

هرمنوتیک دریچه‌ای به سوی شناخت

دکتر میر جلیل اکرمی*

دکتر تورج هاشمی**

چکیده

هرمنوتیک به عنوان علم تأویل، یکی از بسترهای خردورزی انسان عصر حاضر است که در حوزه های فلسفه، هنر، ادبیات و علوم انسانی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. هر چند که این علم در آغاز پیدایش به حوزه خاصی از نیازهای بشری، به ویژه تفسیر متون التفات داشته، اما در اثر کثرت رویارویی آدمی با پدیده‌های بیرونی و ظهور چالشهای نظری متنوع در عرصه علوم انسانی، زمینه برای بست و توسعه کاربری آن در سایر حوزه‌ها مهیا گردیده، به نحوی که در چند قرن اخیر مخصوصاً در قرن بیستم در تفسیر رفتار آدمی نیز مورد استفاده قرار گرفته است و در این جهت، نظریه‌های متنوع از مواضع متفاوت، جنبه‌های گوناگونی از جلوه‌های زندگی بشری را نمایان ساخته‌اند که به عنوان مثال، می‌توان به نظریه‌های پیشگامان این علم از قبیل هایدگر، دیلتای، گادامر و ریکور اشاره نمود. علاوه بر این علم هرمنوتیک در چند دهه اخیر در حوزه فلسفه، شناخت شناسی، ادبیات و علم روان شناسی حضور معنی‌داری پیدا کرده است؛ به نحوی که امروزه از آن به عنوان بنیان علوم انسانی نامبرده می‌شود. در جهت این حضور، نظریه‌های بزرگان علم هرمنوتیک همچون شلایرماخر، دیلتای و پیتر وینچ راهگشای بسیاری از معضلات روش شناختی اندیشمندان حوزه علوم انسانی گردیده است؛ به نحوی که با شکل‌گیری مکتب تفهمی، نفوذ و کاربری یافته‌های

* عضو هیأت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تبریز

** عضو هیأت علمی گروه روان‌شناسی دانشگاه تبریز

علم هرمنوتیک به گستره فهم رفتار تاریخمند آدمی نزدیک شده است. به واسطه این تغییر روش شناختی در چگونگی مواجهه با موضوع فهم رفتار آدمی، زمینه پیوند دیدگاههای شناخت شناسانه با نظریه‌های زبان شناختی و جامعه شناختی مهیا گردیده است و یک ارتباط بین الازمانی در فضای فکری فلاسفه علم و صاحبانظران علوم اجتماعی از قبیل ماکس وبر، پیتر وینچ، ویتگنشتاین و پل ریکور پیدا شده است. در این نوشتار چهارچوبی برای معرفی علم هرمنوتیک، خاستگاه، معانی، نظریه‌ها و کاربردهای آن در عرصه علوم انسانی، ارائه شده است و سیر تحول و تطور مفهوم هرمنوتیک از زوایای مختلف مورد بررسی قرار گرفته است تا مبنای مناسبی برای داوری پژوهشگران عرصه شناخت شناسی، زبان شناسی و رفتار شناسی باشد.

واژگان کلیدی : هرمنوتیک، مکتب تفهیمی و تأویل



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

تبلور تفکرات و نظریه‌های متنوع در اندیشه آدمی امری طبیعی می‌نماید، چون انسان از زمان هبوط به عالم خاکی، خود را با پدیده‌هایی رودرو دیده است که او را به اندیشیدن واداشته‌اند. در این رهگذر آدمی به یاری قوای عقلانی و شهودی خود تلاش نموده است تا به پرسشهای پیچیده‌ای که فضای زندگی او را احاطه نموده‌اند، پاسخی شایسته ارائه نماید. آدمی در مواجهه با پدیده‌های پیرامونی، نخست طبیعت صامت همراه با جلوه‌های گوناگون، خود را نمایان ساخته که این جلوه‌های متنوع، آدمی را به چالش و اندیشیدن در راهکارهای بهتر زیستن واداشته است. از طرفی دیگر نزول وحی و تجلی کلام خداوند در زبان انسان، بیش از پیش به پیچیدگی فکر آدمی منجر گردیده است و واکنشهای متفاوت انفعالی، تعاملی و فعال را در پی داشته، به طوری که نوع مواجهه خردورزان و اندیشمندان با نوع برخورد عامیان و مقلدان با آن متفاوت بوده است. چنان که صاحبان فکر و اندیشه در برابر کلام خداوند، راه تعقل و تفسیر را برگزیده و تلاش نموده‌اند تا از طریق کسب معانی و فهم مصادیق کلام پروردگار، زندگی خود را معنی کرده و پویای زندگی را برای دیگران هدفمند جلوه دهند. با این حال، پیچیدگی تفسیر کلام باری تعالی تشنت آرا در بین متفکران را موجب گردیده و سبب برخورد افکار و شکل‌گیری مکتبهای فکری گوناگون شده است. اگر چه ظهور دیدگاههای مختلف در تفسیر کلام خداوند، امری طبیعی می‌نماید، اما تسری تفسیر کلام الهی به حوزه‌های زندگی آدمی، بر پیچیدگی موضوع افزوده است؛ به طوری که برخی از اندیشمندان در برخورد با شئون زندگی آدمی اذعان می‌دارند که هستی و جلوه‌های گوناگون آن، حایز معنی است و انسان به عنوان جلوه‌ای از هستی، همچون متنی است که باید تفسیر شود، تا کشف معانی رفتار او از طریق تاریخی دیدن زندگی انسان میسر گردد. به عبارتی دیگر خردورزان و اندیشمندان معتقدند که آدمی همچون کلام خداوند، دارای پیچیدگیهای تودرتو است و تنها راه کشف معانی زندگی آدمی، خواندن این متن صامت است که در اثر پرتوافکنیهای نظری

می‌توان به رازگشایی رفتار او نایل آمد. نتیجه اینکه آدمی در مواجهه خویش با عالم هستی و جلوه‌های آن، به طور شگفت آور با خودش مواجه شده تا از طریق رمزگشایی هستی خود به معنی سایر هستیها راهی بیابد. در این عرصه، انباشت تفسیرها و تعبیرها به ظهور علم هرمنوتیک منتهی گردیده است. از این رو در این مقاله، تلاش بر آن است که معانی، خاستگاه و دیدگاههای مختلف درباره علم هرمنوتیک مورد توجه و تحقیق قرار گیرد تا بستر مناسبی برای آشنایی علاقه‌مندان تحقیق و پژوهش در این زمینه فراهم آید.

ریشه لغوی هرمنوتیک

هرمنوتیک از واژه یونانی «هرمینا» گرفته شده و هرمینا از نام «هرمس» اخذ گردیده است. هرمس رسول و پیام آور خدایان بوده که پیامش صریح و روشن نبوده و همیشه پیامهای شادی بخش نداشته است؛ چون خدایان گاهی، خبرهای شوم را توسط هرمس به مردم ابلاغ می‌کردند. از این لحاظ، ریشه کلمه هرمنوتیک در فعل یونانی «هرمینوین» نهفته است و عموماً به «تأویل کردن» ترجمه می‌شود و صورت الهی آن «هرمینیا» نیز به «تأویل» ترجمه شده است.

«هرمینوین» و «هرمینیا» در اغلب متون برجای مانده از قدیم به صورت‌های مختلف مورد استفاده قرار گرفته است. افلاطون از زبان سقراط در رساله "کراتیلوس" می‌گوید: «هرمس خدایی است که زبان و گفتار را آفریده او هم تأویل کننده و هم پیام آور است. هرمس خدای مخترع زبان و کلام، می‌تواند علاوه بر پیام آور و مفسر بودن، حيله گر هم باشد؛ زیرا کلمات همان قدر که قادرند امور و اشیا را آشکار سازند و بر آنها دلالت کنند، به همان اندازه نیز قادرند آنها را پنهان و مخدوش سازند»^(۱). ارسطو هرمینوین و هرمینیا را آن قدر ارزشمند می‌دانست که رساله بزرگی را در "ارغنون" با عنوان رساله باری ارمینیا [فی العبارة / درباره تأویل] به آن اختصاص داد. علاوه بر ارسطو، این کلمه در آثار نویسندگانی همچون گزنفون، پلوتارک، اورپیدس، اپیکوروس، لوکرسیوس و لونگینوس نیز مشاهده می‌گردد.^۲

نام هرمس به طرز پرمعنایی با وظیفه تبدیل آنچه ورای فهم بشر است، به صورتی که فکر و هوش انسان به درک آن قادر باشد پیوند یافته، و اشکال مختلف این کلمه، متضمن به فهم درآوردن چیزی یا موقعیتی است که نامفهوم می نماید. مارتین هایدگر، فلسفه را فی نفسه «تأویل» می انگارد و «فلسفه به منزله علم هرمنوتیک» را با هرمس مرتبط می داند. بدین ترتیب، اصل و منشأ کلمات جدید «علم هرمنوتیک و هرمنوتیکی» که تا نخستین ریشه های شناخته شده شان در زبان یونانی عقب می رود، متضمن «به فهم درآوردن» است به ویژه از آن جهت که این عمل مستلزم کاربرد زبان است و زبان واسطه تمام عیار در این عمل است.^۲

با توجه به نکات یاد شده، هرمنوتیک، همان علم یا نظریه تأویل است و این مفهوم به عنوان یک روش، از تأویل متون مقدس آغاز می شود و با فقه اللغه ارتباط تنگاتنگ دارد. در نتیجه مباحث و مجادلات جنبش اصلاح طلبی بر سر این حکم کلیسای کاتولیک (که تنها کلیسا است که صلاحیت تأویل کتاب مقدس را دارد) با پافشاری پروتستانها بر خود بسندگی متن مقدس و عزم جزم آنها بر نشان دادن روشنی و وضوح بنیادین کتاب مقدس، بیکره کلی نظریه هرمنوتیک پی ریزی شد و تنظیم آن مباحث و تبدیل آنها به یک روش شناسی برای تأویل متن، در اواخر قرن نوزدهم، شکل نظریه فلسفی عام تری را به خود گرفت که در آن بر اهمیت قاطع تأویل تأکید می شد. هرمنوتیک به واسطه نیروی آثار اولیه مارتین هایدگر، صورت گسترده تر فلسفه عام فهم انسانی را به خود گرفت و برای هر روش و رشته‌ای که با تأویل زبان، کنش یا دست آفریده‌های انسانی سر و کار داشت اشارات و دلالت‌هایی را در بر داشت.^۲

وجوه معنای هرمینوین

نگاهی تاریخی به لفظ هرمینوین، نشان می‌دهد که این لفظ در سه وجه، بیان کلمات با صدای بلند، یعنی «گفتن»، توضیح دادن، یعنی تبیین موقعیتی و ترجمه کردن، به کار رفته است. بر این اساس، لفظ تأویل به سه چیز نسبتاً متفاوت یعنی بازگویی شفاهی، تبیین قابل فهم و ترجمه از زبانی دیگر می‌تواند اشاره داشته باشد. باید توجه داشت که مبنای کار هرمس در هر سه مورد باقی است و در این مینا، چیزی که بیگانه، غریب، جدا افتاده در زمان، مکان یا تجربه است به صورت آشنا و حاضر و قابل فهم در می‌آید.

