



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

## مجموعه مقالات و بن‌های کتابخانه

جهان اسطوره به فلسفه، ژاک دریدا و متافیزیک حضور و نیچه پس از هیدگر، دلوز و دریدا. مقالات متعددی هم از ایشان در مجلات مختلف چاپ شده که از آن میان، می‌توان به مقالات مندرج در فصلنامه هنر، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، زیباشناخت و... اشاره کرد.

\*\*\*

با سلام و عرض تشکر و امتنان از تشریف فرمایی فضلاء اندیشمندان، اساتید، دانشجویان، متفکرین و پژوهندگان، مختصری درباره «سیر تفکر هرمنوتیکی در فلسفه غرب» و بالاخص تأثیرش بر نقد امروز، خدمتتان عرضه می‌دارد.

دکتر محمد ضیمران، در سال ۱۳۲۶ در شهر اصفهان متولد شد، پس از اخذ مدرک دیپلم ادبی از مدرسه «ادب» همین شهر عازم تهران گشت و در سال ۱۳۵۱، از دانشگاه تهران در رشته حقوق فارغ‌التحصیل شد. ایشان دوره‌های فوق لیسانس (۱۳۶۲) و دکتری (۱۳۶۶) فلسفه و معرفت‌شناسی را در «دانشگاه ماساچوست» سپری کرد و در سال ۱۳۶۹ به عنوان استاد برگزیده این دانشگاه انتخاب و معرفی شد و در حال حاضر نیز مدرس دانشگاه تهران و هنر است. آثاری که از ایشان تاکنون به زیور طبع آراسته شده از این قرار است: سنت و تجدد در حقوق ایران، فوکو، دانش و قدرت، گذار از

همایش بررسی وضعیت

ماه چهاردهم

# نقد ادبی

در ایران

شهرتگاه علوم از مطالعات فرهنگی

دکتر محمد صیمران

در آغاز متذکر می‌شود که هرمس (پیام‌آور ایزدان یونان)، همواره حامل و نویدبخش خیرهای خوش و مسرت‌بخش نبوده است. به طور کلی ظهور این چهره اساطیری در صحنه تراژدیهای یونان، خود، نوعی پیام محسوب می‌شد. بنا به روایات اساطیری، در پاره‌ای از موارد هرمس روح آدمی را به ژرفای هادس (مکانی معروف در اساطیر یونان) می‌برده و او را با مردگان محشور می‌کرده است.

بنابراین، بر ما روشن می‌شود که هرمس، همواره پیام‌آور اخبار خوش و مسرورکننده نبوده است. با مطالعه و تأمل در یکی از

مکالمات و هم پرسه‌های افلاطون موسوم به کراتلوس، می‌توان به ارائه تصویری واقعی از هرمس پرداخت. در این مکالمه سقراط صریحاً هرمس را ایزدی که آفریننده گفتار و به طور کلی زبان است دانسته و او را یک پیام‌آور، دزد، راهزن، اهل ترفند و فریب معرفی کرده، متذکر می‌شود: واژه‌ها نه تنها قدرت انکشاف دارند، بلکه در پاره‌ای از موارد چون حجایی، حقیقت را پوشانده، مانع از شناخت آن می‌شوند.

به عبارت دیگر می‌توانیم بگوییم که زبان هم دارای خصوصیت مینوی است و هم با نیروهای اهریمنی سروکار دارد. هم حامل راستی و حقیقت است و هم پیام‌آور کژی و فریب، هم آشکار می‌کند و هم مکتوم می‌دارد.

این چهره دوگانه و این جهت معنایی هرمس در رشد و تکامل هرموتیک، نقشی تأثیرگذار داشته و به عبارتی واژه هرموتیک، معنای اساطیری هرمس را همواره، در دل خود داشته است و ما با پیام، زبان، گفتار و به طور کلی نوشتار مواجه‌ایم. به بیان دیگر هرموتیک، اساساً ترفندی است که به تفسیر و تأویل متون و به طور کل، زبان می‌پردازد.

روزگاری هرموتیک حوزه‌ای در الهیات را شامل می‌شد و صرفاً با کلام مقدس سروکار داشته و هدف اصلی آن فهم و تفسیر معنایی کلام مقدس بود که در اصطلاح متکلمین به Logos تعبیر می‌شد. یونانیان متن را منظومه‌ای منسجم و سامان‌مند تلقی کرده و آن را مجموعه‌ای متشکل از ارکان و اجزای بی‌ارتباط نمی‌دانستند. در نظر ایشان گفتار و یا نوشتاری معتبر بود که از لحاظ نحوی (دستوری)، سبک، محتوا و مفهوم دارای سازوکاری منطقی بوده باشد. در این دوران، قواعد زبان و سبک گفتار و نوشتار به صورت مدون درآمد و صورت خاصی به خود گرفت، و اصول و قواعدی بر کلام و به طور کلی زبان حاکم شد.

متکلمین یهودی و مسیحی، نخستین سده‌های میلادی، روش یونانیان را در مورد متن دنبال کردند. در حقیقت فرادشس حاکم بر فرهنگ یونان، تأثیری انکارناپذیر بر اندیشه متکلمین سده‌های میانه به جای گذاشت. آنها با تعمیم منطق جزء و کل آثار ادبی، هنری و به طور کلی آثار مذهبی را مورد نقادی و ارزیابی قرار داده، در چارچوب همین روش به تفسیر متون مقدس به نحوی خاص پرداختند و تفسیر غیرتحت‌اللفظ در میان آباء کلیسا، به شدت رواج یافت. مفسرین مسیحی، داستانهای عهد عتیق را در فهم احکام عهد جدید، سخت مؤثر و کارآمد تلقی کرده، از این رو ناچار بودند که در این زمینه از روشهای هرموتیکی که ریشه در تفکر یونان داشت، بهره‌گیرند.

اما این نگاه تمثیلی و استعاری، در میان آباء کلیسا به تدریج وسیله‌ای گردید برای توجیه خاصی از شریعت و در پرتو همین گونه برخورد بود که روایات و حکایات دینی تفسیری ارزشی به خود

گرفت و تعالیم و اصول کلیسا در حقیقت معیارهای اخلاقی خاصی را در سایه وجهی از هرموتیک، تدوین کرده و مدعی شدند که هیچ کس، جز صاحبان اندیشه در حوزه کلیسا، قادر به دسترسی به معانی متون و احادیث مقدس نیست و در واقع ابزاری که در گستره کلیسا طراحی شده بود، زمینه‌ای را برای جهت‌گیری آنها، از لحاظ فهم متون، فراهم آورد.

در این زمان بود که مسئله نشانه‌ها مطرح شد و رفته رفته همین برخورد، ماهیتی کاملاً رسمی به خود گرفت و درک معنا و مراد کتاب مقدس در هزارتوی اصول و معیارهایی خاص، از جانب مقامات کلیسایی، سخت غامض، غیرقابل دسترس و مهجور از نظر همگان تلقی شد و تنها کسانی که در طی تشریفات خاص، معلومات و در حقیقت دانششان مورد تأیید اعضای کلیسا قرار گرفته بود، می‌توانستند به چنین تأویل و تفسیری از متون و به طور کلی نوشته‌ها، پرداخته و آنها را تحلیل کنند.

زمانی که رفرماسیون برای نخستین بار از سوی مارتین لوتر مطرح شد او به عنوان رهبر جنبشی خاص به بحث درباره الهیات با نگاهی تازه پرداخت و بیان داشت: همه مؤمنان می‌توانند با قرائت متون مقدس، ایمان خود را تحکیم و قوام بخشیده و به مراد و مقصود شارع پی ببرند و به هیچ وجه، نیازی به تکیه بر آراء و نظریات هرموتیکی آباء کلیسا نیست و کسانی چون: لوتر و کالون، تفسیر تحت‌اللفظ کتب مقدس را تجویز کرده، گفتند که نیازی به برخورد تمثیلی، استعاری و مجازی با متون مقدس نیست. آن چیزی که از ظاهر کلمات و عبارات احادیث و کتب مقدس برمی‌آید، همان است که مقصود شارع مقدس بوده است، برای اولین بار، هرموتیک، به آن معنا که در سده‌های میانه مورد توجه آباء کلیسا بود، در معرض پرسشی بی‌سابقه قرار گرفت و تفسیرهایی که مقامات کاتولیک از کتب مقدس عرضه کرده بودند، همگی مورد چالش و انتقاد و ایراد نودینانی که معتقد بودند باید احکام الهی مورد اصلاح و پیرایش جدید قرار بگیرد، مطرح شد.

یکی از اقدامات اساسی که مارتین لوتر، برای پیشبرد نظریات خود انجام داد، ترجمه کتاب مقدس از زبان لاتین به آلمانی و فراهم آوردن زمینه‌ای برای استفاده همگان از متون مقدس بود. با این کار مردم متوجه شدند که بدون دانستن به زبان غامض لاتینی، قادر هستند که متون را به زبان روزمره خود مطالعه کرده و فهم خود را در حوزه الهیات گسترش بدهند. در قلمرو تفسیر نیز وضع جدیدی مطرح شد و تفسیر رسمی، جای خود را به تفسیر همگانی داد و این انقلابی، در حوزه اندیشه هرموتیکی بود.

