

نقدی بر تلقی رایج از هرمنوتیک فلسفی گادامری به مثابه هرمنوتیک خواننده‌محور / مفسر‌محور

فرزاد بالو*

دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران

چکیده

گادامر تحت تأثیر آرای هایدگر در باب مقوله فهم، زبان، زبانمندی و تاریخمندی فهم و... هرمنوتیک فلسفی را بنیان نهاد. او بی‌آنکه در خوانش متن، «همچون اسلاف خود شلایرماخر و دیلتای» با اتخاذ روش و محوریت‌بخشی به مؤلف در پی دستیابی به نیت مؤلف برآید و یا خواننده را نقطه کانونی مقوله فهم و خوانش متن قرار دهد، با الهام از فلسفه هستی‌شناختی هایدگری، بر این باور است که تناظری سوژه - سوژه میان خواننده و متن برقرار است و امتزاج افق نتیجه نهایی گفت‌وگوی میان خواننده و متن به شمار می‌آید. این درحالی است که یکی از مهم‌ترین بدفهمی‌ها در باب هرمنوتیک فلسفی گادامری در پژوهش‌های رایج آن است که به اشتباه از هرمنوتیک فلسفی به هرمنوتیک خواننده/مفسر‌محور تعبیر می‌شود. این اشتباه در دلایلی همچون بی‌توجهی به تغییر رویکرد روش‌محورانه در هرمنوتیک فلسفی به رویکرد دیالکتیکی، تلقی نادرست از مفهوم انطباق یا کاربرد در هرمنوتیک فلسفی، توجه نکردن به مفهوم بازی در هرمنوتیک فلسفی، جدا انگاری سوژه و ابژه و عدم التفات به امتزاج افق‌ها در هرمنوتیک فلسفی، تفکیک قائل نشدن میان قلمرو هرمنوتیک

* نویسنده مسئول: f.baloo@umz.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۲/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۹

فلسفی و نقد خواننده محور (هرمنوتیک ادبی) و... ریشه دارد. پژوهش حاضر که به روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است، ریشه‌های این بدفهمی را واکاوی می‌کند.

واژه‌های کلیدی: گادامر، هرمنوتیک فلسفی، بدفهمی، مفسر محوری، امتزاج افق، نقد خواننده محور.

۱. مقدمه و بیان مسئله

آنچه به نام هرمنوتیک مدرن یا هرمنوتیک هستی‌شناختی در قرن بیستم پا به عرصه نهاد، بی‌تردید تحت تأثیر اندیشه‌های نیچه و هایدگر شکل گرفته است. نیچه از یک سو با طرد این باور سنتی که ناگزیر در پس هر ظاهری معنایی نهفته است، اساساً عالم و پدیده‌هایش را تهی از هر معنا و حقیقتی دانسته و ریشه ارزش‌ها و حقیقت‌ها را صرفاً در تأویل نوع انسانی انگاشته و از چشم اندازه‌های خاص ارزیابی کرده است. تعبیر نیچه از تفسیر و معنا به روشنی دو ساحت متفاوت هرمنوتیکی کلاسیک و مدرن را به تصویر می‌کشد:

غالباً فن تفسیر را به معنای کشف معنا تلقی کرده‌اند؛ چنان‌که در هرمنوتیک کلاسیک شاهد بودیم. اما ادعای نیچه این است که تفسیر کشف معنا نیست؛ بلکه وارد کردن معنا در شیء است. وقتی شیئی مورد تفسیر واقع می‌شود، معنا از آن استخراج نمی‌شود؛ بلکه بر آن وارد می‌شود. جهان بدون تفسیر، انسانی فاقد معناست، نه اینکه معنا در ذات آن مخفی باشد (صانعی، ۱۳۸۶: ۲۶۸).

از دیگر سو هایدگر در اثر مشهورش، *هستی و زمان*^۱، با یک انقلاب بنیادین مسیر هرمنوتیک را از بُعد معرفت‌شناختی به سوی هستی‌شناختی تغییر داد؛ یعنی مفسر

به جای اینکه بپرسد به چه شرطی فاعل شناسایی می‌تواند متن یا تاریخ را بشناسد، این پرسش را مطرح می‌کند: موجودی که هستی او بر فهم استوار شده، چگونه موجودی است؟ یعنی «دازاین» از آن رو که به واسطه فهم وجود دارد، باید تحلیل پدیدارشناختی شود و ساختار وجودی او در

نتیجه ساختار وجودی فهم تحلیل گردد (واعظی، ۱۳۸۵: ۴۰۸).

اما برجسته‌ترین فردی که توانست مبانی بنیادین هرمنوتیک فلسفی را سامان بخشید، گادامر^۱، شاگرد هایدگر است. گادامر در هرمنوتیک هستی‌شناختی از هایدگر، در دیالکتیکی بودن فهم، وام‌دار افلاطون و هگل است و در تأکید بر جنبه کارکردی و پراگماتیستی فهم از حکمت عملی ارسطو تأثیر پذیرفته است. اهتمام گادامر به تفسیر متن که در هرمنوتیک فلسفی هایدگر چندان مورد توجه نبود، هرمنوتیک فلسفی را کاربردی‌تر کرده است. این اهتمام گادامر درباره دیدگاه خاص وی از زبان ناشی می‌شود. ریکور^۲، فیلسوف فرانسوی، که پس از گادامر برجسته‌ترین نظریه‌پرداز هرمنوتیک فلسفی محسوب می‌شود، در عین حال که پاره‌ای از مبانی اصلی هرمنوتیک هستی‌شناسیک را می‌پذیرد (از جمله اینکه فهم گونه‌ای از هستی است؛ هدف تفسیر متن نیت مؤلف نیست و...)، دستاوردهای تازه‌ای را نیز در حوزه خوانش متن عرضه می‌کند.

در یکی دو دهه اخیر، در پرتو اقبال به نظریه‌های ادبی، هرمنوتیک به معنای عام و هرمنوتیک فلسفی در مفهوم خاص آن توجه پژوهشگران علوم انسانی را به خود جلب کرده است. فارغ از تقلیل و فروکاستن‌هایی که خواه‌ناخواه مفاهیم فلسفی در مرحله تبیین و کاربست در عرصه پژوهش‌های ادبی می‌یابند، بدفهمی‌هایی در قالب ترجمه و درک مفاهیم فلسفی بروز می‌کند که پژوهش‌ها را از درجه اعتبار و اعتنای فلسفی می‌اندازد؛ از آن جمله که از هرمنوتیک فلسفی گادامری در پاره‌ای از پژوهش‌ها به هرمنوتیک خواننده/مفسر محور تعبیر می‌شود. بیم آن می‌رود که تبیین و تقیح نادرست مفاهیمی از این دست رفته‌رفته در فرهنگ پژوهشی ما نهادینه شود و در نوشتار و گفتار آکادمیک به مثابه امری مقبول پذیرفته گردد. لذا در این پژوهش به ریشه‌های علل چنین بدفهمی‌هایی می‌پردازیم.

۲. بحث و بررسی

با تأملی گذرا در برخی از کتب و مقالاتی که در زمینه هرمنوتیک به زبان فارسی نگاشته شده‌اند، با عبارت و ترکیبی کلیشه‌ای مواجه می‌شویم که از هرمنوتیک فلسفی گادامری با عنوان هرمنوتیک مفسر محور (خواننده محور/ مخاطب محور) نام می‌برند؛ حال آنکه چنین حکمی خلاف تمام تمهیداتی است که هرمنوتیک فلسفی (گادامری) در جهت فراروی از چنین ثنویتی اتخاذ کرده است. برای نمونه به پاره‌ای از نوشتارهایی در این باب اشاره می‌کنیم:

آب‌نیکی (۱۳۸۷: ۴۹۰) در مقاله «چیستی و کاربست هرمنوتیک ادبی»، هرمنوتیک فلسفی هایدگری و گادامری را ذیل هرمنوتیک مفسر محور قرار می‌دهد.

