواند به عنوان پاسخی کلی به شکافی بزرگ که در فلسفه کانت وجود داشت مطرح شود، شکافی که ارنست کاسیرر^{۲۳} به خوبی آن را باز شناخته بود: در فلسفه انتقادی گسستی پرناشدنی میان فیزیک و اخلاق وجود دارد.

اما مسئله پرکردن گسست در فلسفه کانتی تنها پرسش ممکن نبود، پرسش دیگر ایجاد انقلابی عمیق در مفهوم کانتی ذهن بود. از آنجا که فلسفه کانتی خود را به تحقیق در شرایط عام عینیت در علوم فیزیکی و اخلاقی محدود کرده بود، فقط می توانست به ذهنی غیر شخصی پرتوافکند، ذهنی که واضح شرایط امکان صدور احکام کلی بود. هرمنوتیک نمی توانست به فلسفه کانتی بیفزاید بدون اینکه از فلسفه رمانتیک اساسیترین نکته اش را اخذ نکند، یعنی اینکه روح خالق ناخودآگاه در نوابع است. برنامه هرمنوتیکی شلایر ماخر نشان از هر دوسو داشت، هم از فلسفه رمانتیک و هم از فلسفه انتقادی. فلسفه وی رمانتیک بود چون در جریان خلق به رابطه ای زنده توسل می جست و انتقادی بود، زیرا در آرزوی وضع قواعدی برای فهم بود که کاربردی عام داشته باشد. شاید همه هرمنوتیک ها ابدلاباد با همین رابطه دوگانه با فلسفه رمانتیک و فلسفه انتقادی مهر خورده باشند. پیشنهاد مبارزه با سوء تفاهم طبق جمله مشهور "هرجا سو تفاهمی هست هرمنوتیک نیز هست". پیشنهادی انتقادی است و پیشنهاد "فهمیدن یک نویسنده همان طور که او خودش را می فهمید یا حتی فهمیدن او بهتر از خودش"، رمانتیک است.

ما باید بدانیم که این امر، "مسئله" و همچنین طرح نخستینی بود که شلایر ماخر در یادداشتهایی که هرگز موفق نشد آنها را تکمیل کند برای آیندگان باقی گذاشت. شلایر ماخر، بامسئله رابطه میان دو نوع تفسیر کلنچار رفت: تفسیر "دستوری"^{۲۴} و تفسیر "فنی"^{۲۵}. در آثار وی میان این دو تمایز مداومی وجود دارد که معنای آن در هر زمان فرق می کند. قبل از چاپ هرمنوتیک شلایر ماخر در سال ۱۹۵۹ که کیمرله^{۲۶} آن را ویراستاری کرده بود ما از یادداشتهای سال ۱۸۰۴ به بعد خبری نداشتیم. به همین سبب است که همگان شلایر ماخر را به سبب دفاع از تفسیر روانشناختی ارج می نهادند، تفسیری که در آغاز عملاً ارزشی برابر با تفسیر دستوری داشت. تفسیر دستوری متوجه مشخصات گفتاری است که مشترک یک

فرهنگ است. تفسیر روانشناختی به فردیت، نبوغ نهفته در پیام يك مؤلف التفات دارد. اکنون اگر این دو نوع تفسیر به یکسان معتبر باشند ما نمی توانیم هر دورا در عین حال به کار بندیم. همان طور که شلایر ماخر می گوید: توجه به زبان مشترك یعنی فراموش کردن نویسنده و فهمیدن يك فرد یعنی فراموش کردن زبان او، زبانی که از جلوی چشمان ما می گریزد. ما یا عنصر مشترك را درك می کنیم یا عنصر ویژه را. نخستین نوع تفسیر "عینی" خوانده می شود زیرا با مشخصات زبانی متمایز نویسنده سروکار دارد اما این نوع تفسیر "منفی" نیز خوانده می شود، چون صرفاً نمایانگر محدودیت فهم است و ارزش انتقادی آن فقط بر اشتباهات و خطاهای مربوط به معنای لغات استوار است. دومین نوع تفسیر بدون شك به سبب کیفیت خود طرح "صناعت"، فنی نامیده می شود. هدف واقعی هرمنوتیک با همین نوع دوم تفسیر حاصل می شود، زیرا مسئله صرفنظر از زبان، رسیدن به ذهنیت نویسنده است. زبان در اینجا به ابزاری برای خدمت به فردیت به کار گرفته می شود. این نوع تفسیر همچنین "مثبت" خوانده می شود، زیرا به کُنه عمل اندیشیدن که موجد گفتار است می رسد.

نه فقط يك نوع تفسیر نوع دیگر را طرد می کند، بلکه افراط و تفریط در هر کدام نشانگر آن است که دست یازیدن به هر يك نیازمند استعداد متمایزی است. افراط در اولی به فضل فروشی و افراط در دومی به تیرگی و ابهام می انجامد. فقط در متون بعدی است که نوع دوم تفسیر بر اولی رجحان می یابد و خصلت کشف و شهودی تفسیر، خصلت روانشناختی آن را مؤکد می سازد. اما حتی در آنجا نیز تفسیر روانشناختی - این واژه جایگزین تفسیر فنی شده است - هرگز به قرابت با نویسنده محدود نمی شود و مستلزم عناصر انتقادی در جریان مقایسه است، فردیت هر کس صرفاً می تواند از طریق مقایسه و کشف اختلافها درك شود، بنابراین نوع دوم هرمنوتیک نیز شامل عناصر فنی و گفتاری است. ما هرگز نمی توانیم به طور مستقیم فردی را بفهمیم، فهم فقط در سایه کشف تفاوت او با دیگران و با خود ما حاصل می آید. بنابراین دشواری درانتخاب میان دو نوع هرمنوتیک با افزودن يك جفت قیاسی جدید "شهودی/قیاسی"^{۲۸} "به جفت قدیمی" "دستوری/فنی"

عمیقتر می‌شود. رسالات مشهور شلایرماخر گواهی است به آشفتگی عمیق بنیانگذار هرمنوتیک جدید. من در سخنرانی دوم نشان خواهم داد که بر این آشفتگی می‌توان به دو شرط غلبه کرد: اگر ما رابطه‌یك اثر با ذهنیت نویسنده را روشن سازیم و اگر ما در تفسیر، تأکید بر تحقیقات عاطفی در مورد ذهنیات عمقی را رها سازیم و در عوض به معنا و مرجع خود اثر اصرار ورزیم. ولی نخست باید تحقیق در مورد مسئله اصلی هرمنوتیک را بیشتر برانیم و به گسترش مهم و حیاتی آن بردست دیلتای بپردازیم. وی معضله کشفی و فقه اللغتی را تابع معضله تاریخی ساخت. این گسترش که معنایش عامیت بیشتر بخشیدن به هرمنوتیک بود راه را آماده ساخت تا هستی‌شناسی جایگزین معرفت‌شناسی گردد و هرمنوتیک رادیکالتر شود.

دیلتای

دیلتای در نقطه عطف مهمی در تاریخ هرمنوتیک ظاهر شد، هنگامی که شعاع مسئله گسترش یافته بود اما هنوز در مفاهیم جدلهای معرفت‌شناختی که مشخصه کل دوران نوکانتی بود عرضه می‌شد.

ضرورت ادغام مسئله تفسیر موضعی و خاص به قلمرو بزرگتر معرفت تاریخی خود را زمانی به ذهن دیلتای تحمیل کرد که او دلنگران ارزیابی موفقیت فرهنگ آلمان در قرن نوزدهم و کشف تاریخ به عنوان علمی طراز اول بود. میان شلایرماخر و دیلتای، تاریخدانان آلمانی قرن نوزدهم از قبیل رانکه^{۲۹} و درویسن^{۳۰} قرار داشتند. متنی که از آن پس می‌بایست تفسیر می‌شد خود واقعیت تاریخی و ارتباطهای درونی آن بود. اما قبل از آنکه درباره چگونگی فهم متنی از تاریخ گذشته چند و چون کنیم باید به سؤالی مقدمتر پاسخ گوئیم. چگونه می‌توان استمرار تاریخی را درك کرد. قبل از انسجام متن آنچه مطرح است انسجام تاریخی است که بزرگترین سند آدمی و اساسیترین تجلی زندگی محسوب می‌شود. دیلتای بیش از هر چیز مفسر همین پیوند میان هرمنوتیک و تاریخ است. آنچه ما امروز با لحنی تمسخرآمیز "تاریخ‌نگری" می‌نامیم مبین واقعیتی فرهنگی است، یعنی تغییر علاقه ما از آثار اصلی بشری به روابط درونی تاریخی که محمل آن آثار است. از چشم افتادن

تاریخ‌نگری صرفاً نتیجه‌ای از معماهایی که خود مطرح کرد نبود، بلکه محصول تغییر فرهنگی دیگری است که اخیراً به وقوع پیوست و ما را واداشت تا به نظام و نه به تغییر، به "همزمانی"^{۳۱} و نه "درزمانی"^{۳۲} اهمیت دهیم. ما در باقیمانده سخنرانی نشان خواهیم داد که تا چه اندازه تمایلات ساختگرایانه نقد ادبی معاصر در عین حال مبین شکست تاریخ‌نگری و واژگونی عمیقتر معضله آن است.