در همین اثناء، یکی از متکلمین پروتستان یادآور شد، عهد جدید، ایمان مسیحی را به صورت مکتوب درآورد. از این رو گزاره‌های متناقض و منتهای پیچیده از طریق مقایسه معانی اجتماعی‌شان، با

# بمایش بررسی وضعیت نقد ادبی در ایران

گسترده موسسه خانه کتاب کتاب ماه ادبیات و فلسفه



نشانه‌ها، پی برد. هدف هرمنوتیک از دیدگاه او، درک اندیشه‌های مکتوب و یا کلامی شخص، به همان گونه‌ای است که او خود فهمیده است. این فراگرد نه تنها به دانش زبان، که به معرفت تاریخی و به خصوص علم به زندگی مؤلف و تاریخ و جغرافیای کشوری که او در آن زیست کرده بود و در آن اثر را پدید آورده بود، نیاز داشت. به اعتقاد وی، میزان آگاهی و احاطهٔ مفسر باید به اندازهٔ مؤلف اثر باشد تا بتواند به مراد و مقصود متن پی برده و آگاهی و اشراف یابد. به نظر او، همچنین مفسر باید دارای روحی والا باشد و با حضور قلب و سبکی روح، و نه تنها، آگاهی به قواعد تفسیر به فهم عمیق متن نایل شود.

اسپینوزا، فیلسوف معروف، در کتاب خاصی موسوم به رسالهٔ کلامی - سیاسی صریحاً اظهار کرد، تنها در سایهٔ مطالعهٔ دقیق و عمیق می‌توان به تنها معیار قطعی تفسیر کتاب مقدس دست یافت و ابزاری که به ما کمک می‌کند تا به فهم مراد و مقصود یک نوشتار نائل شویم، چیزی نیست جز به کارگیری عقل زمینی انسانها، به نظر او تفسیر کتاب مقدس را باید به نقد کتاب مقدس تأویل کنیم. او، برای نخستین بار واژهٔ تفسیر را با لفظ نقد مرادف اعلام کرد. دو چهرهٔ دیگری که در این زمینه نقش اساسی داشتند؛ یکی فیلسوف و متکلم معروف، شلایر ماخراست و دیگری دیلتای. این دو اندیشمند، تحول عمیقی را در قلمرو هرمنوتیک ایجاد کردند. به این معنا که پیش از آنها، هرمنوتیک صرفاً به تفسیر متون مقدس و کتب احادیث می‌پرداخت، ولیکن این دو، به خصوص دیلتای، هرمنوتیک را به صورت امروزی، روشمند کرده و مدعی شد:

هرمنوتیک چیزی نیست که صرفاً به حوزهٔ کتاب مقدس محدود بشود، بلکه ما می‌توانیم با ابزار روشی هرمنوتیک، همهٔ حوزه‌های زندگی را مورد بحث قرار داده و آنها را تفسیر کنیم. بنابراین، برای نخستین بار، زمینهٔ تعمیم هرمنوتیک را به همهٔ حوزه‌ها فراهم آوردند. در قرن نوزدهم، شلایر ماخراست بیان داشت فهم، فراگردی است که در سایهٔ آن فرد به بازسازی تجربه‌ای در ذهن خود پرداخته و هدف

رویه‌ها و رویکردهای عملی، چیزی است که زمینه فهم همگان را از این متون فراهم می‌کند. پس می‌توان گفت، لوتر و پیروان او چون: کالون و مونزر و دیگران، اولین کسانی بودند که هرمنوتیک جدید را پایه‌گذاری کردند و مدعی شدند که درک و فهم تجربی، تنها راهی است که می‌توان در برخورد با متون و به طور کلی با زبان اتخاذ کرد. این گروه صریحاً اعلام کردند: پرتاب کردن ذهن به فضای مؤلف، شگردی است که انسان را در تجربهٔ پدیدآورندهٔ اثر یا شارع، شریک و همراه می‌سازد.

دو چهرهٔ اساسی و شاخص، نقش مهمی در گسترش معیارهای هرمنوتیک در این دوره ایفا کردند؛ یکی از آنها به فردریش آست موسوم است و دیگری به فردریش آگوست ولف. در سال ۱۸۰۸، رساله‌ای در حوزهٔ دستور زبان به نام «عناصر دستور زبان هرمنوتیک و نقد» از این دو منتشر شد که در آن به مراتب و مراحل درک و فهم متون پرداخته، یادآور شدند: اولین مرحله در تفسیر را «پویهٔ تاریخی» می‌نامند و ادعا کردند که قبل از هرچیز در برخورد با یک متن باید به تحلیل آن از لحاظ تاریخی و بررسی اصالت آن در مقایسه با سایر متون مرتبط و هم زمان پرداخت و از این طریق اصالتش را احراز کرد. دومین مرحله‌ای که آنها، در گامهای هرمنوتیکی خود مورد توجه قرار دادند، بررسی دستوری و معنایی واژه‌ها، گزاره‌ها و به طور کلی عبارات بود. سومین مرحله، گذر از معنای لفظی و رسیدن به روح متن و به تعبیر آنها geist بود، و مرادشان از روح، همان روح متن و در واقع فضایی بود که مؤلف در چارچوب آن به نگارش و تألیف پرداخته و مبادرت می‌ورزید.

در حقیقت، روح متن، خود متضمن عوامل متعددی بود، از جمله جهان‌بینی، برداشت، ذهنیت، جهت‌گیری و به طور کل فرهنگ پدیدآورندهٔ متن و همین طور جامعه‌ای که نگارنده در آن رشد کرده و متن را خلق کرده است. ولف، بیان می‌دارد «هرمنوتیک» عبارت است از دانش حاکم بر قواعدی که در پرتو آنها می‌توان به معنای

اصلی از آن، احاطه بر معنای اصلی متنی است که از گذشته‌ای دور به دست ما رسیده است.

از نظر او بازسازی یا reconstruction مستلزم ایجاد پلی بود میان گذشته و حال، بین متن و تفسیرکننده و در واقع این جریان به نظر او پویه‌ای بود که می‌توانست ماهیتی روان‌شناختی هم داشته باشد. تمثیل پل، از دیدگاه او مستلزم مناسبتی بود که بین دو شخص یا چیزی با شخص، برقرار می‌شد. یکی نویسنده و دیگری خواننده.

در این دوره، دیلتای، بحثهای شلایر ماخر را دنبال کرد، اگرچه دل‌مشغولی و دغدغه شلایر ماخر را در تفسیر و توجیه کتاب مقدس نداشت. دیلتای سعی کرد، هرمنوتیک را به عنوان یک شگرد فهم به حوزه‌های مختلف اطلاق کرده، میان علوم تجربی و طبیعی و علوم انسانی، تفکیکی بی‌سابقه قائل شود. او، ادعا کرد که متن، عبارت است از فرانمود اندیشه‌ها و نیت مؤلف. از این جهت به نظر او، مفسر باید خود را در افق مؤلف قرار داده، به بازسازی مجدد تجربه او بپردازد. دیلتای، تحت تأثیر نظریات شلایر ماخر برخورد خواننده با



متن را به مفروضه‌ای قیاس کرد که گوینده یا مؤلف سعی می‌کنند، نیت خویش را به لباس الفاظ ملیس کرده، آن را تحویل شنونده و یا خواننده بدهند و شنونده، در اثر آشنایی با زبان گوینده مقصود و مراد او را بتواند فهم کند. در اینجا شنونده در سایه الفاظ و عبارات گوینده، خودش را در گستره فکری او قرار داده و سعی می‌کند که در تجربه او شریک شود. شرح این مطلب در کتابی موسوم به هرمنوتیک آمده است.

نظریه شلایر ماخر و دیلتای درباره فهم چنین خلاصه می‌شود: فهم عبارت است از درک و شناخت هر پدیده‌ای که مستلزم شرکت جستن در تجربه‌ای خاص و وضعیت و رویدادی ویژه است. از این رو، معنادار کردن آن تجربه، کاری است که در سایه هرمنوتیک، امکان‌پذیر است. او در اینجا از مفهوم همدلی (empathy) استفاده کرده، بیان می‌دارد: برای فهم غرض و غایت مؤلف و نویسنده باید به گونه‌ای همدلی و هم‌زمانی برقرار شود و برای ایجاد چنین همدلی‌ای، در جریان فهم، به دو ساحت اشاره می‌کند: یکی دستور زبان و دیگری روان‌شناسی.

دستور زبان، از دید وی امکان رمزگشایی و درک و تحلیل پیچیدگی‌های زبانی را فراهم می‌کند و فهم حوزه روان‌شناختی ما را به

هزارتوی ذهنیتهای خاص مؤثر بر نویسنده در نوشتن مطالب، هدایت می‌کند. بنابراین در برخورد روان‌شناختی، فرد سعی می‌کند انگیزه‌های مخاطب خود را بازسازی کرده، به تبیین و تشریح مفروضات تلویحی او از دیدگاه خود بپردازد. شلایر ماخر، همچنین یادآور می‌شود که در چنین شرایطی است که یک مفسر می‌تواند مقصود مؤلف را هرچه عمیق‌تر - حتی عمیق‌تر از خود مؤلف - بشناسد. چرا که تفسیر، به مفسر این امکان را می‌دهد تا انگیزه‌ها و راهبردهای مکتوم و پنهانی مؤلف را عمیقاً بشناسد. دیلتای، ضمن تعمیم نظریات شلایر ماخر در کتابی موسوم به پیدایش هرمنوتیک فلسفه روشی خودش را در جهت مطالعه تاریخ و به طور کلی علوم انسانی تبیین کرد و تأکید کرد که هرمنوتیک، هرچند در فهم تاریخ و علوم انسانی، ابزاری کارآمد است اما به هیچ وجه شاکله‌های تعلیمی علوم طبیعی را نباید به کار بگیرد.