وجه اصلی معنای «هرمینوین» یعنی، اظهار کردن و گفتن به وظیفهٔ ابلاغی هرمس مربوط می‌شود و اهمیت کلامی این معنا در ریشه‌شناسی قابل بحثی نهفته است، بدین معنا که صورت ابتدایی "herme" به "sermo" لاتینی به معنای «گفتن» و به *verbum* لاتینی یعنی (کلمه)، نزدیک است. در این وجه، کشیش در رساندن کلام خدا، چیزی را اظهار و ابلاغ می‌کند و وظیفه او صرف گفتن و اعلام است که درست مانند هرمس واسطه میان خدا و خلق است. در عمل گفتن، اظهار و اعلام کردن که وجه معنایی مهم «تأویل» است دو اشارهٔ مهم وجود دارد؛ یکی آنکه لازمهٔ فهم هر چیز، بیان آن است و دیگر آنکه خود فهم نیز از قرائت تأویلی یعنی بیان آن پدید می‌آید.^۲

وجه دوم معنا در «هرمینوین» توضیح دادن و تأویل به معنای تبیین است که بر جنبه استدلالی فهم تأکید می‌کند و در این وجه، کلمات چیزی را توضیح می‌دهند و آن را عقلانی می‌کنند و روشن می‌سازند. به عبارت دیگر، بیان کردن یک موضوع که جنبه‌ای از تأویل آن موضوع است، توضیح دادن آن موضوع نیز صورتی از تأویل است. در این ساحت از معنای هرمینوین، خبرهای بیان شده، متنی را که از قبل موجود باشد تأویل نمی‌کنند، بلکه آنها تأویلات موقعیتی هستند. به عبارت دیگر، آنچه که به بیان در می‌آید در واقع، تبیین چیزی نیز است، چیزی که قبلاً تبیین نشده است. سومین وجه هرمینوین، ترجمه کردن است. وقتی

که متن به زبان خود خواننده است، شاید تصادم بین جهان متن و جهان خواننده، از نظر دور بماند. اما وقتی که متن به زبان بیگانه است در آن صورت از اختلاف منظرها و افقهای دید، دیگر نمی‌توان غفلت کرد. بر این اساس، ترجمه، صورتی خاص از عمل اساسی تأویل برای به فهم درآوردن است. در کار ترجمه آنچه را که خارجی، بیگانه یا نامفهوم است در ظرف زمان می‌ریزیم. مترجم مانند خدای اساطیری هرمس، میان یک جهان و جهانی دیگر واسطه می‌شود. عمل ترجمه، کاری صرفاً ماشینی برای برابری نیست، بلکه مترجم، واسطه‌ای میان دو جهان متفاوت است. ترجمه ما را از این امر آگاه می‌سازد که زبان، خود بر تأویلی فراگیر از جهان مشتمل است و از این رو مترجم باید نسبت به آن حساس باشد؛ چون او الفاظ منفرد را ترجمه می‌کند و این کار، ما را آگاه می‌سازد که کلمات چگونه نگرش ما به جهان و حتی ادراکات ما از آن را شکل می‌دهند. بنابراین، واضح است که زبان، مخزن تجربه فرهنگی است و ما در واسطه با او قرار داریم و با آن زندگی می‌کنیم و از طریق دیدگان آن، می‌بینیم.^۲

تعریف علم هرمنوتیک

علم هرمنوتیک آن طور که در عصر جدید به ظهور رسیده است دست کم به شش نوع نسبتاً متمایز تعریف می‌شود. این مفهوم از همان ابتدا بر علم تأویل، به ویژه بر اصول تفسیر متن دلالت داشته است. در هر صورت علم هرمنوتیک به ترتیب زمانی به صورتهای زیر تعریف شده است :

۱- نظریه تفسیر کتاب مقدس

۲- روش شناسی عام لغوی

۳- علم فهم زبانی

۴- مبنای روش شناختی علوم انسانی

۵- پدیدارشناسی وجود و پدیدارشناسی فهم وجودی

۶- نظامهای تأویلی متذکرانه و ساختار شکنانه جهت رسیدن به معنای نهفته

در اسطوره‌ها و نمادها .

هریک از تعاریف چیزی فراتر از بیان مرحله تاریخی شکل گیری علم هرمنوتیک است؛ به نحوی که هر کدام از آنها به رویکرد مهمی از مسایل تأویل اشاره می کنند. در واقع می توان آنها را تأکیداتی بر جنبه تفسیری کتاب مقدس، جنبه لغوی، جنبه علمی، جنبه مربوط به علوم انسانی، جنبه وجودی و جنبه فرهنگی نامید. هر یک از این تعاریف، نمایانگر موضعی اساسی اند که، علم هرمنوتیک از آن مواضع دیده می شود. به تعبیری دیگر، هر یک از این تعاریف، روشنگر جنبه های مختلف و مشروع علم تأویل و به ویژه تأویل متن هستند.

قدیمی ترین و شایع ترین فهم از کلمه «هرمنوتیک» به اصول تأویل کتاب مقدس اشاره دارد. نخستین بار که این حکم به صورت مکتوب ثبت شده در کتاب دانهایر به سال ۱۶۵۴ تحت عنوان «هرمنوتیک قدسی یا روش تأویل متون مقدس» آورده شده است. در این تعریف از علم هرمنوتیک، بین علم تفسیر یعنی شرح بالفعل و علم هرمنوتیک به معنی قواعد و روشها یا نظریه، حاکم بر آن تمایزی وجود دارد. این مفهوم، پس از انتشار کتاب دانهایر، در آلمان تداول بیشتری یافت بدین معنا که محافل پروتستانی آلمان به داشتن کتابهای راهنما در زمینه تأویل به شدت نیاز حس کردند و این امر جهت کمک به کشیشان پروتستان بود؛ زیرا این کشیشان از توسل به حجیت کلیسای کاتولیک دست کشیده بودند تا در خصوص تأویل، پرسشهایی را مطرح کنند. بنابراین برای پروردن معیارهایی مستقل و پایدار برای تأویل کتاب مقدس، انگیزه نیرومندی وجود داشت و از این رو میان سالهای ۱۷۲۰ و ۱۸۲۰ کمتر سالی سپری شد که کتاب راهنمای هرمنوتیک تازه ای برای کمک به کشیشان پروتستان منتشر نشود.

شایان ذکر است که استعمال این کلمه در زبان انگلیسی هنگامی برای اشاره به متون غیرمقدس تعمیم یافت که این متون مبهم بودند و لذا برای استنباط معنای مکنون آنها به روش خاصی نیاز بود. بنابراین، این کلمه در استعمال انگلیسی می تواند به تأویل متنی غیر از کتاب مقدس اشاره کند؛ متنی که به طور کلی مبهم یا رمزی و نیازمند نوع خاصی از تأویل است تا معنای مکنون آن به دست آید. این تعریف عام در زبان انگلیسی، تعریف علم هرمنوتیک به مثابه نظریه تفسیر

کتاب مقدس را نیز حفظ کرده است. اگرچه کلمه هرمنوتیک از قرن هفدهم به بعد رایج شده است ولی زمان تفسیر متن و نظریه‌های تأویل دینی، ادبی، حقوقی به عهد باستان باز می‌گردد. بدین ترتیب، هنگامی که این کلمه در اشاره به نظریه تفسیر پذیرفته شود، حوزه استعمال آن به طور کلی به تفسیر کتاب مقدس تا عصر عهد عتیق به عقب باز می‌گردد، یعنی زمانی که قوانینی برای تأویل صحیح تورات وجود داشت.^۲

ظهور عقل‌گرایی و به همراه آن، ظهور دوباره علم لغت عصر کهن در قرن هیجدهم تأثیر عمیقی در علم هرمنوتیک کتاب مقدس گذاشته است. در این قرن، روش تاریخی - انتقادی در علم کلام سربرآورد و مکاتب نحوی و تاریخی تأویل کتاب مقدس، هر دو اثبات کردند که روشهای تأویلی به کار رفته برای کتاب مقدس دقیقاً همان روشهایی هستند که برای کتب دیگر به کار می‌روند. در این خصوص ارنستی (۱۷۶۱) درباره هرمنوتیک مدعی شد که «معنای لفظی کتاب مقدس باید به همان نحو معلوم شود که معنای لفظی کتب دیگر معلوم می‌گردند». با ظهور عقل‌گرایی، اهل تأویل خود را موظف به کوشش برای چیرگی بر احکام پیشرفت دیدند و بدین ترتیب در حوزه تأویل، تأویل‌گران مجبور شدند که کتاب مقدس را با عقل انسان روشنفکر، متناسب کنند. در این موضع از تأویل‌گرایی، وظیفه مفسر این بود که با استفاده از ابزارهای عقل فطری به غور در متن بپردازد و حقایق اخلاقی موجود در کتاب مقدس را که مقصود نویسندگان عهد جدید بود، بیابد. این تأویل‌گران، اثبات کردند آنچه بدان حاجت است، فهم تاریخی پیشرفته‌ای است که می‌تواند روح نهفته در اثر را درک و آن را به الفاظی قابل قبول برای عقل روشن‌اندیش ترجمه کند. روشهای علم هرمنوتیک مبتنی بر کتاب مقدس به همراه تحولاتی که در حوزه اندیشه رخ داد، به عنوان نظریه‌ای غیر دینی، یعنی همان علم‌اللغه یا همان علم لغت عصر کهن تلقی شد. بدین ترتیب روشهای پژوهش در کتاب مقدس، دست‌کم از عصر روشنگری تا عصر حاضر، ارتباط تنگاتنگی با علم لغت داشته است و لذا عبارت علم هرمنوتیک مربوط به کتاب مقدس، جانشین علم هرمنوتیک شد تا مرجع نظریه تفسیر در خصوص کتاب