جواری و حمیدی در مقاله «سیر نظریه‌های معطوف به خواننده»، خواننده را در هرمنوتیک فلسفی گادامری در مرکز خوانش معنایی از متن قرار می‌دهند: «اگر ما این فلسفه (هرمنوتیک فلسفی) را در حوزه ادبیات گسترش دهیم، باید چنین نتیجه بگیریم که فرد یا، بهتر بگوییم، خواننده در مرکز و هسته اصلی برداشت معنایی از متن ادبی قرار دارد» (جواری و حمیدی، ۱۳۸۶: ۱۴۹).

کامبیز صفینی (۱۳۹۴: ۱۳) در مقاله «بررسی نقادانه هرمنوتیک ادبی با توجه به نظریات برخی فیلسوفان»، به ضلع دیگر مثلث مؤلف، خواننده و متن می‌گراید و هرمنوتیک گادامر و ریکور را متن محور معرفی می‌کند.

علوی مقدم (۱۳۹۷: ۱۵۰) در کتاب *مطالعات ادبی هرمنوتیک متن‌شناختی* - که به‌تازگی از سوی انتشارات سخن به چاپ رسیده - نیز از هرمنوتیک فلسفی به هرمنوتیک خواننده/ مفسر محور یاد کرده است.

خاستگاه چنین استنباط‌های نادرستی از هرمنوتیک فلسفی (گادامری) به عنوان هرمنوتیک مفسر/ خواننده محور را باید در بدفهمی و عدم تأمل و دقت کافی در پاره‌ای از دلایلی جست‌وجو کرد که در ادامه به آن‌ها می‌پردازیم.

۲-۱. بی‌توجهی به تغییر رویکرد روش‌محورانه در هرمنوتیک فلسفی به رویکرد دیالکتیکی

یکی از بنیادی‌ترین تفاوت‌هایی که میان هرمنوتیک معرفت‌شناختی (شلایرماخری و دیلتایی) و هرمنوتیک فلسفی (هایدگری و گادامری) وجود دارد، فرایند دگردیسی است که از رویکرد روش‌محور معرفت‌شناختی در خوانش متون به رویکردی هستی‌شناختی در خوانش متن می‌رسیم. در نظر گادامر:

تفکر غربی (در سه قرن) از دوره روشننگری به بعد تحت سلطهٔ الگویی از فهم بوده که دقیقاً غیردیالوگ است: الگوی علوم طبیعی. محور این الگو مشاهده کردن است. سوژه‌ای ذهنی، ابژه‌ای عینی را دریافت می‌کند و با دستکاری مدام آن بافت را تغییر داده، به قاعدهٔ آن پی می‌برد [...] از این رو تلقی این شیوه از فهم هیچ ربطی به دیالوگ ندارد؛ اینجا فهمیدن ابژه‌ای که ساکت و شیء‌گونه است، که یا شناخته می‌شود یا همچنان ناشناخته باقی می‌ماند (ومک، ۱۳۹۶: ۱۶۵).

بنابراین در مواجههٔ سلبی با چنین رویکردی، گادامر در هرمنوتیک فلسفی از اتوریتتهٔ روش در خوانش متن و از هرگونه سوژه‌محوری و محوریت دادن به متن، خواننده و مؤلف دوری می‌گزیند. طرفه اینجاست که واو عطف در کتاب حقیقت و روش گادامر به بُعد، دوری و مباینیت اشاره می‌کند؛ یعنی در عرصهٔ فهم هرگز نمی‌توان با ارائهٔ سازوکاری روشمند به حقیقت دست یافت. هم از این روست که گادامر از طریق نقد آگاهی زیبایی‌شناختی و آگاهی تاریخی، دیالکتیک را در برابر روش نشانده و به جای نسبت منفعلانهٔ متن (ابژه) در برابر سوژه (خواننده)، رابطهٔ تازه‌ای میان خواننده و متن برقرار کرده است؛ یعنی نسبت تفاهمی سوژه با سوژه در پرتو گفت‌وگو. گادامر در جهت تفهیم تفاهم سوژه (خواننده) - سوژه (متن)، با الهام از مارتین بوبر از سه نوع تعامل بین انسان‌ها یاد می‌کند که نوع اول به رابطهٔ من و تویی ناظر است که «تو» را چونان شیئی می‌پنداریم در حیطةٔ تجربهٔ آدمی، عاری از تأثیر و افق

گذشته. در نوع دوم رابطه من و تویی، تو را شخص تلقی می‌کنیم؛ اما تویی که ذهن من خالق آن است و تحت کنترل من، حضوری کم‌رنگ دارد. در نوع سوم رابطه من و تویی، بنیاد رابطه بر گشودگی و پذیرش تو/ دیگری استوار است و ناظر بر اثرپذیری و اثرگذاری هر یک بر دیگری است (Gadamer, 2004: 352 - 353).

تأکید ویژه گادامر در نسبت میان خواننده و متن، ناظر به رابطه من و تویی در نوع سوم آن است. بدیهی است که «مشخصه نوع سوم نسبت من - تو، گشاده‌نظری^۴ اصیل در برابر توست. این نسبت همان است که معنا را از من بیرون نمی‌افکند؛ بلکه گشاده‌نظری اصیلی دارد که «می‌گذارد چیزی گفته شود»:

آن که می‌گذارد چیزی به او گفته شود، به‌طرزی بنیادی گشاده‌نظر است. چنین نسبتی نزدیک‌تر از دو نسبت نخست به آن چیزی است که بوبر به عنوان نسبت حقیقی من - تو در نظر دارد. این آن نوع گشاده‌نظری است که بیشتر می‌خواهد بشنود تا اینکه ارباب باشد و می‌خواهد دیگری او را اصلاح کند [...] این آگاهی مشتمل است بر نسبتی با تاریخ که در آن متن را هیچ‌گاه نمی‌توان به‌طور کامل و به‌طور عینی «دیگری» ساخت؛ زیرا فهم «بازشناسی» پذیرای دیگربودگی گذشته نیست؛ بلکه دقیقاً قرار دادن خود در موضعی است که دیگری بتواند مدعی باشد (پالمر، ۱۳۸۴: ۲۱۳).

بر این اساس، گادامر دغدغه‌اش را نه عرضه روشی برای فهم، بلکه توصیف آنچه در واقعۀ فهم روی می‌دهد، بیان کرد. پرسش بنیادین وی این است که تجربه فهم انسان از جهان چگونه رخ می‌دهد. گادامر درباره هرمنوتیکی که خود مروج و مبلغ آن است، می‌نویسد:

هرمنوتیکی که من آن را فلسفی می‌نامم، روش جدیدی در تفسیر یا تبیین نیست. این هرمنوتیک صرفاً در پی توصیف این نکته است که رخداد فهم در تفسیری موفق و متقاعدکننده چگونه به‌وقوع می‌پیوندد؛ بنابراین، این هدف را دنبال نمی‌کند که به نظریه‌پردازی در باب مهارت فنی در فرایند فهم بپردازد (Gadamer, 1976: iii).

