

نشریه ادب و زبان
دانشکده ادبیات و علوم انسانی
دانشگاه شهید باهنر کرمان
دوره جدید، شماره ۲۸ (پیاپی ۲۵) زمستان ۸۹

هرمنوتیک ، دریچه ای به سوی شناخت* (علمی - پژوهشی)

دکتر میر جلیل اکرمی

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تبریز

دکتر تورج هاشمی

استادیار گروه روانشناسی دانشگاه تبریز

چکیده

دانش هرمنوتیک در چند دهه اخیر در حوزه فلسفه ، شناخت شناسی ، ادبیات و علم روانشناسی حضور معنی داری پیدا کرده است به گونه ای که امروزه از آن به عنوان بنیان علوم انسانی نام برده می شود. در این حوزه، نظریات بزرگان این علم همچون شلاپرماخر ، دیلتای و پیتر وینچ راهگشای بسیاری از معضلات روش شناختی اندیشمندان حوزه علوم انسانی شده است. به دلیل این تغییر روش شناختی در چگونگی رویارویی با موضوع فهم رفتار آدمی، زمینه پیوند دیدگاه های شناخت شناسانه با نظریات زبان شناختی و جامعه شناختی فراهم، و ارتباطی بین الازدهانی در فضای فکری فلاسفه علم و صاحب نظران علوم اجتماعی از قبیل ماکس وبر ، پیتر وینچ، ویتگنشتاین و پل ریکور پیدا شده است. در این نوشتار، چهارچوبی برای معرفی این دانش، خاستگاه، معانی، نظریه ها و کاربردهای آن در عرصه علوم انسانی ارائه شده و سیر تحول و تطور مفهوم آن از زوایای مختلف مورد بررسی قرار گرفته است تا مبنای مناسبی برای داوری پژوهشگران عرصه شناخت شناسی، زبان شناسی و رفتار شناسی باشد.

کلید واژه ها: هرمنوتیک، شناخت، باورها، نظریه.

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۸۶/۱۰/۱۹

* تاریخ ارسال مقاله: ۸۵/۳/۳۱

آدرس ایمیل: m-akrami@Tabrizu.ac.ir

Touraj Hashemi@yahoo.com

مقدمه

تبلور نظریه های گوناگون در اندیشه آدمی، طبیعی می نماید؛ چون انسان از زمان هبوط به عالم خاکی خود را با پدیده هایی رودررو دیده است که او را به اندیشیدن واداشته اند. آدمی در این رهگذر به یاری قوای عقلانی و شهودی تلاش کرده به پرسشهای پیچیده ای که فضای زندگی او را دربر گرفته است، پاسخی شایسته ارائه کند. در رویارویی آدمی با پدیده های پیرامونی، نخست طبیعت صامت همراه با جلوه های گوناگون، خود را نمایان ساخته که این جلوه های 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 شده و واکنشهای متفاوت انفعالی، تعاملی و فعال را در پی داشته به گونه ای که نوع رویارویی خردورزان با این پدیده با نوع برخورد عامیان متفاوت بوده است؛ چنانکه صاحبان اندیشه در برابر کلام خداوند، راه تعقل را برگزیده و تلاش کرده اند از طریق کسب معانی و فهم مصادیق کلام پروردگار، زندگی خود را معنی کنند و پویای زندگی را برای دیگران هدفمند جلوه دهند. با این حال، پیچیدگی تفسیر کلام باری تعالی، پراکندگی آرا بین متفکران را موجب گردیده، و سبب برخورد افکار و شکل گیری مکتبهای فکری گوناگون شده است. اگر چه ظهور دیدگاه های مختلف در تفسیر کلام خداوند، طبیعی می نماید، تسری تفسیر کلام الهی به حوزه های زندگی آدمی بر پیچیدگی موضوع افزوده است به گونه ای که برخی از اندیشمندان در برخورد با شئون زندگی آدمی اذعان می کنند که هستی و جلوه های گوناگون آن، حائز معنی است و انسان به عنوان جلوه ای 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 معتقدند که آدمی همچون کلام خداوند، پیچیدگیهای تودرتو دارد و تنها راه کشف معانی زندگی آدمی، خواندن این متن صامت است که در اثر پرتوافکنیهای نظری می توان به رازگشایی رفتار او دست یافت. نتیجه اینکه آدمی در رویارویی خویش با عالم هستی و جلوه های آن به طور شگفتی آوری با خودش مواجه شده است تا از طریق رمزگشایی هستی خود به معنی سایر هستی ها راهی بیابد. در این عرصه، انباشت تفسیرها به ظهور دانش هرمنوتیک منتهی شده است. از اینرو در این مقاله، تلاش بر این است که معانی، خاستگاه و دیدگاه های

مختلف درباره این علم مورد توجه و تحقیق قرار گیرد تا بستر مناسبی برای آشنایی علاقه‌مندان پژوهش در این زمینه فراهم آید.

ریشه لغوی هرمنوتیک

هرمنوتیک از واژه یونانی «هرمینا» گرفته، و هرمینا از نام «هرمس» اخذ شده است. هرمس، پیام‌آور خدایان بوده که پیامش صریح نبوده و همیشه پیامهای شادی‌بخش 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.

«هرمینوین» 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 را آفریده؛ او هم تأویل‌کننده و هم پیام‌آور است. هرمس خدای مخترع زبان، می‌تواند علاوه بر پیام‌آور و مفسر بودن، حيله‌گر هم باشد؛ زیرا کلمات همان قدر که قادرند امور را آشکار سازند و بر آنها دلالت کنند به همان اندازه قادرند آنها را پنهان و مخدوش سازند (نصری، ۱۳۸۱، ص ۷۹). ارسطو هرمینوین را آن قدر ارزشمند می‌دانست که رساله بزرگی را در «ارغنون» با عنوان رساله باری ارمیناس به آن اختصاص داد. علاوه بر ارسطو، این کلمه در آثار نویسندگانی همچون گزنفون، پلوتارک، اورپیدس، اپیکوروس، لوکریوس و لونگینوس نیز مشاهده می‌شود (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۱۹). نام هرمس با وظیفه تبدیل آنچه ورای فهم بشر است به صورتی که فکرا انسان قادر به درک آن باشد، پیوند یافته، و گونه‌های مختلف این کلمه، متضمن به فهم در آوردن چیزی است که نامفهوم می‌نماید. مارتین هایدگر، فلسفه را به خودی خود «تأویل» می‌انگارد و «فلسفه به منزله علم هرمنوتیک» را با هرمس مرتبط می‌داند. بدین ترتیب، اصل کلمات جدید «علم هرمنوتیک و هرمنوتیکی»، که تا نخستین ریشه‌های شناخته شده‌شان در زبان یونانی عقب می‌رود، متضمن «به فهم در آوردن» است بویژه از آن جهت که این عمل مستلزم کاربرد زبان است و زبان واسطه تمام عیار در این عمل است (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۲۰ و ۲۱).