به گفته او معنای متون، گفته‌های شفاهی و کنشها را در پرتو هرمنوتیک می‌توان درک کرد و به کنه محتوای ذهنی مندرج در این متون پی برد. به نظر او تحقیق در کنش و واکنشهای انسانها، درست همانند تفسیر شعر و یا گفته‌ای خاص است و نباید آنها را با تجربه فیزیکی و یا شیمیایی اشتباه کرد. دیلتای، یادآور می‌شود که فهم رویدادها و به طور کلی تجربه‌های انسانی را باید با لفظ فهم معرفی کرد و نباید آنها را با روشهای استنتاجی و فرضی اشتباه نمود. به گفته او تعلیل و تبیین یا erkennen در علوم طبیعی متحقق می‌شود و در علوم انسانی است که با فهم سروکار داریم. دیلتای در ابتدای بحث، فهم را وجهی تجربه مبتنی بر سرشت واحد بشری، معرفی و می‌گوید: هرچند که به جهت افتراق نگرشها و ارزشها، آدمیان در فرهنگهای مختلف در زمانها و مکانهای گوناگون، قرار دارند و باید به این تفاوتها عنایت کرد، مع الوصف، فهم را به دو وجه می‌توان تقسیم کرد:

یکی فهم فرانمودهای ساده همانند یک کلام و یا کنش و یا ایما و اشاره که یا ناشی از ترس است و یا خوشحالی. در این گونه فهم معمولاً زبان و فرهنگ واجد نقشی بسیار اساسی‌اند. اما صورت دیگری از فهم هم وجود دارد که از لحاظ ماهیت و منش از صورت نخستین بسیار پیچیده‌تر و عمیق‌تر است و با منظومه‌های پیچیده‌تری سر و کار پیدا می‌کند. مثلاً زندگی آدمی یا یک اثر هنری را موضوع و متعلق فراگرد فهم قرار می‌دهد. دیلتای، اشاره می‌کند: وقتی، صورت اول فهم با مشکل مواجه شد، صورت دوم آن نیز شکل تحقق به خود می‌گیرد. مثلاً وقتی قادر نیستیم، معنای کنش و رفتار فردی را بفهمیم و درک کنیم، به ناچار به کلیت زندگی خالق آثار هنری توجه کرده و یا به فرهنگی که در آن رشد کرده‌اند، می‌پردازیم. مثلاً وقتی معنای گزاره یا جمله‌ای را نمی‌فهمیم، به کل کتاب توجه می‌کنیم. در کل، می‌توان گفت: صورت پیچیده‌تر فهم وقتی عارض می‌شود که ما از درک امور بسیار ساده و پیش یا افتاده، عاجزیم. در نظر دیلتای، تفسیر عبارات است از اعمال منظم فهم و بازسازی جهانی که در چارچوب آن، متن به وجود آمده است. در حقیقت، فهم است که متن را در سپهر زیست انسان قرار می‌دهد.

دیلتای و پیروان او از جمله هرش و امیلیو بتی که جزو هرمنوتیستهای اردوگاه دیلتای هستند، ادعا می‌کنند: تفسیر، وقتی دارای اعتبار می‌شود که مفسر آگاهی بیشتری نسبت به مؤلف و ارزشهای او داشته باشد. روش دیلتای بیشتر از آنکه به روان‌شناسی فردی افراد تکیه کند، بر سپهر فرهنگی مشترک آنها تأکید می‌کند. به نظر او، معنا یک بازی بیش از آنکه به روحیه مؤلف تکیه داشته باشد، نمود حالاتی است که مؤلف از یک انسان آرمانی در ذهن خودش

تصویر کرده است. دیلتای، فهم آدمی و تفسیر را در قالب ارتباط و مناسبت میان واقعیت‌های آگاهی تحلیل می‌کند. در حقیقت فهم و شناخت مناسبات و معناها در اینجا مورد توجه است. از نظر او هرمنوتیک زمانی می‌تواند معنی دار شود که بگوییم هرمنوتیک چیزی نیست جز فهم مناسبت میان تجربه فرد، فرامود بیانی یا expression و شناخت. مثلاً در یک اثر هنری فرامود تجربه عینی هنرمند را می‌توانیم به وضوح ملاحظه کنیم و در این چارچوب، فهم ما از سپهر زیست اثر، در اثر تعمیق و در واقع توجه گسترش پیدا می‌کند.

دیلتای اولین فیلسوفی است که هرمنوتیک را در تمام حوزه‌ها و گستره‌های زندگی انسانی قابل تعمیم دانسته و بنابراین او سنگ بنای روشی را گذاشته که امروزه ما میراث‌دار آن هستیم و بحث‌های گسترده‌ای را در سایه مسائلی که در هرمنوتیک جدید مطرح شده می‌آموزیم.

چهره دیگری که تأثیری عمیق در جهت‌گیری اندیشه هرمنوتیکی ایفا کرده مارتین هایدگر است. او هم تحت تأثیر دیلتای و به خصوص هوسرل نظریه هرمنوتیکی خودش را شکل و جهت داد. دیلتای مدعی بود که مطالعات تاریخی به آگاهی و شناخت مانسبت به زندگی به عنوان مجموعه‌ای منسجم کمک می‌کند. مارتین هایدگر همین معنا را اقتباس کرده و مدعی می‌شود که میان معنای متون تاریخی و معنای زندگی آدمی، نوعی همبستگی تنگاتنگ وجود دارد. متونی چون **نامه‌های پولس قدیس**، امکان ندارد، تنها به مدد فرهنگ و آژگان و کتابهای دستور زبان درک شود، بلکه باید زندگی و شرایط حاکم بر هستی مؤلف و مخاطبان او را بشناسیم. بنابراین، در مورد هر متنی (مثل آثار افلاطون و ارسطو) نخست باید، وضعیت هرمنوتیکی حاکم بر این آثار و نویسندگان آن را مورد بررسی قرار داده، به تحقیق درباره شرایطی که از عوامل تاریخی مزبور تأثیر پذیرفته و همچنین بررسی پیرامون پیش فرضهایی که در اثر شرایط تاریخی در ذهن ما به وجود آمده پرداخته و آنها را به صورت بدیهی در داخل پراتنز قرار دهیم.

علاوه بر این باید معلوم کنیم، گستره‌ای که در چارچوبش، آن اندیشه‌ها تفسیر می‌شود، چه مناسبتی داشته و این مناسبت، به چه کیفیتی قابل تحقق است. اینها پرسشهایی است که هایدگر مقدمتاً برای طرح نظریه خود درباره هرمنوتیک، مطرح کرد. او همچنین، در سال ۱۹۲۳، ضمن یک سخنرانی به طرح مسئله‌ای تحت عنوان «هرمنوتیک رویداده‌ها» یا «هرمنوتیک Facticitat» پرداخت. در چارچوب این بحث، به تفسیر وجود انسان تحت عنوان دازاین (Dasein) اشاره کرده و گفت: برای شناخت زندگی روزمره و به طور کلی هستی انسان باید از واژه Dasein استفاده کنیم، که بعضی از مؤلفین و مترجمین آن را به «جاستی» ترجمه کرده‌اند، که از دید بنده رسا نیست. هایدگر در کتاب **هستی و زمان** روش هرمنوتیکی را به معنای دقیق کلمه پیاده کرده است. او، برای فهم هستی انسان در این عالم، به نگارش این کتاب پرداخته، در فصل اول به طراحی روش هرمنوتیکی فهم این هستی می‌پردازد.

از دیدگاه او Dasein، همواره در کار فهم و تفسیر عالم تلاش کرده و یک لحظه از این کنش دست برنمی‌دارد. در حقیقت، Dasein از سر تفتن به این کار نمی‌پردازد، بلکه این فراگرد، امری است سخت ضروری و اجتناب‌ناپذیر. Dasein راه خودش را در این جهان می‌شناسد و برای دست زدن به هرکاری به تفسیر هستی مبادرت می‌ورزد، یعنی موجودات مقرر در عالم را نخست موضوع شناخت قرار داده و سپس به تفسیر آنها در مناسبت با وجود خودش می‌پردازد. مثلاً یک میز را میز قلمداد می‌کند و یا یک خانه را ما‌وا و کاشانه فرد و

این امر، به این معناست که قبل از ورود به بحث‌های علمی، مثلاً زمین‌شناسی، مدعی است که سنگ را انسان سنگ می‌نامد و خاک را خاک. بنابراین باید بگوییم تفسیر ما به زعم هایدگر مستلزم پیش فرضهای خاصی است که همگی ریشه در فرهنگ انسان دارند. مثلاً وقتی ما چیزی را به کتاب تأویل می‌کنیم، باید با جهانی که در آن کتاب به نگارش درآمده، آشنایی کامل داشته و جهان تعبیر و تفسیر و فهم و ایجاد مناسبت‌های مختلف را بشناسیم.