اگرچه دیلتای مسئله بزرگ فهم‌پذیری امر تاریخی به‌طور کلی را آماده تأمل فلسفی ساخت اما او به سبب دومین واقعیت بزرگ فرهنگی متمایل بود تا کلید حل مسئله را در تدوین مجدد معرفت‌شناسی و نه در حیطة هستی‌شناسی جست‌وجو کند. دومین واقعیت بزرگ فرهنگی که هم اکنون بدان اشاره کردیم با رشد مکتب تحصیلی به‌عنوان فلسفه مشخص می‌شود که باید به‌طور کلی آن را چنین تعریف کنیم: ذهن برای هر نوع فهمی باید الگوی نوعی توصیف تجربی را که در علوم طبیعی باب است، مرجع خود سازد. دوران دتلیای مصادف است با طرد کامل فلسفه هگلی و دفاع از دانش تجربی. بنابراین به‌نظر می‌رسید که تنها راه اعتبار بخشیدن به معرفت تاریخی باید دادن بُعد علمی به آن باشد، شبیه آنچه علوم طبیعی قبلاً کسب کرده بودند. پس در پاسخ به مکتب تحصیلی بود که دیلتای وظیفه تمهید معرفت‌شناسی و روان‌شناسی محترمی را برای علوم فرهنگی به عهده گرفت تا این علوم نیز از حرمتی مشابه علوم طبیعی برخوردار شوند.

دیلتای بر مبنای این دو واقعیت فرهنگی پرسش بنیادی خود را مطرح کرد: چگونه معرفت تاریخی ممکن است یا کلیتر چگونه علوم معنوی امکان دارند؟ این پرسش ما را به آستانه تقابل مهمی که در تمامی آثار دیلتای به چشم می‌خورد می‌کشاند. تقابل میان تبیین طبیعت و فهم تاریخ. این تقابل آستن نتایجی برای هرمنوتیک است، زیرا بدین سان هرمنوتیک از تبیین طبیعت گرا جدا شده و به حیطة شهود روانشناختی رانده می‌شود.

دیلتای مشخصه بارز فهم را در روانشناسی جست‌وجو کرد. پیشفرض هر علم معنوی - و منظور دیلتای از این عبارت هر نوع دانش انسانی بود که به نوعی با تاریخ ربط داشت - نوعی قابلیت نخستین برای جایگزین کردن آدمی در زندگی

روانی دیگران است. در دانش طبیعی آدمی عملاً تنها به پدیده‌های خاصی دسترسی پیدا می‌کند که شیئیت بنیادی آنها از دست او می‌گریزد. اما برعکس در نظام انسانی آدمی هر اندازه که دیگری از او بیگانه باشد، انسان دیگر را می‌شناسد، او همچون شیء فیزیکی ناشناختنی با ما غریبه نیست. بنابراین تفاوت مراتب شیء طبیعی و روح مستلزم تفاوت مراتب میان تبیین و فهم است. آدمی به‌طور ریشه‌ای با انسان دیگر بیگانه نیست، زیرا او نشانه‌هایی از وجود خود را آشکار می‌سازد. فهمیدن این نشانه‌ها به معنای فهمیدن انسان است. مکتب تحصیلی کاملاً تفاوت اصولی میان دنیای فیزیکی و روانی را فراموش می‌کند.

می‌توان اعتراض کرد که روح و دنیای روحانی ضرورتاً فرد نیست، مگر هگل به قلمرو روح، "روح عینی" روح نهادها و فرهنگها شهادت نداد، روحی که به هیچ‌عنوان نمی‌شود آن را به پدیده‌ای روانی فرو کاست. اما دیلتای به نسلی از نوکانتیها تعلق داشت که برایشان مهمترین امر در هر علم انسانی فرد بود. فرد اگرچه در متن روابط اجتماعی مورد بررسی قرار می‌گیرد اما دست آخر اساساً فرد باقی می‌ماند. به‌همین سبب است که علوم روحانی و معنوی به‌عنوان علم پایه نیازمند روانشناسی هستند، یعنی علم مربوط به فردی که در جامعه و تاریخ فعالیت می‌کند. روابط دوجانبه، نظامهای فرهنگی، فلسفه، دین و هنر همه بر این مبنا استوار می‌شوند، به زبان دقیقتر و بنیادینتر آدمی در جریان فعالیت، اراده مختار، بداعت و کنش است که در پی فهم خود برمی‌آید. ما در اینجا با اراده مصممی روبرو هستیم که می‌خواهد از هگل روی برگرداند، مفهوم هگلی روح مردمی^{۳۳} را رها سازد و دوباره در کنار کانت بایستد، منتها همان‌طور که قبلاً گفتیم درجایی بایستد که کانت قبلاً متوقف شده بود.

کلید این انتقاد از معرفت تاریخی که هنوز به‌نحوی پایبند اندیشه کانتی بود در پدیده بنیادی "پیوند داخلی"^{۳۴} یا "پیوند درونی"^{۳۵} دیده می‌شود. با این پیوند زندگی فردی دیگر اجازه می‌یابد که در تجلیاتش آشکار شده باز شناخته شود. از آنجا که زندگی اشکالی به‌خود می‌گیرد و خود را در پیکره‌هایی ثابت عینیت می‌بخشد، معرفت از دیگران امکانپذیر می‌گردد. ارزیابی عواطف، قواعد اراده و

جز آن در ساختار نو بنیاد ذخیره شده در معرض تفسیر و رمزگشایی دیگران قرار می‌گیرند. نظامهای سازمان یافته‌ای که فرهنگ به شکل ادبیات به وجود می‌آورد، قشری ثانوی تشکیل می‌دهد که بر مبنای پدیده‌های اولیه ساختار هدفمند ثمرات زندگی بنا می‌شود. ما آگاهیم که چگونه ماکس وبر سعی کرد با توسل به مفهوم «انواع آرمانی» خود این مسئله را حل کند. هر دو مرد با یک مسئله کلنجار می‌رفتند. چگونه می‌توان تجارب لغزان زندگی را به مفهوم در آورد. تجاربی که مخالف نظم و استمرار طبیعی هستند یا حداقل چنین به نظر می‌رسند. پاسخ به این پرستش وجود دارد، چون زندگی معنوی خود را در کلهای ساختمانندی متجسد می‌کند که آدمیان دیگر قادرند آنها را بفهمند. دیلتای از سال ۱۹۰۰ به بعد برای دادن انسجام به مفهوم "درون پیوستگی"^{۳۶} به ادموند هوسرل^{۳۷} متکی شد. هوسرل در همین زمان در پی اثبات آن بود که مشخصه زندگی روانی "التفات یا قصدیت"^{۳۸} است، یعنی خصوصیت قصد کردن معنایی که قابل شناسایی است. به خود زندگی روانی راهی وجود ندارد اما آدم می‌تواند به آنچه این روان قصد کرده است، یعنی به وابسته عینی و همسانی که زندگی روانی در آن خود را تعالی می‌بخشد، دست یابد و درکش کند. مفهوم التفات یا قصدیت و خصلت قابل شناسایی موضوع قصدی به دیلتای اجازه داد تا مفهوم ساخته‌های روانی را با استفاده از مفهوم هوسرلی معنا تقویت کند.

در این صورت چه بر سر مشکلی هرمتیکی می‌آید که از شلایرماخر به ارث برده‌ایم؟ گذر از فهم که اساساً به قابلیت جایگزینی فرد در فردی دیگر تعبیر شد و رسیدن به تفسیر که در مفهوم دقیق عبارت است از فهم تجلیات زندگی که نوشتار ساکن و جامدشان کرده است، دو نوع مسئله پیش می‌آورد. از سوی هرمنوتیک با اضافه کردن مرحله‌ای تکمیلی، روانشناسی همدلانه^{۳۹} را کامل کرد و از سوی دیگر روانشناسی همدلانه رنگی روانشناختی به هرمنوتیک زد. این امر توضیح می‌دهد که چرا دیلتای رویه روانشناختی فلسفه شلایرماخر را در هرمنوتیک خود نگهداشت: یعنی فهم از طریق انتقال^{۴۰} به شخصی دیگر. پاسخ این است: چون در آن مسئله خود را باز می‌یافت. اگر از نقطه اول نگاه کنیم هرمنوتیک امری ویژه به نظر می‌رسد، هرمنوتیک قصد دارد تا درون پیوستگی و یا کل ساختمانند را با توسل به

مقوله نشانه‌ها باز تولید کند. نشانه‌هایی که با نوشتن و یا هر نوع علامت گذاری دیگری که معادل نوشتن است ساکن و جامد شده است. و این زمانی است که درک زندگی روانی دیگران در تجلیات بلا واسطه‌اشان میسر نیست و ما باید آن را با تفسیر نشانه‌های عینیت یافته باز تولید^{۴۱} و یا بازسازی^{۴۲} کنیم. به سبب گنج‌انیده شدن تجلیات زندگی در موضوعات عینی قواعد خاصی برای این بازسازی موردنیاز است. در مورد شلاپرماخر، فقه‌اللغه یعنی روشن ساختن و کشف شدن، قدمی علمی در جهت رسیدن به فهم بود. برای هردو متفکر رسالت اساسی هرمنوتیک عبارت بود از "بنیاد نهادن نظری اعتبار عام تفسیر یعنی بنیاد تمامی یقینها در تاریخ برای جلوگیری از رخنه مداوم تلون رمانتیک و ذهنیت شکاک". بنابراین هرمنوتیک به سبب ساختهای ضروری متن لایه عینیت یافته فهم است.