هرمنوتیک یا نظریه تأویل از تأویل متون مقدس آغاز می شود و با فقه‌اللغه ارتباط تنگاتنگ دارد. روشن است که در نتیجه مجادلات جنبش اصلاح طلبی بر سر این حکم کلیسای کاتولیک «که تنها این کلیسا است که صلاحیت تأویل کتاب مقدس را دارد» و پافشاری پروتستانها بر خود بسندگی متن مقدس و عزم جزم آنها بر نشان دادن وضوح بنیادین کتاب مقدس، پیکره نظریه هرمنوتیک پی ریزی شد و در اواخر قرن نوزدهم با تنظیم آن مباحثات و تبدیل آنها به یک روش شناسی برای تأویل متن، این علم شکل نظریه فلسفی عامتری به خود گرفت که در آن بر اهمیت قاطع تأویل تاکید می شد. هرمنوتیک به دلیل انتشار آثار هایدگر، صورت گسترده تر فلسفه عام فهم انسانی به خود گرفت و برای رشته ای که با تأویل زبان، کنش انسانی سر و کار داشت، اشارات و دلالت‌هایی را در برداشت (نیچه، ۱۳۷۹، ص ۱۱-۱۳).

وجوه معنایی هرمنوین

نگاهی تاریخی به لفظ هرمنوین، نشان می دهد که این لفظ در سه وجه، بیان کلمات با صدای بلند، «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 می تواند اشاره داشته باشد. در این سه وجه مبنای کار هرمس مستقر است و در این مبنا، چیزی که بیگانه، غریب، جدا افتاده در زمان، مکان یا تجربه است به صورت آشنا و حاضر و قابل فهم درمی آید (نصری، ۱۳۸۱، ص ۷۹).

وجه اصلی معنای «هرمنوین» یعنی گفتن به وظیفه ابلاغی هرمس مربوط می شود و اهمیت کلامی این معنا در ریشه شناسی 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 می کند و وظیفه او صرف گفتن است که درست مانند هرمس واسطه میان خدا و خلق است. در عمل گفتن، که وجه معنایی مهم «تأویل» است، دو اشاره مهم وجود دارد: یکی اینکه لازمه فهم هر چیز، بیان آن است و دیگر اینکه، خود فهم نیز از قرائت تأویلی یعنی بیان آن پدید می آید (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۲۱-۲۸).

وجه دوم معنا در «هرمینوین» توضیح دادن به معنای تبیین است که بر جنبه استدلالی فهم تأکید می‌کند و در این وجه، کلمات چیزی را توضیح می‌دهد و آن را عقلانی می‌کند و روشن می‌سازد. در این ساحت از معنای هرمینوین، خبرهای بیان شده، متنی را که از قبل موجود باشد، تأویل نمی‌کند، بلکه آنها تأویلات موقعیتی است؛ به عبارت دیگر، آنچه به بیان درمی‌آید در واقع، تبیین چیزی است. سومین وجه هرمینوین، ترجمه کردن است. وقتی متن به زبان خود خواننده است، شاید تصادم بین جهان متن و جهان خواننده از نظر دور بماند؛ اما وقتی متن به زبان بیگانه است در آن صورت از اختلاف دیدگاه‌ها دیگر نمی‌توان غفلت کرد. بر این اساس، ترجمه، صورتی خاص از عمل اساسی تأویل برای به فهم در آوردن است. در کار ترجمه آنچه را نامفهوم است در ظرف زمان می‌ریزیم. مترجم مانند خدای اساطیری هرمس، میان یک جهان و جهانی دیگر واسطه می‌شود. 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 جدا را ترجمه می‌کند و این کار، ما را آگاه می‌سازد که کلمات چگونه نگرش ما به جهان و ادراکات ما از آن را شکل می‌دهند. بنابراین، واضح است که زبان، مخزن تجربه فرهنگی است و ما در واسطه با آن قرار داریم و با آن زندگی می‌کنیم و از طریق دیدگان، آن، می‌بینیم (همان، ص ۴۰-۲۸).

تعریف علم هرمنوتیک

علم هرمنوتیک دست کم به شش نوع نسبتاً متمایز تعریف می‌شود. این مفهوم از همان ابتدا بر علم تأویل اصول تفسیر متن دلالت داشته است. 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 برای رسیدن به معنای نهفته در اسطوره‌ها و نمادها (نصری، ۱۳۸۱، ص ۸۰).

هریک از این تعاریف به طور تاریخی به رویکرد مهمی از مسائل تأویل اشاره می‌کند. در واقع آنها بر جنبه تفسیری کتاب مقدس، جنبه لغوی، جنبه علمی، جنبه مربوط به علوم انسانی، جنبه وجودی و جنبه فرهنگی تأکید دارد و هر یک نمایانگر موضعی اساسی است که علم هرمنوتیک از آن مواضع دیده می‌شود.

قدیمی‌ترین فهم از کلمه «هرمنوتیک» به اصول تأویل کتاب مقدس اشاره دارد. این مفهوم نخستین بار در کتاب دانهایر به سال ۱۶۵۴ تحت عنوان «هرمنوتیک قدسی یا روش تأویل متون مقدس» آورده شده است. در این کتاب، بین علم تفسیر یعنی شرح بالفعل و علم هرمنوتیک به معنی قواعد یا نظریه حاکم بر آن تمایزی وجود دارد. این مفهوم، پس از انتشار کتاب دانهایر در آلمان تداول بیشتری یافت که محافل پروتستانی آلمان نیاز شدیدی به داشتن کتابهای راهنما در زمینه تأویل را حس کردند و این امر به منظور 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 برای تأویل کتاب مقدس، انگیزه نیرومندی وجود داشت و از اینرو میان سالهای ۱۷۲۰ تا ۱۸۲۰ کمتر سالی سپری شد که کتاب راهنمای هرمنوتیک تازه‌ای برای کمک به کشیشان پروتستان منتشر نشود. به طور تاریخی، کاربرد این کلمه در زبان انگلیسی هنگامی برای اشاره به متون غیرمقدس گسترش یافت که این متون مبهم بود؛ و لذا برای استنباط معنای مکنون آنها به روشهای خاصی نیاز بود. بنابراین، این کلمه در کاربرد انگلیسی می‌تواند به تأویل متنی غیر از کتاب مقدس اشاره کند؛ متنی 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. اگر چه کلمه هرمنوتیک از قرن هفدهم به بعد رایج شده است، زمان تفسیر متن و نظریه‌های تأویل دینی، ادبی، حقوقی به عهد باستان بازمی‌گردد. بدین ترتیب، هنگامی که این کلمه در اشاره به نظریه تفسیر پذیرفته شود، حوزه کاربرد 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 (ریخته گران، ۱۳۷۸، ص ۴۷-۴۵).