بنابراین از نظر او Dasein، نخست خویشتن را مورد شناسایی قرار می‌دهد و سپس به تفسیر عالم می‌پردازد. مثلاً Dasein خود را دانشجو، نویسنده، مؤلف، صنعتگر، درودگر و... می‌داند. زیست خودش را به شیوه خاصی به وجهی مخصوص فهم می‌کند. از این روست که هایدگر تأکید می‌کند، Dasein با سوء تفسیر، مثلاً خود را حیوان ناطق یا موجودی اندیشمند و یا ماشین تعبیر می‌نماید. حال باید پرسید Dasein کیست؟ و چیست؟ هایدگر در پاسخ می‌گوید: زندگی انسان در تعیین و تشخیص، قابل فهم است، یعنی زندگی من و تو و ما و شما در این جهان صرفاً در شرایط عینی قابل فهم است. بنابراین ما همواره در معرض وضعیتها و شرایط خاصی به سر می‌بریم. مثلاً اینجا یا آنجا هستیم؛ پس زندگی، بدو، «در جایی بودن» است. بنابراین، هستی و اینجا و این زمان، تفکیک‌ناپذیرند. به این اعتبار، زندگی باید مکان‌مند و زمان‌مند باشد. هایدگر، Dasein را در پاسخ به این وضع مطرح کرد و شاید Dasein را برای زندگی و هستی به کار برده، و احتمالاً همین امر، باعث شد کسی چون «سارتر» در مواجهه با واژه Dasein او را به انسان تعبیر کند. بعداً در بحث‌های گسترده‌ای معلوم شد که ترجمه واژه Dasein به انسان، ترجمه دقیقی نبوده است. بنابراین از دیدگاه هایدگر Dasein، خود مستلزم هستی در این عالم است. ما همواره روی به چیزی داریم، هم در حضور، هم در یاد و هم در انتظار. بنابراین باید بگوییم که ساخت فهم و آگاهی ما همواره رو به سمت و سویی ویژه و چیزی خاص است. این چیزی است که هایدگر از آن با نام «حیث‌التفاتی» یا «Intentionalite» یاد کرده است (به معنی جهت‌مندی). هایدگر به تاسی از کسانی چون فرانس برانتانو و به خصوص استادش، هوسرل، فهم و آگاهی ما را همواره، آگاهی به چیزی و کسی معرفی کرده و می‌گوید عشق ورزیدن، همواره عشق ورزیدن به کسی و چیزی است؛ نفرت نیز همین‌طور. در حالی که هوسرل، استاد او، علت این امر را به هیچ‌وجه مد نظر قرار نداده است. اما هایدگر، شاگرد او، در جوانی خود گفت: علت حیث‌التفاتی، این است که او، آگاهی را همواره به چیزی می‌داند، اما علت اینکه جهت‌مندی آگاهی به چیزی است، از دیدگاه استاد او روشن نشده است و این هایدگر است که توانسته شأن نزول این جهت‌مندی را مشخص کند.

به گفته هایدگر انسان موجودی است پرتاب شده در این جهان و همواره نگران. به نظر او ما همواره در حال پرداختن به چیزی هستیم و دغدغه چیزی در سر ماست. همین دغدغه، نگرانی و اضطراب پایه و مایه حیث‌التفاتی و یا جهت‌مندی است. پس به زعم هایدگر اضطراب و نگرانی ناشی از پرتاب شدگی در این عالم، زمینه حیث‌التفاتی آگاهی به چیزها را فراهم می‌کند.

هایدگر می‌گوید: پایه و مبنای زندگی را می‌توان در همین دغدغه و نگرانی کاوید. یکی نگران نام و نان است. دیگری نگران بالا و پایین رفتن سهام در بازار بورس و یا از میان رفتن میراث‌های گرانبهای سنت، یا استیلای جباریت و خودکامگی و یا از دست دادن قدرت و شکست از حریف سیاسی. پس می‌توان گفت: هوسرل، دغدغه ذهنیت استعلایی را در سر می‌پروراند. به عبارت دیگر، او اسیر چیزی

بود که در سایه آن نظریه حیث التفاتی را معنی دار کند. اما خود، به این دغدغه واقف و آگاه نبود.

هایدگر مدعی است که دغدغه زندگی و اضطراب ناشی از پرتاب شدن در این عالم، انسان را سخت نگران کرده است. به همین جهت فهم و تفسیر و تأویل امور، ضرورت می‌یابد. هایدگر یکی از اوصاف ذاتی Dasein را تفسیر و معرفی کرده و بیان می‌دارد: چون خود فیلسوف هم، در Dasein سهیم و شریک است، به پرورش گرایشهای Dasein (به معنی عام)، در ذهن خود می‌پردازد. یعنی همان‌گونه که هر فردی دغدغه فهم، آگاهی و تفسیر دارد، فیلسوف هم در این دغدغه شریک است، با این تفاوت که فیلسوف به این دغدغه، صورتی انتزاعی می‌دهد و حال آنکه Dasein عادی، به صورتی تجربی با چنین وضعی مواجه می‌شود. بنابراین، این تفسیر و هرمنوتیک وجود خودش را نیز دربر می‌گیرد. یعنی شخص در پی فهم و تفسیر گوهر وجودی

فرهنگی، آغاز و رفته رفته به فهم اگزیستانسیال منجر می‌شود. بنابراین به اعتقاد او، Dasein موجودی محدود و تاریخی است و هیچ‌گاه برای Dasein، این امکان وجود ندارد که به عینیت مطلق دسترسی یابد. علت این امر هم افکنندگی ناخواسته ما به این جهان است. در اینجا است که هایدگر، هرمنوتیک را از ساخت یک «نظریه تأویلی» به «آموزه فهم اگزیستانسیال» ارتقا می‌دهد و از طریق جدا کردن هرمنوتیک از ادراکات همدلانه غیر، آن را ماهیتی غیر روان‌شناختی داده، بیان می‌دارد: فهم جزو آگاهانه وجود Dasein نیست، بلکه در قلمرو شرایط و وضعیتهای خاص شکل می‌گیرد. به همین جهت در بحث از فهم و تفسیر، نباید سپهر زیست خودمان را از نظر دور بداریم. بنابراین می‌توانم بگویم: معنای واژه‌ها و کلمات، امری صرفاً زبان‌شناختی نیست، بلکه از مناسبات ما در جهان سرچشمه می‌گیرد. هایدگر در اینجا، «چکش» را مثال زده و می‌گوید:



خویش است. هایدگر در اینجا بیان می‌دارد: فهم و تفسیر هر وضعیتی خود متکی به مفروضات پیشین و حساسیت نسبت به این موقعیتهاست و این امر از سپهر زیست تفسیرکننده، تأثیر می‌پذیرد. بنابراین هایدگر، درست برخلاف استادش، هوسرل، که معتقد بود: تفسیر، عینی، هرمنوتیکی و برون ذات است، و می‌توان ذهنیت را داخل پرانتز قرار داد، ادعا کرد که در سپهر زیست تفسیرکننده، امکان چنین کاری وجود ندارد و ذهنیت متقرر در سپهر زیست است که امکان فهم و تفسیر عالم را برای ما فراهم می‌آورد. به همین دلیل هایدگر، در بوته تعلیل قرار دادن سپهر زیست، فهم و تفسیر عالم را به طور کلی غیرممکن قلمداد کرده، تأکید می‌کند، استقرار در این جهان و برخورد و مواجهه با رویدادها و پدیده‌هاست که ما را در فهم و شناخت و تأویل آنها مدد می‌دهد. بنابراین، ادراک و فهم، از زمینه‌های

چکش صرفاً آلت کوبیدن میخ نیست، بلکه معنای آن از گستره کارگاه نجاری، چوب، میخ، نیمکت و مشتریانی که جهان درودگر را تشکیل می‌دهند، ناشی شده است. به همین دلیل معنای هر چیزی منوط است به شرایط حاکم بر سپهری که به کارگیرنده آن ابزار، در آن زیست کرده، تجربه کرده و در واقع زندگی‌اش را معنادار ساخته است. مثلاً واژه آزادی، تربیت، ادب، فرهنگ در نظر ارسطو، همان چیزی نیست که امروزه، از آن درک می‌کنیم، زیرا ارسطو در جهان تاریخی - جغرافیایی متفاوتی زیست می‌کرده است. بنابراین برای فهم یک نوشتار یا متن باید فراسوی فرهنگ لغات و دستور زبان رفته و جهان مؤلف و امکانات او را بازسازی کرد. هایدگر بعدها از به کارگیری واژه هرمنوتیک، تا حدی اجتناب نمود و بیشتر از معنای «هستی» سخن گفت. به گفته او تفسیر ما از گذشته و به طور کل، از هر

متنی، متکی و محدود است به وضعیت هرمنوتیکی ما. به همین دلیل چنین تفسیر و معنایی در آینده نیز، می‌تواند در معرض بازبینی و بازآفرینی قرار بگیرد. به همین جهت، در کتاب هستی و زمان معنای رویدادها و به طور کلی معنای زندگی و متن را چیزی می‌داند که از نظر ما حائز اهمیت و مفهوم است. پس در نظر او رویدادها، متون و به طور کل زندگی، فی‌نفسه، بی‌معنی است و بسته به وجود و زیست ماست که تعبیر شده، معنی می‌یابد. از این رو هایدگر مدعی است که همه تلاشهایی که در جهت آشکار کردن غرض و مقصود ارسطو، مصروف داشته، شاید در آینده سوءتعبیر قلمداد شده و آیندگان بگویند: این همه سخن که او گفته است، صرفاً سوءتعبیری است افزون بر سوءتعبیرهای پیشین. از مسایلی که هایدگر مطرح ساخته، این است که فهم ما در اثر زمان و مکان در معرض تغییر قرار گرفته، معتقد است که باید فهم و تعبیر و تفسیر از متون را اموری زمان‌مند و تاریخی بدانیم. از این رو، هرگز از جنبه دور هرمنوتیکی رها نیستیم. بدین معنا که دور هرمنوتیکی خود متضمن تفسیرگر، پیش فرضهای او، متن، مؤلف و فرهنگ حاکم بر اوست. به همین جهت همان‌گونه که دیلتای و شلایر مآخر یادآور شده بودند، برای تفسیر هر متن و رویدادی پیش زمینه‌های فرهنگی ضروری است.

ملخص کلام در مورد هایدگر اینکه زمینه‌های فرهنگی، نقش انکارناپذیری در رویکرد ما به هر متن و هر رویداد و هر پدیده‌ای دارد و بنابراین هرمنوتیک، در چارچوب افکنندگی ما در جهان زیست ماست.