۲-۲. تلقی نادرست از مفهوم انطباق یا کاربرد^۵ در هرمنوتیک فلسفی

در هرمنوتیک رمانتیک، فهم و تفسیر که تا پیش از آن دو عنصر جدا از هم تصور می‌شد، یگانه انگاشته شد؛ مقوله‌ای که در ادامه سنت هرمنوتیکی - یعنی هرمنوتیک فلسفی - نیز به دیده مقبول شناخته شد. اما به عقیده گادامر، عنصر سومی هم در فرایند فهم دخیل است که در هرمنوتیک رمانتیک مغفول واقع شده و آن «کاربرد» (انطباق) است. کاربرد غایت هرمنوتیک فلسفی محسوب می‌شود؛ یعنی به زمان حال آوردن متن و پیوند آن با زندگی اکنونی و اینجایی که به خویشتن‌فهمی مفسر منجر می‌شود و متناسب با علایق و انتظارات اوست (11: 2011; Lawn & Keane, 2011; 310 - 306: 2004; Gadamer). همین امر باعث این پندار شده که گویی در هرمنوتیک فلسفی، خواننده مرکزیت و محوریت دارد و متن را می‌تواند به هر خوانشی وادارد که خاطرخواه اوست. کوزنزهوی به منظور رفع چنین تصور نادرستی می‌نویسد:

اهمیتی که گادامر برای سویه کاربردی قائل می‌شود، تابعی از اصل مرکزی اوست که براساس آن، فهم همواره بر یک وضعیت زمانی - تاریخی و انضمامی متکی است و توسط آن شکل می‌یابد. با این حال خطاست اگر نکته مورد نظر گادامر را به غلط تعبیر کرده و از آن به طور ضمنی چنین نتیجه بگیریم که مفسر صرفاً معانی خاص خود را بر متن تحمیل می‌کند یا آنکه فقط معنای متن از دید خود (و نه معنای فی‌نفسه آن) را می‌فهمد (کوزنزهوی، ۱۳۸۵: ۱۴۶).

بنابراین تصور گادامر از «کاربرد» شباهت بسیاری با مفهوم «فرونسیس» دارد؛ زیرا آن نیز به معنای اعمال چیزی بر چیزی نیست؛ مثلاً آن‌طور که استادکار برداشت ذهنی خود را بر مواد فیزیکی اعمال می‌کند. بلکه مفهوم کاربرد بیشتر به درک آنچه در یک وضعیت رخ داده مطرح است، مربوط می‌شود (همان، ۱۵۴). از این رو مفسر باید پرسش‌ها و پیش‌فرض‌های خود را با متن تطبیق دهد، نه آنکه متن را بر علایق، انتظارات، پیش‌دانسته‌ها و پرسش‌های خود منطبق کند؛ چراکه در غیر این صورت،

اگر این سلسله به هم پیوسته پیش‌دانسته‌ها و علایق و انتظارات و ضرورت منقح کردن آن‌ها را جهت تفسیر و فهم درست از نظر دور بداریم، آن‌گاه ناممکن و دور از واقع نخواهد بود که کسی از متن فلسفی پاسخ تاریخی بخواهد و یا در متن تاریخی پاسخ فلسفی بجوید (شبستری، ۱۳۷۵: ۲۴).

گروندن یکی از نتایج مناظره سال ۱۹۸۱ گادامر با دریدا را تجدیدنظر گادامر در اصطلاح فهم به مثابه صورتی از انطباق و تخصیص می‌داند: «او در واپسین نوشته‌هایش معمولاً تأکید می‌کند که نفس هرمنوتیک همانا اذعان به این است که 'شاید حق با دیگری باشد'. بنابراین فهم دیگر صرفاً تخصیص نیست؛ بلکه بیشتر به معنای گشودگی به روی دیگری و دلایل اوست» (گروندن، ۱۳۹۵: ۱۰۷-۱۰۸).

۲-۳. بی‌توجهی به مفهوم بازی^۶ در هرمنوتیک فلسفی

گادامر با طرح مفهوم بازی، از مشارکت و گفت‌وگوی بین مفسر و متن در رخداد فهم سخن می‌گوید و سیطره یکی بر دیگری را نفی می‌کند. در نظر گادامر:

برای اینکه بازی محقق شود، بازیگر باید بازی را جدی بگیرد. درست است که وجود بازیگر شرط تحقق بازی است، اما نمی‌توان بازیگر را به عنوان سوژه‌ای در برابر بازی تصور کرد؛ بازیگر هرگز به بازی به عنوان یک ابژه نمی‌نگرد. در حقیقت وقتی او به بازی می‌پردازد، تحت تأثیر آن است. او نمی‌تواند هر کاری که خود خواست انجام دهد و باید طبق قواعد و اقتضات بازی عمل کند (پالمر، ۱۳۸۴: ۱۹۰).

بر این اساس، گادامر در تبیین هستی‌شناسی اثر هنری و اهمیت هرمنوتیکی آن در حقیقت و روش، در همان سطور آغازین اشاره می‌کند که «مصمم است تا مفهوم بازی را از معنای سوپرکتیوی که نزد کانت و شیلر دارد، رها سازد و بر تمامی علوم زیباشناسی و انسان‌شناسی جدید چیرگی (دهد)» (Gadamer, 2004: 152). بازی بازیگر را به قلمرو خودش جذب می‌کند و از روح خود، او را سرشار می‌سازد. بازیگر بازی را به مثابه واقعیتی تجربه می‌کند که فائق

(بر بازیگر) است (همان، ۱۰۹). از این رو گادامر به جای آنکه تأویل را عملی عینی یا ذهنی بداند، آن را بازی قلمداد می‌کند. جدی گرفتن بازی متضمن تعلق داشتن به آن است و این تعلق، خود مانع از تلقی بازی به مثابه ابژه یا عین است. وانگهی در همان جریان بازی کردن که مانع از عینیت بخشیدن به بازی می‌شود، بازیکنان مرتبه خود را به عنوان سوژه یا فاعل شناسا از دست می‌دهند. بازی عبارت است از اجرای آنچه ابژه نیست، به دست آن که سوژه نیست (واینسهایمر، ۱۳۸۱: ۳۳).^۷

۲-۴. جدا انگاری سوژه و ابژه و عدم التفات به مفهوم امتزاج افق‌ها در هرمنوتیک فلسفی

فلسفه مدرنیته که از دکارت تا هوسرل دنبال شده، فلسفه آگاهی است و بر پایه اصالت بخشی به عقل سوژه محور^۸ یعنی انسان استوار است. در این تلقی، عالم ابژه^۹ و متعلق شناسایی و انسان فاعل شناسا^{۱۰} معرفی می‌شود. این تفکر ابژه ساز بنیان علم جدید قرار می‌گیرد؛ به گونه‌ای که تمام پدیده‌های عالم، اعم از خدا، دین، هنر، انسان و طبیعت، ابژه‌هایی هستند که شناسایی و مطالعه می‌شوند.^{۱۱}

اما گادامر، به تبع هایدگر، بر این عقیده است که فیلسوفان قبل از دکارت، محض نمونه یونانیان قدیم، تفکرشان را بخشی از هستی خود می‌انگاشتند و چنین نبود که فاعلیت ذهن شناسنده را نقطه شروع خودشان قرار دهند و سپس عینیت شناختشان را بر آن بنیاد نهند. تفکر آن‌ها رویکردی دیالکتیکی تر بود که می‌کوشید خود را به ذات آنچه داشت می‌فهمید، بسپارد. شناخت چیزی نبود که آن‌ها همچون متاعی کسب کنند؛ بلکه چیزی بود که در آن شریک بودند و خودشان را رها می‌کردند تا شناختشان آن‌ها را هدایت و حتی تصرف کند. یونانیان بدین سان به رویکردی به حقیقت رسیدند که از محدودیت‌های تفکر فاعل - موضوع دوره جدید و ریشه‌دار در شناخت شخصاً یقینی فراتر می‌رفت (پالمر، ۱۳۸۴: ۱۸۲). از دیدگاه هایدگر، تفسیر ادبی مبتنی بر فعالیت انسان نیست: این تفسیر در درجه نخست چیزی نیست که ما انجام می‌دهیم؛ بلکه آن

چیزی است که ما باید اجازه دهیم اتفاق بیفتد. ما باید خود را منفعلانه در اختیار متن قرار دهیم، خود را تسلیم هستی پر رمز و راز و پایان‌ناپذیر آن کنیم و در معرض استنطاق آن قرار دهیم. به عبارت دیگر، موضع ما در قبال هنر باید به نوعی نوکرمانه باشد؛ موضعی که هایدگر برای ملت آلمان در مقابل پیشوا از آن دفاع می‌کرد (ایگلتون، ۱۳۸۰: ۹۰).