ظهور عقل‌گرایی و بازسازی 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 است که برای کتابهای دیگر به کار می‌رود. در این خصوص ارنستی (۱۷۶۱) درباره‌ی هرمنوتیک مدعی شد که «معنای لفظی کتاب مقدس باید به همان نحو معلوم شود که معنای لفظی کتابهای 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، وظیفه‌ی مفسر این بود که با استفاده از ابزارهای عقل فطری به غور در متن پردازد و حقایق اخلاقی کتاب مقدس را، که مقصود نویسندگان عهد جدید بود، بیابد. این تأویل‌گران، اثبات کردند که آنچه بدان نیاز 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 حوزه‌ی اندیشه رخ داد به عنوان نظریه‌ای غیردینی، یعنی همان علم‌اللغه تلقی شد. بدین ترتیب روشهای پژوهش در کتاب مقدس، دست کم 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. براساس این تقسیم‌بندی، علم هرمنوتیک از حیث تعریف از روش‌شناسی لغوی غیرقابل تمییز بود و این نشانگر دومین ساحت از تعریف علم هرمنوتیک است که آن را به منزله‌ی روش‌شناسی لغوی می‌نماید (همان، ص ۸۲-۷۵).

سومین تعریف از علم هرمنوتیک ناظر بر تمایزی است که توسط شلایرماخر صورت پذیرفته و این حوزه را به منزله‌ی علم فهم زبانی در نظر گرفته است. در این رویکرد، هرمنوتیک علم و صنعت تصور می‌شود. البته چنین تصویری از علم هرمنوتیک، مستلزم نقد ریشه‌ای از موضع علم لغت است؛ زیرا این تلقی درصدد فراتر رفتن از مفهوم علم هرمنوتیک به منزله‌ی انبوهی از قواعد و تبدیل آن به علمی نظام‌مند و سازگار است؛ علمی

که شرایط فهم در هر گفتگویی را وصف می‌کند. نتیجه این تلقی، فقط علم هرمنوتیک نیست بلکه علم هرمنوتیک عام است که اصول آن می‌تواند مبنای هر نوع تأویل متن به شمار آید. این برداشت از علم هرمنوتیک عام حائز معانی پرمغز است؛ زیرا برای نخستین بار علم هرمنوتیک، خود را مطالعه خود فهم، تعریف می‌کند (واینسهایمر، ۱۳۸۱، ص ۱۹-۱۳).

چهارمین تعریف از علم هرمنوتیک مربوط به دیدگاهی است که توسط ویلهلم دیلتای عرضه شده است. وی در علم هرمنوتیک، دانش مضبوط بنیادینی را دید که می‌توانست مبنای تمامی علوم انسانی قرار بگیرد. به عقیده دیلتای، تأویل بیان یا جلوه‌های زندگی بشر، مستلزم فعل فهم تاریخی است که عمل آن از بنیاد، متمایز از درک علمی جهان طبیعت است؛ زیرا در این فعل فهم تاریخی، آنچه مورد توجه قرار می‌گیرد 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 دهد که نقد کانت از عقل محض برای علوم طبیعی انجام داده و این همان نقد عقل تاریخی است. دیلتای در علم هرمنوتیک آن دانش مضبوط معطوف به تأویل عینی و تاریخی متن را یافت؛ دانشی که مبنایی انسانی و تاریخی به خود گرفت و می‌تواند روش‌شناسی انسان‌گرایانه برای علوم انسانی باشد (نصری، ۱۳۸۱، ص ۹۱-۸۹).

علم هرمنوتیک به منزله پدیدارشناسی فهم وجودی، پنجمین تعریفی است که بهره‌تلاش‌های فلسفی مارتین هایدگر در این عرصه است. وی در رویارویی با هستی‌شناسی به روش پدیدارشناسی هوسرل روی آورد و به مطالعه پدیدارشناسی هستی هر روز انسان در این جهان پرداخت. مجموعه مقالات وی در خصوص پدیدارشناسی در کتاب «هستی و زمان، ۱۹۲۷» جمع‌آوری شده که شاهکار مسلم او به شمار می‌آید. وی تحلیل ارائه شده در این کتاب را «هرمنوتیک دازاین» نامیده است.

به نظر وی علم هرمنوتیک نه به علم یا قواعد تأویل متن اشاره دارد و نه به روش‌شناسی برای علوم انسانی، بلکه به توضیح پدیدارشناسانه از وجود داشتن خود انسان اشاره می‌کند. تحلیل وی معطوف بر این است که «فهم» و «تأویل»، جهات بنیادی هستی انسان است. عمق بخشیدن هایدگر به تلقی از علم هرمنوتیک و روش هرمنوتیکی او در «هستی و زمان» نشان بارزی از نقطه عطفی دیگر در تعریف این کلمه است. از این لحاظ

علم هرمنوتیک با یک حرکت هم با ابعاد هستی‌شناختی فهم مربوط می‌شود و هم با پدیدارشناسی نوع خاص هایدگر، یکی شمرده می‌شود (واینسهایمر، ۱۳۸۱، ص ۲۹-۲۳).

هانس گادامر با پا گذاشتن در جای پای هایدگر، اشارات وی را در علم هرمنوتیک در اثری در باب علم هرمنوتیک فلسفی (حقیقت و روش، ۱۹۶۰) واقعیت عینی بخشید. در این کتاب، گادامر با بیان اینکه «هستی ای که به فهم درمی‌آید، زبان است»، علم هرمنوتیک را در مرحله‌ی زبانی یک گام به جلو راند. به نظر وی، علم هرمنوتیک رویارویی 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 رودرو می‌کند (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۱۸۴-۱۷۹).

واپسین تلاش در تعریف این علم، کوشش‌های ریکور است که وی آن را به منزله نظام تأویل در نظر می‌گیرد و آن را تلاشی معطوف به بازیابی معنا در برابر ساختار شکنی می‌داند. وی در کتاب خویش (در باب تأویل، ۱۹۶۵) تعریفی از این علم ارائه می‌کند که ناظر بر تفسیر متن به منزله عنصری متمایزکننده در علم هرمنوتیک است. به عقیده او منظور از این علم، نظریه قواعد حاکم بر تفسیر یا تأویل متنی خاص یا مجموعه‌ای از نشانه‌هاست که به منزله متن ملاحظه می‌شود. در تعبیر او تحلیل روانی بویژه تأویل رویاها، صورتی بسیار آشکار از علم هرمنوتیک است و عناصر موقعیت هرمنوتیکی در همه‌جا حضور دارد. از این لحاظ رؤیا یک متن است؛ متنی سرشار از تصاویر نمادی که تحلیل‌گر روانی برای انجام دادن تفسیری که معنای مکنون را به سطح می‌آورد از نظامی تأویلی استفاده می‌کند. از نظر وی، علم هرمنوتیک عمل رمزگشایی است که از فحوای ظاهر به معنای نهفته می‌رسد. بنابراین، موضوع تأویل، یعنی متن به معنای وسیع آن می‌تواند نمادهای موجود در رؤیاها، اسطوره‌ها و پدیدارهای جامعه یا ادبیات باشد (نصری ۱۳۸۱، ص ۹۸-۹۶).

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 واقعی علم هرمنوتیک به شمار می‌روند. چون در علم هرمنوتیک از متون نمادینی بحث

می‌شود که در عین برخورداری از تنوع معنایی حائر وحدت معنایی نیز هستند لذا این علم، نظامی است که به وسیله آن معنای عمیقتر نهفته در فحوای ظاهرمتون، آشکار می‌شود.