مقدس باشد. بر اساس این تقسیم بندی، علم هرمنوتیک، از حیث تعریف، از روش شناسی لغوی غیر قابل تمییز بوده و این نشانگر دومین ساحت از تعریف علم هرمنوتیک است که آن را به منزله روش شناسی لغوی عرضه نموده است.^۱

سومین تعریفی که از علم هرمنوتیک به عمل آمده است، ناظر بر تمایزی است که توسط شلایرماخر صورت پذیرفته و این حوزه را (هرمنوتیک) به منزله علم فهم زبانی در نظر گرفته است. در این رویکرد، هرمنوتیک به عنوان یک علم، صنعت یا فن تصور می شود. البته چنین تصویری از علم هرمنوتیک، مستلزم نقد ریشه ای از موضع علم لغت است؛ زیرا، این تلقی درصدد فراتر رفتن از مفهوم علم هرمنوتیک، به منزله انبوهی از قواعد و تبدیل آن به علمی نظام مند و سازگار است، علمی که شرایط فهم در هر گفتگویی را وصف می کند. نتیجه این تلقی فقط علم هرمنوتیک نیست، بلکه علم هرمنوتیک عام است که اصول آن می تواند مبنای هر نوع تأویل متن به شمار آید. این برداشت از علم هرمنوتیک عام، که نشان بارز سرآغاز علم هرمنوتیک غیر رشته‌ای است حایز معانی پرمغز است، زیرا برای نخستین بار علم هرمنوتیک، خود را مطالعه خود فهم، تعریف می کند و تقریباً معنای صحیح، به طور تاریخی از اصل و مبدأش در تفسیر کتاب مقدس و علم لغت عصر کهن سر بر می آورد.^۲

چهارمین تعریفی که از علم هرمنوتیک شده است مربوط به دیدگاهی است که توسط ویلهلم دیلتای عرضه شده است. وی در علم هرمنوتیک، دانش مضبوط بنیادینی را دید که می توانست مبنای تمامی علوم انسانی قرار بگیرد. به عقیده دیلتای، تأویل بیان یا جلوه های زندگی بشر، (خواه قانون و اثر ادبی باشد خواه متنی مقدس) مستلزم فعل فهم تاریخی است که عمل آن از بنیاد، متمایز از درک کتی و علمی جهان طبیعت است؛ زیرا در این فعل فهم تاریخی، آنچه مورد توجه قرار می گیرد دانشی شخصی است که در گذر زمان شکل گرفته است. وی معتقد بود که آنچه در علوم انسانی بدان حاجت است «نقد» دیگری از عقل است که برای فهم تاریخی، همان کاری را انجام بدهد که نقد کانت از عقل محض برای علوم طبیعی انجام داده است و این همان نقد عقل تاریخی است.

دیلتهای در نخستین مرحله تفکرش درصدد بود نقدش را بر تعبیر دگرگون شده‌ای از روان‌شناسی استوار کند، ولی از آنجا که روان‌شناسی، دانش تاریخی مضبوطی نبود، کوششهای او از همان ابتدا با مانع مواجه گردید. دیلتهای در علم هرمنوتیک آن دانش مضبوط معطوف به تأویل عینی و تاریخی متن را یافت، دانشی که مبنای انسانی و تاریخی به خود گرفته و می‌تواند روش‌شناسی انسان‌گرایانه برای علوم انسانی باشد.

علم هرمنوتیک به منزلهٔ پدیدارشناسی «دازاین» و پدیدارشناسی فهم وجودی، پنجمین تعریفی است که در حال حاضر از مفهوم هرمنوتیک به عمل می‌آید. این تعریف ماحصل تلاشهای فلسفی مارتین هایدگر است که وی با دست و پنجه نرم کردن با مسأله هستی‌شناسی به روش پدیدارشناسی آدموند هوسرل روی آورده و به مطالعه پدیدارشناسی هستی هر روز انسان در این جهان پرداخته است. مجموعهٔ مقالاتی که هایدگر در خصوص پدیدارشناسی ارائه داده است در کتاب مشهور او «هستی و زمان» (۱۹۲۷) جمع‌آوری شده است که شاهکار مسلم او به شمار می‌آید. وی تحلیل‌ارایه شده در این کتاب را «هرمنوتیک دازاین» نامیده است.

علم هرمنوتیک به آن صورت که هایدگر به آن روی آورده است نه به علم یا قواعد تأویل متن اشاره دارد و نه به روش‌شناسی برای علوم انسانی. بلکه به توضیح پدیدارشناسانه او از وجود داشتن خود انسان اشاره می‌کند. تحلیل هایدگر معطوف بر این است که «فهم» و «تأویل»، جهات بنیادی هستی‌انسانند. بر این اساس، «هرمنوتیک دازاین» هایدگر تا آنجا که ارائه‌کننده هستی‌شناسی فهم است، باید به علم هرمنوتیک ختم شود؛ زیرا که پژوهش او هم در محتوا و هم در روش، هرمنوتیکی بود.

عمق بخشیدن هایدگر به تلقی از علم هرمنوتیک و روش هرمنوتیکی او در «هستی و زمان» نشان‌بارزی از نقطه عطفی دیگر در تحول و تعریف این کلمه و میدان آن است. از این لحاظ علم هرمنوتیک با یک حرکت هم‌با ابعاد هستی

شناختی فهم مربوط می‌شود و هم با پدیدارشناسی نوع خاص هایدگر، یکی شمرده می‌شود.

پرفسور هانس گئورگ گادامر، با پا گذاشتن در جای پای هایدگر اشارات هایدگر در علم هرمنوتیک را در اثری نظام مند در باب علم هرمنوتیک فلسفی (حقیقت و روش، ۱۹۶۰) واقعیت عینی بخشیده است. در این کتاب، گادامر با بیان اینکه، «هستی‌ای که به فهم در می‌آید، زبان است» علم هرمنوتیک را در مرحلهٔ زبانی یک گام به جلو راند. به نظر وی، علم هرمنوتیک مواجهه با هستی از طریق زبان است. وی در نهایت به خصلت زبانی واقعیت خود انسان اشاره می‌کند و علم هرمنوتیک را با پرسشهای کاملاً فلسفی حاکی از نسبت داشتن زبان با هستی، فهم، تاریخ، وجود و واقعیت رودررو می‌کند.

واپسین تلاش در تعریف علم هرمنوتیک، کوششهای پل ریکور است که وی علم هرمنوتیک را به منزلهٔ نظام تأویل در نظر می‌گیرد و آن را تلاشی معطوف به بازیابی معنا در برابر ساختارشکنی می‌داند. وی در کتاب معروف خویش (در باب تأویل، ۱۹۶۵) تعریفی از علم هرمنوتیک ارائه می‌کند که بر تفسیر متن به منزله عنصری متمایزکننده در علم هرمنوتیک ناظر است. به عقیده او منظور از علم هرمنوتیک، نظریه قواعد حاکم بر تفسیر یا تأویل متنی خاص یا مجموعه‌ای از نشانه‌هاست که به منزله متن ملاحظه می‌شوند. در تعبیر او تحلیل روانی به ویژه تأویل رویاها، صورتی بسیار آشکار از علم هرمنوتیک است و عناصر موقعیت هرمنوتیکی در همه جا حضور دارند، از این لحاظ رویا یک متن است، متنی سرشار از تصاویر نمادی که تحلیل گر روانی برای انجام دادن تفسیری که معنای مکنون را به سطح می‌آورد، از نظامی تأویلی استفاده می‌کند. از نظر وی، علم هرمنوتیک علم رمزگشایی است که از فحوا و معنای ظاهر به معنای نهفته و مکنون می‌رسد. بنابراین، موضوع تأویل، یعنی متن به معنای وسیع آن می‌تواند نمادهای موجود در رویاها، اسطوره‌ها و پدیدارهای جامعه یا ادبیات باشد.

ریکور معتقد است نمادها می‌توانند تک معنایی یا چند معنایی باشند و از این لحاظ نمادهای موجود در منطق نمادین، تک معنایی‌اند، در حالی که نمادهای چند

معنایی، کانون حقیقی علم هرمنوتیک محسوب می‌شوند. چون در علم هرمنوتیک از متون نمادینی بحث می‌شود که در عین برخورداری از تعدد و تنوع معنایی می‌توانند وحدت معنایی نیز داشته باشند؛ درست مانند اسطوره‌ها که، معنای آنها در سطح کاملاً سازگار و در عین حال بسیار عمیق تر است پس علم هرمنوتیک نظامی است که به وسیله آن معنای عمیق تر نهفته در فحوای ظاهر متون، آشکار می‌شود.

بر این اساس ریکور معتقد است که عمل یافتن معنای مکنون در رویاها در واقع نشان دهنده بی‌اعتمادی به واقعیت موجود در سطح یا واقعیت ظاهری است. به این معنا که دستاورد روانکاوی در این کار ما را به فهم آگاهانه مان بی‌اعتماد کرده است و نهایتاً از ما می‌خواهد که اسطوره‌ها و توهماتمان را خرد کنیم. بنابراین عمل علم هرمنوتیکی روانکاوی نوعی ساختار شکنی (Iconoclasm) است.

به نظر ریکور در عصر جدید، علم هرمنوتیک به دو افت بسیار متفاوت مبتلاست؛ یکی از آنها در اسطوره زدایی بولتمان دیده می‌شود که عاشقانه از نماد بحث می‌کند و برای بازیابی معنای نهفته در نمادها تلاش می‌کند، دیگری آفتی است که در صدد نابود کردن نماد است و منشأ این آفت، باوری است که نماد را نمایانگر واقعیتی باطل می‌داند. این آفت، با کوشش عقلی سرسختانه‌ای در زمانه راززدایی، نقابها و توهمات را نابود می‌کند. به نظر ریکور نمونه نوع اخیر از علم هرمنوتیک در آثار سه راززدایی بزرگ: مارکس، نیچه و فروید دیده می‌شود، چنانچه هریک از این سه تن، واقعیت موجود در سطح را باطل، تأویل کرده‌اند و نظامی از تفکر را به وجود آورده‌اند که این حقیقت را نابود ساخته است. هر سه تن شدیداً با دین مخالف بودند؛ در نزد هر سه تن، تفکر حقیقی، تمرینی در ظن و شک بود. آنها اعتماد به نفس پارسایانه فرد به واقعیت، اعتقادات و انگیزه‌های خودش را سست کردند و برای دگرگونی دیدگاه به نظام تازه‌ای، برای تأویل فحوای ظاهر بدیدار متوسل شدند و هرمنوتیکی نو به وجود آوردند.