از طرف دیگر طرد نگاه ابزارگرایانه به زبان از یک سو و تلقی از زبان به صورت واقعه در اندیشه گادامر از سوی دیگر نیز مانع از آن می‌شود که فاعلیت سوژه شناسا را اصل بگیرد؛ چراکه:

اولاً بر وفق برداشت گادامر، خصیصه رویدادی زبان عبارت است از اینکه زبان کنش سوژه نیست؛ بلکه نوعی انفعال است، واقعه‌ای که برای سوژه رخ می‌دهد. بی‌تردید سوژه در واقعه *sprache*/ زبان مشارکت می‌کند؛ اما نه در مقام کنشگر یا عامل. عامل سمفونی خود سمفونی است؛ نوازندگان فقط آن را اجرا می‌کنند. ثانیاً به‌زعم گادامر، جهان مقدم بر واژه وجود ندارد؛ زیرا واژه، نمود جهان، نمود خود آن است. واقعه زبانی کنش سوژه نیست (واینسهایمر، ۱۳۸۱: ۱۷۳ - ۱۷۴).

بر این اساس، در حالی که «بخش زیادی از تاریخ فلسفه، مجموعه‌ای از ایده‌ها و استدلال‌ها در باب چیرگی این تقسیم‌بندی (سوژه - ابژه) است، هرمنوتیک فلسفی از طریق امتزاج افق‌ها از این تقسیم‌بندی (محوریت سوژه یا ابژه) خود را دور نگه می‌دارد (Lawn & Keane, 2011: 137). برپایه چنین نگره‌ای است که گوته نزد گادامر اهمیت می‌یابد؛ چراکه در جهان گوته، ثنویتی در کار نیست. طبیعت، هنر و انسان درهم‌تنیده با یکدیگر زندگی می‌کنند و سرشت آدمی در ماهیت قلب و احساس اوست که به‌شکلی شاعرانه توسط شاعر بیان می‌شود. او نه ذهن خود را فاعل شناسا می‌داند و نه جهان چون ابژه‌ای که بخواهد آن را همچون ابزاری مورد تجزیه و تحلیل علمی قرار دهد. گوته با نظریه‌پردازی انتزاعی به مخالفت برخاست و نوعی تفکر انضمامی را پیشه خود کرد (گادامر، ۱۳۸۸: ۴۲ و ۴۶).

«امتزاج افق‌ها»^{۱۲} در هرمنوتیک فلسفی برپایه گفت‌وگوی میان مفسر و متن، در ساختاری گفت‌وگویی و در قالب پرسش و پاسخ مفسر و متن انجام می‌گیرد. متن که

برخاسته از سنت و حامل سنت است، با پاسخ‌های خود، موقعیت هرمنوتیکی^{۱۳} مفسر را به پرسش می‌گیرد. فهم هر مفسر از چشم‌اندازی صورت می‌گیرد که بیانگر وابستگی فهم و تفسیر انسان به جایگاهش در شرایط خاص فرهنگی است (Gadamer, 2004: 305). بنابراین ادراک هر شخص از این یا آن وضعیت همواره با فهم قبلی او از وضعیت خودش آمیخته و همراه است؛ یعنی به زمینه و شرایط تاریخی خاص خود و به علایق و انگیزه‌های معینی بستگی دارد؛ چیزی که هست، علایق نیز خود در فرایند تفسیر تغییر می‌یابند و اصلاح و تعدیل می‌شوند.

بر این اساس، بنیاد گفت‌وگوی میان متن و مفسر بر محوریت موضوع مشترک و در چارچوب امکانات زبان - که در واقع همان سنت است - استوار است. در همین راستا، گادامر گفت‌وگو را خالق زبان مشترکی می‌داند که بر مبنای آن، فهم مشترک در ارتباط با یک موضوع ممکن می‌شود؛ بنابراین در گفت‌وگوی موفق، هر دو شرکت کننده - مفسر و متن - تحت تأثیر حقیقت موضوع قرار می‌گیرند. بر این اساس، مفسر با رسیدن به فهم، فقط دیدگاه خود را بیان نمی‌کند؛ بلکه به پیوندی با شریک گفت‌وگوی خود، یعنی متن، دست می‌یابد. در این پیوند، افق فهم او تغییر شکل می‌یابد و وسیع‌تر می‌شود. جایی که افق فهم‌کننده با افق معنایی متن ترکیب می‌شود، فهمی رخ می‌دهد که حاصل آن «امتزاج افق‌ها» است (Gadamer, 2004: 305). گادامر امتزاج افق‌ها را دستاوردی زبانی می‌داند و لحظه تکوین فهم را لحظه «هم‌زبانی» می‌نامد؛ آن گاه که زبان مفسر با زبان اثر درمی‌آمیزد و زبان مشترکی پدید می‌آید (Weinsheimer, 1985: 214 - 215). دانالد دیویدسون تعبیرهای گادامر را در این باب، این‌گونه جمع‌بندی می‌کند: «تنها در ارتباط بین‌افردی است که تفکر، یعنی درک واقعیت عالمی عینی، یعنی مشترک می‌تواند وجود داشته باشد. نه تنها قصد از گفت‌وگو فهم مشترک است، بلکه باید همچنین اذعان کنیم که بدون تشارک فهمی وجود ندارد» (گادامر و دیگران، ۱۳۹۷: ۱۱).

حاصل این گفت‌وگو گشودگی متن به سوی مفسر و گشودگی مفسر به سوی متن است و پایان آن «امتزاج افق‌ها» و ارتقای مفسر به فهم و افقی گسترده‌تر؛ چراکه در اینجا گویی فاعل شناسایی، خود در معرض شناخت قرار می‌گیرد و به موضوع

شناسایی بدل می‌شود (پالمر، ۱۳۸۴: ۱۸۲ - ۱۸۳). بنابراین در جریان پیوند بین افق‌ها، «اتحادی میان دیدگاه خواننده حال حاضر و دیدگاه تاریخی متن به وجود می‌آید و دیدگاه یگانه‌ای تشکیل می‌شود که درکل نه این است و نه آن» (نیوتون، ۱۳۷۳: ۱۸۸).

۲-۵. عدم تفکیک میان قلمرو هرمنوتیک فلسفی و خواننده‌محور (هرمنوتیک ادبی)

در غالب کتاب‌هایی که در عرصه نقد نظریه ادبی نگاشته شده، با عناوینی چون نظریه واکنش خواننده (تایسن، ۱۳۸۷: ۲۶۵ - ۳۳۴)، نظریه‌های معطوف به خواننده (سلدن و ویدوسون، ۱۳۸۴: ۶۷ - ۹۴)، نقد پدیدارشناختی در فرانسه و آلمان (هارلند، ۱۳۸۵: ۳۲ - ۳۴۹)، زیبایی‌شناسی دریافت (موران، ۱۳۸۹: ۲۸۳ - ۲۹۴)، افق متن (احمدی، ۱۳۸۶: ۶۸۰ - ۷۰۷) و... مواجه می‌شویم که به تأثیرگذاری فلسفه پدیدارشناسی هوسرلی و هرمنوتیک هستی‌شناختی هایدگری و گادامری بر هریک از این نظریه‌ها و نظریه‌پردازان آن‌ها اشاره می‌شود. به‌طور کلی هر نظریه‌ای درباب نقد که بیشتر بر معنا و دریافت آن - از سوی خواننده - تأکید می‌کند تا بر قصد و نیت و منشأ پیدایش روان‌شناختی، با سنت هرمنوتیکی هایدگر و گادامر نزدیکی و پیوند دارند (کوزنزهوی، ۱۳۸۵: ۳۱۶ - ۳۱۷). همین امر موجب خلط مثلاً آنچه که هرمنوتیک فلسفی گادامری به‌طور مشخص دنبال می‌کند با استراتژی‌ها و نگرش‌هایی شده است که هرکدام از این نظریه‌ها و نظریه‌پردازان در نظام فکری خود جست‌وجو می‌کنند؛ چنان‌که به‌تبع هریک از این نظریه‌ها هرمنوتیک فلسفی گادامری را نیز مفسر/خواننده‌محور فرض می‌کنند. درحالی که برخلاف جریان هرمنوتیک پیشاگادامری (شلایرماخری، دلتایی و...) که بنیاد آن بر کشف و ارائه اصول و قواعد فهم و تأویل متن به‌طور عام استوار است و هرمنوتیک ادبی که استراتژی و روش خواندن متون ادبی محور اصلی تأملات نظریه‌پردازان آن‌ها محسوب می‌شود، هرمنوتیک فلسفی تبیین و تحلیل واقعه فهم را وجهه همت و توجه خود قرار می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که هم خواننده و هم متن در مقام سوژه