براین اساس، ریکور معتقد است که عمل یافتن معنای مکنون در رؤیاهای واقع‌نشاندهنده بی‌اعتمادی به واقعیت موجود در سطح است؛ به این معنا که دستاورد روانکاوی در این کار ما را به فهم آگاهانه‌مان بی‌اعتماد کرده است و نهایتاً از ما می‌خواهد که اسطوره‌ها را خرد کنیم. بنابراین عمل علم هرمنوتیکی روانکاوی نوعی ساختار شکنی است. به نظر ریکور در عصر جدید، علم هرمنوتیک به دو آفت بسیار متفاوت مبتلاست: یکی از آنها در اسطوره‌زدایی 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 زمینه راززدایی، نقابها و توهمات را نابود می‌کند. به نظر ریکور نمونه نوع اخیر از علم هرمنوتیک در آثار سه راززدای بزرگ، مارکس، نیچه و فروید دیده می‌شود؛ چنانکه هر یک از این سه تن، واقعیت موجود در سطح را باطل، تأویل کرده و نظامی از تفکر را به وجود آورده‌اند که این واقعیت را نابود ساخته است. هر سه تن شدیداً با دین مخالف بودند. نزد هر سه تن، تفکر حقیقی، تمرینی درظن و شک بود. آنها اعتماد به نفس پارسایانه فرد به واقعیت، اعتقادات و انگیزه‌های خودش را سست کردند و برای دگرگونی دیدگاه به نظام تازه برای تأویل فحوای ظاهر پدیدارها متوسل شدند و هرمنوتیکی نو به وجود آوردند. براین اساس، رویکرد ریکور به روانکاوی، تمرینی از نوع نخست تأویل (اسطوره‌زدایی) است؛ زیرا او دلالت تازه شده‌ای از اندیشه روانکاوی را برای مرحله تاریخی حاضر بازیابی 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 باهم 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 (واینسهایمر، ۱۳۸۱، ص ۴۶-۴۱).

جدال معاصر بر سر علم هرمنوتیک

امروزه در علم هرمنوتیک دو رویکرد عمده وجود دارد که یکی به سنت شلایر ماخر و دیلتای برمی‌گردد که طرفداران آن، علم هرمنوتیک را نظام عام اصول روش‌شناختی نهفته در پس تأویل می‌دانند و دیگری پیروان هایدگرند که علم هرمنوتیک را کاوش فلسفی در خصوص شرایط لازم برای هرگونه فهم تلقی می‌کنند.

نمایندگان این دو موضع 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 عینیت‌یافتگی‌های تجربه انسان را تأویل کرد. او قویاً بر استقلال موضوع تأویل و امکان عینیت تاریخی در معتبر ساختن تأویلات، استدلال می‌کند. گادامر به پیروی از هایدگر، تفکرش را به پرسشی فلسفی مبنی بر اینکه خود فهم چیست، معطوف می‌کند؛ استدلال می‌کند که فهم، فعلی تاریخی است و از این حیث همواره با زمان حال مرتبط است. به گفته وی، سخن گفتن از اعتبار عینی تأویلات، ساده‌اندیشی است؛ زیرا انجام دادن این کار به معنای مسلم تلقی کردن امکان فهم از موضعی بیرون از تاریخ است.

متکلمان طرفدار اسطوره‌زدایی یعنی بولتمان و دو پیشوای جنبش هرمنوتیک نوین یعنی ابلینگ و فوکس را می‌توان در صف هواداران رویکرد پدیدارشناسی جای داد. از طرفی، بتی در نوشتاری به بولتمان و ابلینگ و گادامر به عنوان دشمنان عینیت تاریخی حمله کرده و هیرش هم متعاقباً در مقاله‌اش درباره نظریه تأویل گادامر، همین اعتراض را منعکس و تاحدی تقویت کرده است. به نظر می‌آید که بتی و هیرش تمامی روایت هایدگری از علم هرمنوتیک و جنبش هرمنوتیک نوین را مورد حمله قرار داده‌اند. آنها طالب بازگشت به عینیت هستند 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 میان، 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 (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۷۶-۵۵).

طرح شلایر ماخر در خصوص علم هرمنوتیک عام

چنانکه پیشتر گفته شد، شلایر ماخر معتقد بود که علم هرمنوتیک در مقام فن فهم، رشته‌ای عام نیست بلکه کثرتی از هرمنوتیکهای تخصصی است. براین اساس وی مقصود خویش را شکل دادن علم هرمنوتیک عام در مقام فن یا صنعت فهم اعلام می‌کند. وی مدعی بود که این فن، ذاتاً یک چیزبیش نیست؛ خواه متن مورد تأویل، سندی تاریخی، کتاب مقدس و دینی یا اثری ادبی باشد. به نظر وی، متون، زبانی است 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 مبنای هر علم هرمنوتیک خاص شود. وی بیان می‌کند که هنوز علم هرمنوتیک عام تحقق نیافته است ولی در عوض، علمهای هرمنوتیکی خاص وجود دارد که این علوم یا لغوی، و یا کلامی و حقوقی است. وی نقطه شروع علم هرمنوتیک مورد نظر خود را در قالب این پرسش کلی مطرح می‌کند که: چگونه همه بیانها واقعاً فهمیده می‌شوند؟ به نظر وی، موقعیت فهم، موقعیت نسبتی بین الازدهانی 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 آنها را به طور حدسی کشف کند. این عمل حدسی، عمل هرمنوتیکی است و جایگاه حقیقی علم هرمنوتیک، همین موضوع است. براین اساس علم هرمنوتیک، فن شنیدن است (واینسهایمر، ۱۳۸۱، ص ۱۹-۱۷).

از نظر وی، فهم در مقام فن، دوباره تجربه کردن اعمال ذهنی مؤلف متن است. براین اساس، عمل فهم، عکس تصنیف است؛ چرا که 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. براین اساس، تأویل، مرکب از تعاملی دوسویه است: نحوی و روانشناختی و اصلی که این بازسازی بر آن استوار است، اصل دور هرمنوتیکی است (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۹۸-۹۷).

به نظر وی فهم، اساساً عملی ارجاعی است؛ یعنی ما چیزی را با مقایسه کردن آن با چیزی که از قبل می‌دانیم، می‌فهمیم. آنچه می‌فهمیم خود در وحدتهایی نظامند یا دورهایی

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 می‌دهد؛ 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. براین اساس، کل و جزء با تعامل دیالکتیکی به همدیگر معنا می‌بخشند و لذا فهم، یک امر دوری است و چون در این دور، معنا معلوم می‌شود لذا آن را دور هرمنوتیکی می‌نامیم (ریخته گران ۱۳۷۸ ص ۷۴-۷۰).

علم هرمنوتیک به منزله بنیاد علوم انسانی

یکی از جنجال‌برانگیزترین مسائلی که در علم هرمنوتیک مطرح بوده است، استناد برخی اندیشمندان این حوزه به موضوعیت علم هرمنوتیک در روش‌شناسی علوم انسانی است. در این راستا افراد برجسته‌ای پایه عرصه نظریه‌پردازی گذارده‌اند که ديلتای و اینچ از جمله آنها هستند.