اما نکته اساسی نظریه هرمنوتیکی که بر بنیاد روانشناسی استوار شده است، این است که در نهایت، روانشناسی باید آن را توجیه کند و بدین سان استقلال متن - که موضوع اصل بحثهای ما در آینده خواهد بود - به پدیده‌ای حاشیه‌ای و سطحی مبدل خواهد شد. به همین دلیل بود که پرسش عینیت برای دیلتای امر ناگزیر و در عین حال حل ناپذیر باقی ماند. این پرسش بدین سبب به امری ناگزیر مبدل شد که وی می‌خواست با ساختن و پرداختن مفهومی کاملاً علمی از فهم به رویارویی مکتب تحصلی برود. به همین سبب بود که دیلتای هرگز از پروردن و تکمیل کردن مفهوم "باز تولید یا بازسازی" خود باز نیایستاد و مدام آن را آماده پاسخ گفتن به نیازهای عینیت بخشیدن می‌کرد. اما تسلیم مسئله هرمنوتیک به مسئله روانشناختی فهم دیگران، آن را محکوم ساخت تا سرچشمه‌های هر نوع عینیت بخشیدن را در ورای قلمرو تفسیر جست‌وجو کند. برای دیلتای عینیت بخشیدن از همان آغاز یعنی از زمان تفسیر خود آدمی شروع می‌شود. آنچه من برای خود هستم، فقط می‌تواند با عینیت یافتن زندگی درک شود. معرفت نفس از آغاز تفسیری است که از سایر تفاسیر ساده‌تر نیست و شاید حتی دشوارتر است، زیرا من فقط با نشانه‌هایی که از زندگی خود بروز می‌دهم و دیگران آن را به خود من باز نمی‌گردانند خودم را می‌فهمم. تمامی معرفت به نفسها به میانجی نشانه‌ها و آثار حاصل می‌شود. این بود پاسخ

دیلتهای به "فلسفه حیات"^{۴۳} که فلسفه نافذ زمان او بود. او با اعتقاد فلسفه حیات مبنی بر اینکه زندگی اساساً حرکتی پویاست موافق بود، اما برخلاف فلسفه حیات معتقد بود که این حرکت پویا نمی تواند خود را بشناسد، بلکه فقط می تواند با سیری در نشانه‌ها و آثار خود را تفسیر کند. بنابراین در اندیشه دیلتهای به ترکیبی از مفاهیم پویایی و ساخت برمی خوریم. زندگی حرکتی پویاست که خود را ساخت می دهد. بدین گونه بود که دیلتهای پیر تلاش کرد تا مفهوم هرمنوتیک را عامیت بخشد و آن را هرچه بیشتر با غایتمندی زندگی سازگار کند. معانی مکتب عرضه کننده ارزشها هستند و غایات دور به طور مدام پویایی زندگی را مطابق سه بُعد زمانی گذشته و حال و آینده ساخت می دهند. آدمی فقط از طریق فهم که همواره نوعی تفسیر است یاد می گیرد خود را بشناسد، تنها تفاوت مهم میان تفسیر روانشناختی و تفسیر کشفی در این واقعیت نهفته است که عینیت یافته‌های زندگی متمایلند در دستاوردهای ثابتی رسوب کرده، انباشته شوند، دستاوردهایی که تمامی صور روح عینی هگل را کسب می کنند. اگر آدمی می تواند جهانهای از میان رفته را بفهمد به این سبب است که هر جامعه‌ای با خلق جهانهای اجتماعی و فرهنگی که به میانجی آنها خود را می فهمد، ابزارهای خاص خود را برای فهم ساخته است. بدین سان تاریخ جهانی به قلمرو هرمنوتیکی مبدل می شود. فهمیدن خویش به معنی دست یازیدن به سفری بزرگ است یعنی گذر از خاطراتی مهم که تمامی آنچه را که برای گروههای انسانی مهم است در خود حفظ کرده است. هرمنوتیک عبارت است از اختلاط فرد با معرفت تاریخ جهانی و عامیت بخشیدن به فرد.

آثار دیلتهای بیشتر از آثار شلایر ماخر مسئله اصلی هرمنوتیک را آشکار می سازد، یعنی هرمنوتیکی که فهم متن را تابع قانون فهم شخصی دیگر می کند که خود را در آن متن بیان کرده است. اگر این برداشت اساساً در حیطه روانشناختی محدود باقی ماند به این سبب است که این برداشت تفسیر نهایی را آنچه متن می گوید نمی داند بلکه از نظرش تفسیر نهایی متوجه کسی است که خود را در متن بیان می کند. در عین حال موضوع هرمنوتیک مستمراً از توجه به متن و معنا و مصداق آن رویگردان شد و به جانب زندگی که در آنجا بیان شده است منعطف گردید.

هانس گئورگ گادامر^{۴۴} بخوبی این تعارض پنهان را که در آثار دیلتای وجود دارد بیان کرده است^{۴۵}. این تعارض در نهایت میان نوعی فلسفه حیات و عقل‌گریزی بنیادی آن و نوعی فلسفه معناست که داعیه‌هایی همانند فلسفه هگل درباره روح عینی دارد. دیلتای این دشواری را به حکمی بدل کرد: "زندگی این قدرت را دارد که با معانی از خود فراتر رود"، یا همان‌طور که گادامر می‌گوید "زندگی خود را کشف و تفسیر می‌کند و دارای ساخت هرمنوتیکی است". اما هرمنوتیک زندگی، نوعی تاریخ است و این فهم ناشدنی است. پیشفرض گذر از فهم روانشناختی به فهم تاریخی این است که درون پیوستگی آثار زندگی دیگر درک نمی‌شود و کسی آن را تجربه نمی‌کند و این همان عینیت آن است. به همین سبب است که ما برای اندیشیدن درباره عینیت یافته‌های زندگی و تلقی کردن آنها به‌عنوان داده می‌توانیم پرسیم، آیا ضروری نیست که کل ایده‌ال‌یسم نظری^{۴۶} را مبنای زندگی دانسته، در نهایت زندگی را "روح"^{۴۷} به‌شمار آوریم. اگر نه، چگونه باید بفهمیم که زندگی در هنر، دین و فلسفه خود را با کاملترین وجه با عینیت بخشیدن به خود بیان می‌کند. آیا این امر بدین سبب نیست که روح در اینجا خود را بیشتر از هر جای دیگر ایمن می‌پندارد؟ و آیا این مسئله بدین معنا نیست که تصدیق کنیم هرمنوتیک فقط به سبب وامهائی که از مفاهیم هگلی گرفته است به‌عنوان فلسفه‌ای معقول میسر است. فقط در این صورت امکان دارد درباره زندگی حرفی رازد که هگل در مورد روح گفت: "در اینجا زندگی، زندگی را درک می‌کند."

به هر تقدیر باید به این حقیقت معترف شد که دیلتای کاملاً به‌کنه مسئله دست یافت، یعنی: زندگی به میانجی معنای که به‌ورای سیلان تاریخی می‌روند زندگی را درک می‌کند. دیلتای به درک حالتی از فراتر رفتن از متناهی^{۴۸} نایل آمد، آن هم بدون تعالی مطلق و معرفت مطلق از تفسیر. وی بدین شیوه جهتی را نشان داد که در آن تاریخ‌گیری بدون توسل به نوعی مطابقت پیروزمند با نوعی معرفت مطلق می‌تواند بر خود غلبه کند. اما برای ادامه کار وی ضروری است که از هر نوع پیوند هرمنوتیک با مفهوم صرفاً روانشناختی انتقال به زندگی معنوی بیگانه سرباز زد، ضروری است که گره‌های متن را گشود اما نه دیگر با عقب‌گرد بسوی مؤلف آن متن،

بلکه با پیش رفتن بسوی معنای درونی و دنیایی که متن کشفش می کند و درهایش را می گشاید.

گذر از معرفت شناسی به هستی شناسی

پس از دیلتای گام اساسی، بهبود و پیشرفت معرفت شناسی علوم معنوی نبود، بلکه مسئله اصلی شك کردن در فرض بنیادین آن بود. یعنی این فرض که علوم معنوی می توانند به وسیله يك روش شناسی مناسب، با علوم طبیعی به رقابت پردازند. این پیشفرض که بر تمامی آثار دیلتای مسلط است، حاکی از آن است که هرمنوتیک نوعی "نظریه شناخت" است و بحث و مناظره درباره مفاهیم توضیح و فهم می تواند در چهارچوب مسئله مورد علاقه نوکانتیها، یعنی "بحث روش"^{۴۹۴}، ادامه یابد. آنچه توسط هیدگر و سپس گادامر مورد سؤال قرار گرفت نیز اساساً همین پیشفرض بود که بر اساس آن هرمنوتیک، همان معرفت شناسی پنداشته می شد. کار این دو فیلسوف را نمی توان تداوم ساده طرح دیلتای دانست، بلکه باید بدان بیشتر به صورت تلاشی برای کاوش در بنیانهای معرفت شناسی و آشکار کردن شرایط هستی شناسانه آن، نگریست. اگر بتوانیم حرکت نخست، یعنی حرکت از هرمنوتیک جزئی یا موضعی به هرمنوتیک کلی را تحت پوشش نوعی انقلاب کوپرنیکی بدانیم، آنگاه باید حرکت دوم را که اینک بدان می پردازیم، يك واژگونی یا انقلاب کوپرنیکی ثانی بنامیم که پرسشهای مربوط به موضوع روش را مجدداً در متن هستی شناسی بنیادی قرار می دهد. بنابراین نباید از هیدگر یا گادامر انتظار کامل کردن معضله روش شناسی را داشته باشیم، مسئله ای که از درون تفسیر و تأویل متون مقدس یا دنیوی توسط فقه اللغة، روانشناسی، نظریه تاریخ یا نظریه فرهنگ برخاسته است. در اینجا برعکس با پرسش جدیدی مواجه هستیم: به جای طرح سؤال "چگونه می شناسیم؟" پرسش اصلی این است: "وجه وجودی آن موجودی که فقط به واسطه فهم وجود دارد، چیست؟"