ظاهر می‌شوند و محوریت با هیچ‌یک از طرفین نیست. جالب اینجاست که همان مقالات و نوشتارهایی که از هرمنوتیک فلسفی به هرمنوتیک مفسر محور تعبیر کرده‌اند، به اشتباه میان هرمنوتیک فلسفی و نقد خواننده محور (هرمنوتیک ادبی) این‌همانی قائل شده‌اند:^{۱۴}

آب‌نیکی در چکیده مقاله «چیستی و کاربست هرمنوتیک ادبی» اشاره می‌کند که در پی آن است که اصطلاحی به نام هرمنوتیک ادبی و چگونگی کاربست آن را برای تفسیر متون ادبی، به‌ویژه رمان، خلق کند! پیداست که هرمنوتیک ادبی وجود داشته و ایشان واضح آن نیست. وی در قسمت هدف پژوهش می‌نویسد که هدف این جستار، فقط بررسی هرمنوتیک ادبی در ردیف یکی از شاخه‌های هرمنوتیک و استفاده از آن در قالب یک روش است؛ روشی که کاربست آن برای علوم انسانی، به‌ویژه مطالعات بین‌رشته‌ای، بسیار مهم است (آب‌نیکی، ۱۳۸۷: ۴۱). نویسنده مقاله برای فهم هرمنوتیک ادبی، تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای با نام‌هایی چون هرمنوتیک ادبی مؤلف محور، هرمنوتیک ادبی مفسر محور و هرمنوتیک ادبی متن محور انجام می‌دهد (همان، ۴۳). در ادامه بیان می‌کند که نظریات متعددی در این حوزه ادبی (مفسر محور) وجود دارد و متفکران بی‌شماری در این باب قلم‌فرسایی کرده‌اند که از میان آن‌ها می‌توان به سه نظریه اصلی هرمنوتیک فلسفی (هایدگر و گادامر)، نظریه معطوف به خواننده (ولفگانگ آیزر) و نظریه دریافت (روبرت یاس) اشاره کرد (همان، ۴۹). چنان‌که ملاحظه می‌شود، نویسنده هرمنوتیک فلسفی (هایدگر و گادامر) را هم در دایره هرمنوتیک ادبی قرار داده است؛ در حالی که هایدگر و گادامر اساساً به فهم به معنای عام و هستی‌شناسانه آن نظر داشته‌اند و قلمرو پژوهش آنان صرفاً به مطالعات ادبی محدود نبوده است. این در حالی است که تأملات هرمنوتیک ادبی، چنان‌که از عنوانش پیداست، معطوف به متون ادبی است. کامبیز صفینی در مقاله «بررسی نقادانه هرمنوتیک ادبی با توجه به نظریات برخی فیلسوفان»، در مرزبندی هرمنوتیک ادبی از هرمنوتیک فلسفی، دقت بیشتر و البته ناتمامی مصروف داشته است (صفینی، ۱۳۹۴: ۱۳۰).^{۱۵}

علوی مقدم هم در کتاب *مطالعات ادبی هرمنوتیک متن‌شناختی*، میان هرمنوتیک فلسفی و هرمنوتیک ادبی تفکیک قائل نشده است (علوی مقدم، ۱۳۹۷: ۱۵۰). این عدم

مرزبندی میان هرمنوتیک فلسفی و هرمنوتیک ادبی باعث شده تا حکمی که درباره نقد خواننده‌محور (هرمنوتیک ادبی) صادق است (خواننده‌محوری) - به‌ویژه شاخه نظریه واکنش خواننده و زیبایی‌شناسی دریافت - به هرمنوتیک فلسفی هم تعمیم پیدا کند.^{۱۶} در تفکیک روشن‌تر میان هرمنوتیک فلسفی گادامری و آنچه که از آن به هرمنوتیک ادبی تعبیر می‌کنند، باید گفت که در نگره‌ای کلی، علی‌رغم تفاوت‌های ماهوی که نظریه‌پردازان حوزه نظریه‌های واکنش خواننده، نظریه‌های معطوف به خواننده، زیبایی‌شناسی دریافت و... با هم دارند، می‌توان آن‌ها را در ذیلی با عنوان «هرمنوتیک ادبی»^{۱۷} تعریف و طبقه‌بندی کرد. از عمر حوزه مستقلی با عنوان «هرمنوتیک ادبی» که متکفل بازخوانی متون ادبی از چشم‌اندازهای مختلف باشد، چندان نمی‌گذرد. هرمنوتیک ادبی از یک سو مرهون انقلاب هرمنوتیکی است که شلایرماخر انجام داد و علم هرمنوتیک عام را مطرح کرد و با توسع حوزه تأویل به عرصه‌های مختلف معرفتی و شناختی، شرایط را برای رویکرد تأویلی به آثار ادبی فراهم نمود؛ و از سوی دیگر تحت تأثیر فلسفه پدیدارشناختی هوسرل و دستاوردهای پربار هرمنوتیک فلسفی (هایدگری و گادامری) است. ولفگانگ آیزر،^{۱۸} روبرت یاس^{۱۹} و پیتیر سوندی^{۲۰} نظریه‌پردازان هرمنوتیک ادبی هستند که البته از منظرها و چشم‌اندازهای مختلف خوانش متون ادبی را سرلوحه کار خود قرار داده‌اند. بعضی از ناقدان ادبی، مثلاً امیل استایگر،^{۲۱} به‌صورت مستقیم‌تر از این سنت تأثیر پذیرفته‌اند؛ اما برخی دیگر نیز مانند منقدان امریکایی، استانلی فیش^{۲۲} و هارولد بلوم^{۲۳}، باید در زمینه همین سنت هرمنوتیکی فهمیده شوند (کوزنزهوی، ۱۳۸۵: ۳۱۷). در این میان، آیزر و یاس، بنیان‌گذاران مکتب کنستانس، حلقه زیبایی‌شناسی دریافت را سامان بخشیدند و با طرح مباحثی چون خواندن متن، نقش خواننده در آفرینش معنا، استراتژی خواندن و افق انتظارهای خواننده، موجب عمق و گستردگی حوزه هرمنوتیک ادبی شدند. آیزر شاگرد اینگاردن^{۲۴}، شاگرد لهستانی هوسرل و واضع اصطلاح «پدیدارشناسی خواندن» است. کتاب معروف او کنش خواندن^{۲۵} نام دارد و از مهم‌ترین منابع هرمنوتیک ادبی محسوب می‌شود. به‌نظر آیزر، متن سفیدخوانی‌هایی دارد که فقط خواننده می‌تواند آن‌ها را پر کند (سلدن و ویدوسون، ۱۳۸۴: ۷۰). روبرت یاس شاگرد گادامر است و اصطلاح «افق

انتظارات در مواجهه خواننده با متن» از جمله مفاهیم کانونی هرمنوتیک ادبی او به شمار می‌آید. به سوی نوعی زیبایی‌شناسی دریافت^{۲۶} یکی از آثار مهم یاس است. وی با وجود اثرپذیری از گادامر، تفاوت‌های بنیادی با او دارد؛ از آن جمله، در تلقی انتقادی از گادامر در باب سنت با هابرماس^{۲۷} هم‌داستان است (احمدی، ۱۳۸۶: ۶۹۲).