دیلتای در علم هرمنوتیک به ملاحظه مبتایی برای علوم انسانی مبادرت کرد؛ یعنی همه رشته‌هایی که حیات درونی انسان را تأویل می‌کنند. مقصود وی توسعه روشهای دستیابی به تأویلهای معتبر از تظاهرات حیات درونی بود. او در عین حال، نسبت به گرایش در علوم انسانی در خصوص اتخاذ صرف معیارهای 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 (همان، ص ۹۹-۸۹).

دیلتای ادعا می‌کند که در علوم انسانی، الگوهای تازه‌ای برای تأویل پدیدارهای انسانی ساخته است که این الگوها از خصلت تجربه زندگی گرفته شده و به جای مقولات قدرت بر مقولات معنا و به جای ریاضیات بر تاریخ مبتنی است. براین اساس، دیلتای میان همه علوم انسانی و طبیعی به تمایزی بنیادی قائل است. به نظر وی، علوم انسانی از امور واقع و پدیدارهایی که درباره انسان خاموش است، بحث نمی‌کند بلکه از امور واقع و پدیدارهایی بحث می‌کند که فقط به دلیل پرتوافکنی بر اعمال درونی انسان یعنی تجربه درونی او معنا پیدا می‌کند. براین اساس، روش‌شناسی متناسب با اعیان طبیعی، متناسب با فهم پدیدارهای انسانی نیست مگر از حیث شأن طبیعی آنها. به نظر وی، علوم انسانی چیزی را

در اختیار دارد که در علوم طبیعی نیست و آن امکان فهم تجربه درونی شخص دیگر از طریق عمل انتقال ذهنی است (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۱۱۶-۱۱۵).

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 وی، ما می‌توانیم به این جهان انسانی و درونی نه از طریق درون‌بینی بلکه از طریق تأویل یعنی فهم بیان‌ها و جلوه‌های زندگی نفوذ کنیم.

در دیدگاه دیلتای، تفاوت میان علوم انسانی و طبیعی ضرورتاً در نوع متفاوت موضوع یا ادراک نیست، بلکه تفاوت ماهوی در متنی است که در آن، موضوع ادراک فهمیده می‌شود. به نظر وی، علوم انسانی گاهی از همان بحث می‌کند که مورد بحث علوم طبیعی است، اما این کار در متن یا مناسبات متفاوت انجام می‌شود؛ یعنی متنی که مشتمل بر تجربه درونی یا مشیر به آن است. از این نظر، غیاب استناد به تجربه انسانی، صفت بارز علوم طبیعی است و استناد به زندگی درونی انسان نیز به ناگزیر در علوم انسانی حاضر است. براین اساس، تفاوت علوم انسانی و طبیعی به نحوه خاص شناسایی مربوط نیست بلکه این تفاوت از حیث محتوا مورد نظر است. 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 تاثیر می‌گذارند؛ به مقاصد آنها کمک می‌کنند یا مانع از رسیدن به مقاصد می‌شوند (ریخته گران ۱۳۷۸ ص ۹۴-۹۱).

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 علاقه مجذوبانه به زندگی درونی فرد با راهبرد علوم طبیعی در تقابلی بنیادی قرار می‌گیرد؛ مدعی بود که علوم انسانی برای ضابطه‌بندی روش‌شناسی فهمی، باید بکوشد که از عینیت

تقلیل گرایانه علوم طبیعی فراتر رود و به غنای «زندگی» تجربه انسانی رجوع کند (بلاشر، ۱۳۸۰، ص ۲۴-۱۶).

دیلنای معتقد بود هر کس بخواهد تحقیق علمی انجام دهد باید روشهای خود را با موضوع آن علم منطبق کند. از این رو، روش‌شناسی او طرح‌کننده رویکرد بنیادینی است که او برای فهم جهان انسانی لازم می‌شمرد. در این راستا می‌توان ویژگیهای برجسته روش‌شناسی او را برشمرد:

الف- به نظر وی، پژوهش‌های علوم انسانی باید با توصیفات و تحلیلهای دقیق پیچیده‌ترین پدیده‌هایی آغاز شود که با آنها روبه‌رو است. این پژوهش‌ها بر مطالعه سلوک فکری شخصیت‌های فرهیخته، تخیل نوابغ شعر، اراده نیرومند دولتمردان بزرگ، کارکرد نظام‌های فرهنگی برجسته یا سازمانهای اجتماعی پیچیده، ساختار زبانهای پرمایه و فلسفه‌های نظام‌مند مشتمل است.

براین اساس، وی رویکرد تحلیلی را رد می‌کند؛ رویکردی که از عناصر ساده آغاز می‌کند 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 آنها شروع کنیم، نمی‌توانیم براحتی، غنای تجربه را که بخشنده صفات بارز به زندگی انسان است، دوباره به چنگ آوریم (زرتشت نیچه کیست؟، ۱۳۸۵، ص ۱۸۱-۱۸۰).

ب- واقعیت اجتماعی - تاریخی در برگیرنده فرد فرد انسانهاست؛ زیرا آنها به تنهایی می‌اندیشند؛ احساس و عمل می‌کنند؛ از این روست که زبانها، ادیان و نهادهای مختلف پدید می‌آید. وی معتقد بود که پدیده‌های اسرارآمیزی مانند ذهن جمعی، اراده مشترک یا روح ملی، هیچ‌گونه 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 هریک می‌پرسند و روشهایی که مورد استفاده قرار می‌دهند، جدا کننده

هر کدام از این رشته‌ها از یکدیگر، 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 کاملتری از انسان و حل مسائل عملی خاصی یاری رساند (همان، ص ۱۸۲-۱۸۱).

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 روانشناسی یا جامعه‌شناسی باید به بحث از حرکات مشاهده‌پذیر اجسام انسانی دلخوش کند به همان سان که فیزیک را می‌توان بحث از چگونگی عمل گازها و فلزات نامید. در این خصوص وی مدلل ساخت که بحث از فعالیت انسانی به منزله امری معنادار و مستعد تفهیم و تفاهم از راه معنا، روشنگرتر است. انسانها از این حیث که متمایل به تدبیر و شرح اعمال خودشان هستند، همتا ندارند. آدمیان به حرکات دست و صورت و اعمالشان نیز معنا می‌بخشند؛ یعنی به آنچه می‌اندیشند؛ احساس می‌کنند معنی می‌دهند. از این رو، مطالعه شایسته نوع بشر باید بر این ویژگیها تأکید کند و نه اینکه بکوشد آنها را حذف کند. وی این طیف کامل «رفتار» را که نمایانگر حالات فکری بود، «بیانها» می‌نامید. از دیدگاه او اینها موضوعاتی است که علوم انسانی باید از آنها بحث کند. بنابراین لازم است که بیانها، طبقه‌بندی و ارزش و سودمندی آنها مورد سنجش قرار گیرد.

ه- وی روندی را که با آن، ما معنای یک بیان را در می‌یابیم، فهم می‌نامد. وی مدلل می‌سازد که فهم از حیث معنا، متفاوت از صورتهای دیگر شناسایی از قبیل آگاهی ادراکی است و از آنجا که اساس علوم انسانی مبتنی بر فهم است، باید آن را به طور انتقادی ارزیابی کرد و روش‌شناسی آن را توسعه داد (همان، ص ۱۸۴-۱۸۲).