هیدگر

در فلسفه هیدگر پرسش تشریح یا تفسیر^{۵۰} تطابق بسیار کمی با پرسش تفسیر یا کشف معنای متون دارد، تا آن حد که از همان مقدمه کتاب وجود و زمان^{۵۱}، مسئله نخست با "پرسش فراموش شده وجود" گره می خورد. هدف پرس و جوی ما روشن ساختن معنای وجود است. اما هادی و راهنمای ما در حل این مسئله، همان چیزی است که در جست و جوی هستیم. نظریه شناخت از ابتدا توسط نوعی پرسشگری که بر آن نظریه مقدم است، معکوس می گردد. بنیان یا تکیه گاه این پرسشگری، نحوه برخورد یک موجود با وجود است، حتی پیش از آن که وجود به منزله اثره ای در برابر یک سوژه، خود را در تقابل با آن موجود قرار دهد. اگرچه در وجود و زمان بر دازاین^{۵۲} (یا همان آنجا - بودن که ما خود هستیم) بیش از آثار بعدی هیدگر تأکید گذارده می شود، اما این دازاین، سوژه ای نیست که در برابرش اثره ای قرار داشته باشد، بلکه موجودی درون [قلمرو] وجود است. دازاین نشانگر "خاصیت - گاه" پرسش وجود یا مکان تجلی و ظهور است. مرکزیت دازاین صرفاً مرکزیت موجودی است که وجود را می فهمد. داشتن یک پیش - فهم هستی شناسانه از وجود، بخشی از ساختار دازاین به منزله یک موجود است. از این رو عیان کردن ساختمان دازاین، به هیچ وجه به معنی "استقرار مبانی از طریق استنتاج" - نظیر آنچه در روش شناسی علوم انسانی دیده می شود - نیست، بلکه منظور از آن جدا کردن و متمایز ساختن "ساختار بنیادین از طریق نمایش دادن است". بدین ترتیب تقابلی میان بنیاد هستی شناسانه به معنی فوق الذکر، و استقرار مبانی معرفت شناسانه، ایجاد می گردد. این تقابل صرفاً پرسشی معرفت شناسانه می بود، اگر مسئله ما به آن دسته از مفاهیم اساسی مربوط می شد که قلمروهای اشیاء و موضوعات خاصی را نظم می بخشد: قلمرو طبیعت، قلمرو زندگی، قلمرو زبان و قلمرو تاریخ. مسلم است که علم خود در تلاش ارائه توضیحی از مفاهیم بنیادی خود است، به ویژه در حوزه هایی که بحران بنیادها چشمگیر است. اما هدف فلسفی کشف و استقرار مبانی، امری دیگر است. غایت آن جدا و متمایز ساختن آن مفاهیم بنیادی است که "درک مقدماتی یک قلمرو را تعیین کرده، اساسی برای موضوعات و مضامین یک علم

فراهم کرده و از این طریق تمامی تحقیقات دقیقه را هدایت می‌کنند. " بنابراین مسئله اصلی فلسفه هرمنوتیکی "توضیح و نمایش موجود در ارتباط با ساختمان وجودی آن است. " این توضیح چیزی به روش شناسی علوم معنوی نمی‌افزاید، بلکه اساساً پایه‌های این روش شناسی را می‌کاود تا بنیادهای آن را آشکار سازد: " از این رو آنچه از نظر فلسفی در تاریخ اولویت دارد، نه نظریه شکل‌گیری مفاهیم مربوط به امور تاریخی است و نه نظریه معرفت تاریخی یا حتی نظریه تاریخ به منزله موضوع علوم تاریخی، بلکه تفسیر وجود تاریخی در ارتباط با تاریخمندی آن است. " هرمنوتیک نوعی بازاندیشی در مورد علوم معنوی نیست، بلکه تشریح بنیان هستی‌شناسانه است که این علوم می‌توانند بر آن استوار گردند. به نظر من این مطلب سرمنشأ عبارتی کلیدی است: "همین مفهوم از هرمنوتیک است که آنچه باید "هرمنوتیک" به معنایی استنتاجی نامیده شود، یعنی روش شناسی علوم تاریخی معنوی را دربردارد. "

این نخستین واژگونی و معکوس کردن^{۵۳} که در وجود و زمان مشاهده می‌شود، مستلزم یک واژگونه ثانی است. برای دیلتای پرسش فهم با مسئله [درک] اذهان دیگر، گره خورده بود. مسئله امکان رسیدن و ارتباط برقرار کردن با یک نفس یا روان بیگانه از طریق انتقال، بر تمامی علوم معنوی، از روانشناسی گرفته تا تاریخ، مسلط گشته بود. جالب توجه است که در وجود و زمان پرسش فهم به‌طور کامل از مسئله ایجاد ارتباط با اشخاص دیگر، مجزا گشته است. البته در این کتاب فصلی تحت عنوان با - دیگران - بودن^{۵۴} نیز وجود دارد، اما برخلاف آنچه از یک برخوردار دیلتایی انتظار می‌رود، در این فصل از پرسش فهم خبری نیست. بنیادهای مسئله هستی‌شناسانه را باید در عرصه رابطه با جهان جست‌وجو کرد و نه در قلمرو رابطه اشخاص با یکدیگر. در جریان رابطه من با وضعیتم و فهم بنیادین موقعیتم درون وجود است که پرسش فهم به معنای اصلی آن مطرح می‌شود. یادآوری این نکته که دیلتای به‌چه دلیل، روش خاص خود را برگزید، بی‌فایده نخواهد بود. او معضله علوم انسانی را با استدلالی کانتی آغاز کرد. او گفت شناخت اشیاء به چیزی ناشناخته، یا همان "چیز درخود" [= شیء فی نفسه] می‌انجامد. اما در مورد زندگی

نفسانی اساساً "چیز در خودی" وجود ندارد. ماهیت شخص دیگر، همان ماهیت من است. بنابراین شناخت يك زندگی نفسانی در مقایسه با شناخت طبیعت، بی تردید از امتیازی برخوردار است. اما هیدگر که آثار نیچه را خوانده بود، دیگر نمی توانست تا این حد ساده باشد، او می دانست دیگری نیز درست به اندازه خود من، می تواند از هر پدیده طبیعی برای من ناشناخته تر باشد. شکی نیست که در این عرصه، یعنی عرصه شناخت از خود و دیگری، حجاب دروغ از همه جا ضخیم تر است. آن قلمرویی از وجود که بی اصالتی بر آن حاکم است، همان عرصه رابطه شخص با هر شخص دیگر است. از این رو فصل بزرگ مربوط به بودن - با - دیگری در وجود و زمان، در واقع مناظره ای با "آنها"^{۵۵} است که لانه یا مکان اختصاصی هرگونه پنهانکاری و فریب محسوب می شود. بنابراین تعجبی ندارد که هستی شناسی فهم موجودات با تأمل در بودن - در آغاز می شود، نه با مطالعه بودن - با، یعنی با بودن - در - جهان و نه با بودن - با - دیگری که از ذهنیت خودمان نسخه برداری می کند. تشکیل این مکان یا عرصه فلسفی، همانقدر مهم است که انتقال از مسئله روش به مسئله وجود. پرسش درباره "جهان" جانشین پرسش درباره "دیگران" می گردد. هیدگر با پیوند زدن پرسش فهم به "جهان" جنبه "روانشناسانه" آن را می زداید.

درك مفسران به اصطلاح اگزیستانسیالیست هیدگر - که آثارشان به ویژه در جهان آنگلوساکسن رواج بسیار یافته است - از این جابجایی کاملاً نادرست است. آنان با تحلیل پدیده هایی چون مراقبت، اضطراب، و بودن - به - سوی - مرگ، به منزله نوعی روانشناسی وجودی (اگزیستانسیال) سطح بالا، برخورد کرده اند و از این نکته غافل اند که تحلیلهای هیدگر جزئی از تأمل و تعمق در باب "جهانیت جهان" است و هدف آنها اساساً بی اعتبار ساختن ادعای فاعل (سوژه) شناسایی است که خود را ملاک و معیار عینیت معرفی می کند. آنچه از ادعای فوق در مورد نقش سوژه برای ماباقی می ماند، شرایط سکونت در جهان است که خود به مفاهیم وضعیت، فهم و تفسیر اشاره می کند. به همین دلیل نیز نوعی رابطه پایه گذار^{۵۶} باید بر نظریه فهم یا ادراک مقدم باشد، رابطه ای که استقرار هر نظام زبانی، و در نتیجه

کتابها و متون، برپایگاهی مستحکم را تضمین می‌کند؛ پایگاهی که در معنای نخستین و بنیادین، پدیده‌ای مربوط به تلفظ کلام یا گفت‌وگو و بیان نیست. خوب یا بد، ما باید پیش از جهتگیری و هدایت خویش، خود را در "آنجا" بیابیم و (به طرز معین) خود را در "آنجا" حس کنیم. اگر هیدگر در وجود و زمان ژرفای برخی احساسات چون ترس و اضطراب را تحلیل کرده و به بسط نتایج آن می‌پردازد، قصدش "تمرین اگزیستانسیالیسم" نیست، بلکه منظور وی مجزا و متمایز ساختن پیوندی با واقعیت، به یاری این تجارب مکاشفه‌گر است، پیوندی که از رابطه سوژه - اُبژه بنیادی‌تر است. ما تاکنون به واسطه معرفت یا شناخت با اشیاء و امور روبرو بوده‌ایم و همواره نیز خواهیم بود. اما حالت بودن - در - وضعیت با قرار دادن ما در یک وضعیت، بر این "روبرو بودن با اشیاء"، تقدم می‌یابد.