به گفته ریکور، امروز به دلیل این دو رویکرد متضاد به تأویل نمادها، هیچ گونه قانون کلی برای تفسیر نمی‌تواند وجود داشته باشد و فقط وجود نظریه‌هایی

جدا و متضاد در خصوص قواعد تأویل ممکن است. اسطوره زدایان، از نماد یا متن به منزله پنجره‌ای به واقعیت مقدس بحث می‌کنند و راززدایان از همین نمادها به منزله واقعیتی باطل که باید زدوده شود، بحث می‌کنند.

بر این اساس، رویکرد ریکور به روانکاوی، تمرینی از نوع نخست تأویل (اسطوره زدایی) است؛ زیرا او دلالت تازه شده‌ای از اندیشه روانکاوی را برای مرحله تاریخی حاضر بازایی و تأویل می‌کند. ریکور می‌کوشد در فلسفه مدبرانه، که منحصر به مجردات نیست و در تمرین ساده شک تباه نمی‌شود، هم عقلانیت شک و هم ایمان به تأویل متذکرانه را با هم جمع کند و این فلسفه‌ای است که موضع هرمنوتیکی را با اسطوره‌ها و نمادها درگیر می‌سازد و واقعیت نهفته در پس زبان، نماد و اسطوره را مضمون تفکر مدبرانه قرار می‌دهد. فلسفه امروزین نیز زبان را در کانون توجه دارد؛ پس به همین دلیل، هنوز، علم هرمنوتیک سرزنده است و همین موضع است که فلسفه را به گونه‌ای خلاق، هرمنوتیکی می‌سازد.^۲

جدال معاصر بر سر علم هرمنوتیک

تعاریفی که از علم هرمنوتیک ارائه گردیده، نشانگر وضعیت فعلی و قطب بندیهای حاضر در علم هرمنوتیک است. روی هم رفته، امروزه در علم هرمنوتیک دو رویکرد عمده وجود دارد که یکی، به سنت شلایرماخر و دیلتای برمی‌گردد که طرفداران آن، علم هرمنوتیک را نظام عام اصول روش شناختی نهفته در پس تأویل می‌دانند و دیگری، پیروان هایدگرند که علم هرمنوتیک را کاوش فلسفی در خصوص خصلت و شرایط لازم برای هرگونه فهم تلقی می‌کنند.

نمایندگان برجسته این دو موضع اساسی در حال حاضر امیلیو بتی و هانس گئورگ گادامر هستند. بتی در سنت هرمنوتیکی دیلتای درصدد فراهم کردن نظریه‌ای عام است دال بر اینکه چگونه می‌توان عینیت یافتگیهای تجربه انسان را تأویل کرد. او قویاً بر استقلال موضوع تأویل و امکان عینیت تاریخی در معتبر ساختن تأویلات، استدلال می‌کنند. گادامر به پیروی از هایدگر، تفکرش را به پرسشی فلسفی معطوف می‌کند و آن پرسش این است که خود فهم چیست؟ او

نیز با اعتقادی مشابه، استدلال می‌کند که فهم، فعلی تاریخی است و از این حیث با زمان حال مرتبط است. به گفته وی، سخن گفتن از اعتبار عینی تأویلات، ساده اندیشی است؛ زیرا انجام دادن این کار به معنای مسلم تلقی کردن امکان فهم از موضعی بیرون از تاریخ است.

متکلمان طرفدار اسطوره زدایی یعنی رودلف بولتمان و دو پیشوای جنبش هرمنوتیک نوین یعنی گرهارد ابلینگ و ارنست فوکس را می‌توان در صف هواداران رویکرد پدیدارشناسی و اساساً هایدگری گادامر جای داد. از طرفی، بتی در جزوه‌ای که در سال ۱۹۶۲ منتشر کرده با عنوان «هرمنوتیک به منزله روش عام علوم انسانی» به بولتمان و ابلینگ و گادامر به عنوان دشمنان عینیت تاریخی حمله کرده است و هیرش هم متعاقباً در مقاله‌اش درباره نظریه تأویل گادامر، همین اعتراض را منعکس و تا حدی تقویت کرده است. به نظر می‌آید که بتی و هیرش تمامی روایت هایدگری را از علم هرمنوتیک و جنبش هرمنوتیک نوین را مورد حمله قرار می‌دهند. آنها طالب بازگشت به عینیت‌اند و می‌خواهند اثبات کنند که مطالعه تاریخ، متضمن پشت سر گذاشتن موضع کنونی خود مورخ است. آنها ادعا می‌کنند که علم هرمنوتیک باید اصولی برای تأویل عینی فراهم کند. در این اوضاع و احوال، گادامر در دفاع از موضع خویش اذعان می‌کند که او فقط به توصیف آنچه هست، آنچه در هر فعل فهم هست، پرداخته است. او می‌گوید که هستی‌شناس بوده و لذا روش شناس نیست.

طرح شلایرماخر در خصوص علم هرمنوتیک عام

چنانچه، پیشتر گفته شد، شلایرماخر معتقد بود که علم هرمنوتیک در مقام فن فهم، رشته‌ای عام نیست بلکه کثرتی از هرمنوتیک‌های تخصصی است. بر این اساس وی مقصود خویش را شکل دادن علم هرمنوتیک عام در مقام فن یا صناعت فهم اعلام می‌کند. وی مدعی بود که این فن، ذاتاً یک چیز بیش نیست خواه متن مورد تأویل، سندی تاریخی، کتاب مقدس و دینی یا اثری ادبی باشد. به نظر وی، متون، زبانی‌اند و لذا از صرف و نحو برای یافتن معنای جمله استفاده می‌شود و برای شکل

دادن معنا، اندیشه کلی با ساختمان دستوری، عمل متقابل دارد و فرقی نمی‌کند که نوع سند چه باشد. به نظر وی اگر اصول فهم کامل زبان بیان شود، این اصول، مشتمل بر علم هرمنوتیک عام خواهد بود و چنین علم هرمنوتیکی، می‌تواند مبنا و مرکز ثقل هر علم هرمنوتیک خاص شود. وی بیان می‌کند که هنوز علم هرمنوتیک عام تحقق نیافته است ولی در عوض، علوم هرمنوتیکی خاص وجود دارند که این علوم یا لغوی اند یا کلامی و یا حقوقی‌اند. شلایرماخر نقطه شروع علم هرمنوتیک مورد نظر خود را در قالب این پرسش کلی مطرح می‌کند که: چگونه همهٔ بیانه‌ها واقعاً فهمیده می‌شوند؟ به نظر وی، موقعیت فهم، موقعیت نسبی بین الاذهانی است. در هر نسبتی از این موقعیت، گوینده‌ای هست که جمله‌ای برای بیان معنای مورد نظرش می‌سازد و نیز شنونده‌ای وجود دارد که مجموعه‌ای از کلمات را می‌شنود و ناگهان با عملی اسرارآمیز می‌تواند معنای آن را به طور حدسی کشف کند. این عمل حدسی، عمل هرمنوتیک است و جایگاه حقیقی این علم هرمنوتیک، همین موضوع است. بر این اساس علم هرمنوتیک، فن شنیدن است.

از نظر شلایرماخر در مقام فن، دوباره تجربه کردن اعمال ذهنی مؤلف متن است. بر این اساس، عمل فهم، عکس تصنیف است؛ چونکه فهم از بیان پایان یافته آغاز می‌شود و به آن حیات ذهنی باز می‌گردد که آن بیان از آن برخاسته است. به عبارتی، گوینده یا مؤلف، جمله‌ای می‌سازد و شنونده در ساختارهای آن جمله و آن تفکر رسوخ می‌کند. بر این اساس، تأویل، از تعاملی دو سویه است: نحوی و روان‌شناختی و اصلی، که این بازسازی بر آن استوار است، اصل دور هرمنوتیکی است.^۳

به نظر وی فهم، اساساً عملی ارجاعی است؛ یعنی ما چیزی را با مقایسه کردن آن، با چیزی که از قبل می‌دانیم، می‌فهمیم خود در وحدتهایی نظام‌مند و یا دوره‌هایی برخاسته از اجزا شکل می‌گیرد. این دور، از آنجا که کل است تک جزء را تعریف می‌کند و اجزا نیز با یکدیگر این دور را شکل می‌دهند. به عنوان مثال، کل جمله دارای وحدت است. معنای تک کلمه را با رجوع به کل جمله می‌فهمیم و متقابلاً معنای کل جمله نیز به معنای تک تک کلمات وابسته است. بر این اساس،

کل و جزء با تعامل متقابل و دیالکتیکی و همدیگر معنا می‌بخشند و لذا فهم، یک امر دوری است و چون در این دور، معنا معلوم می‌شود لذا آن را دور هرمنوتیکی می‌نامیم.^۲

علم هرمنوتیک به منزله بنیاد علوم انسانی

نگاهی مجدد به تعاریف به عمل آمده هرمنوتیک نوین، ما را به این نتیجه رهنمون خواهد ساخت که این علم فراز و نشیبهای فراوانی را پشت سر گذاشته است. یکی از جنجال برانگیزترین مسائلی که در علم هرمنوتیک مطرح بوده است، استناد برخی اندیشمندان این حوزه به موضوعیت علم هرمنوتیک در روش شناسی علوم انسانی است. در این جهت، افراد برجسته ای پا به عرصه نظریه‌پردازی گذارده اند که ویلهلم دیلتای و پیتر وینچ از جمله آن افراد هستند.

ویلهلم دیلتای در علم هرمنوتیک به ملاحظه مبنایی برای علوم انسانی مبادرت کرده؛ یعنی همه رشته‌هایی که حیات درونی انسان را تأویل می‌کنند. مقصود دیلتای توسعه روشهای دستیابی به تأویلهای عینی و معتبر از تظاهرات حیاتی درونی بود. او در عین حال، نسبت به گرایش موجود در علوم انسانی در خصوص اتخاذ صرف معیارها و شیوه‌های تفکر علوم طبیعی و کار بستن آنها برای مطالعه انسان، شدیداً واکنش نشان داد. از نظر او، نقطه شروع و پایان برای علوم انسانی، باید تجربه واقعی و تاریخی و تجربه زندگی باشد.