و- او همسازی نظام‌مند اعمال ابتدایی فهم برای دریافت معنای یک بیان پیچیده را «تأویل» و روش‌شناسی آن را «علم هرمنوتیک» نامید. از رویکرد کلی او چنین برمی‌آید که روش‌شناسی تأویل، جزء لازم روش‌شناسی علوم انسانی است. دیلتای پس از واگذاری نقش اساسی به علم هرمنوتیک در علوم انسانی، ابتکارترین و پرثمرترین پیشنهاد روش‌شناسانه خود را مطرح ساخت که آن را می‌توان بدین گونه بیان کرد: مطالعه جهان انسان فقط متضمن تأویل گسترده متون و گفته‌های ملفوظ نیست بلکه متضمن بحث از بسیاری

دیگر از پدیدارهای اجتماعی نیز هست که گویی همچون متون باید تأویل بشود؛ به عبارت دیگر، پژوهش در علوم انسانی غالباً به یافتن معنای یک شعر شبیه‌تر است تا تحقیق در فیزیک یا شیمی (همان، ص ۱۸۴ و ۱۸۵).

ز- اصطلاح موسوم به «دور هرمنوتیکی» یکی از مهمترین جنبه‌های روش‌شناسی ديلتای است. این اصطلاح در فهم کل‌های مرکب و اجزای آنها مطرح می‌شود؛ چون، کل را تنها برحسب اجزای آن می‌توان فهمید و حال اینکه اجزا نیز معنای صحیحشان را در کل می‌یابند. کلمات و جملات واضحترین مثالها هستند. دور هرمنوتیکی یک اصل بسیار نافذ و مهم است؛ چرا که وی معتقد است که نسبت جزء و کل در جهان انسانی، بسیار نافذ است. از این نظر، دواعی غریزی یا تصاویر ذهنی در ساختمان ذهنی اشخاص جای دارند؛ بنابراین برای فهم هر شخص باید به نقشی توجه کنیم که خیال یا عقل فرد در ساختمان حیات فکری او دارد (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۱۳۴-۱۳۱).

روی هم رفته نظریه تأویلی ديلتای هم ادامه و هم واپس روی از نظریات شلایر ماخر است. چنانکه پیشتر گفته شد، شلایر ماخر نخستین کسی بود که مسئله فهم و تفهم را به صورت کلی عرضه کرد. نظریه وی، معرفت‌شناسی امور و موضوعات متعلق به حیات تاریخی و فکری بود. نظریه تأویلی شلایر ماخر مرکب از دو سطح بود: سطح اول، سطح دستور زبان بود و با فهم متن به عنوان جزئی از یک جهان زبانی سرو کار داشت. از این لحاظ، مفسر می‌باید ابعاد فرافردی کاربرد زبان و هم چنین کاربرد خاص آنها را با نویسنده فهم کند. سطح دوم، سطح روانشناختی است که وی آن را سطح فنی می‌نامید. این سطح با نقش خاص نویسنده به عنوان کارگزاری با ویژگیهای روحی و روانی خاص سرو کار دارد. وظیفه مفسر در این سطح این است که نویسنده را بهتر از خودش دریابد (نصری، ۱۳۸۱، ص ۸۷-۸۶).

از این لحاظ می‌توان گفت که ديلتای تنها بخش روانشناختی نظریه سلف خود را پرورش داد و بعد زبانشناسی آن را، که اساس نظریه تأویل قرن بیستم بود، نادیده گرفت. بنابراین از دیدگاه ديلتای، فهم و تفهم 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 دیلتای نقطهٔ عزیمت را مطالعه متون به عنوان مظاهر واقعی و حقیقی حیات می‌دانست تا براساس آن بتوان به تجربه اصیل و اولیهٔ نویسنده دست یافت^۱ (همان، ص ۹۱-۸۹).

از دیدگاهی دیگر باید عنوان کرد که دیلتای با داشتن سابقه تفکیک کانتی پدیده و پدیدار و تفکیک هگلی روح و طبیعت، خود را ملزم یافت که میان دو گونه علم، تمایز قاطعی بگذارد: علمی که موضوع آنها جهان مادی غیرانسانی است و علمی که موضوع آنها انسان فکور 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 اشیای مادی و حتی موجودات زنده بی‌شعور همانندی ندارد. طبیعت آدمی ثبات جاودانی ندارد بلکه دستخوش فرهنگ محیط زندگانی اوست. از این لحاظ، آدمی تاریخچه دارد و طبیعت ندارد. براین اساس وی نتیجه می‌گیرد که بیان قانون کلی در باب آدمیان ناممکن است و لذا برای تبیین افعال آدمیان، نمی‌توان بر قیاس علوم طبیعی از قوانین علی مدد جست. دوم اینکه ما در مقام تبیین هر حادثه طبیعی محض به همین خرسندیم که آن را برحسب شرایط علی مقدم بر آن تبیین کنیم. لکن چنین کاری اگر هم در مورد افعال آدمیان فراهم باشد، باز هم فاقد نکته اصلی است. نکته این است که آدمیان در عمل کردن بر اغراض، نیات و محرکات گوناگون تکیه می‌کنند. آدمیان اهل تدبیرند و لذا آن اهداف مطلوب و نیامده در کارهای امروزشان مدخلیت دارد؛ پس شرط تبیین مقنع هر فعل، این است که اغراض دخیل در آن و شخصیت خاص فاعلی که واجد آن اغراض است بدرستی دانسته شود. آنچه ما در علوم انسانی در پی آن هستیم، تبیینی است مبتنی بر روش فهم همدلانه. سوم اینکه، تعلق خاطر عالمان علوم انسانی به پدیده‌هایی است که یک بار رخ می‌دهد نه طبایعی که به تکرار جلوه می‌کند؛ 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، تبیینشان به مدد قوانین کلی ممکن نیست (زرتشت نیچه کیست؟، ۱۳۸۵، ص ۱۹۲-۱۸۷).

مکتب تفهیمی و امدار اندیشه‌های تأویل‌گرایانه دیلتای

علوم انسانی بر پایه روش‌شناسی آن به دو بخش مهم تقسیم می‌شود. اگر انسان از نظر ماهیت از جنس طبیعت به شمار آید علوم انسانی چهره طبیعت‌گرا به خود خواهد گرفت و چنانچه 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 طبیعت‌شناسی طبیعی و تجربی تفاوت پیدا خواهد کرد.