یکی از معروف‌ترین چهره‌هایی که هرمنوتیک را امروزه پرجاذبه کرده، کسی نیست جز گادامر، که همه بر نوشته‌ها و اندیشه‌های او احاطه دارید. او شاگرد بسیار مهمی است که حامل اندیشه‌های استادش هایدگر است. اما فلسفه هایدگر را به طور کامل نپذیرفته و کسانی چون بولتمان، پل ریکور، گادامر، و دریدا، بحثهای هرمنوتیکی هایدگر را ابعاد تازه داده جهت‌هایی را به این بحث اضافه کردند که در واقع در فلسفه هایدگر به هیچ‌وجه قابل فهم نبود. اما هیچ کس، دقیق‌تر و منظم‌تر از گادامر بحثهای هایدگر را تعمیم نداد. او در هرمنوتیک خود مدعی شد که هر نوع تفسیری، متضمن فهم زمینه ایجاد یک اثر و نیز مخاطب مورد نظر مؤلف است. این نوع تفسیر از یک اثر، مستلزم افقی است که فرد در آن قرار گرفته است (مراد گادامر از افق همان چیزی است که هایدگر تحت عنوان پیش زمینه پیش فرض یا *preunderstanding* مطرح کرده بود و از این رو هرمنوتیک از نظر او چیزی نیست جز در آمیختن افقهای گذشته متن با افق معاصر تفسیرگر. به زعم او، ما در هیچ شرایطی نمی‌توانیم مطمئن باشیم که تفسیر ما دقیق‌ترین و صحیح‌ترین تفسیرها است و چیزی بر تفسیرهای پیشین افزوده‌ایم. زیرا که تفسیر ما و نیز حکم ما درباره تفسیرهای پیشین خود در آینده در معرض بازبینی و اصلاح و تغییر قرار می‌گیرند و این بحثی است که هایدگر هم در مورد آن تأکید کرده بود. گادامر می‌گوید در تفسیر یک متن (متعلق به گذشته) ما نه تنها در متن مزبور به مکاشفه و تأمل می‌پردازیم، بلکه پیش زمینه‌های معرفتی خودمان را هم بررسی می‌کنیم. به گفته گادامر ما بیش از آنکه به دنبال فهم مراد و مقصود مؤلف متن باشیم، معنای متن را از نظر خودمان مورد بحث قرار می‌دهیم. گفتنی است که گادامر و طرفداران او، هرمنوتیک را به سرچشمه‌های کهن و سده‌های میانه آن یک بار دیگر بازگردانده و گفتند که ما هیچ‌گاه نباید، مقصود و مراد مؤلف را در متن جست‌وجو کنیم، بلکه آنچه که از متن برمی‌آید برای ما حائز اهمیت و قابل توجه است. توجیه مدرسی این رویکرد، این است که خداوند، یعنی مؤلف غایی متن هستی، آنچه را که مشیت اوست در

متن حک کرده است. اما ممکن است که این معنا تمثیلی و یا زمان‌گریز باشد.

انسانهای مدرن باید با چنین متنی، قطع نظر از نگاه و مراد و مقصود مؤلف و در عین عدم دسترسی و عدم تعین با آن برخورد کنند. تعمیم هرمنوتیک به زندگی و رویدادهای تاریخی از دیدگاه دیلتای نیز، ریشه در همین برخورد دارد. مثلاً معنای انقلاب کبیر و یا انقلاب صنعتی، نمی‌تواند همان چیزی باشد که بنیانگذاران و مجریان این انقلابها در نظر داشتند، بلکه معنای آنها برحسب زمان و مخاطبان آن تنوع می‌یابد. گادامر، تاریخ را گفت و شنودی زنده میان گذشته و حال اعلام می‌کند و می‌گوید: سدهای راه این تعامل را باید از میان برداریم. به همین دلیل هرمنوتیک، هیچ‌گاه با ایدئولوژی سازگار نیست. به این معنا که آمیزش افقها در برخورد با متن ایدئولوژیک به هیچ‌وجه حادث نمی‌شود (چه در ایدئولوژی چپ باشد و چه در ایدئولوژی راست). چرا که در ایدئولوژی، گونه‌ای تک‌گویی حاکم است و در آن از گفت‌وگو خبری نیست و این خلاف ذات هرمنوتیک است. بنابراین ایدئولوژی، پرسشهای اساسی را به هیچ‌وجه نمی‌پذیرد، بلکه با پاسخهای بسته‌بندی شده سروکار داشته، هیچ تأویل و تفسیری را فراتر از آن قبول نمی‌کند.

«مفروضه» یا «هم‌پرسه» و «گفت‌وگو»، بهترین مضمونی است که گادامر در بحث از هرمنوتیک، مطرح کرد. به گفته او در مفروضه است که انسان می‌تواند افق ذهنی خود را ترک کرده و با افق متن، هم‌دلیل شود و در عین حال، افق متن را هم درنوردد و به گستره تازه‌ای که مولود آمیزش دو افق است، گام بگذارد. این خلاصه‌ای است از بحثهایی که گادامر در خصوص هرمنوتیک و ارتباط آن با زندگی امروز مطرح ساخته.

گفتنی است او در کتاب *حقیقت و روش*، بحث خود را از زیبایی‌شناسی و هنر آغاز کرده و از واژه‌ای استفاده می‌کند که به «بازی» قابل ترجمه است. گادامر ادعا می‌کند: برخورد ما با متن باید، برخوردی بازیگرانه باشد و به هیچ‌وجه نباید با متن، به صورتی تعبدی برخورد کرد. در سایه چنین بازی‌ای است که می‌توان خود را از چارچوب ذهنیت‌گرایی منجمد رها ساخت. در حقیقت او، نظرات کانت و شلایر را در خصوص بازی مورد تعمیم قرار داده و مدعی است: سائقه یا غریزه بازی است که به ما امکان می‌دهد در فهم یک پدیده موفق باشیم. به این اعتبار گادامر معتقد است که محدودیت‌های زیبایی‌شناسانه که ریشه در وجهی گرایش معرفتی دارد، می‌تواند در سایه مفهوم بازی به محدودیت‌های دست و پا گیرش پایان دهد. او در دو جای کتاب *حقیقت و روش* از واژه بازی استفاده کرده، می‌گوید: برای رهایی از محدودیت‌هایی که در اثر ابژکتیویسم و سوبژکتیویسم با آن مواجه‌ایم، می‌توان حوالت زیبایی‌شناسی را و به طور کلی فلسفه جدید را متحول ساخت. بازی می‌تواند نقشی اساسی در این تحول ایفاء کند. او در نقد نظریات زیبایی‌شناسانه کانت، از همین مفهوم بهره گرفته و می‌گوید در سایه همین بازی است که می‌توانیم از دام انتزاعات غامض کانتی رهایی یابیم و به جای درافتادن در شعور زیبایی‌شناسانه کانت، ذهن را مشتعل به بازی کنیم تا ما را به ساختهای نااندیشیده هستی مدد بدهد. به نظر او، فرد باید از خود خویشتن رها شود تا بتواند به حقیقت هنری دست یابد. به همان نحو که یک بازیگر باید از خود به درآید تا بتواند در شور بازی سهیم شود. در جای دیگر کتاب *حقیقت و روش* یادآور می‌شود که زبان هم، گونه‌ای بازی است. بنابراین باید آن را تجربه‌ای هرمنوتیکی دانست و به همین اعتبار او مجدداً در این راستا از واژه بازی استفاده کرده، بیان می‌دارد: زبان، خود نیز وجهی از همین بازی است که در جریان



گفت وگو، تحقق پیدا می‌کند. این بازی، در اثر مکالمه و دادوستدی است که بین دو گوینده و به اصطلاح دو مخاطب جریان می‌یابد. در عین حال مرحله‌ای است که این بازی زمینه آفرینش افکارها را برای ما فراهم می‌سازد.

نکته آخر اینکه: همین معنای بازی را گادامر در تعبیر و تفسیرهای خود در خصوص هنر به کار گرفته ضمن مقاله‌ای، آن را مطرح می‌کند و به عنوان یک عامل اساسی در برخورد deconstruction یا بنیان فکانه خود به کار می‌گیرد. جالب اینجاست که در سال ۱۹۸۱ سمیناری در پاریس برگزار شد و گادامر و دریدا به گفت‌وگو پرداختند. هر دوی این اندیشمندان در تفاوت‌های هرمنوتیک و بنیان فکانه، بحث‌های مفصلی را دنبال کردند، اما نتوانستند با هم دیالوگی برقرار کنند و با سوءتعبیر و برخوردی بسیار سرد، سالن سمینار را ترک گفتند. در اینجا باید عرض کنم شاید این کار آیندگان باشد که مناسبات دقیق بین هرمنوتیک و deconstruction را پیدا کنند و زمینه‌های اشتراک و تفاوت‌های آنها را، تعمیم داده و چارچوب‌های آن دورا از لحاظ دیالوگ مشخص کنند. متشکرم.

□ محمدخانی: با تشکر از دکتر ضمیران به طرح دو سؤال می‌پردازم:

۱. چرا شما شالوده‌شکنی را بن‌فکنی تعبیر کردید؟ ۲. در تاریخ هرمنوتیک، می‌خوانیم که این بحث در قرن هجدهم از متون مقدس به ادبیات و هنر راه یافته است. نقد هرمنوتیکی، از چه زمانی آغاز شد و چرا در نقد هرمنوتیکی، جایگاه و نظریات دریدا کمتر مطرح شد؟

■ ضمیران: با توجه به مباحث هرمنوتیکی، فکر می‌کنم که در دهه هفتاد قرن بیستم بود که نقد هرمنوتیکی به طور اساسی مطرح شد و در مکتب نقد ادبی و نظریه ادبی، شاهد این نوع نقد هستیم. تا قبل از این تاریخ، نقد هرمنوتیکی، به صورت مدون قابل طرح نبوده، هر چند که دیتلای به بحث درباره هرمنوتیک پرداخته و آن را در همه حوزه‌ها قابل اعمال دانسته، اما به بحث دقیق در مورد هرمنوتیک در کنار نقد نپرداخته است. بنابراین، بحث نقد هرمنوتیکی بحثی جدید است و عمری بس کوتاه دارد.