دیلستای ادعا می‌کند که در علوم انسانی، برای تأویل پدیدارهای انسانی الگوهای تازه ای ساخته است که این الگوها از خصلت تجربه زندگی گرفته شده اند و به جای مقولات قدرت بر مقولات معنا و به جای ریاضیات بر تاریخ مبتنی هستند. بر این اساس، دیلتای میان همه علوم انسانی و علوم طبیعی به تمایزی بنیادی قایل است. به نظر وی، علوم انسانی از علوم واقع و پدیدارهایی که درباره انسان خاموشند، بحث نمی‌کنند، بلکه از امور واقع و پدیدارهایی بحث می‌کنند که فقط به دلیل پرتوافکنی بر اعمال درونی انسان، یعنی تجربه درونی او معنا پیدا می‌کنند. بر این اساس، روش شناسی متناسب با اعیان طبیعی، مناسب با فهم

پدیده‌های انسانی نیست، مگر از حیث شأن طبیعی آنها. به نظر وی علوم انسانی چیزی را در اختیار دارند که در علوم طبیعی موجود نیست و آن امکان فهم تجربه درونی شخص دیگر از طریق عمل انتقال ذهنی است.

دیلتای امکان انتقال ذهنی را بازسازی و تجربه مجدد جهان درونی شخص دیگر می‌داند. به نظر وی، غرض از این کار، دریافتن تجربه خود شخص نیست بلکه دریافتن خود جهان است، جهانی که جهان اجتماعی - تاریخی محسوب می‌شود. به نظر دیلتای، ما می‌توانیم به این جهان انسانی و درونی نه از طریق درون بینی بلکه از طریق تأویل یعنی فهم بیانها و جلوه‌های زندگی نفوذ کنیم.

در دیدگاه دیلتای، تفاوت میان علوم انسانی و علوم طبیعی ضرورتاً در نوع متفاوت موضوع در علوم انسانی یا در نوع متفاوت ادراک قرار ندارد، بلکه تفاوت ماهوی در متنی قرار دارد که در آن، موضوع ادراک فهمیده می‌شود. به نظر وی، علوم انسانی گاهی از همان موضوعات یا امور واقع استفاده می‌کنند که مورد استفاده علوم طبیعی است، اما این کار در متنی یا مناسبات یا نسبتی متفاوت انجام می‌شود؛ یعنی متنی که مشتمل بر تجربه درونی یا مسیر به آن است. از این نظر، غیاب استناد به تجربه انسانی، صفت بارز علوم طبیعی است و حضور استناد به زندگی درونی انسان نیز به ناگزیر در علوم انسانی حاضر است. بر این اساس، تفاوت علوم انسانی و علوم طبیعی به نحوه خاص شناسایی مربوط نیست، بلکه این تفاوت از حیث محتوا دیده می‌شود. در علوم طبیعی نمی‌توان از واقعیات ذهنی استفاده کرد. در صورتی که در علوم انسانی می‌توان از امور واقع فیزیکی استفاده کرد، با این تفاوت که از جهان خارج فقط با توجه به احساس و اراده انسانها بحث می‌شود و امور واقع فقط از آن رو معنا دارند که در رفتار انسانها تأثیر می‌گذارند، به مقاصد آنها کمک می‌کنند یا مانع از رسیدن به مقاصد می‌شوند.

دیلتای معتقد بود که کلمه کلیدی در علوم انسانی «فهم» است، در صورتی که توضیح دادن و تبیین کردن از آن علوم طبیعی است. علوم طبیعی، طبیعت را توضیح می‌دهند و علوم انسانی بیانها و جلوه‌های زندگی را می‌فهمند. فهم می‌تواند موجودیت فردی را درک کند، اما علوم طبیعی همواره فرد را وسیله‌ای برای

رسیدن به قانون عام، تلقی می‌کنند. این علاقهٔ مجذوبانه به زندگی درونی فرد با نگرش و راهبرد علوم طبیعی در تقابلی بنیادی قرار می‌گیرد. ديلتای مدعی بود که علوم انسانی برای ضابطه بندی روش شناسی فهمی، باید بکوشد که از عینیت تقلیل گرایانه علوم طبیعی فراتر رود و به غنای «زندگی» و غنای تجربه انسانی رجوع کند.^۲

دیلتای معتقد بود که هرکس بخواهد تحقیق علمی انجام دهد، باید روشهای خود را با موضوع آن علم منطبق کند. از این رو، روش شناسی او طرح کنندهٔ رویکرد بنیادینی است که او برای فهم جهان انسانی لازم می‌شمرد. در این جهت می‌توان ویژگیهای بارز روش شناسی او را برشمرد:

الف - به نظر دیلتای، پژوهشهای علوم انسانی باید با توصیفات سخت کوشانه و تحلیلهای دقیق پیچیده ترین پدیده‌هایی آغاز شود که با آنها مواجه است و این پژوهشها، بر مطالعه سلوک فکری شخصیت‌های فرهیخته و پخته، تجلیل نوابغ شعر، ارادهٔ نیرومند دولتمردان بزرگ، کارکرد نظامهای فرهنگی برجسته یا سازمانهای اجتماعی پیچیده، ساختار زبانهای پرمایه و فلسفه‌های نظام مند مشتمل است.

بر این اساس، دیلتای رویکرد تحلیلی یا خشت بر خشت را رد می‌کند، رویکردی که از عناصر ساده آغاز کرده و می‌کوشد از آنها موجودات پیچیده‌تری به وجود آورد. او معتقد بود که زندگی انسان آن طوری که برای ما معلوم است نمی‌تواند مولود ترکیب فرضی پاسخهای اولیه، غرایز مشهود در حیوانات یا کودکان و پاسخهای آزمایشگاهی مصنوعی باشد.

به نظر وی ساختارهای پیچیده را می‌توان و می‌باید تحلیل کرد تا عناصر سازنده آنها معلوم شود، ولی اگر بخواهیم با اینها شروع کنیم نمی‌توانیم به راحتی غنای تجربه را که بخشندهٔ صفات بارز به زندگی انسان است، دوباره به چنگ آوریم.

ب - واقعیت اجتماعی - تاریخی در برگیرندهٔ فرد فرد انسانهاست؛ زیرا آنها به تنهایی می‌اندیشند، احساس و عمل می‌کنند، از این روست که زبانها، ادیان و نهادهای مختلف پدید می‌آید. دیلتای می‌اندیشد که پدیده‌های اسرار آمیزی مانند

ذهن جمعی، اراده مشترک یا روح ملی، هیچ گونه وجود مستقل و واقعی ندارد. اما این اعتقاد، او را به سوی فردگرایی در روش سوق نداد.

ج - رشته‌های مختلف علوم انسانی از وجوه متفاوت جهان انسانی بحث می‌کنند و پرسشهایی که هر یک می‌پرسند و روشهایی که مورد استفاده قرار می‌دهند جداکننده هر کدام از این رشته‌ها از یکدیگر است و این بدان معناست که این رشته‌ها با یکدیگر وابستگی درونی دارند و با فهم ماهیت این اتکای متقابل روش همکاری بین رشته‌ای در جایگاه امکان قرار می‌گیرد. این امر نیز به سهم خود می‌تواند به ارتقای فهم کامل تری از انسان و حل مسایل عملی خاصی یاری رساند.

د - موضوع علوم انسانی را «رفتار» انگاشتن و این رشته از دانشهای ضابطه مند را که از انسان بحث می‌کنند «علوم رفتاری» نامیدن، گمراه کننده است؛ چون متضمن این فرض است که روان شناسی یا جامعه شناسی باید به بحث از حرکات مشاهده پذیر اجسام انسانی دلخوش کند، به همان سان که فیزیک را می‌توان بحث از چگونگی عمل گازها و فلزات نامید. در این خصوص باید مدلل ساخت که بحث از فعالیت انسانی به منزله امری معنادار و مستعد تفهیم و تفاهم از راه معنا، روشنتر است. انسانها از این حیث که متمایل به تدبیر و شرح اعمال و افعال خودشانند، همتا ندارند. آدمیان به حرکات دست و صورت و اعمالشان نیز معنا می‌بخشند؛ یعنی به آنچه می‌اندیشند، احساس می‌کنند و یا می‌خواهند، معنی می‌دهند. از این رو، مطالعه شایسته نوع بشر باید بر این ویژگیها، تأکید کند و نه اینکه بکوشد آنها را حذف کند.

دیلتای این طیف کامل «رفتار» را که نمایانگر حالات فکری بود، «بیانها» می‌نامید. اینها - از لایحه‌ها گرفته تا نوشتارها و افعال هدفمند - موضوعاتی‌اند که علوم انسانی باید از آنها بحث کند. بنابراین لازم است که بیانها، طبقه‌بندی و ارزش و سودمندی آنها مورد سنجش قرار گیرد.

ه - دیلتای روندی را که به وسیله آن، ما معنای یک بیان را در می‌یابیم، فهم می‌نامد. وی مدلل می‌سازد که فهم از حیث معنا، از صورتهای دیگر شناسایی از

قبیل آگاهی ادراکی متفاوت است و از آنجا که اساس علوم انسانی مبتنی بر فهم است، لذا باید آن را به طور انتقادی ارزیابی کرد و روش شناسی آن را توسعه داد. و - ديلتای همسازی نظام مند اعمال ابتدایی فهم، برای دریافت معانی یک بیان پیچیده را «تأویل» و روش شناسی آن را «علم هرمنوتیک» نامید. از رویکرد کلی او چنین بر می آید که روش شناسی تأویل، جزء لازم روش شناسی علوم انسانی است. ديلتای پس از واگذاشتن نقش اساسی به علم هرمنوتیک در علوم انسانی، لابتکاری ترین و پرثمرترین پیشنهاد روش شناسانه خود را مطرح ساخت که آن را می‌توان بدین نحو بیان کرد: مطالعه جهان انسان فقط متضمن تأویل گستردهٔ متون و گفته‌های ملفوظ نیست، بلکه متضمن بحث از بسیاری دیگر از پدیدارهای اجتماعی نیز است که گویی همچون متون باید تأویل بشوند. به عبارت دیگر، پژوهش در علوم انسانی غالباً به یافتن معنای یک شعر شبیه تر است تا تحقیق در فیزیک یا شیمی.

ز - اصطلاح موسوم به «دور هرمنوتیکی» یکی از مهم ترین جنبه های روش شناسی ديلتای است. این اصطلاح در فهم کلهای مرکب و پیچیده و اجزای آنها مطرح می شود؛ چون کل را تنها بر حسب اجزا آن می توان فهمید و حال آنکه اجزا نیز معنای صحیح شان را در کل می‌یابند. کلمات و جملات واضح ترین مثالها هستند. دور هرمنوتیکی یک اصل بسیار نافذ و مهم است؛ چونکه ديلتای معتقد است که نسبت جز و کل در جهان انسانی، بسیار نافذ است. از این نظر، دعاوی غریزی یا تصاویر ذهنی در ساختمان ذهنی اشخاص جای دارند، بنابراین برای فهم یک شخص باید به نقشی توجه کنیم که خیال یا عقل فرد در ساختمان حیات فکری او بازی می‌کند.