و بدین‌گونه فهم حاصل می‌شود. اما این فهم هنوز واقعیتی متعلق به حوزه زبان، کتابت یا متن نیست. فهم خود نخست باید توصیف گردد، آنهم نه برحسب گفتار یا مذاقه، بلکه به منزله نوعی قدرت وجود. اولین کارکرد فهم آن است که ما را در یک وضعیت جهت‌بخشیده و هدایت‌کند. بنابراین غایت فهم، احاطه یافتن بر یک امکان و بالاترین توانهای خودمان است، نه دستیابی به درک امری واقع.^{۵۷} در استنتاج نتایج روش شناسانه از این تحلیل، باید این نکته را مد نظر داشته باشیم: فهمیدن یک متن بیشتر به معنی گشودن و بسط آن امکان وجودی است که متن بدان اشاره می‌کند، تاجست‌وجو و کشف معنایی منجمد و ایستا که در آن نهفته است. از این طریق ما به تصور هیدگری از فهم وفادار می‌مانیم، فهمی که اساساً یک "فرا افکنی"^{۵۸} یا به بیانی معمای‌تر، یک "فرا افکنی" یک "پرتاب - شده - بودن"^{۵۹} پیشین است. در اینجا نیز زبان یا لحن "اگزیستانسیالیستی" گمراه‌کننده است. "فرا افکنی هیچ ربطی به برخورد و عملکرد شخص در قبال یک برنامه حساب شده و منجیده ندارد، برنامه‌ای که دازاین باید بر مبنای آن هستی خود را سامان دهد. درست برعکس، هر دازاینی به منزله دازاین، همواره از قبل خود را فرا افکنده و تا زمانی که وجود دارد به فرا افکندن خود ادامه می‌دهد."^{۶۰} آنچه در اینجا اهمیت دارد، سویه یا بعد وجودی (اگزیستانسیال) مسئولیت یا آزادی نیست، بلکه ساختار

وجود است که انتخاب را به يك مسئله بدل می کند. پرسش "این یا آن" نتیجه استنتاج شده از ساختار "پرتاب - شده - بودن" است، نه گام نخست مقدم بر آن. بدین ترتیب سویه هستی شناسانه مورد علاقه مفسران متون، فقط در جایگاه سوم از مجموعه سه قطبی وضعیت - فهم - تفسیر، وارد و ظاهر می شود. اما تفسیر زندگی و جهان، پیش از تفسیر متون مطرح می گردد. تفسیر قبل از هر چیزی نوعی تشریح و توضیح مفصل، نوعی "بسط و تکامل" فهم است که "فهم را به چیزی دیگر تبدیل نمی کند، بلکه آن را وا می دارد به خود بدل شود."^{۶۱} بدین ترتیب هرگونه بازگشت به نظریه شناخت ممنوع می گردد. آنچه مفصلاً توضیح داده می شود، همان [ابزار] هرمنوتیکی "همچون" یا "به منزله"^{۶۲} است که با شکل گیری تجربه پیوند دارد. "تشریح و توضیح "همچون" را نمایان نمی سازد، بلکه فقط آن را بیان می کند."^{۶۳}

اما اگر هدف آشکار تحلیل دازاین، حل مسائل مربوط به تفسیر متون نیست، با این حال این تحلیل مسلماً برای آنچه می تواند در سطح معرفت شناسانه يك شکست تصور شود، معنایی فراهم می کند، بدین شکل که این شکست ظاهری را به يك ساختار هستی شناسانه ابتدایی تر ارتباط می دهد. این شکست همان چیزی است که غالباً با عبارت حلقه هرمنوتیکی از آن یاد شده است. در علوم انسانی، همان طور که بارها گفته شده است، سوژه و ابژه به طور متقابل متضمن یکدیگرند. سوژه در شناخت ابژه سهیم و مؤثر است و در عوض در ذهنیت (سوژکتیویتی) خود توسط آن تعیین می شود، زیرا ابژه حتی پیش از آن که سوژه به مرحله شناخت آن برسد، بر سوژه مسلط است. دور یا حلقه هرمنوتیکی اگر با واژگان [تفکر مبتنی بر] سوژه - ابژه بیان گردد، بی شك همچون دوری باطل می نماید. هدف و کارکرد يك هستی شناسی بنیادین، باز و آشکار کردن ساختار زیرینایی است، زیرا آنچه در تحلیل روش شناسانه همچون دوری باطل نمایان می شود، از این ساختار ناشی می گردد. همان ساختاری که هیدگر آن را "پیش - فهم"^{۶۴} می نامد. تلاش برای توصیف "پیش - فهم" بر اساس يك نظریه شناخت، یعنی استفاده مجدد از مقولات سوژه و ابژه، کاملاً نادرست است. برای مثال آشنایی احتمالی ما با جهان ابزارها،

می تواند به منزله نخستین پرتو، معنای داشتن مقدماتی یا پیش - داشتن^{۶۵} را برای ما روشن کند، چیزی که خود منشأ کشف اشکال جدید استفاده و کاربرد اشیاء است. این خصیلت پیش نگری، جزء ذاتی نحوه وجود هر موجودی است که از آگاهی تاریخی برخوردار است. از این رو فهم [معنای] گزاره زیر، فقط از طریق تحلیل دازاین ممکن می گردد: "بنیاد اساسی تفسیر هر چیز به منزله این یا آن [پدیده]، نوعی پیش - داشتن، پیش - بینی و پیش - فهمیدن است"^{۶۶} بنابراین نقش پیشفرضها در تفسیر متون، چیزی بیش از یک مورد خاص از این قانون عام فن تفسیر نیست. هنگامی که مفهوم پیش - فهم به عرصه نظریه شناخت انتقال یافت و با معیار عینیت سنجیده شد، معنای جنبی جدیدی با بار منفی بدان افزوده شد: پیشداوری. اما از دیدگاه هستی شناسی بنیادین، قضیه کاملاً برعکس است، زیرا درک مفهوم پیشداوری فقط بر پایه ساختار پیش نگر فهم، ممکن می گردد. حلقه هرمنوتیکی معروف، چیزی بیش از سایه ای از این ساختار پیش نگر نیست که از دیدگاهی روش شناسانه مشاهده شده است. هرکس این نکته را دریافته باشد، می داند که "مسئله اساسی، راه یافتن به درون این حلقه از طریق درست است، نه خروج از آن."^{۶۷} همان طور که می بینید، جهت اصلی این تفکر فلسفی متوجه کلام یا کتابت نیست، در واقع فلسفه هیدگر - یا لا اقل فلسفه او در وجود و زمان - چنان با فلسفه زبان بیگانه است که پرسش زبان تنها پس از پرسشهای مربوط به وضعیت، فهم و تفسیر، مطرح می گردد. در دوره وجود و زمان، زبان نوعی بیان درجه دوم یا شکل گیری و بیان تفسیر از طریق "عبارات" باقی می ماند. اما ارتباط و پیوند عبارت با فهم و تفسیر، این حقیقت را بر ما آشکار می سازد که نخستین کار کرد زبان "مشخص کردن"، "نشان دادن" و "عیان ساختن" است، نه ایجاد ارتباط با دیگران یا نسبت داد محمولی به یک موضوع منطقی^{۶۸}. این برترین کار کرد زبان، یادآور رابطه آن با ساختارهای هستی شناسانه ای است که مقدم بر آنند: به گفته هیدگر "این امر که زبان تنها اینک موضوع تحقیق ما شده است، نشان می دهد که این پدیده در ساختمان وجودی گشودگی یا نا - فرو بستگی دازاین ریشه دارد."^{۶۹} کمی جلوتر از این عبارت، چنین می خوانیم: "کلام یا گفتار، شکل یابی حالت قابل فهم بودن

است. "براین اساس ما باید گفتار را در چهار چوب ساختار وجود جای دهیم و نه برعکس: "ما از طریق گفتار به فهم پذیری بودن - در - جهان به طرزی با معنا شکل می بخشیم." ۷۰

آخرین جمله نقل شده از هیدگر، گذرگاهی است به فلسفه دوره متأخر او، فلسفه‌ای که دازاین را نادیده گرفته و از همان آغاز، بلافاصله به قدرت زبان در تجلی و نمایان ساختن، می پردازد. اما از مطالب وجود و زمان چنین برمی آید که "گفتن" ۷۱ ظاهراً بر "صحبت کردن" ۷۲ برتری دارد. "گفتن" مبین ساختمان وجودی است و "صحبت کردن" معرف جنبه دنیوی این ساختمان است که در قلمرو امور تجربی جای می گیرد. به همین دلیل هیدگر نخستین مشخصه ذاتی "گفتن" را "شنیدن" و "خמוש ماندن" می داند، و نه سخنپردازی درباره این یا آن چیز. در اینجا نیز هیدگر تمایل عادی و همیشگی ما و حتی گرایش زبان شناختی ما به اولی دانستن عمل سخنگویی (سبک کلام، گفت و گو) را معکوس می کند. فهمیدن همان شنیدن است. به عبارت دیگر، نخستین رابطه فرد با کلام، نه عرضه بلکه دریافت آن است. "شنیدن سازنده گفتار است." ۷۳ این اولویت شنیدن، نشانگر رابطه بنیادین کلام با گشودگی [آدمی] نسبت به جهان و دیگران است، و نتایج روش شناسانه آن نیز قابل توجه است: زبان شناسی، نشانه شناسی ۷۴ و فلسفه زبان همگی شدیداً وابسته به سطح "صحبت کردن" هستند و به سطح "گفتن" دسترسی ندارند. فلسفه بنیادین در این مفهوم، همان قدر در پیشرفت زبان شناسی مؤثر است که در گسترش فن تفسیر و کشف متون. در حالی که صحبت کردن توجه ما را به فرد گوینده باز می گرداند، کلام ما را و می دارد تا در پس آن به آنچه گفته شده، بیاندهشیم.