دلیل اینکه بنده در کتاب دریدا و متافیزیک حضور واژه‌هایی چون ساختارزدایی، شالوده‌شکنی را به کار نبردم، این بود که وقتی دریدا واژه deconstruction را به کار گرفت، ترجمه و تفسیری بود از واژه آلمانی abbau به معنای تخریب کردن و مجدداً بازسازی کردن (این واژه را اولین بار هوسرل به کار برد) به همین دلیل وقتی که شما از واژه شالوده‌شکنی استفاده می‌کنید تنها بعد تخریبی و سلبی آن را مورد توجه قرار می‌دهید و حال آنکه بعد ایجابی (Construction) آن، بیش از بعد سلبی مورد نظر دریدا بوده است.

بنابراین، فکر کردم با توجه به اینکه هم هایدگر و هم دریدا تحت تأثیر آرخه یونانی واژه Construction را به کار برده‌اند، شاید بن‌فکنی (فکندن در زبان فارسی - به خصوص در شاهنامه - هم معنای مثبت می‌دهد و هم معنای منفی؛ یکی به معنی بنا کردن، دیگری به معنای تخریب کردن) یا بنیان‌فکنی تا حدی نزدیک است. هر چند واژه بن‌فکنی هم عین فضای معناشناختی را که deconstruction برای ما افاده می‌کند، در بر نمی‌گیرد. تنها وجهی که فکر می‌کنم در بن‌فکنی نیز باشد جنبه ایجابی‌اش است.

□ محمدرضا گودرزی: نکته‌ای را در مورد «گادامر» و اهمیتی که برای گفت‌وگو قائل بود مطرح ساختید. بحث افق مشترک در اندیشه‌های باختین نیز هست. می‌خواستم ببینم چون باختین، تقریباً چند دهه قبل این بحث را مطرح ساخته و بر گفت‌وگو و افق مشترک بسیار، تأکید کرده بود، آیا سنجیتی بین تفکر باختین و گادامر بوده یا

اصولاً صحبتی بوده که گادامر از اندیشه‌های او استفاده کرده و یا نکرده باشد.

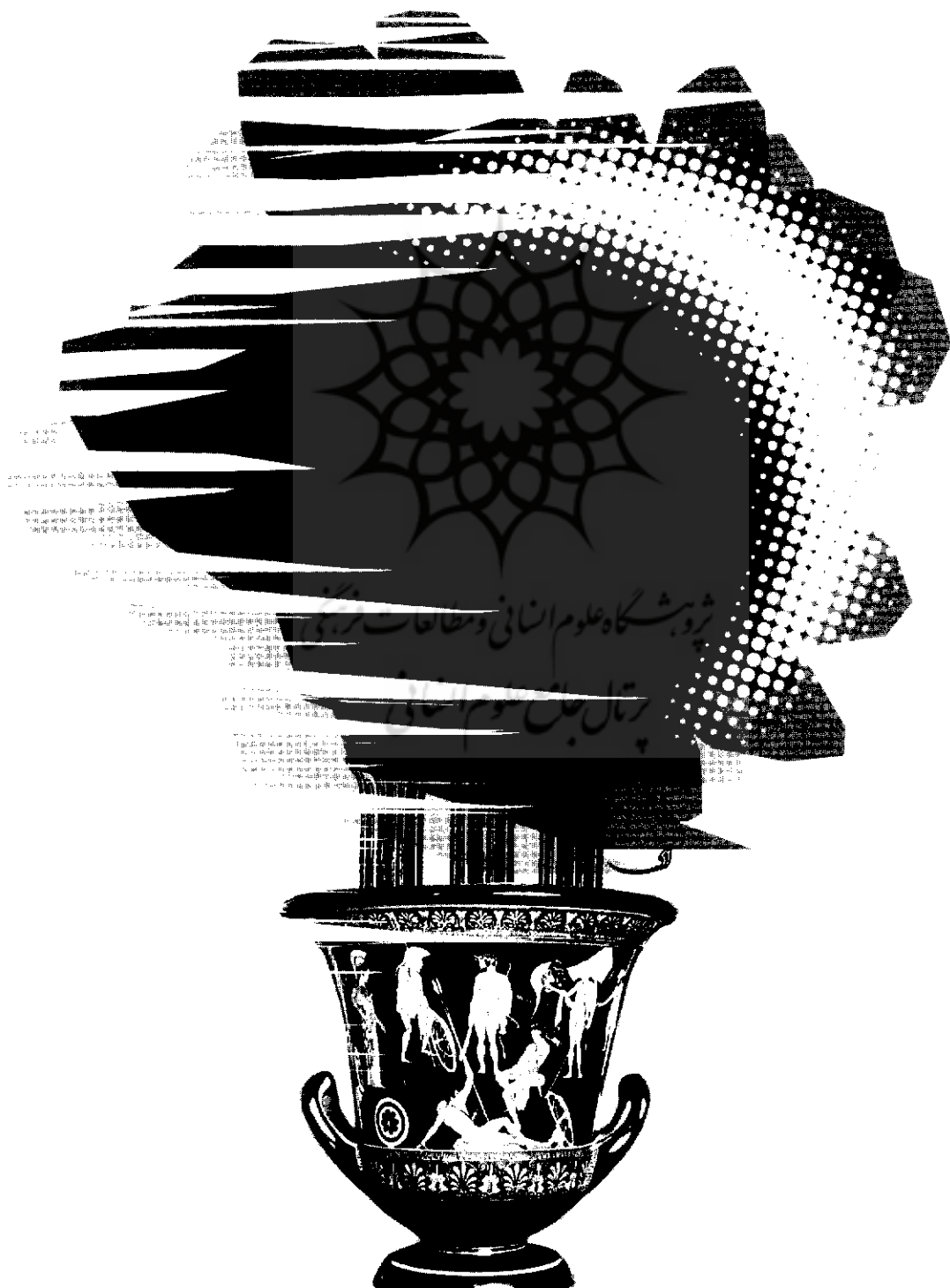
■ ضمیران: واقعیت این است که گادامر به طور کلی متأثر از سنتی طولانی و سابقه‌دار است که در تفکر غرب از دوران افلاطون وجود داشته است. در واقع، او تحت تأثیر اندیشه‌های سقراط و افلاطون واژه دیالوگ را می‌شناخته و به کار می‌برده و حتی در کتابی موسوم به dialogue and dialectic، همین بحث را مطرح کرده، آن را به دوران افلاطون و در واقع به فرادهدی که در چارچوب آن واژه دیالوگ و دیالکتیک رشد کرده، منسوب می‌کند؛ «گادامر» هم، از آن سرچشمه‌ها برخوردار بوده است. اما، اینکه آیا او تحت تأثیر نظرات باختین بوده است، یا نه؟ بنده، در آثار گادامر، مطلبی مطالعه نکرده‌ام که اشاره‌ای به باختین داشته باشد. هر چند ممکن است، در مکالمات و نوشته‌های خصوصی‌اش مطلبی وجود داشته باشد، اما در کتاب‌هایی که چاپ کرده، از باختین، چندان اسمی نبرده است. اگرچه همه اندیشمندان غربی تحت تأثیر افلاطون و ارسطو و دیگران با واژه دیالوگ آشنا بوده و دیالوگ، سابقه‌ای بس طولانی در تمدن غربی دارد و چیزی نیست که کسی مثل باختین، گادامر و یا دریدا به آن پرداخته باشند، بلکه این امر، به اصطلاح جزء میراث‌های فرهنگ فلسفی غرب است.

□ رضا ولی‌زاده: پرسش بنده، همان گونه که در مقدمه کتاب هرمنوتیک مدرن هم آمده، پرسشی است که امروزه خیلی کانون توجه قرار می‌گیرد و آن هم این است که بین تن دادن به نیت مؤلف یعنی مقهور شدن و در جست‌وجوی نیت مؤلف بودن و مقهور جاذبه متن شدن، باید به کدام یک تن داد. منتها، پیش از آنکه به این سؤال جواب بدهید، مسئله‌ای را مطرح می‌کنم و آن هم این است که همیشه گزارش از شناخت، چیزی بالاتر و فراتر از شناخت را از ما می‌طلبد. انگار زبان، چیزی، بیشتر از ما می‌داند. پترویکسل یک زبان‌شناس نیست، بلکه یک نویسنده است ولی خوب، جمله او، جمله قابل تعمقی است. او می‌گوید: اگر دو دانشمند در مورد یک مسئله فیزیکی و حتی دو پزشک در مورد یک قضیه طبیعی تحقیق کنند و گزارش شناختشان را ارائه دهند گزارش، گزارشی متفاوت خواهد بود. گویا زبان، همواره چیزی فراتر از شناخت خواهد بود. گزارش شناخت چیزی فراتر از شناخت را از ما می‌طلبد. انسان، مقهور زبان است و حتی هوم، یکی از شاگردان دیتلای، این جمله را این گونه صحنه می‌گذارد که زبان، نگاه فرد به جهان را شکل می‌دهد و حال، نقش زبان در این چرخه، یعنی اگر ما نیت مؤلف را حتی در این قضیه یکی از عناصر خیلی مهم در نظر بگیریم، و در سوی دیگر این چرخه، مخاطب را در نظر بگیریم انگار زبان، هم چون چتر قهاری بر سر همه این عناصر سایه گسترده و همه آنها را به بازی می‌گیرد. حال بین این مسئله و پرسشی که در مقدمه کتاب مطرح می‌شود، بالاخره باید به کدام یک تن بدهیم. بالاخره اگر به هر یک از اینها تن بدهیم، یعنی یا در جست‌وجوی نیت مؤلف باشیم (همان کاری که دیتلای، نهایتاً مهیوت آن می‌شود) و یا در جست‌وجوی سازوکارهای درونی متن، بالاخره تکلیف زبان در این میان چه می‌شود؟ در اینجا خود زبان یک پرسش تازه است.