از دیگر افراد شاخص در حوزه هرمنوتیک ادبی پیتر سوندی است. سوندی در کتاب *درآمدی بر تأویل‌شناسی ادبی* (۱۳۹۷) نوع خاصی از هرمنوتیک را مورد نظر قرار داده است که بتواند نخست به بازخوانی و سازمان‌دهی پیشینه تاریخی نظریه‌های تأویل ادبی بپردازد و سپس در هماهنگی با مدرن‌ترین روش‌های نقد ادبی و زبان‌شناختی، جواب‌گوی پرسش‌های بنیادینی باشد که ذهن منتقدان ادبی از دیرباز با آن‌ها مشغول بوده است. جوئل واینسهایمر^{۲۸} در پیش‌گفتاری که بر ترجمه انگلیسی این کتاب نوشته، ضمن تبیین جایگاه سوندی در هرمنوتیک ادبی، به ویژه بر تفاوت اساسی میان سوندی و گادامر در باب تأویل‌شناسی تأکید کرده است (پیش‌گفتار جوئل واینسهایمر بر کتاب *درآمدی بر تأویل‌شناسی ادبی*، ۱۹ - ۲۹). بعضی دیگر چون هانس روبرت یاس و امبرتو اکو^{۲۹} - که خود از پایه‌گذاران نقد ادبی محسوب می‌شوند - قصد دارند دامنه نقد ادبی را به مدد پرسش‌های جامع هرمنوتیکی گسترش دهند و با رجوع به مبانی محوری این مبحث، اعتبار تئوری‌ها و اندیشه‌هایشان را محک بزنند (خدایی، ۱۳۸۸: ۶۵ - ۸۴).

کارل هاینس اشتیرله^{۳۰} از دیگر شخصیت‌های هرمنوتیک ادبی است. او در نوشتاری با عنوان *رسانس هرمنوتیک اندر فواید گشودن دور هرمنوتیکی*^{۳۱} (۱۹۸۵) با اتکا به نظرات ریکور، خواستار آشتی هرمنوتیک ادبی با روش و استفاده سیستماتیک از نظریه‌های زبان‌شناختی و نشانه‌شناختی مدرن در این گستره می‌شود. به گفته او، متن ادبی می‌تواند دارای اتوریته و ویژگی‌های خاص خود باشد؛ اما درعین حال توان تأویل‌پذیری‌های متنوعی را هم در خود حفظ کند. به همین دلیل، او پیشنهاد می‌کند که دور هرمنوتیکی بر روش‌های تحلیل متن گشوده شود تا بتوان هم مشخصات متن و هم ابعاد باز و نامشخص آن را تبیین کرد (صفینی، ۱۳۹۴: ۱۳۲).

۳. نتیجه

بنیاد نقد و نظریه‌های ادبی جدید بر مبانی و مفاهیم فلسفی غرب استوار است و شمار زیادی از محققان از طریق ترجمه با دستاوردهای حوزه نقد و نظریه‌های ادبی و فلسفی آشنا می‌شوند و هم‌اکنون از جهت تاریخی با تبارشناسی پاره‌ای از مفاهیم آشنایی درست و دقیقی ندارند؛ بنابراین هم ترجمه و هم نگاه و آگاهی‌گزینشی از پاره‌ای از مفاهیم، و در نظر نگرفتن تاریخ مفاهیم و تمامیت یک کتاب یا مکتب فلسفی و نظری موجب بدفهمی‌هایی می‌شود که در پژوهش حاضر به یکی از آنها پرداختیم؛ چنان‌که کثیری از پژوهشگران هرمنوتیک فلسفی گادامری را هرمنوتیک خواننده‌محور می‌پندارند. این بدفهمی - از یک سو بی‌توجهی به تمهیداتی که گادامر تحت تأثیر هستی‌شناسی فهم در تلقی‌های دیگری آن برای عبور از ثنویت و محوریت مؤلف/ خواننده در خوانش متن در نظر می‌گیرد و از سوی دیگر عدم تفکیک حدود و ثغور هرمنوتیک فلسفی و هرمنوتیک ادبی - موجب شده است تا به اشتباه از هرمنوتیک فلسفی به هرمنوتیک خواننده/ مفسر محور تعبیر شود؛ در حالی که گادامر بر فراز دیدگاه‌های مؤلف‌محوری یا خواننده‌محوری می‌ایستد و با وضع اصطلاح امتزاج افق، تناظر سوژه (خواننده) - سوژه (متن) را تعریف می‌کند و آمیزش افق خواننده و افق متن را با تمامی استلزاماتش، یعنی افق درونی و بیرونی خواننده و معیار درونی (متن به‌مثابه تمامیت یک پارچه و کمال‌یافته) و معیار بیرونی (فاصله زمانی) متن، نقطه‌کانونی تلقی خود از فهم قرار می‌دهد.

پی‌نوشت‌ها

1. *Being and Time*
2. Hans Georg Gadamer
3. Paul Ricoeur
4. openness
5. application
6. play/ spiel

۷. چنان‌که در این بخش دیدیم، گادامر با استفاده از مفهوم بازی و تبیین نسبت بازیگر و بازی و اینکه بازیگر باید به قواعد و اقتضائات مترتب بر بازی تن دردهد، می‌کوشد موقعیت حاکم بر تفسیر و نقش مفسر و متن را ترسیم کند. اگر بخواهیم فرایند مواجهه خواننده با متن را در هرمنوتیک فلسفی در قالب مثالی نشان دهیم، بررسی نسبت میان *text*, *passage* و *context* در داستان «کنیزک و پادشاه» مثنوی معنوی می‌تواند تاحدودی گویا باشد؛ یعنی همچون بازی، قواعدی بر فهم و تفسیر نیز حاکم است. داستان (*passage*) «کنیزک و پادشاه» در متنی (*text*) با عنوان مثنوی معنوی به‌عنوان اثری تعلیمی آمده است و خود این متن در بافتی (*context*) با عنوان ژانر عرفانی قرار می‌گیرد. مفسر یا خواننده در تلقی گادامری آن، باید در خوانش این داستان به رابطه طولی و مناسباتی موجود میان *text*, *passage*, *context* تن دردهد. این ملاحظات در واقع افق متن را تشکیل می‌دهند و با تشخیص درست افق متن، پیش‌فرض‌ها و تفسیرهای احتمالی خود را در این جهت جرح و تعدیل و هدایت می‌کنند. مثلاً دیگر نمی‌تواند عشقی را که در اینجا از آن سخن به میان آمده، ذیل عشق در تلقی فرویدی آن تفسیر کند؛ زیرا متن و بافتی که این متن زیرمجموعه آن محسوب می‌شود - یعنی بافت عرفانی - تعبیر و تفسیری از عشق در پارادایم خود دارند که با برداشت فرویدی از عشق یکسره بیگانه می‌نماید؛ یعنی از دو افق و جهان بیگانه از هم درباب عشق سخن می‌گویند: یکی عشق را تا مرز تنانگی و غریزه جنسی تقلیل می‌دهد و دیگری از عشق باقی و معشوق ازلی و ابدی داد سخن می‌دهد.

8. subject - centered reason

9. object

10. subject

۱۱. دونالد ای. هال در کتاب سوپژکتیویته در ادبیات و فلسفه (۱۳۹۵) به بررسی تاریخ نظریات فردیت، از عصر باستان تا زمان حال پرداخته است. نیز به مقاله‌ای از گادامر (۲۰۰۰) با عنوان «سوپژکتیویته، اینترسوپژکتیویته، سوژه، وجود» "Subjectivity and intersubjectivity, (and person) subject" نگاه کنید.

۱۲. *fusion of horizons*. نگارنده در مقاله «داستان موسی و شبان نمونه‌ای عینی از تحقق امتزاج افق‌ها در تلقی گادامری» (۱۳۹۷)، به‌صورت مصداقی و عینی به تبیین و تحلیل امتزاج افق‌ها در داستان «موسی و شبان» پرداخته است. به همین دلیل از توضیح مبسوط افق در اندیشه گادامر صرف‌نظر می‌کند.