در این مرحله از بحث بی شک این پرسش مطرح می شود که [با توجه به مطالب فوق] چرا ما به سادگی کار را تمام نکرده و خود را پیرو هیدگر اعلام نمی کنیم؟ آن مسئله حل نشده مشهور که قبلاً از آن سخن رفت، کجاست؟ آیا ما مسئله دیلتای نظریه فهم را حل نکرده ایم، نظریه‌ای که محکوم بود به نوبت، نخست با توضیح و تبیین ناتورالیستی مخالفت کند و سپس برای روشن شدن اینکه

کدام يك عینی تر یا علمی تر اند، با آن به مبارزه برخیزد. آیا ما با مسلط ساختن هستی شناسی بر معرفت شناسی، این مشکل را پشت سرنگذارده ایم؟ به عقیده من مشکل هنوز باقی است و رفع نشده است، بلکه فقط به قلمرویی دیگر انتقال یافته و بدین جهت تشدید نیز گردیده است. این مسئله اینک در قلمرو معرفت شناسی - میان دو نحوه از شناخت - قرار ندارد، بلکه میان هستی شناسی و معرفت شناسی، یعنی میان دو کل جای گرفته است. در فلسفه هیدگر عقب رفتن به سوی بنیاد^{۷۵} امکان پذیر است، اما این فلسفه هرگونه بازگشت از هستی شناسی به پرسش معرفت شناسانه مربوط به منزلت و جایگاه علوم انسانی را ناممکن می سازد. این وضعیتی به تمامی نامطلوب است زیرا برای فلسفه ای که گفت و گو (دیالوگ) خود را با این علوم قطع می کند، چیزی جز خودش باقی نمی ماند. علاوه بر این فقط در سیر بازگشت [از هستی شناسی به معرفت شناسی] است که اثبات ادعای قبلی ما ممکن می گردد، یعنی این ادعا که پرسشهای مربوط به تفسیر متون و نقد تاریخی، در کل پرسشهایی "استنتاجی و مشتق شده" می باشند. تا زمانی که به این استنتاج نرسیده و آن را انجام نداده ایم، نفس عمل کنار گذاشتن و رد شدن از این پرسشها، به خاطر پرداختن به پرسشهای مربوط به بنیادها، امری اجباری باقی می ماند. اما آیا ما از افلاطون نیاموخته ایم که دیالکتیک صعودی آسانترین راه است و فیلسوف حقیقی تنها در راه بازگشت یعنی دیالکتیک نزولی، قدرت خود را آشکار می کند. از نظر من پرسش بی پاسخ در فلسفه هیدگر این است: "چگونه می توانیم وجود هر پرسش انتقادی در چهار چوب يك هرمنوتیک بنیادین را توضیح دهیم؟" ولی فقط در راه بازگشت است که تأیید نکته مورد نظر هیدگر، می تواند مطرح شده و خودگواه خویش باشد، یعنی این نکته که در سطح هستی شناسانه بنیادین، حلقه هرمنوتیکی (به مفهومی که مفسران مدّ نظر دارند) بر "بنیاد" ساختار پیش نگر فهم استوار است. اما به نظر می رسد هرمنوتیک بنیادین به دلایل ساختاری، از بازکردن و بسط مسئله بازگشت، عاجز است. حتی در فلسفه هیدگر هم این پرسش به محض طرح شدن، رها می گردد. در وجود و زمان می خوانیم: "کاملاً ممکن است که بنیانی ترین نوع معرفت در حلقه پنهان باشد. شکی نیست که ما فقط در حالتی خاص این امکان را به

صورتی حقیقی در نظر می‌گیریم، یعنی زمانی که در تفسیرهایمان این نکته را دریافته‌ایم که رسالت اولین و آخرین و همیشگی ما، آن است که هرگز رخصت ندهیم پیش - داشت، پیش - بینی و پیش - فهمیدن ما از طریق خیالات و تصورات عوامانه به ما عرضه شود، بلکه بر عکس باید بکوشیم تا با توضیح این پیش - ساختارها براساس خود امور و اشیاء، این مضمون علمی را حفظ کنیم.^{۷۶}

هیدگر در اینجا به صورتی اصولی تمایز میان دو نوع از پیش‌نگری را مطرح می‌کند، یکی پیش‌نگری مبتنی بر امور واقعی است، و دیگری آن که فقط از خیال‌پردازیه‌ها^{۷۷} و تصورات و بارورهای عامیانه^{۷۸} ناشی می‌شود. اما مسئله آن است که هیدگر چگونه می‌تواند به حرکت خود در این جهت ادامه دهد، در حالی که بلافاصله پس از طرح تمایز فوق چنین می‌گوید: "پیشفرضهای هستی‌شناسانه معرفت و دانش تاریخ‌نگارانه، به صورت اصولی، تصور یا ایده‌روشنی و دقت^{۷۹} را که مورد تأیید اکثر علوم دقیقه است، پشت سر می‌گذارد." و البته هیدگر پس از بیان این مطلب، از پرداختن به این مسئله ظفره می‌رود که صراحت و دقت مناسب برای خود علوم تاریخی چیست. توجه و سعی هیدگر برای استقرار حلقه [هرمنوتیکی] بر بنیادهایی چنان عمیق که از دسترس هرگونه معرفت‌شناسی بدور است، می‌تواند او را از تکرار پرسش معرفت‌شناسانه پس از گذر از مرحله هستی‌شناسی، بازدارد.

گادامر

مشکل فوق‌بدها به مسئله مرکزی فلسفه هرمنوتیکی هانس گئورگ گادامر در کتاب حقیقت و روش^{۸۰} (۱۹۶۰) بدل شد. این فیلسوف اهل هایدلبرگ قصد دارد با استفاده از هستی‌شناسی هیدگری و شخصاً با استفاده از آخرین آثار هیدگر در باب فلسفه شعر و شاعری که نمایانگر تغییر جهت آن هستی‌شناسی است، بار دیگر پرسش علوم انسانی را مطرح سازد. کار گادامر در کل گرد تجربه‌ای اساسی سازمان یافته که می‌توان آن را بزرگترین رسوایی ذهنیت جدید دانست، یعنی تجربه "فاصله‌گذاری بیگانه‌ساز"^{۸۱} که از نظر گادامر پیشفرض اصلی علوم انسانی است. بیگانگی عملاً چیزی بیش از یک احساس یا حالت ذهنی است، بیگانگی پیشفرض

هستی شناسانه‌ای است که عینیت علوم انسانی بر آن متکی است. در نظر گادامر روش شناسی این علوم به صورتی اجتناب ناپذیر، متضمن فاصله‌گرفتن از موضوع است، و این نیز به نوبه خود بیانگر نابودی آن رابطه ازلی مشارکت^{۸۲} است که بدون آن ایجاد هر نوع رابطه با پدیده‌های اساساً تاریخی ناممکن می‌گردد. گادامر بحث فاصله‌گذاری بیگانه ساز و تجربه مشارکت [در موضوع] را در سه قلمرو تجربه هرمنوتیکی بسط می‌دهد: قلمرو زیباشناسی، قلمرو تاریخی و قلمرو زبان. در قلمرو زیباشناسی، تجربه جذب و مسخر شدن [توسط موضوع] همواره بر اظهار نظر و داوری انتقادی مقدم است. کانت برای تشریح این داوری انتقادی نظریه‌ای تحت عنوان حکم ذوقی، تدوین کرد. در قلمرو تاریخی نیز آنچه کاربرد يك روش شناسی تاریخی را در سطح علوم انسانی و اجتماعی ممکن می‌سازد، آگاهی از این امر است که حرکت آدمی توسط سنتهای ماقبل تولد او تعیین می‌شود. و سرانجام در قلمرو زبان که به صورتی با دو قلمرو دیگر نقاط مشترك دارد، عنصر اساسی، حس تعلق و نزدیکی با موضوعاتی است که از طریق صدای آفرینندگان گفتار شکل می‌گیرد و همین تعلق و نزدیکی است که هرگونه برخورد علمی با زبان به منزله ابزاری در دسترس را ممکن می‌سازد، و علاوه بر آن هر ادعا یا کوششی در فرهنگ ما برای ایجاد سلطه بر ساختار متن به کمک فنون عینی نیز، به یاری این تعلق و نزدیکی تحقق می‌پذیرد. بنابراین می‌توان گفت که هر سه بخش کتاب حقیقت و روش، نظر یا تزی واحد را دنبال می‌کند.