■ ضمیران: بنده از یک طرف، با طرفداران هرش که مدعی بودند نیت مؤلف، بسیار مهم بوده و رویکرد دکارت را که عبارت از نوعی ذهنیت مدرن است اساسی می‌دانستند مواجه بودم و از طرف دیگر با طرفداران هایدگر و دریدا و به خصوص گادامر، که معتقد بودند نیت مؤلف و غرض او به هیچ وجه مهم نیست و بیشتر باید متن را مورد دیالوگ قرار داده، معنای متن را استخراج کنیم. بنابراین

برحسب اینکه چه مشربی را انتخاب کنیم و آن مشرب، چه توجیهاتی برای ما ایجاد می‌کند، در فضای امکانی آن مشرب قرار می‌گیریم. اگر ما به سبک دکارت و کانت مدعی باشیم که سوژه خردورز و اندیشنده واجد اهمیت است، بنابراین مؤلف هم باید از اعتبار و اهمیت ویژه‌ای برخوردار باشد. اما اگر اعتقاد داشته باشیم که بشر غربی، گرفتار همین ذهنیت و موضوعیت یافتن ذهن بوده است و از تمام هستی غافل مانده است، سعی می‌کنیم که امعان نظر خود را به جانب زبان و متن آن چیزی که در افاق متن قابل جست‌وجوست، دنبال کنیم. به همین دلیل، من معتقدم: سؤالات ما، حول محور

پیش زمینه‌ها و پیش فرضهایی که ذهن ما را شکل می‌دهد، می‌چرخد. بنابراین در یک زمان، نظرات کانت و دکارت، محور اصلی تمام تفکرات فلسفی، ادبی و غیره شناخته می‌شد، اما از زمانی که نقدهای اساسی به خصوص مکتب ساختارگرایی، به مسئله مؤلف و به طور کلی سوژه فلسفی پرداخت، جهت فکری، بیشتر متوجه زبان، متن، گفتار و نوشتار شد. به همین دلیل، امروزه می‌بینیم منتقدین دریدا، هایدگر و گادامر مدعی هستند: این سه فیلسوف هرچند سعی کردند که مؤلف را مدفون در متن بدانند، ولی موفق نبودند و این مسئله مغالطه‌ای بیش نیست. در اینجا بحث بر این است که ما موضع و مکان آگاهی



خود را از کجا شروع کنیم؟ بر همان جهت می‌توانیم استدلال‌های خود را قوام بخشیم. بنده هر دو اردوگاه را می‌بینم که مطالبی قابل توجیه و قابل فهم طرح کرده‌اند. اگر فرض کنیم که مؤلف مرده است و هیچ تأثیری بر متن ندارد، این مسئله امری است که ریشه در اندیشه‌های فلسفی، به خصوص افکار هایدگر دارد که مدعی است: زبان سراچه وجود است و ما گوینده آنچه که می‌گوییم نیستیم و این زبان است که می‌گوید. این زبان است که به لسان ما سخن می‌گوید. اگر با این استدلال، به دنبال این بحث برویم، از موضع مرگ مؤلف، مرگ سوژه به اصطلاح استعلایی، و غیره به هستی نگاه کرده‌ایم. اما اگر از دیدگاه کسانی چون دکارت، کانت و طرفداران آنها مثل هرش و دیلتای به سراغ متن، فرهنگ و زندگی برویم، مؤلف و سوژه نقشی انکارناپذیر ایفاء می‌کنند.

□ **محمود فتوحی:** وقتی به تاریخ نظریه‌های فلسفی به خصوص، نظریه‌هایی که به نقد ادبی منتهی می‌شوند، نگاه می‌کنیم، بی‌می‌بریم که معمولاً هر نظریه‌ای، سویه‌های افراطی و تفریطی دارد. خوب، کسانی نیز بودند که هرمنوتیک را به نحو افراطی به کار می‌بستند. سؤال من این است: آیا آسیبها و آفتهای هم برای نظریه هرمنوتیک در جنبه افراطی آن متصور است؟ یعنی آسیبها و آفتهای دربرداشته است؟

□ **ضمیران:** بحث از آفت، بحث بسیار عجیب و غریبی است. اما می‌توانم بگویم که به هر حال، نظریه افراطی هرمنوتیک جنبه‌هایی منفی، به دنبال داشته است. به این معنا، وقتی که شما فقط متن را بشناسید، تأثیر به وجود آورنده را به طور کلی نفی می‌کنید و این چیزی است که از یک سو، ما را به ساحت ناندیشیده‌ای (همان چیزی که هایدگر می‌گفت) رهبری کرده و در عین حال از ساحتی مهم نیز، غافل می‌شود و غفلت از ساحت به وجود آورنده، باعث می‌شود که ما به طور کلی نقش انسانها را نادیده بگیریم و فکر کنیم که هر چیزی می‌تواند «فی حد ذاته»، وجود پیدا بکند. هرچند که درست است که متن، پس از به وجود آمدنش، از مؤلف جدا می‌شود و به قول افلاطون بنیم می‌گردد، اما اگر پدرش را معرفی کنیم شاید به نتایجی برسیم.

□ **رضا سیدحسینی:** این متن هست، متن برای چه؟ ببینید، بحثی که می‌کنند، مسئله وجود خواننده است که متن باز و کتاب باز و این حرفهایی که مطرح می‌کنند، دنباله‌اش، مسئله اهمیت است که به خواننده می‌دهند.

□ **ضمیران:** درست است، روزگاری تفکر کانت و دکارت برای خواننده اصلاً مطرح نبود، یعنی خواننده مغفول بود، ولی با ظهور نحله‌هایی مثل deconstruction یا هرمنوتیک حالا مؤلف است که مغفول است. به عقیده من اگر بخواهیم قدر متقنی را قبول کنیم و معتدل باشیم این است که هر دو عنصر را مدنظر قرار بدهیم. شاید، من این مشرب را معتدل تر احساس می‌کنم تا اینکه به طور قطعی بگویم، فقط متن است. هیچ ارتباطی بین متن و مؤلف وجود ندارد. بنابراین، باید متن را در ارتباط با مخاطب مدنظر قرار بدهیم. مهم نیست که مؤلف چه می‌خواسته، چه می‌کرده، چه زندگی‌ای داشته و از چه فرهنگی برخوردار بوده است.

□ **رضا سیدحسینی:** این مسئله، در جوامع مختلف با هم متفاوت است. این حرفی که رولان بارت در مورد درجه صفر نگارش بیان می‌دارد چون بعد از درجه صفر، نگارش شروع می‌شود، در جوامع مختلف، اصلاً معانی فرق می‌کند. برداشت شما از یک کلمه، با برداشت مثلاً یک تکنسین متفاوت است. این هم، مسئله‌ای پیچیده است.

□ **ضمیران:** خود من، به شخصه نوعی ابهام می‌بینم در اینکه هر نوع گرایش نسبت به این دو اردوگاه، اشکالات و نقاط قوت خود را دارد. بنابراین آنی که فقط به متن می‌پردازد، گستره عینیت فرهنگ و شرایط عینی مخاطب را مدنظر قرار می‌دهد و آنی که به مؤلف می‌پردازد، شرایط امکانی به وجود آمدن متن را در سایه مؤلف مورد توجه قرار می‌دهد. من فکر می‌کنم، در هر دو صورت (مدنظر قرار دادن یکی با غفلت از دیگری) باعث غایب شدن چیزی خواهد شد.

□ **شهرام اقبال‌زاده:** سؤال آقای محمدخانی، برای من هم مطرح است. خوب، عنوان سخنرانی متناقض با متن مفید آن بود. یعنی شما تمام این بحثهای مفید درآمدی بر مبحث بن‌فکتی، ساختارزدایی، ساختارشنکی، شالوده‌شکنی... را مطرح کردید، اما به محض اینکه در آستانه دریدا قرار گرفتیم بحث قطع شد. دیگر اینکه در رابطه با تفکر هایدگر که این ما نیستیم که به بیان زبان می‌پردازیم بلکه زبان، ما را بیان می‌کند. این یک گزاره متناقض است. وقتی هایدگر می‌گوید: «ما»، یعنی خود به خود سوژه من و وجود من در این ما، مستتر است و زبان و من از هم جدا نیستند، یعنی دیالکتیک ذهن و عین که با این افراط و تفریط یا متن به اقتدار می‌رسد که خلاف تفکر بن‌فکتانه دریدا است که می‌خواهد «متافیزیک حضور» را بشکند. یعنی یک قطب همواره در مرکز قرار می‌گیرد، برخلاف تفکر دریدا که می‌خواهد مرکززدایی بکند. از نظر من به آن مسئله اقتدار دوقطبی یا «متافیزیک حضور» پرداخته نشده است.

□ **ضمیران:** یکی از دلایلی که بنده کمتر، به بحث دریدا توجه کردم و بیشتر به هرمنوتیک گادامر و سابقه هرمنوتیک پرداختم این بود که قبلاً در همین جلسه، استادان و فضلا در خصوص اندیشه‌های دریدا، مباحث مبسوطی را مطرح کرده بودند و از بنده خواسته شد که بیشتر تأکید خود را روی پیش‌زمینه‌های هرمنوتیکی و اندیشه گادامر بگذارم. به همین دلیل فرصتی نبود که هر دوی اینها را در یک جلسه، مطرح کنم.