دور کیم 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 بود؛ 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 بود. واکنشی که در برابر مکتبهای علت‌گرا به وجود آمده پدیدار شدن مکتبهای تفهیمی 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 برای شناخت جامعه به طبیعت نگاه نمی‌شود و جامعه با آن قیاس نمی‌شود بلکه جامعه با زبان قیاس می‌شود. به شکل ساده، می‌توان گفت که مکتب تفهیمی، دلیل را از علت برتر می‌داند و به آن تحویل ویرانگر رضایت نمی‌دهد و این منطقه آزاد را، که همان منطقه عقلانیت انسان است به رسمیت می‌شناسد. 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 صرف نظر کرد و علت را بی‌نیاز از دلیل دانست. در میان پیشگامان این مکتب می‌توان به ماکس وبر و وینچ و دیلتای اشاره کرد. سؤالی که برای نظریه‌پردازان مکتب تفهیمی مطرح بود، این است که بهترین شیوه فهم تاریخ چیست. در پاسخ به این سؤال، تفهیم‌گرایان و وینچ مدعی هستند که ما یک روش تحلیل و فهم اثباتی از تاریخ داریم و یک شیوه فهم مبتنی بر همدلی که آن را اندیشه‌های تفهیمی می‌نامند. گوهر سخن تفهیم‌گرایان این است که باید به دلیل فاعلان در تاریخ رجوع کرد (سروش، ۱۳۷۴، ص ۳۲۴ تا ۳۲۶).

وینچ در بیان تفاوت آرا میان مکتبهای طبیعت‌گرا و تفهم‌گرا به این امر اشاره می‌کند که فهم علت در جامعه قانون‌آشکار می‌شود به این معنی که وقتی طبیعت‌گرایان بیان می‌کنند که در پی کشف علت هستند به این معنی است 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.

مسئله وینچ، کاوش درباره موضوع و روش در علوم انسانی است و از اینجا وارد محدوده کار علم و فلسفه می‌شود. هدف وی این بود که رابطه بین فلسفه و علم را مشخص کند. او می‌گوید که پس از ظهور نیوتن در عرصه علوم دقیقه، این رأی در میان فیلسوفان گسترش یافت که فیلسوف خادم عالم است و براین اساس، فلسفه مسبوق به علم است. در راستای 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. براین اساس، موضوع یک دانش را فلسفه معنی می‌کند و بهترین روش تعیین را فلسفه تعیین می‌کند (همان، ص ۳۲۸-۳۲۶).

از نظر وینچ موضوع، روش را دیکته می‌کند. براین اساس، جامعه‌شناسان طبیعت‌گرا، جامعه را آمیخته‌ای از قوانین 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 وی آن روش بیشتر فلسفی است.

وینچ براین 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 و 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. اینکه گفته شود که معنی رفتار معنی‌دار، رفتار قاعده‌دار است، متعلق به مکتب ویتگنشتاین است؛ در نزد ایشان رفتار معنی‌دار، با رفتار قاعده‌دار یا رفتار محکوم برابر بوده و مشمول قاعده است.

در دیدگاه وینچ، الگوی مناسب در رفتارهای معنی‌دار و قاعده‌دار، زبان است. وی بیان می‌کند که زبان در جامعه امری 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، رفتاری معنی‌دار است؛ یعنی واژه‌هایی که به کار برده می‌شود معنا دارد؛ معانی که آدمیان آن را به واژه‌ها داده‌اند. دومین ویژگی این است که زبانها زیاد است. سومین ویژگی زبانها این است که آنها معادل هم هستند. ویژگی دیگر زبان این است که قاعده‌دار است؛ به این معنی که نمونه خصوصی ندارد و همه نمونه‌های آن، عمومی است و بودن آنها، عمومی بودنشان است؛ یعنی همه مردم آن را می‌پذیرند. براین 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، معنی‌دار است؛ یعنی قاعده‌دار است. از آنجا که قاعده، امری عمومی است، امکان کشف خطا نیز به واسطه قواعد موجود وجود دارد. از این رو، وینچ اشاره می‌کند که در رویارویی با رفتارهای انسانی و سایر پدیده‌های اجتماعی، جامعه‌شناس باید 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 (همان، ص ۳۳۱-۳۲۹).

در نزد تفهیمی‌ها این باور وجود دارد که در انسانها منطقه‌ای وجود دارد که در آن منطقه، نخست کارها سنجیده، و قصدی بر آنها سوار، و سپس رفتارها صادر می‌شود. نکته این است که تفهم‌گرایان در تفسیر رفتار آدمیان به معانی پشت رفتار توجه دارند. از آنجا که آنها رفتار را واجد دلیل می‌دانند و معنی‌داری را با رفتار عین می‌دانند در تفسیر رفتارها نیز به معانی و دلایل رفتار رجوع، و در این راه توصیه می‌کنند که برای فهم رفتار معنی‌دار باید معنی رفتار را فهمید. از طرفی برای فهم معنی رفتار باید غایت فرد را فهمید؛ یعنی برای فهم معنی باید خود را به جای فاعل قرارداد. 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 برپایه 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 روبه‌رو هستیم که معنی‌دار 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 برخوردار داشت و لذا داوری تاریخی جایگاهی نخواهد داشت ولی فهم حادثه تاریخی مقدور خواهد شد. این همان چیزی است که به آن عنصر روانشناختی کشف معنا می‌گویند. همان چیزی که به آن همدلی گفته می‌شود؛ یعنی باید با کسی همدل شد تا اینکه شناخته و فهمیده شود (همان، ص ۳۲۶-۳۲۴).

روش دیگری که در مکتب تفهیمی برای فهم رفتار عنوان شده است، همان روشی است که نزد ماکس وبر بوده است. نزد وبر غایت و نیت یا به عبارتی، اعتبار یا امور هنجاری، ما را در رسیدن به معنی رفتارها یاری می‌رسانند. البته وبر مسئله فهم و کشف معنا از طریق همدلی را می‌پذیرد، ولی نکته‌ای می‌افزاید که نزد تفهیمی‌ها نیست. وی بر این باور است که ما باید فهم را با کشف رابطه علی به هم گره بزنیم. از این لحاظ، وبر به تلقی طبیعت‌گرایانه از تفسیر رفتار نزدیکتر 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 همانندیهای 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، 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 به شمار می‌آید. از این لحاظ می‌توان نتیجه گرفت که محسوب کردن مهمترین کاری است که ما در عرصه امور اجتماعی انجام می‌دهیم. نکته اینجاست که وبر نیز همین معنا را منظور دارد. وی می‌گوید که معنی رفتار با قصد و غایت فاعل فرق می‌کند. معنی رفتار را باید از نوع محسوب کردن بگیریم؛ به عبارتی چون امور اعتباری، جمعی است و معنی رفتار انسان نیز به واسطه اعتباری شمرده شدن، قابل فهم است، 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 دست یابیم.

نزد وینچ که بر قاعده تکیه می‌کند، اعتباری شمردن رفتارها و قواعد، راهگشا است؛ زیرا وی بیان می‌کند که قواعد جمعی و عمومی است و وقتی امری میان 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 (همان، ص ۳۵۵-۳۵۲).

علاوه بر این نزد پیروان مکتب نفهمی، مهمترین چهره حیات جمعی بشر، اعتبارسازی است؛ از این رو انسان را حیوان اعتبارساز تلقی می‌کنند. به این معنی که در اغلب موارد، عقل نظری انسان در اعتبارسازی نقش دارد تا در کشف عالم. از این لحاظ، اگر هر معنی از معانی که انسانها با آن آشنايند و در آنها غوطه‌ورند 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 براین بوده که نشان دهد که معانی ای را که در زندگی جمعی مان به کار می‌بریم، اعتباری هستند؛ 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. براین 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 ما با اعتباریات کار می‌کنیم نه در عالم حقیقتها. از این لحاظ وینچ می‌گوید که معقولیت امور اعتباری یک گونه است و معقولیت امور حقیقی به گونه دیگر است.