فلسفه گادامر معرف ترکیب دو حرکت یا جریان است که ما آنها را تحت عنوان حرکت از هرمنوتیک خاص به هرمنوتیک عام و حرکت از معرفت شناسی علوم انسانی به هستی شناسی، توصیف کردیم. عبارت تجربه هرمنوتیکی به خوبی این خصلت ترکیبی را بیان می‌کند. اما گادامر علاوه بر اینها، در ارتباط با فلسفه هیدگر، به جذابیت بازگشت از هستی شناسی به پرسشهای معرفت شناسانه نیز واقف است. و من هم در پرتو همین امر نظرات او را مورد بحث قرار می‌دهم. عنوان کتاب او نیز مفهوم هیدگری حقیقت را در مقابل مفهوم دیلتایی روش، قرار می‌دهد. پرسش اصلی آن است که این اثر تا چه حد سزاوار عنوان "حقیقت و

روش "است، یا شاید باید آن را "حقیقت یا روش" نامید. اگر هیدگر با جهشی تمام عیار به سوی تعالی، از دخیل شدن در هر بحثی با علوم انسانی می‌گریزد، گادامر دقیقاً با جدی گرفتن پرسش دیلتای، موفقیت بیشتری در این زمینه به دست می‌آورد. آن بخش از کتاب او که به بررسی آگاهی تاریخی اختصاص دارد، از این لحاظ بسیار مهم است. گادامر خود را وامی‌دارد تا پیش از ارائه آراء و نظریات خویش، به یک بررسی تاریخی طولانی بپردازد و این کار وی مؤید این حقیقت است که فلسفه هرمنوتیکی باید در هر قدم نخست مبارزه هرمنوتیک رومانیتیک علیه فلسفه روشنگری، مبارزه دیلتای علیه پوزیتیویسم، و مبارزه هیدگر علیه نوکانتی‌ها را، مجدداً به صورت فشرده تکرار کند. بی‌شک قصد گادامر همان‌طور که خود اعلام داشته، بازگشت و سقوط دوباره در همان چاله قدیمی رومانیتیسیم نیست. به عقیده او رومانیتیسیم صرفاً تز فلسفه روشنگری را معکوس کرد، بی‌آنکه بتواند چهارچوب مسئله را درهم شکسته یا مسیر بحث را تغییر دهد. به همین دلیل بود که فلسفه رومانیتیک کوشید تا به مقوله پیشداوری که از مقولات فلسفه روشنگری است، دوباره اعتبار بخشد، و هنوز هم می‌کوشد تا فلسفه انتقادی، یعنی نوعی فلسفه حکم و داوری را به مقام و مرتبه قبلی آن ارتقاء دهد. رومانیتیسیم مبارزه خود را در عرصه‌ای رهبری می‌کرد که توسط خصمش شکل گرفته و بر اساس نقش سنت و مرجعیت در تفسیر، تعریف شده بود. اما هنوز این پرسش باقی است که آیا هرمنوتیک گادامر حقیقتاً نقطه شروع رومانیتیک هرمنوتیک یا مرحله آغازین آن یعنی رومانیتیسیم را پشت سرگذاشته است یا نه. یکی از مسائل مورد تأیید گادامر آن است که "موجودی به نام انسان، تناهی خویش را در این حقیقت می‌یابد که آدمی پیش از هر چیز و از همان آغاز در میان کوران سنتها ایستاده و در این موقعیت است که خود را درمی‌یابد."^{۸۳} ولی آیا تأیید خود او می‌تواند از تأثیرات متقابل معکوس کردنهای فوق‌الذکر، رهایی یابد، تأثیراتی که در نظریه فلسفه رومانیتیسیم را احاطه کرده و آن را در تقابل با ادعاهای نظامهای گوناگون فلسفه انتقادی قرار می‌دهد. گادامر، دیلتای را شماتت می‌کند که چرا خود را به درگیری و نزاع میان دو روش‌شناسی وابسته کرده است و "نمی‌داند چگونه از نظریه سنتی معرفت‌یبرد."^{۸۴}

اما نقطه شروع دیلتای نیز همان آگاهی از نفسی است که حاکم و سرور خود محسوب می شود. در تفکر او هنوز هم ذهنیت آخرین مرجع باقی می ماند. گادامر با بخشیدن نوعی اعتبار مجدد به پیشداوری، مرجعیت و سنت، این مقولات را بر ضد سلطه ذهنیت و درون گرایی، یعنی بر ضد معیارهای فلسفه خودآگاه^{۸۵}، هدایت می کند. مناقشه او با این فلسفه به فراخوان بازگشت به سوی سنت و مرجعیت، ظاهری جدید می بخشد، یعنی ظاهر بازگشتی به موضع ما قبل انتقادی [یا ماقبل کانتی]. اما این مناقشه بحث انگیز یا مثاید حتی تحریک کننده، بعد تاریخی را مجدداً تسخیر کرده و از آن در برابر سوبه خودآگاه فلسفه انتقادی دفاع می کند. تاریخ بر من و اندیشه هایم مقدم است؛ من پیش از آنکه به خود تعلق داشته باشم، از آن تاریخ هستم. دیلتای نمی توانست این نکته را دریابد، زیرا انقلاب فلسفی او در محدوده معرفت شناسی باقی ماند و معیارهای اندیشه خودآگاه وی بر آگاهی تاریخی اش غلبه داشت. در این مورد گادامر وارث هیدگر است و این اعتقاد را نیز از او دریافت می کند که پدیده پیشداوری معرف ساختار پیش نگر تجربه بشری است. نظریه گادامر در عین حال مستلزم آن است که تفسیر واژه شناسانه^{۸۶} به یکی از اشکال فرعی و مشتق شده فهم بنیادین^{۸۷} بدل گردد.

نظریه آگاهی تاریخی نشانگر اوج اندیشه گادامر در باب بنیاد علوم معنوی است. این اندیشه تحت عنوان "آگاهی از تاریخ تأثیرات" مطرح می شود که ترجمه کلمه به کلمه مترادف آلمانی آن است.^{۸۸} اما سرچشمه این مقوله دیگر نه روش شناسی تحقیقات تاریخی، بلکه آگاهی خود اندیش نهفته در روش گادامر است، یعنی همان آگاهی از قرار گرفتن در معرض تاریخ و عملکرد آن، آنهم به صورتی که آدمی دیگر نمی تواند این عملکرد را به امری عینی بدل سازد، زیرا قرار گرفتن در این وضعیت خود جزئی از واقعیت تاریخی است. در رسالات کوتاه گادامر چنین می خوانیم: "منظور من از این گفته آن است که ما نمی توانیم خود را از قید صیوررت تاریخی رها سازیم، یا از آن فاصله بگیریم تا بدین وسیله گذشته را به موضوعی عینی برای خود بدل سازیم... ما همواره در [متن] تاریخ قرار داریم... منظورم آن است که آگاهی ما توسط یک تحول یا شدن تاریخی واقعی

تعیین می‌گردد، به صورتی که آگاهی از این آزادی برخوردار نیست که خود را در موقعیت تسلط برگزیده قرار دهد. از طرف دیگر به اعتقاد من، مسئله اصلی همواره رسیدن به آخرین آگاهی جدید از تأثیر عملکرد [تاریخ] برماست، بدین معنی که تمامی گذشته نزدیک که هم اکنون تأثیرش را تجربه کرده‌ایم، ما را وادار می‌کند تا با تمامیت آن روبرو شده و حقیقت آن را به طریقی بپذیریم.^{۸۹}

من مایلم مسئله مورد نظر خود را مطرح سازم و برای شروع نیز همین مفهوم عامل^{۹۰} تاریخی را برمی‌گزینم، چگونه می‌توان یک سویه انتقادی خاص را به عرصه آگاهی از تعلق داشتن [به تاریخ و سنت] وارد کرد، در حالی که مشخصه بارز این آگاهی نفی و طرد فاصله‌گذاری است. به نظر من امکان تحقق این امر فقط وابسته به این مسئله است که آگاهی تاریخی تا چه میزان خود را به نفی و انکار فاصله‌گذاری محدود می‌کند، و همچنین تا چه حد این محدودیت را در هم شکسته و فاصله‌گذاری را مفروض می‌دارد. هرمنوتیک گادامر حاوی مجموعه‌ای از بینشهای تعیین کننده و مهم است (که نقطه شروع بحث من در سخنرانی دوم خواهد بود). نخست آن که علی‌رغم تقابل عظیم میان مشارکت و فاصله‌گذاری بیگانه‌ساز، آگاهی مؤثر از تاریخ، عنصری از فاصله را دربردارد. تاریخ تأثیرات عملی، دقیقاً همان تاریخی است که تحت شرایط فاصله‌یادوری تاریخی رخ می‌دهد. این تاریخ همان نزدیکی دوری یا به عبارت دیگر همان تأثیرگذاری از راه دور است. بنابراین در هر نوع آگاهی تاریخی یک پارادوکس مبتنی بر بیگانگی و غربت، یا تنش میان دور و نزدیک وجود دارد که جزئی از جوهر آن آگاهی است.

یکی دیگر از شاخصهای دیالکتیک مشارکت و فاصله‌گذاری، توسط مفهوم "امتزاج افقها"^{۹۱} بیان می‌گردد. به گفته گادامر اگر متناهی بودن دانش تاریخی به معنی حذف هرگونه نقطه نظر متعالی^{۹۲} و حذف هر نوع ترکیب (سنتز) نهایی هگلی باشد، باز هم در عمل این تناهی چنان نیست که ما به یک نقطه نظر مقید و محصور کند. هر جا که وضعیتی وجود داشته باشد، افقی نیز هست که می‌تواند تنگ و باریک یا گسترده و فراخ شود. گادامر نخستین کسی بود که این ایده بسیار ثمربخش را ارائه داد که برقراری ارتباط از راه دور، میان دوزهن آگاه با وضعیتهای متفاوت، از طریق

امتزاج افقهای آنها رخ می دهد، یعنی از راه اختلاط نیات و مقاصد آنها در مورد فاصله و میزان گشودگی. در اینجا نیز پیشفرض کاربرد مفاهیم دور، نزدیک و گشودگی، عامل فاصله گذاری است. معنای این مفهوم آن است که مادرون افقهای بسته یا افقی منحصر به فرد، زندگی نمی کنیم. از آنجا که مفهوم امتزاج افقها، تصور رسیدن به دانشی مطلق و منحصر به فرد را حذف می کند، نتایج ضمنی آن نیز ایجاد تنشی میان نفس و غیر آن (بیگانه)، و میان دور و نزدیک است؛ و بدین سبب در هر گردهم آیی مردمان و رسیدن به تفاهم، عامل تفاوت نیز به ضرورت حضور دارد.