13. hermeneutical situation

۱۴. توماس کالگا در کتاب هرمنوتیک ادبی (۲۰۱۵) (*Literary Hermeneutics*) به ظرفیت‌های موجود در هرمنوتیک شلایرماخر، هرش، گادامر و ریکور برای هرمنوتیک ادبی پرداخته است؛ یعنی ناظر به وجوه ادبی هرمنوتیک روش‌شناختی و هستی‌شناختی بوده؛ چنان‌که در مقدمه کتاب به آن اشاره کرده است.

۱۵. در این میان، از معدود مقالاتی که به درستی به نسبت میان هرمنوتیک فلسفی و هرمنوتیک ادبی پرداخته، «نقطه تلاقی هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی (هرمنوتیک پدیدارشناسانه هانس گنورک گادامر، پل ریکور و نظریه ادبی جدید)» (۱۳۸۸) است. نویسندگان این مقاله پس از بحث درباره نحوه پیوند هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی، آرای گادامر و ریکور در باب متن را بررسی و اذعان می کنند که میان هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی، به ویژه نظریه های معطوف به خواننده، پیوندی ضروری وجود دارد. این پیوند در رویکرد پدیدارشناسانه هرمنوتیک فلسفی و تبار پدیدارشناسانه این نظریه ها ریشه دارد (بهشتی و داوری، ۱۳۸۸: ۲۷). همچنین در *دانش نامه نظریه های ادبی معاصر*، ذیل مدخل «نقد خواننده محور» (مکاریک، ۱۳۸۵: ۳۶۱ - ۳۶۲)، نامی از هرمنوتیک فلسفی گادامری نیامده و ذیل مدخل «هرمنوتیک» هم از هرمنوتیک ادبی و خواننده محور یاد نشده است (ر.ک: همان جا).

۱۶. جالب است که تائیسن در کتاب *نظریه های نقد ادبی معاصر* به تأکید اشاره می کند حتی در نقد واکنش خواننده هم، خواننده فعال مایشاء نیست و هر تفسیر و خوانشی که مطابق با انتظارات او باشد، موجه و مورد تأیید نیست:

بسیاری از دانشجویان مبتدی نظریه ادبی وقتی به بخش مربوط به نقد واکنش خواننده می رسند، احساس آسودگی و خوشحالی می کنند؛ شاید چون از تصور اینکه واکنش های آن ها آن قدر مهم هست که کانون توجه تفسیر ادبی قرار گیرد، به وجد می آیند یا شاید می پندارند که نقد واکنش خواننده یعنی «ممکن نیست اشتباه کنم، چون تفسیر من - به هر شکل - واکنش من است؛ پس استاد نمی تواند آن را رد کند». بگذارید خبر بد را همین حالا به شما بدهم. واکنش شما به یک متن ادبی، بسته به نوع نظریه واکنش خواننده که مورد بحث ماست، می تواند ناقص یا به نسبت واکنش های دیگران ناقص تر تشخیص داده شود. حتی هنگامی که شکل خاصی از نظریه واکنش خواننده بر عدم وجود چیزی تحت عنوان واکنش ناقص (یا نادرست یا نامناسب) اصرار می ورزد، وظیفه شما در مقام پژوهنده آن نظریه صرفاً ابراز واکنش نیست؛ بلکه باید واکنش خودتان با واکنش های دیگران را تحلیل کنید و این تحلیل است که می تواند ایراد داشته باشد (تائیسن، ۱۳۸۷: ۲۶۵).

17. literary hermeneutic
18. Wolfgang Iser
19. Robert Jauss
20. Peter Sondi
21. Emil Steiger
22. Stanley Fish
23. Harold Bloom
24. Ingarden

25. *The Act of Reading*
 26. *Reception Aesthetics*
 27. Habermas
 28. Joel Winsheimer
 29. Umberto Eco
 30. Carl Haynes Steller
 31. *Hermeneutic Renaissance Ender Benefits of Hermeneutical Circle*

منابع

- آبنیکی، حسن (۱۳۸۷). «چیستی و کاربرد هرمنوتیک ادبی». *فصلنامه نقد ادبی*. س ۱. ش ۲. صص ۳۹ - ۶۲.
- احمدی، بابک (۱۳۸۶). *ساختار و تأویل متن*. ج ۲. تهران: نشر مرکز.
- ایگلتون، تری (۱۳۸۰). *پیش درآمدی بر نظریه ادبی*. ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر مرکز.
- بهشتی، محمدرضا و زهرا داوری (۱۳۸۸). «متن: نقطه تلاقی هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی (هرمنوتیک پدیدارشناسانه هانس گئورگ گادامر، پل ریکور و نظریه ادبی جدید)». *فصلنامه نقد ادبی*. س ۲. ش ۶. صص ۲۵ - ۵۲.
- بالو، فرزاد و سیاوش حق جو (۱۳۹۷). «داستان موسی و شبان نمونه عینی تحقق امتزاج افقها در تلقی گادامری». *فصلنامه نقد ادبی*. س ۱۱. ش ۴۲. صص ۷ - ۲۸.
- پالمر، ریچارد (۱۳۸۴). *علم هرمنوتیک*. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس.
- تایسن، لوئیس (۱۳۸۷). *نظریه‌های نقد ادبی معاصر*. ترجمه مازیار حسین‌زاده و فاطمه حسینی. تهران: نگاه امروز.
- جواری، محمدحسین و احد حمیدی کندول (۱۳۸۶). «سیر نظریه‌های ادبی معطوف به خواننده در قرن بیستم». *مجله ادب پژوهی*. ش ۳. صص ۱۴۳ - ۱۷۶.
- خدایی، نرجس (۱۳۸۸). «نقدی بر نظریه‌های هرمنوتیک ادبی». *مجله پژوهش زبان خارجی*. ش ۵۲. صص ۶۵ - ۸۴.
- زیما، پیتر وی (۱۳۹۴). *فلسفه نظریه ادبی مدرن*. ترجمه رحمان ویسی حصار و عبدالله امینی، تهران: رخداد نو.

- سلدن، رامان و پیتر ویدوسون (۱۳۸۴). *راهنمای نظریه‌های ادبی معاصر*. ترجمه عباس مخبر. تهران: طرح نو.
- سوندی، پیتر (۱۳۹۷). *درآمدی بر تأویل‌شناسی*. ترجمه علی محمدی آسیابادی. تهران: سوره مهر.
- شبستری، محمد (۱۳۷۵). *هرمنوتیک، کتاب و سنت*. تهران: طرح نو.
- صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۸۶). *پیام نیچه*. تهران: نقش‌ونگار.
- صفینی، کامبیز (۱۳۹۴). «بررسی نقادانه هرمنوتیک ادبی با توجه به نظریات برخی فیلسوفان». *جستارهای فلسفی*. س ۱۱. ش ۲۸. پاییز و زمستان. صص ۱۱۵ - ۱۳۹.
- علوی مقدم، مهیار (۱۳۹۷). *مطالعات ادبی و هرمنوتیک متن‌شناختی*. تهران: سخن.
- کوزنزهوی، دیوید (۱۳۸۵). *حلقه انتقادی*. ترجمه مراد فرهادپور. تهران: روشنگران.
- گادامر، هانس گئورگ (۱۳۸۸). *ادبیات و فلسفه در گفتگو*. به‌کوشش رابرت پاسلیک. ترجمه، تقریر و شرح زهار زواریان. تهران: نقش‌ونگار: نقد فرهنگ.
- گادامر، هانس گئورگ و دیگران (۱۳۹۷). *فکر آوردن: گادامر، دیویدسون*. ترجمه مجتبی درایتی. تهران: نشر شب‌خیز.
- گروندن، ژان (۱۳۹۵). *هرمنوتیک*. ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی. تهران: ماهی.
- معین، بابک (۱۳۹۲). *چیستی ترجمه در هرمنوتیک*. تهران: سخن.
- مکاریک، ایرنا ریما (۱۳۸۵). *دانش‌نامه نظریه‌های ادبی معاصر*. ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی. تهران: آگه.
- موران، برنا (۱۳۸۹). *نظریه‌های ادبیات و نقد*. برگردان ناصر داوران. تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.
- نیوتون، کی. ام. (۱۳۷۳). «هرمنوتیک». ترجمه یوسف اباذری. *ارغنون*، س ۱. ش ۴. صص ۱۸۳ - ۲۰۲.
- واعظی، احمد (۱۳۸۵). *درآمدی بر هرمنوتیک*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ اندیشه اسلامی.
- واینسهایمر، جوئل (۱۳۸۱). *هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی*. ترجمه مسعود علیا. تهران: ققنوس.
- ومک، پیتر (۱۳۹۶). *دیالوگ*. ترجمه مزده ثامنی. تهران: سینا.