در پاسخ به این سؤال که امور اعتباری را چگونه می‌توان فهمید، بیان می‌کند که فهم چنین اموری به واسطهٔ قانون، محال است؛ چرا که برای چنین اموری، قانون وجود ندارد، بلکه برای فهم آنها باید به درون جامعه رفت تا دید افراد آن جامعه برای امور چه اعتباری را قبول و چه قراردادی را وضع کرده‌اند (همان، ص ۳۶۵-۳۵۵).

به نظر وینچ برای ما انسانها، عبادت، داد و ستد، ازدواج کردن، دادگاه رفتن، پول دادن، مهمانی رفتن از امور اعتباری به شمار می‌آید و این امور اعتباری، جزء حیات و رفتار اجتماعی انسان به حساب می‌آید و چون در این امور، عنصر «اعتبار» وجود دارد، اجتماعی است. از این رو، امور اعتباری، عرصه تحقیق عالم اجتماعی را تشکیل می‌دهد. در توضیح اینکه اعتبارات چه ویژگی‌هایی دارد، وی اشاره می‌کند که اعتباریات، امور مشاهده‌ای و محاسبه‌ای نیست. لذا در این امور، قانون جایگاه ندارد؛ چرا 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. به نظر وی برای کشف امور اعتباری یک راه بیشتر وجود ندارد و آن اینکه از خود افرادی که در هر جامعه به اعتباری خاص تن داده‌اند، پرسید که چه چیزی را برای چه امری اعتبار کرده‌اند و اگر امر مذکور پرسیدنی نباشد، باید عضو آن جامعه شد تا کارهای اعتباری، حس و لمس شوند (وینچ، ۱۳۷۴، ص ۵۳-۴۷).

نکته دیگر اینکه، کشف و فهم اعتباریات منوط به ورود در عالم فاعلان دانستن اعتباریات است؛ یعنی اینکه فهم این امور به فهم نظم خارجی منوط نبوده بلکه به دانستن اینکه فاعلان دربارهٔ این کارها چه می‌اندیشند وابسته است. از این رو، امور اعتباری، قابل آزمون خارجی و آمارپذیری نیست؛ به عبارتی، آمار گرفتن، نظریه اعتباری را ساقط نمی‌کند آن‌گونه که نظریه علمی را برمی‌اندازد. آمار تنها می‌تواند بگوید که فلان اعتبار تا چه حد مراعات می‌شود و تا چه حد مراعات نمی‌شود؛ چرا که امور اعتباری از جنس قوانین علمی نیست که با مشاهده یک مورد خلاف، ساقط شود. در اعتباریات، قانونی نداریم که باطل شود بلکه در آنها فعل شخص در پرتو اعتبار، فهمیده می‌شود و حتی رفتار خلاف اعتبار نیز در پرتو اعتبار، قابل درک است. لذا اعتبار به رفتارها معنی می‌دهد هر چند عمل، خلاف اعتبار یا قاعده باشد؛ زیرا همین که گفته شود که فلان رفتار، خلاف قاعده است، نشانگر این است که آن رفتار فهمیده شده است، چرا که رفتار و فهم آن،

همیشه با استناد به قاعده صورت می‌گیرد خواه خلاف قاعده باشد، خواه موافق آن. در مجموع وینچ نتیجه می‌گیرد که در علوم انسانی هدف این است که معنی رفتار فهمیده شود و برای فهم معنی رفتار باید به قواعد اعتباری پذیرفته شده رجوع شود تا در پرتو این قواعد دلایل رفتار به فهم درآید (سروش، ۱۳۷۴، ص ۳۶۹-۳۶۳).

نتیجه

آنچه در این مقاله به رشته تحریر درآید، نمایی نزدیک از پیدایش، سیر تحول و چندپارگی علم هرمنوتیک در ساحت معرفت‌شناسی بود. به تحقیق می‌توان عنوان کرد که هرمنوتیک نقطه تلاقی تلاشهای خردورزان عرصه علوم انسانی در شناخت کنش‌های آدمی است. این کنش‌ها در سیر تاریخ، جلوه‌های گوناگونی به خود گرفته است و تدریجاً اندیشمندان عرصه علوم انسانی فراخور توان فکری و منابع در دسترس به تفسیر آنها پرداخته‌اند.

هرچند موضوع و حوزه کاربرد علم هرمنوتیک در طول زمان دچار تحولات عظیمی شده و در دورانه‌های مختلف چهره‌های ویژه‌ای از آن جلوه‌نمایی کرده، نقطه عطف این تحولات، پذیرفته شدن جایگاه این علم در رویارویی با پدیده‌های انسانی است و امروزه اندیشمندان علوم انسانی از موضع علم هرمنوتیک به آسانی می‌توانند در تمایز گذاری بین حالات و رفتارهای آدمی و جهان فیزیکی، تفسیری به دست دهند و از دیدگاه روش‌شناسی، خطی حائل بین علوم انسانی و علوم طبیعی ترسیم کنند. این دستاوردها حاصل تلاش اندیشمندانی است که دغدغه هویت بخشی به ساحت علوم انسانی را در بین سایر علوم داشته‌اند که در این میان می‌توان به تلاشهای شلایر ماخر، دیلتای، هایدگر، گادامر، ریکور و تنی چند از بزرگان این علم اشاره کرد.

فهرست منابع

- ۱- نصری، عبدالله. (۱۳۸۱). **راز متن**. تهران: مرکز مطالعات و انتشارات آفتاب توسعه.
- ۲- پالمر، ریچارد. (۱۳۷۷). **علم هرمنوتیک**. ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی. تهران: انتشارات هرمس.
- ۳- نیچه، فردریک و سایرین. (۱۳۷۹). **هرمنوتیک مدرن**. مترجم: بابک احمدی و همکاران. چ دوم. تهران: نشر مرکز.
- ۴- ریخته گران، محمدرضا. (۱۳۷۸). **منطق و مبحث علم هرمنوتیک**. تهران: نشو کنگره.
- ۵- واینسهایمر، جوئل. (۱۳۸۱). **هرمنوتیک فلسفی**. مترجم: مسعود علیا. تهران: انتشارات ققنوس.
- ۶- بلاشر، ژوزف. (۱۳۸۰). **هرمنوتیک معاصر**. مترجم: سعید جهانگیری. آبادان: نشر پرسش
- ۷- ریکمن، ه، پ. (۱۳۷۸). **ویلهام دیلتای: زندگی زندگی و افکار**. مترجم مجید سعید حنایی کاشانی. تهران: انتشارات هرمس.
- ۸- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۴). **درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع**. تهران: نشر نی.
- ۹- وینچ، پیترو. (۱۳۷۴). **ایده علم اجتماعی و پیوند آن با فلسفه**. ترجمه زیر نظر سمت. تهران: انتشارات سمت.
- ۱۰- حنایی کاشانی، محمد سعید. (۱۳۸۵). **زرتشت نیچه کیست؟ و مقالات دیگر**. چ سوم. تهران: انتشارات هرمس.