سرانجام باید گفت که دقیقترین نشانه مطلوب برای پذیرش تفسیری نه چندان منفی از فاصله گذاری بیگانه ساز، در فلسفه زبان گادامر یافت می شود، و این یکی از دستاوردهای مهم اوست. "زبانمندی"^{۹۳} یا زبانمند بودن آدمی - که ترجمه تقریباً درست معادل آلمانی آن در فلسفه گادامر است^{۹۴} - بدین معنی است که مشارکت من در یک یا چند سنت به واسطه و از خلال تفسیر نشانه‌ها، آثار و متونی صورت می پذیرد که میراث فرهنگی ادوار گذشته بر آنها حک شده است و برای رمزگشایی و بازخوانی به ما عرضه شده است. شکی نیست که تأمل و تعمق گادامر در باب زبان به طور کلی در جهت مخالف با این عقیده حرکت می کند که می توان جهان نشانه‌ها را به ابزاری صرف که کاملاً تحت اراده ماست، فروکاست. تمامی بخش سوم حقیقت و روش به دفاعی پرشور از این نظر اختصاص دارد که "آدمی یک گفت و گو است." و پستوانه او نیز همان فهم مقدم بر همه چیز است. تجربه زبان شناختی تنها بدین سبب عملکردی میانجی گرایانه دارد که طرفین گفت و گو، هر دو خود را در برابر آنچه گفته می شود، محومی سازند، و این امر به طریقی گفت و گورا هدایت می کند. حال باید پرسید هنگامی که زبانمندی به اصالت کتاب (یامتن مندی)^{۹۵} بدل می شود، یا به کلام دیگر هنگامی که میانجی گری از طریق زبان به میانجی گری از طریق متن بدل می گردد، حکومت و سلطه گفته شده‌ها بر گوینده‌ها، بیش از هر زمان دیگر نمایان نمی شود؟ بنابراین آنچه ما را وامی دارد از راه دور با یکدیگر ارتباط برقرار سازیم، "موضوع یا مطلب" متن است که دیگر به خواننده و نویسنده آن تعلق ندارد.

** بی نوشتها و مأخذ:

1. Hermeneutics
2. Discourse
3. Text
4. Aporia
5. Explanation
6. Understanding
7. Semantics
8. Regional
9. General
10. Fundamental Hermeneutics
11. Polysemy
12. Lexical Code
13. Discernment
14. Language game
15. Dilthey
16. Expressions of life
17. Schleiermacher
18. Problematic
19. Philology
20. Exegesis
21. Kunstlehre
22. Critical philosophy
23. E. Cassirer
24. Grammatical
25. Technical
26. Kimmerle
27. Psychological
28. Divination/Comparison
29. Ranke
30. Droysen
31. Synchrony
32. Diachrony
33. Volkgeist
34. Internal Connection
35. Inner Connection
36. Interconnection
37. E. Husserl
38. Intentionality
39. Empathetic psychology
40. Transference
41. Reproduce
42. Reconstruct/Nachbilden
43. Lebensphilosophie

44. H.G.Gadamer
 45. *Wahrheit und Methode*, PP. 205-08
 46. Speculative Idealism
 47. Geist
 48. Finitude
 49. Methodenstreit
 50. Auslegung
 51. *Sein und zeit*
 52. Dasein
 53. Inversion
 54. Mitsein
 ۵۵. "آنها" The They مجموعه همه کسانی است که من نیستند و به تقابل فرد با پدیده کلی "دیگران" اشاره می کند. همان طور که ریکور می گوید برای هیدگر با-دیگران - بودن و فهم "آنها" زمینه طرح پرسش وجود و مسئله فهم نیست. "آنها" عرصه هستی غیر اصیل و بی هویت است که هستی خود در آن گم و زدوده می شود. تحلیل هیدگر از "آنها" علی رغم شکل راز آمیخته آن یادآور نقد ایدئولوژیهای توتالیتر و جمعی گراست. ولی البته "تحلیلهای هستی شناسانه" هیدگر مانع همکاری و سازش او با فاشیسم نشد، و این امر خیلی پیشتر از انتقادهای فلسفی ریکور، ما را نسبت به ماهیت و معنای واقعی "گذر به هستی شناسی" به شک می اندازد.
56. Grounding Relation
 57. Fact
 58. Projection
 59. Being-thrown
 60. M.Heidegger, *Being and Time*, 7th. ed., Trans. J. Macquarrie and E.Robinson, (New york, 1962). P.185.
 61. *Ibid*, P. 185
 62. As or Als
 63. *Being and Time*, p. 186.
 64. Fore-understanding
 65. Fore-having
 66. *Being and Time*, p.191.
 67. *Ibid*, p. 190.
 68. *Ibid*, p.192.
 69. *Ibid*, p. 203.
 70. *Ibid*, p. 204.
 71. Reden
 72. Sperchen
 73. *Being and Time*, p. 206.
 74. Semiology
 75. Ground
 76. *Being and Time*, p. 153.
 77. Einfälle
 78. Volksbegriffe
 79. Rigor
 80. *Warheit und Methode* (1960)
۸۱. فاصله گذاری بیگانه ساز، Alienating distanciation، Verfremdung، ذهنیت جدید براساس تقابل ذهن و

عین یا سوژه و ابژه عمل می‌کند. آگاهی با جدایی و فاصله گرفتن از موضوع خود، آن را به یک ابژه بدل می‌سازد. این اصل که سرمنشاء آن روش علوم طبیعی در بررسی و تحلیل واقعیات فیزیکی است، شرط نخستین "علمی بودن" و تنها راه کسب "دانش عینی" به‌شمار می‌رود. اما کاربرد آن در زمینه علوم انسانی که با انسان و ذهنیت او سروکار دارد، موضوع این علوم را به ابژه‌ای بیگانه و غیر قابل درک بدل می‌کند. نتیجه این امر برای علوم انسانی واقعاً رسوایی آور است، زیرا ذهنیت محقق از موضوع جدا و بیگانه گشته است، در حالی که هدف اصلی این علوم نزدیکی، مشارکت و فهم موضوع به منزله پدیده‌ای انسانی و معنوی است.

82. Zugehörigkeit

83. *Warheit und Methode*, p. 260.

84. *Ibid.*

۸۵. فلسفه خودآگاه Reflexive philosophy، اشاره‌ای است به جریان اصلی فلسفه عصر جدید که با دکارت آغاز شد و در کانت و فلسفه آگاهی آلمان به اوج خود رسید. در این فلسفه عقل‌گرا، آگاهی عنصر اصلی و پایه و بنیان همه چیز است. غایت این فلسفه، خودآگاهی است و در آن آگاهی امری خودآیین و متعالی محسوب می‌شود که تجربه واقعیت در آن ریشه دارد. به همین دلیل نیز مسئله اصلی این نگرش فلسفی، شناخت آگاهی و ذهنیت و استنتاج واقعیت از آن است که باید توسط همان آگاهی انجام پذیرد و از این رو چیزی جز خودآگاهی فلسفی یا فلسفه خودآگاه نیست. نتیجه این نگرش تأکید گذاردن بر معرفت‌شناسی است - که به خوبی در فلسفه انتقادی و نظام‌های نوکانتی مشهود است - زیرا آگاهی متعالی توسط هیچ چیز خارج از خود (جهان، تاریخ، سنت و...) تعیین نمی‌گردد.

86. Philological Interpretation

87. Fundamental Understanding

88. Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein.

89. H.G. Gadamer, *Klein Schriften*, p. 158.

90. Agency

۹۱. امتزاج افقها Fusion of Horizons. در فلسفه هرمنوتیکی گادامر عمل ادراک نه تنها از یک دیدگاه یا نقطه خاصی در زمان و مکان و با پیشداوریها و انتظارات معینی صورت می‌گیرد، بلکه موضوع ادراک نیز همچون موضوع مشاهده حسی، جزئی از یک منظره کلی است که زمینه آن را تشکیل داده و موضوع در متن آن درک می‌شود. و باز همچون مناظر واقعی، این زمینه یا متن نیز دارای افقی است. بنابراین ادراکات و در نتیجه داوریه‌های متفاوت، هر یک افقی خاص خود دارد که می‌تواند باز و بسته شده با به کلی تغییر کند. بر این اساس افقهای گوناگون می‌توانند مجزایا به درجات مختلف دارای نقاط مشترک باشند. از نظر گادامر عمل فهم و درک متقابل میان اذهان، مستلزم نزدیکی و اشتراک و در نهایت امتزاج افقهاست و ندیده گرفتن این مسئله در روابط انسانی - مانند رابطه افراد با یکدیگر، رابطه فرد با فرهنگها و سنتهای خودی و بیگانه، رابطه خواننده با متن و... - موجب بروز سوءفهم و تخاصم می‌گردد. این نظریه که شناخت فلسفی و علمی را هم در بر می‌گیرد، در واقع نقدی است بر الگوی رایج دانش عینی.

92. Transcendent point of view.

93. Linguisticity

94. Spärlichkeit

95. Schriftlichkeit