- هارلند، ریچارد (۱۳۸۵). *درآمدی تاریخی بر نظریه ادبی از افلاتون تا بارت*. گروه مترجمی شیراز: علی معصومی و شاپور جورکش. تهران: نشر چشمه.
- هال، دونالد یوجین (۱۳۹۵). *سوژکتیویته در ادبیات و فلسفه*. ترجمه سجاد بختیاری و دیاکو ابراهیمی. تهران: دنیای اقتصاد.
- Abniki, H. (2008). "Chisti va K bast-e Hermenotic-e Adabi". *Faslname-e Naghde-e Aadabi*. Vol. 1. T bst n . No 2 . pp. 39 - 62. [in Persian]
- Ahmadi, B. (1991). *Sākhtār va Ta'vil-e Matn*. Tehran: Markaz. [in Persian]
- Alavi Moghaddam, M. (2019). *Motaleāt -e Adabi va Hermenotic-e Matn Shenākhti*. Tehran: Sokhan. [in Persian]
- Baloo, F. & S. Haqju (2019). "Dastaneh Mosa va Shaban Nemoneye Eyniye tahagogeh Emtezageh Ofogha dar Talaggiyeh Gadameri". *Faslnamehe - ye Naqd- e Adabi*. Vol. 11. No. 42. pp. 7 - 28. [in Persian]
- Beheshti, M. & Z. Davari (2009). "Matn: Noghte-e Talaghi-e Hermonotic - e Falsafi va Nazariye-e Adabi (Hermenotic-e Padidarshenasane-e hans geork Gadamer , Polrikor va Nazariye - e Adabi -e Jaded". *Faslname-e Naghde - e Adabi* . Vol . 2 . No .6 . pp. 25 - 52. [in Persian]
- Couzenns, D.H. (2006). *Halghe-e Enteghādi*. Morad Farhadpour (Trans.). Tehran: Roshangaran. [in Persian]
- Eagleton, T. (2001) *Literary Theory*. Abbas Mokhber (Trans.). Tehran: Markaz. [in Persian]
- Gadamer, H.G. (1976). *Philosophical Hermeneutics*. David E. Linge (Trans.). Barkely University Press.
- _____ (2000). "Subjectivity and Intersubjectivity, Subject and Person". *Continental Philosophy Review* 33. *Kluwer Academic Publishers. Printed in the Netherland*. pp. 275 - 287.
- _____ (2003). *Āghaz-e Falsafe*. Tehran: Hermes. [in Persian]
- _____ (2004). *Truth and Method*. Joel Weinsheimer & donaldd. Marshall (Trans.). Third Edition. London: Continuum Publishing Group.
- _____ (2009). *Adabiat va Falsafe dar Goftogo*. be Koshesh Paslic. Taghrir va Zav ian (Trans.). Tehran: Naghsh va Negar, Naghd-e Farhang. [in Persian]
- Gadamer, D. et al. (2018). *Fekr āvard: Ghadamer*. Derayati (Trans.). Tehran: nashre shabkhiz. [in Persian]
- Grondin, J. (2016). *Hermenotic*. Tehran: Mahi Publication. [in Persian]
- Harland, R. (2006). *Darāmadi Tarikhi bar Nazarye-e Adabi az Aflaton tā Bārt*. Goroh-e Motarjemi Shir zMaesomi & Jorkesh. Tehran: Cheshme. [in Persian]
- Hal, D. (2016). *Sobzhektivite dar Adabiat va Falsafe*. Bakhtiari & Ebrahimi (Trans.). Tehran: Entesh at-e Dony & Eghtes d[in Persian]

- Kalaga ,T. (2015). *Literary Hermeneutics: From Methodology to Ontology*. Cambridge Scholars Publishing.
- Kodaie, N. (2009). "Nagdy bar Nazariyehayeye Adabi". *Majalleye Pajoheshe Zabane Karegi*. No. 52. pp. 65 - 84. [in Persian]
 - Lawn, C. & N. Keane (2011). *The Gadamer Dictionary A & C Black*. Continuum International Publishing Group the Tower Building.
 - Javari, M.H. & A. Hamidi Kandol (2008). "Seyr-e Nazariyehay adabi matof be khāde dar gharn- e bistom". *Majalle-e adab pazhoohi*. No. 3. pp. 143 - 176. [in Persian]
 - Mo'ain, B. (2013). *Chisti-ye Tarjome Dar Hermenotic*. Tehran: Sokhan. [in Persian]
 - Makaryk, I.R. (2006). *Dāneshnāme-e Nazariyeha-e Adabi-e Moāser*. Mohajer & Nabavi (Trans.). Tehran: .gh. [in Persian]
 - Moran, B. (2010). *Nazariyeha - e Adabiat va Naghd*. Davaran (Trans.). Tehran: Moassese-e Entesh ate Neg h.ih Persian]
 - Nioton, K.M. (1994). *Hermenotic*. Tehran: Arghanun Publication. [in Persian]
 - Palmer, R. (2005). *Elm-e Hermenotic*. Tehran: Hermes. [in Persian]
 - Shabestari, M. (1996). *Hermenotic, Ketāb va Sonnat*. Tehran: tarh-e no. [in Persian]
 - Saneey Darrebidi, M. (2007). *Payām-e Niche*. Tehran: naghsh va neg .r[in Persian]
 - Safini, K. (2015). "Barresi-e Naghgh d nē Hermenotic-e Adabi ba Tavajjoh be Nazariate Barkhi Filsofan". *Jastarhay Falsafi*. Vol . 11 . No. 28. pp. 115 - 139. [in Persian]
 - Solden, R. & P. Vidoson (2005) . *Rāhnama-e Nazariyeha-e Adabi-e Moaser*. A. Mokhber (Trans.). Tehran: Tarh-e no. [in Persian]
 - Szoundi, P. (2018). *Introduction to the Literary Hermeneutics*. A. Mohammadi Asiabadi (Trans.). Tehran: Soreye Mehr. [in Persian]
 - Tayson, I. (2007). *Nazariyehay Naghde - e Adabi Moaser*. Hossein zade & Hosseini (Trans.). Tehran: Negah - e Emroz. [in Persian]
 - Vaezi, A. (2006). *Darāmadi bar Hermenotic*. Tehran: Pajooeshgah-e Farhang-e Andishe-e Eslami. [in Persian]
 - Vomak, P. (2017). *Diālog*. M. Sameni (Trans.). Tehran: Sin .ih Persian]
 - Weinsheimer, J. (1985). *Gadamer's Hermeneutics, A Reading of Truth and Method*. New Haven: Yale University Press.
 - Weinsheimer, J. (2002). *Hermenotic-e Falsafi va Nazariye-ye Adabi*. Tehran: Ghognus. [in Persian]
 - Zima, P.V. (2015) . *Falsafe-e Nazariye - e Adabi-e Modern*. Veysi Hesar & Amini (Trans.). Tehran: Rokhdad-e No. [in Persian]