بیان سلبی این اصل این معنا را می دهد که هیچ آغازگاه مطلق، هیچ نوع بدهات ذاتی، تعینهای کاملی که بتوانیم بر آنها تکیه کنیم، موجود نیست؛ چون ما همواره خودمان را در وسط موقعیتهای پیچیده‌ای می‌یابیم که می‌کوشیم با ساختن مفروضات موقتی و سپس تجدیدنظر در آنها، راه خود را به سوی فهم باز کنیم. این حالت دوری، سراسر حیات فکری ما را در بر می‌گیرد.

روی هم رفته نظریه تأویلی ديلتای، هم ادامه و هم واپس روی از نظریه‌های شلايرماخر است. چنانچه بیشتر گفته شد، شلايرماخر نخستین کسی بود که مسأله فهم و تفهيم را به صورت کلی و عام عرضه کرد. نظریه وی، معرفت شناسی امور و موضوعات متعلق به حیات تاریخی و فکری بود. نظریه تأویلی شلايرماخر مرکب از دو سطح بود. سطح اول، سطح دستور زبان بود و با فهم متن به عنوان جزئی از یک جهان زبانی سر و کار داشت. از این لحاظ، مفسر می باید ابعاد فرافردی کاربرد زبان و همچنین کاربرد خاص و مشخص آنها به وسیله نویسنده را فهم کند. سطح دوم، سطح روان شناختی است که آن را شلايرماخر سطح فنی می نامید. این سطح با سهم و نقش خاص نویسنده به عنوان کارگزاری با ویژگیهای روحی و روانی خاص سروکار دارد، وظیفه مفسر در این سطح آن است که نویسنده را بهتر از خودش دریابد. از این لحاظ می توان گفت که ديلتای تنها بخش روان شناختی نظریه سلف خود را پرورش داد و بعد زبان شناسی آن را، که اساس نظریه تأویل قرن بیستم بود، نادیده گرفت. بنابراین از دیدگاه ديلتای، فهم و تفهيم در درجه نخست، مستلزم افشای ابعاد روانی نویسنده و نزدیک شدن به تجربه درونی او از طریق برخورد همدلانه با محتوای متن است. بدین سان ديلتای نقطه عزیمت را مطالعه متون به عنوان مظاهر واقعی و حقیقی حیات می دانست تا براساس آن بتوان به تجربه اصیل و اولیه نویسنده دست یافت. با این حال سهم عمده ديلتای در پرورش نظریه تأویل را باید احتمالاً در کوشش او برای تفکیک شناخت به دو حوزه علم طبیعی و علوم انسانی - اجتماعی دانست. ديلتای با تأکید بر اینکه تبیین علمی نیازمند روش مبتنی بر تجزیه ذهن و عین است، بر آن بود نشان دهد که شناخت تاریخی به شیوه تأویلی و از طریق تفهيم همدلانه به دست می آید.^۵

از منظری دیگر باید عنوان نمود که ديلتای با داشتن سابقه تفکیک کانتی بدیده و پدیدار و تفکیک هگلی روح و طبیعت، خود را ملزم یافت که میان دو گونه علم، تمایز قاطعی بگذارد؛ علمی که موضوعشان جهان مادی غیرانسانی است و علمی که موضوعشان انسان فکور و ارجمند است و لذا به جای یک روش شناسی، بررسی دو گونه روش شناسی لازم افتاد و در نتیجه، ساختار منطقی تبیینهای

انسانی را از بنیان پدیدارهای طبیعی متفاوت شمرد. دیلتای در دفاع از این ثنویت، سه دلیل عمده آورده است: اول اینکه طبیعت آدمی با اشیا مادی و حتی موجودات زنده بی شعور مشابهتی ندارد.

طبیعت آدمی ثبات جاودانی ندارد بلکه دستخوش فرهنگ محیط زندگانی اوست. از این لحاظ، آدمی تاریخچه دارد و طبیعت ندارد. بر این اساس دیلتای نتیجه می‌گیرد که بیان قانون کلی در باب آدمیان ناممکن است و لذا برای تبیین افعال آدمیان، نمی‌توان بر قیاس علوم طبیعی از قوانین علیّی مدد جست. دوم اینکه، ما در مقام تبیین یک حادثه طبیعی محض، به همین خرسندیم که آن را برحسب شرایط علیّی مقدم بر آن تبیین کنیم. لکن چنین کاری اگر هم در مورد افعال آدمیان میسر باشد باز هم فاقد نکته اصلی است. نکته این است که آدمیان در عمل کردن، اغراض، نیات و محرکات متنوع تکیه می‌کنند. آدمیان اهل طراحی و تدبیرند و لذا آن اهداف مطلوب و نیامده، در کارهای امروزشان مدخلیت دارند. پس شرط تبیین مقنع هر فعل، آن است که اغراض و انگیزه‌های دخیل در آن و شخصیت خاص فاعلی که واجد آن اغراض و انگیزه‌هاست به درستی دانسته شوند. آنچه ما در علوم انسانی به دنبال آنیم، تبیینی است مبتنی بر روش فهم همدلانه. سوم اینکه، تعلق خاطر عالمان علوم انسانی به پدیده‌هایی است که یک بار رخ می‌دهند نه طبایعی که به تکرار جلوه می‌کنند. به عنوان مثال مورخان به انقلاب به معنی کلی آن دل نمی‌سپزند، بلکه علاقه مندند بدانند که در فلان انقلاب با ردیف شدن فلان شرایط و شخصیتها چه گذشته است و چون حوادث تاریخی منحصر به فردند، تبیین آنها به مدد قوانین کلی ممکن نیست.^۶

مکتب تفهیمی وامدار اندیشه های تأویل گرایانه دیلتای

از دید بسیار کلی، جامعه‌شناسی و علوم انسانی را بر پایه روش‌شناسی آن، می‌توان به دو بخش مهم تقسیم کرد. اگر جامعه و انسان از نظر ماهیت از جنس طبیعت به شمار آیند، جامعه‌شناسی و علوم انسانی چهره‌ی طبیعت‌گرا به خود خواهد گرفت. اگر تمایز جامعه انسانی و طبیعت جدی به شمار آید و انسانیت

انسان در نظر گرفته شود و علم اجتماع معطوف و ناظر به آن باشد، در آن صورت علم انسانی با طبیعت شناسی طبیعی و تجربی تفاوت پیدا خواهد کرد.

دورکیم و مارکس را باید در علوم انسانی و جامعه‌شناسی، طبیعت‌گرا خواند، زیرا در پی کشف قوانین جامعه بوده‌اند. روش آنها درست بر همان شیوه علوم طبیعی - تجربی است، شیوه‌ای که بر پایه آن در پی کشف قوانین طبیعت می‌روند. این بزرگان بیشتر به دنبال کشف قوانین جامعه رفته‌اند و هدفشان پیدا کردن نظام موجود جامعه و کشف قوانین آن و پیش‌بینی است و می‌دانیم که این کار جزء مهم‌ترین اهداف علوم طبیعی - تجربی است. آنچه که در کار این جامعه‌شناسان، تظاهر عینی دارد تحویل دلیل به علت است به نحوی که در بررسی‌های آنها، آدمیان در میان نیستند و آنچه رخ می‌دهد منتهی شدن علتها به معلولهاست.

واکنشی که در برابر مکتبهای علت‌گرا به وجود آمده است، پدیدار شدن مکتبهای تفهومی است. تفاوت این مکتب با مکتب طبیعت‌گرا در این است که در آن، جامعه نه از جنس طبیعت بلکه چیزی شبیه زبان تلقی می‌شود. یعنی در این مکتب گفته نمی‌شود که برای شناخت جامعه به طبیعت نگاه شود و جامعه با آن قیاس شود بلکه گفته می‌شود که جامعه با زبان قیاس شود. به شکل ساده، می‌توان گفت که مکتب تفهومی، دلیل را برتر از علت می‌داند و به آن تحویل ویرانگر رضایت نمی‌دهد و این منطقه آزاد را - که همان منطقه عقلانیت انسان است - به رسمیت می‌شناسد و حاضر نیست که با آن وداع کند. در این مکتب، که الگوی آن زبان است، دلیل برتر از علت می‌نشیند، یعنی دلیل در پای علت فدا نمی‌شود و دلیل به علت تحویل نمی‌شود. چنین نیست که بتوان از دلیل صرف‌نظر کرد و علت را از دلیل بی‌نیاز دانست. شکاف اصلی در میان مکتبهای جامعه‌شناسی و نزاع بزرگ در علوم انسانی همین است و بر همین اساس نیز در خور حل و فصل است. چنانچه بخواهیم از پیشگامان این مکتب نام ببریم، باید به ماکس وبر اشاره کنیم. علاوه بر این، ویلهلم دیلتای نیز جزء این مکتب قرار می‌گیرد. در عصر حاضر پیتر وینچ، جزء فیلسوفان مکتب تفهومی قرار می‌گیرد. از آنجا که نظریه‌های وینچ،

به نحو آشکار موضع نظری مکتب تفهمی را جمع‌بندی کرده است، لذا در ادامه این نوشتار به تلخیص آن خواهیم پرداخت.

سؤالی که برای نظریه‌پردازان مکتب تفهمی مطرح بوده، این است که بهترین شیوه فهم تاریخ چیست؟ در پاسخ به این سؤال، تفهم گرایان و وینچ مدعی‌اند که ما یک روش تحلیل و فهم اثباتی از تاریخ داریم و یک شیوه فهم مبتنی بر همدلی که ما آن را اندیشه‌های تفهمی می‌نامیم. تفهمی یک مفهوم کلی است که بسیاری از نظریه‌پردازان را دربر می‌گیرد اما گوهر سخن آنها این است که باید به دلیل فاعلان در تاریخ رجوع کرد.

پیتر وینچ در بیان تفاوت آرای میان مکتبهای طبیعت‌گرا و تفهم‌گرا به این امر اشاره می‌کند که فهم علت در جامعه آشکار می‌شود، به این معنی که وقتی طبیعت‌گرایان بیان می‌کنند که در پی کشف علت هستند به این معنی هست که آنها به دنبال کشف قوانین هستند. در صورتی که تفهم‌گرایان به دنبال کشف دلایل و به تبع آن کشف قواعد آشکار در مشارکت همدلانه هستند.