فقط به اشارت در خصوص نظریات دریدا پرداختم و سعی کردم که تأکید را بر زمینه‌های به وجود آمدن تفکر هرمنوتیکی، متمرکز کنم. به همین دلیل پژوهش می‌طلبم که فرصتی نبود تا به تفصیل، به بیان نظرات دریدا هم بپردازم. اما بحثی که در اینجا می‌خواهم عرض کنم، در نوشته‌های اخیر دریدا، نوعی تجدیدنظر در اندیشه‌هایش وجود دارد. به خصوص وقتی وارد حوزه معماری شد و سعی کرد آن افراطی را که در بحثهای نخستینش مطرح می‌کرد، جبران نماید. درست است که دریدا، سعی می‌کرد از سوژه، مرکززدایی کند اما در نوشته‌ها، گفته‌ها و بحثهای اخیرش، بحث سوژه را هم مطرح کرده است.

همین‌طور که فوکونیز، در سالهای آخر عمر خود به خصوص در کتابهای دوم و سوم «تاریخ جنسیت»، مجدداً بحث سوژه را مطرح و اشاره کرد که: غفلت من از سوژه، تحت تأثیر جو ساختارشنکی فرانسه به گونه‌ای افراط بوده است. همین وضع را در تفکر دریدا هم می‌بینیم. او نیز در این سالهای اخیر، تا حدی از جهت‌گیریهای افراطی که در سالهای اول تحقیقات از خود نشان می‌داد عدول کرده، بنابراین او هم، deconstructive به معنای اولیه‌اش نیست و یک مقدر معتدل‌تر، با این مسئله برخورد می‌کند. به خصوص که نظریه فولد از سوی دولوز مطرح شده بود. نظریه فولد، دریدا را بسیار تحت تأثیر قرار داده و به همین دلیل سعی کرده که آن مرکززدایی از Ego (من) مرکززدایی از Logos (کلام، عقل) و آن مرکززدایی از ethno (قومیت) را با حدی از اعتدال در زمانه اخیر مطرح نماید.

□ **ناهد معتمدی:** می‌دانیم که هایدگر کسی است که موضوع

شعر و ادبیات را هستی قرار می دهد. یعنی دیدگاه هستی شناسانه دارد و آن dasein که فرمودید به نظر من بودن، هستن و شدن است که در طول زمان مطرح می کند و معتقد است که زندگی، زمان مند، قانون مند و مکان مند است. در نظریات دیلتای به نیت مؤلف معتقد هستیم. در نظریات گادامر، نیت مؤلف نیست و حتی هرش هم، نیت مؤلف را می پذیرد. سؤال من این است که از یک نظر، همه اینها به شکلی با تاریخ متون سر و کار دارند (چون معتقدند بین گذشته و حال، باید پلی ایجاد شود) و آن زندگی آدمی را که مطرح فرمودید آیا نمی توانیم بگوییم، که این زندگی، ذهنیت این آدمهاست و از دیدگاه روان شناسی و اسطوره ای ما این را به «ناخودآگاه جمعی یونگ» تعبیر کنیم که به بشر اولیه یک نوع حالت‌های تاریخی، در ذهن انسانها قرار می دهد، آیا می توانیم این را به این شکل تعبیر کنیم؟

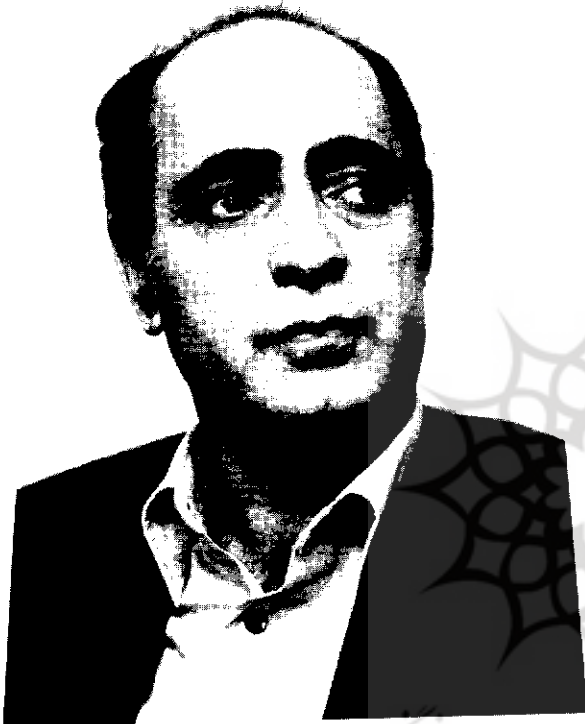
■ **ضمیران:** می دانید که بعضی به سه «هایدگر» معتقدند، بعضی دیگر به دو «هایدگر» (هایدگر نخست و هایدگر واپسین). هایدگر نخست، شدیداً تحت تأثیر اندیشه های استادش هوسرل است به خصوص در بحث phenomenology یا پدیدارشناسی. بنابراین در آثار اولیه او، بحثهایی درباره «ذهنیت» به چشم می خورد. اما با علاقه مند شدن به اندیشه های نیچه و گزارش از تفکر او در گفته های خود، به تدریج از ساحت هوسرلی (مراد از ساحت هوسرلی، ساحت دیلتای هم هست) فاصله گرفته و پس از جست و جو در تفکرات نیچه، متوجه «عامل هنر در رهایی از قید استیلای نیهیلیسم» شده و معتقد می شود علم، برای نفی نیهیلیسم در جهان مدرن کافی و مؤثر نیست، و هنر تنها وسیله ای است که به کمک آن می توان بر نیهیلیسم مسلط بر جامعه غربی، (ناشی از ظهور مدرنیته) فائق آمد. این چیزی است که نیچه در آثار خودش و به خصوص در «ژایش تراژدی»، فراسوی نیک و بد و سپس در آثار چاپ نشده در دوره حیاتش به نام نخلس شدیداً مورد تأکید قرار داده است. هایدگر هم به تأثیر از او، این بحث را مطرح کرده، مدعی است: درافتادن در ساحت علم، ما را به گونه ای ذهن گرای مبتلا می سازد که برای فرار از آن ذهن گرای باید، راه هنر را دنبال کرد و هنر تنها وسیله ای است که به عنوان حرکتی در جهت مبارزه با نیهیلیسم قابل توجه است.

اما درخصوص انطباق نظر یونگ با اندیشه های هایدگر، من مطالب زیادی خواندم، ولی بعضی معتقد هستند که تطبیق و مقایسه نظریات یونگ با هایدگر تا حدی اشکال دارد. هرچند که می شود این کار را کرد. حتی داریوش شایگان هم در «پتهای ذهنی و خاطره اژدی» چنین گرایشی را در مقطعی از زندگی اش، نشان داد و سعی کرد نظریات هایدگر را با اندیشه های یونگ به نوعی آشتی بدهد. ولیکن اینکه این دو اندیشمند، نظراتشان با هم آشتی پذیر هست یا نه با توجه به اینکه هر دو در یک دوران زندگی می کردند، احتمالاً بحث دیالوگ میان آنها امکان پذیر است. اما اگر بگوییم هایدگر عین یونگ فکر می کرد، شاید با اشکالات و ایرادات زیادی مواجه بشویم.

■ **محمدخانی:** آیا هرمنوتیک در فرهنگ ایران و اسلام نیز تاریخی دارد و سرگذشتش در فرهنگ ما چیست، و اینکه نقد هرمنوتیکی در ادبیات معاصر ما چه راهبردهای دارد و چه مشکلاتی ایجاد می کند.

■ **ضمیران:** باید بگویم گونه ای هرمنوتیک، در ادبیات قبل و بعد از اسلام وجود داشته و به طور خلاصه باید عرض کنم که گرایش «زند و پازند»، درحقیقت نوعی هرمنوتیک بوده است که در فرهنگ قبل از اسلام وجود داشت و به همین دلیل، هرکس، در دوره پیش از اسلام گرایش هرمنوتیکی داشت به «زندیک» موسوم

می شد و «زندیک» یعنی خود زند دانستن. اینها هم ریشه هستند و کسانی که می خواستند کتاب اوستا را تفسیر کنند، از سوی موبدان، به ارتداد و کفر متهم می شدند و حتی بعد از اسلام هم نویسندگان قرن اول، دوم و سوم هجری کسانی مثل «روافض»، «اسماعیلیه» و دیگران را به نوعی زندیق متهم می کردند. به همین دلیل، پاره ای از نویسندگان ایرانی وقتی با واژه هرمنوتیک مواجه شدند، آن را به «زندآگاهی» ترجمه کردند، از این رو، «زند» عبارت است از گرایشی



فلسفه و مطالعات غربی  
علوم انسانی

تأویلی. اما نکته دیگر: واژه تأویل به هیچ وجه برای هرمنوتیک مناسب نیست. به این دلیل که، تأویل یعنی به اول برگرداندن، حال آنکه در هرمنوتیک، به هیچ وجه نمی خواهیم (به خصوص هرمنوتیک جدید گادامر به هیچ وجه، بازگشتن به اول را نمی پذیرد) چیزی را به اولش برگردانیم، بلکه ما در گرایش هرمنوتیکی می خواهیم چیزی را به آخر، یعنی مخاطب، یعنی متن، برگردانیم. بنابراین، واژه تأویل برای هرمنوتیک شاید نامناسب ترین ترجمه باشد. حتی کسانی که واژه تأویل را برای هرمنوتیک به کار می برند در واقع گرایش هرش را ناخواسته دنبال می کنند و در پی آن هستند که مراد و مقصود مؤلف درک بشود، چرا که می خواهند چیزی را به اولش که به مؤلف و پدیدآورنده مربوط است، برگردانند و واژه «پازند» یعنی «گرایش ضد هرمنوتیک» همان چیزی که در کتاب اخیر سوزان سانتاگا (against interpretation) آمده آن پازند است یعنی در واقع پاززند. بنابراین به عقیده من هیچ واژه ای مناسب تر و بهتر از هرمنوتیک نیست.