مسأله وینچ، کاوش درباره موضوع و روش در علوم انسانی است و از اینجا وارد محدوده کار علم و فلسفه می‌شود. او نظریه‌های خویش را در کتاب ایده علم اجتماعی جمع‌بندی کرده است و آغازگاه سخنش در این کتاب این است که رابطه بین فلسفه و علم را مشخص کند. او می‌گوید که پس از ظهور نیوتن در عرصه علوم دقیقه، این رای در میان فیلسوفان گسترش یافت که فیلسوف خادم عالم است و بر این اساس، فلسفه مسبوق به علم است. در جهت این اندیشه، چنین می‌نماید که کار فلسفه تحلیل علم است. به نظر وی، این اندیشه، که فلسفه خادم علم است، درست نیست بلکه باید پذیرفت که فلسفه، مقدم بر علم است. یعنی پیش از اینکه علم، سخن خود را بگوید فلسفه باید روشن کند که موضوع آن علم چیست. بر این اساس، موضوع یک دانش را فلسفه معنی می‌کند و بهترین روش تبیین را فلسفه تعیین می‌کند.^۷

از نظر وینچ موضوع، روش را دیکته می‌کند. بر این اساس، جامعه‌شناسان طبیعت‌گرا، جامعه را آمیخته‌ای از قوانین می‌دانند و تفهم‌گرایان آن را مرکب از

قواعد می‌دانند. بنابراین برای شناسایی موجودی با چنین بافتی که دلیلی دارد، باید روش دیگری در پیش گرفت که به نظر وینچ آن روش بیش‌تر فلسفی است. بر این اساس در جامعه شناسی نمی‌توان فیلسوف نبود و نمی‌توان بی‌نیاز از فیلسوف بود.

وینچ بر این باور است که جامعه با طبیعت تفاوت گوهری دارد. به عبارتی، تفاوت میان جامعه و طبیعت، تفاوت در درجه است. به عبارتی دیگر، تفاوت میان انسان و طبیعت دو نوع است. توضیح اینکه نوع موجودی که در جامعه با او سر و کار داریم با نوع موجودی که در طبیعت با آن سر و کار داریم تفاوت گوهری دارد. از طرفی وی بیان می‌کند که ما در اجتماع، رفتار معنی‌دار و قاعده‌دار را پژوهش می‌کنیم، در حالی که در علوم طبیعی - تجربی، رفتار معنی‌دار و قاعده‌دار وجود ندارد. نکته اینجاست که رفتار معنی‌دار سخنی است که وبر و دیلتای به کار برده بودند، ولی اینکه گفته شود که معنی رفتار معنی‌دار، رفتار قاعده‌دار است، متعلق به مکتب ویتگنشتاین است. در نزد ایشان رفتار معنی‌دار، برابر با رفتار قاعده‌دار یا رفتار محکوم و مشمول قاعده است.

در دیدگاه وینچ، الگوی مناسب در رفتارهای معنی‌دار و قاعده‌دار، زبان است. وی بیان می‌کند که زبان در جامعه یک امر عرضی نیست بلکه آن، عین حیات اجتماعی است نه اینکه یکی از اجزای حیات اجتماعی باشد. به عبارتی دیگر، زبان موجودی است که دارای حیات و هویت جمعی مستقل است. در توضیح این مطلب، وینچ بیان می‌کند که زبان و سخن گفتن انسان، یکی از رفتارهای مهم اوست. اگر آدمیان نتوانند سخن بگویند، حیات جمعی به این شکل وجود نخواهد داشت. از دیگر وصف‌های زبان این است که زبان یک رفتار معنی‌دار است. یعنی واژه‌هایی که به کار برده می‌شوند معنا دارند؛ معانی که آدمیان به واژه‌ها داده‌اند. دومین ویژگی این است که زبانها زیادند. سومین ویژگی زبانها این است که آنها معادل هم هستند. ویژگی دیگر زبان این است که قاعده‌دار است، به این معنی که آن نمونه خصوصی ندارد و همه نمونه‌های آن، عمومی‌اند و بودنشان، عمومی بودنشان است یعنی همه مردم آن را می‌پذیرند. بر این اساس، زبان عین زندگی

کردن است. پس هنگامی که گفته می‌شود زبان قاعده‌مند است به این معنی است که زبان خصوصی وجود ندارد؛ زیرا قاعده، قائم به جمع است، پس زبان امر معنی‌دار است، یعنی قاعده‌دار است. از آنجا که قاعده یک امر عمومی است، لذا امکان کشف خطا نیز به واسطه قواعد موجود وجود دارد. از این رو، وینچ اشاره می‌کند که در مواجهه با رفتارهای انسانی و سایر پدیده‌های اجتماعی، جامعه‌شناس بایستی به تبیین دست بزند و بهترین شیوه تبیین این است که دلایل افراد در انجام دادن رفتارها را جستجو کند و قواعد رفتار او را بفهمد و درک کند.

به اجمال باید عنوان کرد که در نزد وینچ، فلسفه بر علم مقدم است و کار آن تبیین موضوع علم است. به نظر وی موضوع علوم انسانی بالاخص جامعه‌شناسی، رفتار معنی‌دار است و رفتار معنی‌دار با رفتار قاعده‌دار مساوی است. الگوی جامعه‌شناسان در خصوص رفتار معنی‌دار، زبان است. بر اساس این دیدگاه، هیچ زبانی برتر یا عقلانی‌تر از دیگر زبانها نیست. از این رو هیچ شیوه معیشتی هم عقلانی‌تر از شیوه معیشت دیگر نیست. در جامعه‌شناسی نباید راهی پیموده شود که ما را به محکوم کردن فرهنگهای دیگر یا غیرعقلانی‌تر و پست‌تر شمردن آنها بکشاند. بنابراین، در این دیدگاه توصیه می‌شود که برای فهم رفتار افراد، بایستی از چشم خسرود خودشان به کارشان نگاه کرد. به این معنا، هرکس، بهتر از دیگران می‌داند که چکار می‌کند و هرکس از دیگران جامعه‌شناس‌تر است و خودش دلایل رفتار خویش را از دیگران بهتر می‌داند. از این رو، جامعه‌شناسی به مانند یک فنی که از بیرون بخواهد به رفتارها نگاه کند و رفتارها را آمارگیری کند و قانون به دست آورد و حتی پیش‌بینی کند، نیست.^۷

در نزد تفهیمی‌ها این باور وجود دارد که در انسانها منطقه‌ای وجود دارد که در آن منطقه، نخست کارها سنجیده می‌شود و قصدی یا غایتی بر آنها سوار می‌شود و سپس رفتارها صادر می‌شود. نکته این است که تفهیم‌گرایان در تفسیر رفتار آدمیان به معانی پشت رفتار توجه دارند. از آنجا که آنها رفتار را واجد دلیل می‌دانند و معنی‌داری را عجین با رفتار می‌دانند، لذا در تفسیر رفتارها نیز به معانی و دلایل رفتار رجوع می‌کنند و در این راه توصیه می‌کنند که برای فهم رفتار

معنی‌دار باید معنی رفتار را فهمید. از طرفی برای فهم معنی رفتار بایستی غایت، قصد و نیت را فهمید یعنی برای فهم معنی باید خود را به جای فاعل قرار داد. این مفهوم «خود را به جای فاعل نهادن» همان سخنی است که در آثار گالینگ وود و دیلتای دیده می‌شود. گالینگ وود می‌گوید که در فهم حوادث تاریخی به هیچ وجه نمی‌توان قوانین را دستاویز قرار داد. او به همین تعبیر می‌گوید که افراد می‌پندارند که اثاثیه مورخ، اسناد است که بر پایه آن، شماری سند را در اختیار بگیرند و بنشینند و آنها را بخوانند و از روی آنها داوری کنند. یا به فرض، اسناد بیرونی را به دست آورند و پایه داوری خود قرار دهند. او می‌گوید، البته این چنین نیست؛ زیرا ما در تاریخ با رفتارهایی رو به رو هستیم که معنی دار هستند. برای فهم آن رفتارها باید خود را به جای فاعلهای تاریخی گذاشت و به آنها نزدیک شد به گونه‌ای که احساس کنیم که اگر ما هم به جای آنها بودیم همان کار را می‌کردیم. در این وضعیت یک مورخ دست از داوری برخواهد داشت و لذا داوری تاریخی جایگاهی نخواهد داشت ولی فهم حادثه تاریخی مقدور خواهد شد.

بنابراین یک راه معنی کردن و فهم معنای رفتارها، نزدیک شدن به شخص فاعل است و اینکه به گونه ای در جلد شخص رفت و قصد و غرض و غایت و نیت او را از یک فعلی آن چنان که باید دریافت. این همان چیزی است که به آن عنصر روان شناختی کشف معنا می‌گویند. اگر معنا به همان روش که گفته شد، معنی شود آن گاه به راستی، کشف معنا یک نوع حرکت روان شناختی است، همانکه به آن همدلی گفته می‌شود. یعنی باید با کسی همدل شد تا اینکه شناخته و فهمیده شود.^۸

روش دیگری که در مکتب تفهیمی برای فهم رفتار عنوان شده است، همان روشی است که در نزد ماکس وبر بوده است. در نزد وبر غایت و نیت یا به عبارتی، اعتبار یا امور هنجاری، ما را در رسیدن به معنی رفتارها یاری می‌رسانند. البته وبر مسأله فهم و کشف معنا را از طریق همدلی می‌پذیرد، ولی نکته‌ای می‌افزاید که در نزد تفهیمی‌ها نیست. وی بر این باور است که ما بایستی فهم را با کشف رابطه علی، به هم گره بزنیم. از این لحاظ، وبر به تلقی طبیعت‌گرایانه از

تفسیر رفتار نزدیک تر می‌شود، از نظر وبر کشف معنی ما را به سوی یک نظریه می‌رساند. به تعبیر او نظریه را از روی برخی همانندیهای ظاهری نمی‌سازند، بلکه آن را از روی مشابهت‌های باطنی می‌سازند و هر نظریه‌ای نیازمند به آزمون است. آزمون نظریه‌های تفهیمی نیز درست مانند آزمون نظریه‌های طبیعی و تجربی است. البته مکتب تفهیمی سخن دیگری دارد و آن اینکه فهم درونی روابط، ما را به چیزی از جنس نظریه‌های علم تجربی نمی‌رساند، بلکه چیز دیگری در اختیار ما قرار می‌دهد، ولی وبر این قضیه را نمی‌پذیرد و نمی‌خواهد قضیه را با یک ذهنیت‌گرایی به پایان برساند، لذا او می‌خواهد بداند که سرانجام درست فهمیده‌ایم یا درست نفهمیده‌ایم.

منظور وبر از معنی، چیزی است میان غایت و نیت و اعتبار. مفهوم اعتبار به معنی شمردن، محسوب کردن و اعتبار کردن است. یا صفتی به چیزی منتسب کردن که در اصل، آن را ندارد. به عنوان مثال یک تکه کاغذی که به صندوق انداخته می‌شود، رأی دادن محسوب می‌شود. از این لحاظ می‌توان نتیجه گرفت که محسوب کردن مهم‌ترین کاری است که ما در عرصه امور اجتماعی انجام می‌دهیم. نکته اینجاست که منظور وبر همین معناست. وی می‌گوید، که معنی رفتار با قصد و غایت فاعل فرق می‌کند. معنی رفتار را بایستی از نوع محسوب کردن بگیریم. به عبارتی چون امور اعتباری، جمع‌اند و معنی رفتار انسان نیز به واسطه اعتباری شمرده شدن، قابل فهم است، لذا ضروری است که معنی رفتارها را نه به غایت و نیت فاعل رفتار، بلکه به اعتباریات آن جمع (یا جمعی که فرد در آن زندگی می‌کند) استناد کنیم تا از این طریق بتوانیم به فهم رفتار نایل شویم.

در نزد وینچ، که بر قاعده تکیه می‌کند، اعتباری شمردن رفتارها و قواعد، راهگشاست؛ زیرا وی بیان می‌کند که قواعد جمعی و عمومی‌اند و وقتی امری میان یک جمعی قاعده است به این معنی است که آن جمع، فلان امر را برای پدیده‌ای خاص اعتبار کرده‌اند. از اینجاست که وینچ می‌گوید که معنی در گرو قاعده است و این قاعده همان چیزی است که کاربرد عمومی دارد.^۸

علاوه بر این، در نزد پیوان مکتب تفهیمی، مهم ترین چهره حیات جمعی بشر، اعتبار سازی است؛ از این رو انسان را حیوان اعتبارساز تلقی می کنند. به این معنی که عقل نظری انسان در اعتبار سازی نقش دارد تا در کشف عالم، از این لحاظ، اگر هم معنی از معانی ای که انسانها با آن آشنايند و در آنها غوطه‌ور و زندگی جمعی‌شان را می‌چرخانند در نظر گرفته شوند، ملاحظه خواهد شد که در آنها عنصر محسوب شدن و اعتبار مطرح است و تلاش وینچ نیز بر این بود که نشان دهد که معانی‌ای را که در زندگی جمعی‌مان به کار می‌بریم، اعتباری‌اند. به تعبیری دیگر، وینچ می‌گوید که، معانی از چیزهای اختراعی انسانها هستند و از جنس «محسوب می‌شود» هستند. به عبارتی، بیشتر «است» های ما، است نیست، بلکه «محسوب می‌شود» است. بر این اساس، عالم اعتباریات با عالم طبیعت فرق دارد. وینچ اشاره می‌کند که فلسفه باید برای ما روشن کند که ما در کجا کار می‌کنیم و این فلسفه است که به ما می‌گوید که عالم انسانی ما، عالم اعتباریات است و با اعتباریات کار می‌کنیم و نه در عالم حقیقتها. از این لحاظ وینچ می‌گوید که معقولیت امور اعتباری یک گونه است و معقولیت امور حقیقی به گونه دیگر است.

وینچ و همکاران او در پاسخ به این سؤال که امور اعتباری را چگونه می‌توان فهمید؟ بیان می‌کنند که فهم چنین اموری به واسطه قانون، محال است، زیرا که برای امور اعتباری، قانون وجود ندارد. لذا برای فهم اعتباریات باید به درون جامعه رفت تا دید که آنها برای امور چه اعتباری را قبول کرده‌اند و چه قراردادی را در خصوص پدیده‌ها وضع کرده‌اند. نکته اینجاست که اگر ادعای وینچ پذیرفته شود، در آن صورت تمام زندگی آدمیان در واقع یک زندگی اعتباری است و لذا باید نتیجه گرفته شود انسان بدون اعتباریات، به زندگی کردن قادر نخواهد بود.

به نظر وینچ، برای ما انسانها، عبادت، داد و ستد، ازدواج کردن، دادگاه رفتن، پول دادن و مهمانی رفتن از امور اعتباری به حساب می‌آیند و این امور اعتباری، جزء حیات و رفتار اجتماعی انسان محسوب می‌شوند و چون در این امور، عنصر «اعتبار» وجود دارد، لذا اجتماعی‌اند. بر همین اساس، امور اعتباری، عرصه تحقیق عالم اجتماعی را تشکیل می‌دهند.

در توضیح اینکه اعتبارات چه ویژگی‌هایی دارند، باید اشاره شود که امور اعتباری، امور مشاهده‌ای و محاسبه‌ای نیستند. بر همین اساس گفته می‌شود که در امور اعتباری، قانون جایگاه ندارد، زیرا که قانون مبتنی بر مشاهده و محاسبه است. قانون چیزی است حس‌پذیر و در امور اعتباری نه حس کردن وجود دارد و نه محاسبه کردن. بر این اساس برای کشف امور اعتباری آن چنان که وینچ می‌گوید یک راه بیش‌تر وجود ندارد و آن این است که از خود آن افرادی که در یک جامعه به اعتباری خاص تن داده‌اند، باید پرسید که، چه چیزی را برای چه امری اعتبار کرده‌اند و یا اگر امر مذکور پرسیدنی نباشد، می‌بایستی عضو آن جامعه شد تا کارهای اعتباری، حس و لمس شوند.^۷

بنابراین مشاهده و محاسبه در امور اعتباری ناممکن است، چونکه اعتباریات همیشه در ذهنند. مطلب دیگر اینکه، کشف اعتباریات به ورود در عالم فاعلان منوط است. دیگر اینکه، فهم امور اعتباری به دانستن اعتباریات است؛ یعنی اینکه فهم این امور به فهم نظم خارجی منوط نیست. فهم آنها به این است که دانسته شود که، فاعل درباره‌ی این کارها چه می‌اندیشید. نهایت اینکه، امور اعتباری، یا نظریه‌های مربوط به امور اعتباری قابل آزمون خارجی نیستند.

نکته دیگری که در نظریه وینچ در خصوص امور اعتباری برجسته است، این است که امور اعتباری آزمون‌پذیر و آمارپذیر نیستند. به عبارتی، آمار گرفتن، نظریه اعتباری را ساقط نمی‌کند آن گونه که نظریه علمی را برمی‌اندازد. آمار تنها می‌تواند بگوید که فلان اعتبار، تا چه حد مراعات می‌شود و تا چه حد مراعات نمی‌شود. نکته اینجاست که امور اعتباری از جنس قوانین علمی و طبیعی نیستند که با مشاهده یک مورد خلاف، ساقط شوند. به این معنی که تخلف کردن از قاعده و امور اعتباری به غیر از تخلف کردن از یک قانون علمی است. در اعتباریات، قانونی نداریم که باطل شود، در اعتباریات، فعل شخص در پرتو اعتبار، فهمیده می‌شود و حتی رفتار خلاف اعتبار نیز در پرتو اعتبار، قابل درک است. بر این اساس، اعتبار به رفتارها معنی می‌دهد؛ هرچند که عمل، خلاف اعتبار یا قاعده باشد؛ زیرا همینکه گفته می‌شود که فلان رفتار، خلاف قاعده است، نشانگر این

است که آن رفتار فهمیده شده است؛ زیرا رفتار و فهم آن، همیشه با استناد به قاعده صورت می‌گیرد، خواه خلاف قاعده باشد و خواه موافق آن.

بنابراین وینچ نتیجه می‌گیرد که در امور اعتباری، آن نفی و ابطالی که در علوم طبیعی وجود دارد، نداریم؛ زیرا در امور اعتباری «شمرده شدن» وجود دارد و یک نقش «شمرده شدن» این است که به رفتار معنی می‌بخشد. هرگز نمی‌توان یک قاعده یا یک اعتبار را ابطال کرد؛ زیرا در اینجا ما به تخلف از قاعده دست می‌بریم و تخلف از قاعده یک امر معنی‌دار است. در علوم انسانی هدف این است که معنی رفتار فهمیده شود و خود خلاف قاعده بودن رفتار، معنی‌دار است و چون قصدمان فهم معانی رفتار است، لذا رسیدن به این امر، که فلان رفتار خلاف قاعده است، عین فهم آن رفتار است که ما را به مقصد نایل کرده است. بنابراین آمار گرفتن در اینجا بی‌معنی است. براساس این تعریف که وینچ مطرح می‌کند، کفایت علّی و توسل به علت و معلول پیش نمی‌آید و کاربرد ندارد و فارغ از این معناست؛ چون سرش این است که تخلف از قاعده، خودش معنی بخش به رفتار است، همچنان که تبعیت از قاعده چنین خاصیتی دارد.^۸

منابع

- ۱- موسوی، رسول؛ **تأملی در مفهوم هرمنوتیک**، ماهنامه کلمه، شماره ششم، ص ۴۱.
- ۲- پالمر، ریچارد؛ **علم هرمنوتیک**، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۷۷.
- ۳- راتیمو، جانی؛ **حقیقت هرمنوتیک**، ترجمه بابک احمدی و همکاران، در کتاب **هرمنوتیک مدرن**، گزینه جسارتها از نیچه، تهران نشر مرکز، ۱۳۷۹.
- ۴- ریکمن، هـ پ؛ **ویلهم دیلتای: زندگی و افکار**، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، در کتاب **زرتشت نیچه کیست؟**، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۷۸.
- ۵- هولاب، رابرت؛ **یورگن هابرماس**، نقد در حوزه عمومی، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸.
- ۶- سروش، عبدالکریم؛ **علم شناسی فلسفی**، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- ۷- وینچ، پیتر؛ **ایده علم اجتماعی و پیوند آن با فلسفه**، ترجمه زیر نظر سمت، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۷۲.
- ۸- سروش، عبدالکریم؛ **درسهایی در فلسفه علم الاجتماع**، تهران، نشر نی، ۱۳۷۴.



ثرويشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی