

هرمنوتیک از دیدگاه هانس گئورگ گادامر

محمد اسلم جوادی*

چکیده

به موازات پیچیده شدن زندگی انسانی نمادها، به ویژه نمادهای مکتوب، سیطره و احاطه روزافزونی بر زندگی انسانی پیدا کرده است. از آنجا که نمادها از یک سو، انسان را به جهانی که به میانجی نمادها به بیان درآمده است، فرا می خواند و از سوی دیگر، همواره دال های صریح و فاقد پیچیدگی معنایی نیستند، انسان ها ناگزیر برای راه یافتن به جهان مکنون نمادها، دست به تأویل می زنند. علم هرمنوتیک، در یک نگاه، دانشی برای فهم نمادهای مکتوب به شمار می آید و می کوشد از طریق کشف قواعد و ضوابط درست تأویل معانی و مدالیل، نمادها را آشکار نماید. این علم در دستگاه فکری هایدگر و گادامر، دچار تحول بنیادین شد و به جای «متعلق فهم» خود «فهم» به مسئله و موضوع هرمنوتیک بدل شد. در این نوشتار، در ضمن بررسی اجمالی تحول هرمنوتیک از معرفت شناسی به هستی شناسی هایدگر و گادامر، سعی شده است اجمالی از آرای گادامر به عنوان یکی از برجسته ترین متفکران این عرصه بررسی، تبیین و سپس نقد گردد. کلید واژه ها: هرمنوتیک، تجربه هرمنوتیکی، زبان، تاریخیمندی، ذوب افق ها، تأویل، معرفت شناسی و روش شناسی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رساله جامع علوم انسانی

درآمد

در نگاه کلاسیک، متن به بخشی از پدیده‌های اجتماعی، که به صورت مکتوب به نگارش آمده، اطلاق می‌گردد. متن به چیزی گفته می‌شد که اولاً، از سنخ کلام و گفتار بوده ثانیاً، صورت مکتوب و نگارش یافته داشته و ثالثاً، از ساختار معنایی برخوردار بوده باشد؛ یعنی متن کلامی است که مهم، بی‌معنا و فاقد نظام دلالتی نیست. در گذشته، از آنجا که آثار مکتوب در بخش‌های محدودی از حیات انسانی به کار گرفته می‌شد و نمادهای پیچیده سیطره گسترده و سراسری بر زندگی انسان‌ها نداشت، نگاه انسان‌ها به متن، نگاه ساده‌انگارانه، و کم‌اهمیت نشان دادن تأثیر آن بر حیات جمعی و فردی بوده است. اما امروزه، کارآیی وسیع نمادها و گسترش آن در سراسر حیات انسانی، متن را به یکی از مهم‌ترین موضوعات اجتماعی تبدیل نموده است. متن در گذشته، بخش مهمی از حیات مذهبی بود. ادیان با تکیه بر متن محوری خویش، همواره تعامل پویا با پیروان خویش در طی قرون متمادی برقرار می‌کردند. امروزه متون از عرصه حیات مذهبی فراتر رفته و سراسر زندگی اجتماعی و فردی، از ارتباطات و فناوری گرفته تا اقتصاد، سیاست، به ویژه فرهنگ، همه را مسخر خود ساخته است. در ارتباطات، متن از طریق کُدگذاری سرنوشت فناوری را چنان به خود گره زده است که در نبود آن، حتی برای لحظه‌ای، که با معیارهای سنتی غیرقابل محاسبه است، کلیه فعالیت‌های فناورانه از کار می‌افتد. در عرصه فرهنگ، متن نه تنها مخزن و محمل ارزش‌ها و هنجارهاست، که حافظ و ناقل تاریخ، خاطره، تجربیات، ذخیره‌های دانش و در یک کلام، کلیت هستی فرهنگی نیز هست. در زمینه اقتصادی، صرف‌نظر از قراردادهایی که امکان بنیادین فعالیت‌های اقتصادی را فراهم می‌کند، متن امروزه تحول هستی‌شناختی در مناسبات اقتصادی ایجاد نموده است؛ زیرا امروزه متن جای بسیاری از ابزارهایی تجاری از جمله پول را در دنیای تجارت‌های مجازی گرفته و خود نه به ابزار، که به موضوع معاملات اقتصادی تبدیل شده است. در سیاست، متون به خاستگاه نظام سیاسی بدل شده‌اند. تمامی اصول، معیارها و ضوابط رفتارهای سیاسی باید در قالب متن تنظیم شده و بر مبنای آن اقدامات و کنش‌های سیاسی انجام گیرد. ماهیت نظام سیاسی در هر کشوری، مطابق مجموعه اصولی بنیاد نهاده شده که پیشاپیش در متن قانون اساسی گنجانده شده و به عنوان مبنای عمل پذیرفته شده است. احزاب و جریان‌های سیاسی نیز پیش از آنکه اقدام به کنش و رفتار سیاسی نمایند، خط مشی، اصول، اهداف و راهبردهای خویش را در قالب اساسنامه و به صورت یک متن تهیه و تنظیم می‌کنند. بدین ترتیب، متن مستندات کلیه رفتارها، راهبردها و تعاملات سیاسی را تشکیل می‌دهد. هر نوع کنش سیاسی که بر یک نوع بنیاد متنی استوار نباشد که بتواند برای کنش سیاسی توجیه قانونی فراهم نماید، کنش غیرعقلانی، کنش غیرنهادی و کنش دلبخواهی، که فاقد ارزش سیاسی است، نام می‌گیرد.

در مدیریت، علاوه بر تعیین نوع نظام مدیریتی و نحوه چینش سلسله مراتبی موقعیت‌ها، حدود و دامنه فعالیت‌های نقشی درون ساختار را نیز تعیین می‌کند.

در عرصه مذهبی، متن به تعاملات مؤمنان با تعلیمات و آموزه‌های دینی امکان پویایی و زاینده‌گی بخشیده است؛ زیرا از طریق تأویل و بازتأویل شدن به آنها اجازه می‌دهد که دائماً به تجربیات نوین و هر روزه خویش صبغه دینی و معنوی ببخشند.

آنچه، به اجمال بیان شد، تاحدی نشان می‌دهد که متن از یک پدیدار متعارف و غیرمهم در زندگی انسانی تغییر کرده و جایگاه آن در زندگی امروزی تا حد یک پدیدار بسیار بنیادین و مهم در زندگی انسانی ارتقا یافته است. بنابراین، اگر دلایل دیگری در کار نباشد، همین دلایل نیز می‌تواند اهمیت و جایگاه علم هرمنوتیک در میان مطالعات اجتماعی را به مثابه دانشی که به مطالعه متن می‌پردازد و سعی می‌کند قواعدی را برای برداشت درست و قاعده‌مند از معانی و مدالیل نهفته در لابلای متن ارائه نماید، نشان دهد. با این هم، دلایل دیگری نیز در کار است؛ زیرا علم هرمنوتیک فقط به مطالعه فهم متن نمی‌پردازد، بلکه خود «فهم» را نیز به منزله بنیاد هر نوع امکان معرفت‌شناسی، موضوع مورد مطالعه خویش قرار داده است. همین امر علم هرمنوتیک را از یک مقوله معرفت‌شناختی صرف بیرون ساخته و به یکی از مهم‌ترین مقولات فلسفی در حوزه روش‌شناسی علوم، به ویژه علوم اجتماعی تبدیل نموده است. این تغییر و دگرگونی در برخورد با آنچه که پیش از این «متن» به معنای خاص نامیده می‌شد، موجب شده که باب گسترده‌ایی را پیشا روی مطالعات اجتماعی بگشاید. در این مطالعات هر رفتار، کنش و پدیدار انسانی چونان متن در نظر گرفته شده و به جای بحث بر سر مکانیزم علی و عواملی، که در پس یک رویداد جهان انسانی نهفته و نهان است، به تفسیر و واگشایی نمادها، رموز و دلالت‌هایی که فهم آن رویداد در گرو دست‌یافتن به آنها است، بپردازد. نگرستن به اشیا و پدیده‌ها و آنچه در جهان به صورت عام و بالاحص در جهان انسانی اتفاق می‌افتد، به عنوان متن، هرچند ممکن است به درک و فهم تام یک پدیدار انسانی کمک نماید، اما سطوح و لایه‌هایی را از جهان پیچیده انسانی برای ما باز می‌گشاید، که تنها از این طریق امکان‌پذیر است.

بنابراین، پرداختن به بحث «هرمنوتیک» و بسط دادن این زاویه دید، نه از این جهت حائز اهمیت است که بر سایر روش‌شناسی‌ها برجستگی و برتری دارد، بلکه از آنجا که نحوه دیگری از وجود پدیده‌ها در زندگی اجتماعی را بر ما آشکار می‌کند و پنجره‌ای نو برای فهم جهان حیاتی به روی ما می‌گشاید، دارای اهمیت است. نمی‌توان، همه اصول و سازوکارهایی را که در گفتار علمی هرمنوتیک مطرح می‌شود، به تمامه و در بست پذیرفت، در عین حال، نمی‌توان چشم اندازه‌ها و افق‌های تازه‌ایی که از حقایق مستور را کشف می‌کند، انکار نمود. آنچه در پی می‌آید، نخست، نگاهی اجمالی به تحولات و رخدادهایی است که این گفتار

علمی از سر گذرانده و سپس، بررسی پاره‌ای از مفروضات و اصولی است که قرائت خاص‌های دیگر و گادامر، به عنوان دو نظریه‌پرداز مکمل همدیگر بر آنها استوار است. بدین ترتیب، هرچند به صورت گذرا تحولات گفتار «هرمنوتیک» بررسی می‌شود، اما تأکید اصلی و اساسی بر قرائتی است که در درون دستگاه نظری هایدیگر و شاگردش هانس گئورگ گادامر،^۱ پروراند شده است.

پیشینه علم هرمنوتیک

ریشه واژه «هرمنوتیک» به فعل «هرمینوین» (ἑρμηνεύω)، که به معنای «تأویل کردن» و صورت اسمی آن «هرمینیا» (ἑρμηνεία) به معنای «تأویل» کاربرد دارند، قابل ارجاع است. در واقع، هرمنیا و هرمینوین هر دو، به واژه دیگری بر می‌گردند که اسم یکی از خدایان یونان باستان، یعنی «هرمس» (Ἑρμῆς)، خدای مخترع زبان و کلام است. در اودیسه و ایلیاد هومر، هرمس اسم پیامبری است که وظیفه تنزیل انتقال پیام زئوس به انسان‌ها را به عهده دارد. بنابراین، کار هرمس پرکردن و پل زدن شکاف هستی‌شناختی میان انسان‌ها و خدایان بود؛ زیرا انسان‌ها از آن رو که در سطح نازلی زندگی می‌کردند، نمی‌توانستند مستقیماً خود را به خدایان خویش برسانند و از سوی دیگر، مقام و منزلت رفیع خدایان مانع از آن بود که آنها رفعت کلام خود را به یکباره تا سطح درک و دستگاه معرفتی انسان‌ها تنزل دهند. بنابراین هرمس در آستانه تقابل میان انسان و خدا قرار داشت و به میانجی او تعامل و تفاهم میان انسان‌ها و خدایان امکان‌پذیر می‌گردید. به همین دلیل، واژگان «هرمینوین» و «هرمینیا» و مشتقات آنها در زبان یونانی به معنای تفسیر در ابعاد مختلف به کار گرفته می‌شد: نخست، تفسیر شفاهی^۲ آثار هومر و سایر آثار کلاسیک. دوم، ترجمه از زبانی به زبان دیگر. سوم، تفسیر پیام‌های خدایان.^۳ ارسطو در میان دانشمندان، نخستین کسی است که رساله‌ای با نام باری ارمینیا^۴ با مضمون هرمنوتیکی نوشته است.^۵ پس از او، هرچند تأویل در حوزه متون دینی ادامه داشت، اما کاربرد اصطلاح «هرمنوتیک» معمول نبود. احتمالاً برای نخستین بار «هرمنوتیک» به مثابه یک اصطلاح فنی در زمینه تفسیر متون دینی، در غرب و از قرن هفدهم با انتشار کتابی از ی.ک. دانهایر^۶ با عنوان «هرمنوتیک قدسی یا روش تأویل متون مقدس» بر سر زبان‌ها افتاد.^۷ اما همان‌گونه که عنوان کتاب نشان می‌دهد، کاربرد جدید هرمنوتیک صرفاً محدود به عمل تأویل و تفسیر متون مقدس نمی‌شد، بلکه بیشتر رویکرد روش‌شناسانه داشت. هرمنوتیک، در مفهوم جدید اغلب به دانش تفسیر متون رازآلود، به ویژه کتب مقدس اختصاص داشت و به دنبال آن بود که معیارها و قواعدی را برای تأویل و تفسیر صحیح آموزه‌ها، تعالیم و متون مقدس پیدا کند. بدین ترتیب، کار هرمنوتیکی هم به عمل رازدایی و «فهم‌پذیرسازی» آموزه‌ها، تعالیم و

گفتار خدایان اطلاق می‌شد و هم شامل تلاش‌هایی می‌شد که در جستجوی قواعد درست تفسیر بودند. تا اینکه سرانجام در آغاز قرن نوزدهم، فردریک شلایرماخر^۸ با این گفتار معروف که «آنچه که بچه‌ها برای سردرآوردن از معنای یک کلمه جدید و ناشناخته انجام می‌دهند، هرمنوتیک گفته می‌شود»^۹ تحول جدیدی در عرصه مطالعات هرمنوتیک ایجاد کرد و هرمنوتیک را به مثابه علم «مطالعه فهم، به ویژه وظیفه فهم متون» بسط داد.^{۱۰} در این معنا، دامنه علم هرمنوتیک به مراتب فراخ‌تر شد که نه تنها به کشف معنای مکنون متون می‌پرداخت و قواعدی را برای تفسیر درست متون مقدس پیدا می‌کرد، بلکه ساختار و کارکرد «هنر فهمیدن» را نیز موضوع مطالعه خویش قرار داده بود.^{۱۱} پس از شلایرماخر ویلهلم دیلتای^{۱۲} هرمنوتیک را به مثابه دانش بنیادینی مطرح ساخت که می‌تواند در برابر رویکردهای اثباتی و تجربه‌گرایانه مبنای علوم انسانی قرار گیرد.^{۱۳} دیلتای به گفته ریکور، نظریه‌پرداز پیوند هرمنوتیک با تاریخ است^{۱۴} و سعی کرد تبیین طبیعت و فهم تاریخی را با توسل به روان‌شناسی از همدیگر جدا نماید.^{۱۵} دیلتای مشخصه بارز فهم را در روان‌شناسی جست‌وجو کرد و معتقد بود که پدیده‌های طبیعی از بنیاد با پدیده‌های انسانی تفاوت دارد؛ زیرا در دانش انسانی همواره «نوعی قابلیت نخستین برای جایگزین کردن آدمی در زندگی روانی دیگران» وجود دارد. اما دانش طبیعی این خصلت را ندارد.^{۱۶} انتقاد دیلتای بر رویکرد اثباتی این بود که رویکرد اثباتی تفاوت مراتب شیء طبیعی و روح را نادیده می‌گیرد و بدین‌سان، پدیده‌های معنادار و چند لایه را شیء‌واره کرده و چونان پدیده‌های طبیعی مورد مطالعه قرار می‌دهد. در حالی که، در علوم انسانی این امکان وجود دارد که انسان از طریق فهم همدلانه، فهم و ادراک خود را به ذهنیت روانی شخص مورد مطالعه منتقل کند و با یک دریافت باطنی و شهودی، رفتار او را مورد مطالعه قرار دهد. با این همه، دیلتای و شلایرماخر با رویکرد معرفت‌شناختی به سراغ هرمنوتیک رفتند. در حالی که مارتین هایدگر^{۱۷} و گادامر، این رویکرد را کاملاً تغییر داده و به جای آن، جهت‌گیری هرمنوتیک را به سمت امر هستی‌شناختی تغییر دادند. پرسش اساسی هایدگر و گادامر این بود که «وجه وجودی آن موجودی که فقط به واسطه فهم وجود دارد، چیست؟»^{۱۸} «علم هرمنوتیک» در این زمینه از بحث هایدگر، نه به علم یا قواعد تأویل متن اشاره دارد و نه به روش‌شناسی برای علوم انسانی، بلکه به توضیح پدیدارشناختی او از وجود داشتن خود انسان اشاره می‌کند. تحلیل هایدگر به این نکته اشاره دارد که، «فهم» و «تأویل» جهات بنیادی هستی انسان‌اند.^{۱۹} اما گادامر، رویکرد هستی‌شناسانه هایدگر را ادامه می‌دهد و «تاریخ‌مندی» و «زبان‌مندی» فهم را آشکار می‌کند. در دیدگاه گادامر، چنان‌که خواهیم دید، «علم هرمنوتیک غرق در پرسش‌های کاملاً فلسفی از نسبت داشتن زبان با هستی، فهم، تاریخ و وجود واقعیت می‌شود».^{۲۰}

به رغم نفوذ گسترده آرای گادامر در مطالعات مربوط به هرمنوتیک، پل ریکور رویکرد دیگری اتخاذ نموده است. از نظر ریکور، علم هرمنوتیک «نظریه قواعد حاکم بر تفسیر، یا به عبارت دیگر، تأویل متنی خاص یا مجموعه‌ای از نشانه‌هاست که به منزله متن ملاحظه می‌شوند. تحلیل روانی، به ویژه تأویل رؤیاها، صورتی بسیار آشکارا از علم هرمنوتیک است. عناصر موقعیت هرمنوتیکی همه جا هست: رؤیا متن است؛ متنی سرشار از تصاویر نمادی، و تحلیلگر روانی برای انجام دادن تفسیری که معنای مکنون را به سطح می‌آورد، از نظامی تأویلی استفاده می‌کند. علم هرمنوتیک آن عمل رمزگشایی است که از فحوا و معنای ظاهر، به معنای نهفته یا مکنون می‌رسد. موضوع تأویل، یعنی متن به وسیع‌ترین معنای آن، نیز می‌تواند نمادهای موجود در رؤیا یا حتی اسطوره‌ها و نمودگارهای جامعه یا ادبیات باشد... ریکور در تحقیق خود میان نمادهای تک‌معنایی و دومعنایی تمایز قایل می‌شود: نمادهای تک‌معنا نشانه‌هایی اند با معنایی معین، مانند نمادهای موجود در منطق نمادین. حال آنکه نمادهای دومعنایی کانون حقیقی علم هرمنوتیک اند؛ زیرا در علم هرمنوتیک از متون نمادینی بحث می‌شود که معانی متعدد دارند. آنها می‌توانند وحدتی معنایی بسازند که معنای آن در سطح کاملاً سازگار و در عین حال، معنایی عمیق‌تر نیز دارد. پس علم هرمنوتیک نظامی است که به وسیله آن، معنای عمیق نهفته در زیر فحوای ظاهر آشکار می‌شود».^{۲۱}

آنچه بیان شد، گزارش اجمالی بود از سیر تاریخی علم هرمنوتیک، به مثابه دانشی که بیش از همه در حوزه فلسفه روش بسیار با اهمیت است. در ادامه، آرای هانس گئورگ گادامر به صورت مشروح‌تر مورد بررسی قرار می‌گیرد.

هرمنوتیک از دیدگاه هایدگر و گادامر

هرمنوتیک در عمر جدید خود، یعنی در دوران پس از قرن هفدهم، دست کم به تعبیر پل ریکور، دو انقلاب را تجربه نموده است:

انقلاب اول: انقلاب شلایر ماخر و دیلتای

شلایر ماخر و دیلتای، هرمنوتیک را از دانشی که به کمک فقه‌اللغه به تفسیر و تأویل متون مقدس می‌پرداخت، به دانشی در باب فهم و معرفت انسانی تغییر داد. شلایر ماخر و دیلتای بیشتر صبغه روش‌شناختی هرمنوتیک را برجسته کرده و در صدد آن بودند که نظام عام اصول روش‌شناختی را برای تأویل متون استخراج نمایند. بدین ترتیب، شلایر ماخر در فهم یک متن، سپهر زبان را از سپهر تفکر متمایز ساخت.

سپهر اول حوزه تأویل «نحوی» است و حال آنکه، سپهر دوم را شلایر ماخر ابتدا حوزه تأویل «فنی» و سپس «روان‌شناختی» نامید. از نظر شلایر ماخر، به همان سان که هر کلامی

نسبتی دو سویه دارد؛ هم با کل زبان و هم با مجموع تفکر گوینده، به همان سان نیز در هر فهم کلام دوسویه موجود است: فهم آن کلام از آن حیث که چیزی برآمده از زبان است و فهم آن کلام از آن حیث که امری «واقع» در تفکر گوینده است.^{۲۲}

از نظر او، هدف غایی هرمنوتیک و خواندن متن، دستیابی به نیات و مقاصد نهفته مؤلف در لابلای متن است. اما این کار از طریق آگاه شدن نسبت به زندگی نامه مؤلف امکان پذیر نمی شود، بلکه بر عکس این اثر مؤلف است که نیات و مقاصد مؤلف را در خود پنهان نموده است. بنابراین، تأویل متن صرفاً با رخنه در ساختار نحوی متن محقق نمی شود؛ زیرا ساختار نحوی و فقه‌اللغهای تنها جنبه‌های صوری یک بیان را به نمایش می گذارد و تجربیات ذهنی و عالم باطن نویسنده یا مؤلف را نمی توان به سادگی با ارجاع به ساختار نحوی درک کرد. برای کشف مراد واقعی مؤلف باید به شیوه هرمنوتیکی عمل کرد؛ یعنی بازسازی تجربه ذهنی مؤلف در هنگام نوشتن و به وجود آوردن متن و برای این کار شخص باید از خودش بیرون برود و خودش را در جای مؤلف بگذارد «تا بتواند در بی واسطگی کامل عمل ذهنی این شخص اخیر را درک کند. با این همه، مقصود نهایتاً «فهمیدن» مؤلف از دیدگاه روان شناختی نیست، بلکه کسب کامل ترین نزدیکی به آن چیزی است که در متن مراد شده است».^{۲۳} پس از شلایر مآخر، فیلسوف و مورخ ادبی، ویلهلم دیلتای راه شلایر مآخر را ادامه داد و سعی کرد هرمنوتیک را از دانش محدود به عمل فهم متون به مبنایی برای همه علوم انسانی و علوم اجتماعی، یعنی «همه آن رشته‌هایی که بیان‌های حیات درونی انسان را تأویل می کنند، چه این بیان‌ها ادا و اطوار آدمی و افعال تاریخی و قوانین اساسی و آثار هنری و چه ادبیات باشند» تبدیل نماید.^{۲۴} بنابراین، دیلتای هرمنوتیک را درست در برابر روش‌های اثباتی قرار داد و از این طریق، می خواست قلمرو علوم انسانی را از قلمرو علوم تجربی و طبیعی جدا نماید. به نظر دیلتای، شناخت در علوم طبیعی با شناخت در علوم انسانی فرق دارد. روش علوم فیزیکی، توصیف روابط علی و معلولی است. در حالی که، روش بنیادین علوم انسانی فهم و ادراک است. روش علوم طبیعی استقرا است و روش علوم انسانی تأویل و هرمنوتیک است.^{۲۵} مقصود دیلتای، از هرمنوتیک، توسعه روش‌هایی برای دستیابی به تأویل‌های «به طور عینی معتبر» بود تا بتواند اولاً، به فهم درست و صحیح رفتار، عمل، ادا و اطوار انسانی دست‌یابد و ثانیاً، روش‌های او سرانجام سر از نسبیت‌گرایی بیرون نیاورد. از این رو، از نظر او «نقطه شروع و پایان برای علوم انسانی»، باید تجربه واقعی و تاریخی و تجربه زندگی باشد. تفکر ما باید از بطن خود زندگی ببالد و رو به آن چیزی بیاورد که پرسشگری ما متوجه آن است».^{۲۶} پرسش بنیادین دیلتای این است: «ماهیت فعل فهم که اساس هر مطالعه در خصوص انسان است چیست؟».^{۲۷} از نظر دیلتای، فهم افعال انسانی صرفاً از طریق درون‌بینی میسر نمی گردد؛ چرا که زندگی و

تجربه‌های انسانی در آن یک امر تاریخی است. بنابراین، «نه از طریق درون‌بینی، بلکه تنها از طریق تاریخ به شناخت خودمان می‌رسیم»^{۲۸} و مسئلهٔ هرمنوتیکی از این پس نیز مسئلهٔ بازیابی آگاهی «تاریخ‌مندی» وجود خود ماست که در مقولات ایستای علم گم شده است. بنابراین، «موضوع علوم انسانی، فهم زندگی بر حسب مقولاتی بیرون از آن نیست، بلکه فهم زندگی بر حسب مقولاتی از درون آن خواهد بود؛ مقولاتی که از زندگی گرفته شده‌اند. زندگی باید از تجربهٔ خود زندگی فهمیده شود».^{۲۹} ديلتای میان همهٔ علوم انسانی و علوم طبیعی تمایز بنیادی قائل است. علوم انسانی از تجربه‌ای انسان، بما هو انسان بحث می‌کند و این تجربه‌ها همواره در ورای لایه‌های ظاهری خود از سطوح باطنی و درونی برخوردارند که به آنها صفت «معنا داری» می‌بخشد. «علوم انسانی چیزی را در اختیار دارد که در علوم طبیعی موجود نیست، آن امکان فهم تجربهٔ درونی شخص دیگر از طریق عمل اسرارآمیز انتقال ذهنی است».^{۳۰} این همه، تنها به این دلیل است که میان تجربیات ذهنی ما و تجربیات ذهنی دیگران شباهت و همانندی وجود دارد. «در نظام انسانی آدمی هر اندازه هم که با دیگری بیگانه باشد، باز هم انسان دیگر را می‌شناسد؛ زیرا او همچون شیء فیزیکی ناشناختنی با ما غریبه نیست».^{۳۱} اما روش‌شناسی علوم طبیعی، متناسب با اعیان طبیعی است. از این رو، زمانی که در مورد پدیده‌های انسانی به کار گرفته می‌شود، فاقد استناد به تجربهٔ زیست‌شده‌ای انسانی است. در واقع، غیاب استناد به تجربهٔ انسانی، صفت بارز علوم طبیعی است. به همین دلیل، علوم طبیعی فقط قادر است که روابط مکانیکی میان رفتارهای انسانی را مفروض بگیرد، بی‌آنکه هیچ رخنه‌ای در جهان درون انسان‌ها، آنجا که بنیادی‌ترین، گوهری‌ترین و ژرف‌ترین تجربیات انسانی شکل می‌گیرد، داشته باشد. از آنچه گفته شد، به خوبی روشن می‌شود که ديلتای به پیروی از شلايرماخر، هرمنوتیک را بازسازی و بازتجربهٔ جهان درونی، تجربهٔ شخص دیگر می‌داند، «اما غرض از این کار، دریافتن تجربهٔ خود شخص نیست، بلکه در یافتن خود جهان است، جهانی که جهان «اجتماعی-تاریخی» محسوب می‌شود؛ جهانی که تکالیف درونی اخلاقی و اجتماعی با احساسات و واکنش‌های مشترک و تجربه‌ای مشترک از زیبایی است».^{۳۲} بدین ترتیب، ديلتای برای فهم «متن»، البته به مفهوم عام، توجه خویش را به «سیاق» و «بافتی»، که متن در آن پدیدار می‌شود و هستی خویش را مدیون آن است، معطوف می‌کند. بازسازی تجربهٔ دیگران و رخنه کردن در تجربهٔ زندگی، صرفاً یک عمل روان‌شناختی نیست، بلکه ارجاع و استناد به سیاق، بافت، زمینه و شرایطی است که یک اثر یا یک متن، نخستین حضور خویش را در آن تجربه نموده است. به همین دلیل، ديلتای پدیده‌های انسانی را پدیده‌های تاریخ‌مند می‌داند و عقیده دارد که علوم انسانی همواره با درک تاریخ‌مندی پدیده‌هاست که می‌تواند معانی بنیادین نهفته در متن را کشف نماید. از این رو، از نظر وی، علوم انسانی می‌باید برای ضابطه‌بندی

روش‌شناسی فهمی بکوشد که از عینیت تقلیل‌گرایانه علوم طبیعی فراتر رود و به غنای «زندگی» و غنای تجربه انسانی رجوع نماید.^{۳۳} «تأویل از این حیث تاریخی نیست که باید موضوع به ارث رسیده را به طور تاریخی تأویل کند، بلکه از آن جهت تاریخی است که شخص باید موضوع را در افق زمانمندی و موضع خودش در تاریخ بفهمد.»^{۳۴} بدین ترتیب، آنچه که دیلتای برای هایدگر و گادامر به میراث گذاشت، بسیار متفاوت بود از آنچه که شلایر ماخر برای او گذاشته بود. با این همه، دیلتای به صورت کامل از شلایر ماخر فاصله نگرفته بود، بلکه در درون همان پارادایمی قرار داشت که شلایر ماخر آن را بنیان گذاشته بود و هرمنوتیک را علمی می‌دانست که باید معانی نهفته در متون را از طریق بازسازی وضعیت شکل‌گیری متن به دست آورد. هر چند نه با شهود و مکاشفه، بلکه با ارجاع به افق تاریخی که متن در آن به وجود آمده است.

انقلاب دوم: انقلاب هایدگر و گادامر

ریکور عقیده دارد که انقلاب دوم در دانش هرمنوتیک را هایدگر آغاز کرد و گادامر آن را به ثمر نشاند. از نظر وی، شلایرماخر و دیلتای توانست با انقلاب خویش هرمنوتیک را از یک دانش خاص و موضعی به یک دانش عام بدل نماید. در این سو، هایدگر و گادامر «پرسش‌های مربوط به موضوع روش را مجدداً در متن هستی‌شناسی بنیادی قرار می‌دهد»^{۳۵} انقلاب هایدگر و گادامر مسئله اصلی هرمنوتیک را نه متن، بلکه خود فهم و هستی انسان‌ها قرار داد و بدین طریق سعی کرد که ابعاد هستی‌شناسانه مسئله هرمنوتیکی را برجسته نماید. پرسش اساسی هایدگر و گادامر این نیست که چگونه می‌توان با متن نسبت معیاری برقرار کرد و به شیوه عاری از خطا معانی و مدالیل متن را دریافت، بلکه پرسش اصلی آنها این است که «فهم خود چیست؟»؛ زیرا از نظر آنها هر نوع امکان دستیابی به معانی بنیادین و محوری نهفته در متون تابعی از امکانات و قابلیت‌های دستگاه فهم و ادراک آدمی است. فهم چیست؟ چه عناصری در شکل‌گیری فهم مدخلیت دارد؟ فهم و ادراک به میانجی چه چیزی صورت می‌گیرد؟ آیا در فهم، ما با کُنه و واقعیت اشیا سر و کار داریم؟ آیا می‌توان به جوهر بنیادین اشیا و رفتارها راه یافت؟ اینها پرسش‌هایی هستند که اگر به درستی پاسخی به آنها داده نشوند، آنگاه نمی‌توان به طرح مدعیاتی در باره امکان دستیابی به معرفت صادق و مطابق با واقعیت عینی و انضمامی پرداخت. از این رو، در نزد هایدگر و گادامر «فهم» مسئله اصلی هرمنوتیک است و پس از آنکه به خوبی بنیادهای هستی‌شناختی «فهم» را آشکار نمود، گادامر نظریه هرمنوتیکی خودش را تحت عنوان «ذوب افق‌ها»^{۳۶} مطرح می‌کند. بدین لحاظ، آنها برای یافتن پاسخ این پرسش به سراغ عناصری می‌روند که به نحوی، از نظر آنها، بر فهم انسانی تاثیر می‌گذارد.

عناصر فهم

فهم چیست؟

در نزد هایدگر و گادامر «فهم»^{۳۷} چیزی فراتر است از آنچه که از کلمه انگلیسی i aÇäëi~âÇääÖ استفاده می‌شود. مراد از فهم، نوعی مشارکت هستی‌شناختی در پدیده مورد فهم است.^{۳۸} به بیان دیگر، فهم در نزد آنها دست‌کم از چند جنبه برخوردار است:

۱. فهم بُعد هستی‌شناختی دارد و این بدان معنا است که فهم یک امر اکتسابی نیست. بنابراین، فهم استعداد یا قوه نیست که به میانجی آن بتوان به زندگی درونی انسان‌های دیگر راه یافت، بلکه فهم «دقیقاً حالت یا جزء لاینفک «هستی - در-جهان» است. فهم هویتی موجود در این جهان نیست، بلکه دقیقاً ساختاری در هستی است که ممارست بالفعل فهم در سطح تجربی را ممکن می‌سازد. فهم اساس هر تأویل است. فهم با وجود آدمی هم‌ریشه و هم‌پیوند است و در هر عمل تأویل نیز حاضر است... بدین ترتیب، فهم به لحاظ هستی‌شناختی بنیادی و مقدم بر هر فعل وجود است.»^{۳۹}

۲. فهم با موقعیت آدمی مرتبط است. بنابراین، صفت بارز و مهم فهم آن است که همواره در درون مجموعه‌ای از نسبت‌ها و روابط قبلاً تأویل شده، یعنی کلی به هم پیوسته و مرتبط عمل می‌کند^{۴۰} و این بدان معنا است که فهم از وجود آدمی انفکاک ناپذیر است. و از آنجا که آدمی همواره در درون حالت‌ها و موقعیت‌ها به سر می‌برد، فهم نیز همیشه در درون حالت‌ها امکان وجود می‌یابد.

۳. فهم امری زبانمند است؛ به این معنا که فهم به میانجی زبان امکان دارد و اشیا همواره در فهم به واسطه زبان حضور می‌یابد. اشیا آن‌گونه نیستند که بدون وجه زبانی و عریان در برابر فهم ظاهر شوند، بلکه اشیا از آنجا که بخشی از جهان واقعی را تشکیل می‌دهند و جهان نیز جز از طریق زبان منکشف نمی‌شود، اشیا نیز فقط از راه زبان با فهم مواجه می‌شوند.^{۴۱} بنابراین، فهم در نزد هایدگر و گادامر همواره واقعه تاریخی، دیالکتیکی و زبانی است؛ چه در علوم طبیعی، چه در علوم انسانی و چه در تجربیات زندگی روزمره. از این رو، علم هرمنوتیک، «هستی‌شناسی و پدیدارشناسی فهم است... کلیدهای فهم دستکاری و سلطه، دانش و روش‌شناسی نیستند، بلکه مشارکت، گشودگی، تجربه و دیالکتیک اند.»^{۴۲}

حال که ویژگی‌های فهم و ماهیت آن تاحدی روشن شد، عناصر و مؤلفه‌های آن را بررسی می‌کنیم:

۱. جهان

در نزد هایدگر و گادامر، فهم در خلا اتفاق نمی‌افتد، بلکه فهم همواره «فهم - در-جهان» و «فهم چیزی در جهان» است. لفظ «جهان» یا عالم به معنای محیط اطراف ما و عالم چنان که

در نگاه علمی به نظر می‌آید نیست؛ زیرا جهان از نظر آنها کل همه موجودات نیست، بلکه آن کلی است که انسان همواره خود را مستغرق آن می‌یابد؛ کلی که ظهور امکانات وجودی آدمی را در میان گرفته و آدمی تنها در درون آن به تجربه زندگی دست می‌یابد. جهان در این معنا چیزی تقریباً شخصی و برای هر فردی منحصر به فرد است؛ زیرا تجربه بودن در جهان همواره با تجربه بودن دیگری «در جهان» فرق دارد. از این رو، هرکس برای خودش از جهانی متفاوت به مفهوم هستی‌شناسانه آن برخوردار است. بنابراین، جهان مقدم بر هر «عینیت» و هر گونه مفهوم‌پردازی است؛ زیرا هر عینیتی باید «در جهان» اتفاق بیافتد. به همین دلیل است که، از نگاه هایدگر و گادامر جهان چیزی جدا از وجود انسان نیست، بلکه وجود انسان همواره «وجودی - در - جهان»^{۴۳} است. جهان را نمی‌شود موضوع آگاهی قرار داد و به مطالعه آن پرداخت؛ زیرا این امر مستلزم این فرض است که آدمی بتواند از جهان فاصله بگیرد و بیرون از جهان، به جهان نگاه کند. در حالی که، آدمی همواره در-جهان قرار دارد و فرض جدایی از آن، امکان هستی‌شناسی برایش تصور ندارد.^{۴۴}

به بیان دیگر، جهان در عمل انسان پیش فرض قرار گرفته می‌شود؛ زیرا باشندگان جهان همواره بر حسب جهان درک می‌شود؛ چرا که جهان همیشه از قبل آن جاست. جهان در هر عمل، کنش و رویداد انسانی وجود دارد و مقدم بر آنهاست. از این رو، جهان بسیار با انسان نزدیک است. انسان جهان را نمی‌بیند، اما همواره هر چیزی را از طریق آن «به دست می‌آورد» و در آن «از دست می‌دهد». جهان همواره حاضر است و بی‌آنکه آشکارا به چشم آید، در هر عمل و کنش انسانی پیش فرض قرار می‌گیرد؛^{۴۵} زیرا هیچ انسانی حاضر نیست با چیزی که در جهان نیست ارتباط برقرار نماید.

نسبت فهم با جهان در این است که جهان اولاً، مقدم بر فهم وجود دارد؛ زیرا فهم باید در جهان و از طریق جهان صورت گیرد و ثانیاً، اینکه جهان همان گونه که بیان شد، همواره از هر کوششی برای درک جهان به مثابه موضوع شناسایی می‌گریزد. بنابراین، جهان اساس و بنیاد هر فهمی است^{۴۶} و فهم از آنجا که خودش توسط جهان احاطه شده است، نمی‌تواند جهان را به متعلق ادراک خویش تبدیل نماید. جهان حتی اگر متعلق ادراک و فهم قرار گیرد، باز هم، محدودیت‌ها و تنگناهایی که از محدودیت فهم و احاطه جهان بر آن نشأت گرفته، برای فهم باقی می‌ماند. در نتیجه، فهم کامل و فارغ از دشواری‌های تحمیل شده از سوی جهان، در مورد جهان به دست نمی‌آید.

جنبه دیگر جهان این است که زبان‌مند است؛ زیرا زیست‌جهان چیزی جز همان فهم مشترک میان اشخاص و واسطه این فهم نیست. آنچه آن را ممکن می‌سازد، زبان است. «زبان

فقط ثابت کننده‌ای نیست که انسان در جهانش می‌یابد، بلکه دقیقاً در زبان و از راه زبان است که اصلاً امکان جهان داشتن پدید می‌آید.^{۴۷}

۲. معناداری

گفته شد که یکی از جنبه‌های مهم فهم این است که فهم وابسته به موقعیت است؛ به این معنا که فهم در مجموعه‌ای از روابط و نسب عمل می‌کند. هایدگر و گادامر از اصطلاح «معناداری» به عنوان پایه هستی‌شناختی، مفهوم بودن روابط و نسب استفاده می‌کند. از نظر آنها، معناداری چیزی تابع کلمات و زبان نیست، هرچند که با زبان و کلمات ما معناداری را آشکار و افشا می‌کنیم. بلکه «معناداری» پیشاپیش در جهان، یعنی در کل دارای روابط و نسب ساکن است. معناداری چیزی نیست که ما به اشیا بخشیم، بلکه معناداری آن چیزی است که اشیا از طریق فراهم کردن تمهیدات هستی‌شناختی کلمات و زبان، به انسان می‌بخشند.^{۴۸} زبان و کلمات حیث هستی‌شناختی خویش را مدیون «معناداری» نهفته در کل دارای روابط و نسب است؛ چرا که بدون معناداری کلمات و زبان به «دال‌های» بدون «مدلول» تبدیل شده، گفتار به مهمل‌گویی کشانیده شده و امکان تعامل سازنده که براساس آن بتوان پایه‌های جهان انسانی را بنیاد نهاد از میان می‌رود.

نسبت «فهم» با «معناداری» در این است که، معناداری به کمک زبان به تأویل این امکان را می‌دهد که فهم را در قالب کلمات صراحت ببخشد؛ زیرا تأویل، در واقع چسباندن ارزش و معنا به شیئی عاری از معنا نیست؛ چرا که معنا پیشاپیش در نسبت اشیا با فهم نهفته است. اشیا باشنده در جهان حتی در فهم به منزله این شیء و یا به منزله آن شیء دیده می‌شوند. کار تأویل صریح ساختن این کلمه «به منزله» است. بنابراین، عمل تأویل جز آنکه بتواند نسبت خاص اشیا با فهم را مکشوف و آشکار نماید، بیهوده است.^{۴۹}

۳. زبان

پارمیندس در یونان باستان گفته بود: «هستی همان چیزی است که در یافته می‌شود». اما هایدگر و گادامر، از این گفته نتیجه می‌گیرند که هستی امری «زبان‌مند» است؛ زیرا به همان سان که هیچ رخداد هستی بدون دریافته شدن نمی‌تواند وجود داشته باشد و هیچ دریافته شدنی بدون هستی، پس هیچ هستی هم بدون زبان و هیچ زبانی بدون هستی نمی‌تواند وجود داشته باشد؛^{۵۰} چرا که دریافته‌ها همواره به میانجی زبان ممکن می‌شود. از نظر آنها اگر قوه نطق (زبان) در انسان‌ها نبود، همه هست‌ها از برابر فهم و شناسایی ما غایب می‌شدند؛ چرا که «هست‌ها» بدون پوشیدن لباس زبان برای ما قابل فهم نبود. ما اشیا را، آن گونه که هست،

ادراک نمی‌کنیم، بلکه به منزله چیزی ادراک می‌کنیم و این «به منزله» همان ردایی است که زبان بر تن هست‌ها می‌پوشاند. هایدگر این حقیقت را این‌گونه بیان می‌کند: «زبان خانه هستی است».^{۵۱} به عبارت دیگر، زبان در نزد هایدگر و گادامر چیزی نیست که انسان آن را اختراع کرده باشد، همان‌گونه که انسان نمی‌تواند فهم، زمان، مکان و خود هستی را اختراع نماید؛ زیرا «انسان چگونه می‌توانسته قوه‌ای را اختراع کرده باشد که او را منتشر می‌کند، قوه‌ای که تنها او را قادر به انسان بودن می‌سازد؟»^{۵۲} بنابراین، زبان مقدم بر هستی آدمی است و قوه‌ای است که عالم انسانی را از عالم حیوانات و اشیا جدا می‌کند. به همین دلیل، آنچه در زبان به ظهور می‌آید چیزی انسانی نیست، بلکه جهان و خود هستی است.^{۵۳} «زبان بیان انسان نیست، بلکه نمود هستی است. تفکر انسان را بیان نمی‌کند، تفکر به هستی رخصت می‌دهد که در مقام واقعاً زبان رخ دهد. در این رخصت دادن، حوالت انسان نیز حوالت حقیقت و نهایتاً حوالت هستی نهفته است.»^{۵۴}

در حقیقت، زبان در مقام انکشاف، انکشاف‌گوینده نیست، بلکه انکشاف هستی جهان است. زبان نه پدیداری ذهنی و شخصی است و نه پدیداری عینی، بلکه هر دو باهم است؛ زیرا جهان مقدم و محیط بر هر دو است.^{۵۵} بدین ترتیب، از نظر هایدگر و گادامر کارکرد اصلی زبان انکشاف و بازنمایی است، انکشاف و بازنمایی نه از عالم، نه جهان علمی پیرامون ما، بلکه انکشاف از زیست‌جهان. یعنی آنچه که محیط تجربیات روزانه ما را در زندگی تشکیل می‌دهد.^{۵۶} بنابراین، تجربه زبانی تجربه‌ای جزئی نیست، بلکه کلیت و جهانی است که خود را از طریق زبان به ما می‌نمایاند. به همین دلیل، با اینکه جهان‌ها در جریان تاریخ دگرگون می‌شوند و در هر مرحله‌ای از تاریخ جهانی تازه شکل می‌گیرد، با آن‌هم جهان همواره جهانی انسانی باقی می‌ماند و دلیل این امر چیزی نیست جز اینکه جهان از طریق زبان آفریده شده است.^{۵۷}

۴. اجتناب‌ناپذیری پیش‌فرض‌ها

هایدگر و گادامر به روشنی بیان می‌کنند که «تأویل هیچ‌گاه درک بی‌پیش‌فرض چیزی از پیش‌داده شده نیست». از نظر آنها، پیش‌فرض‌ها در پیش‌ساختارهایی وجود دارند که مقدم بر فاعل و موضوع پیشاپیش در جهان وجود داشتند. بنابراین، فهم انسانی به دلیل وابسته بودن به موقعیت همواره آغشته به پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌هاست. اینکه آدمی از میان همه موضوعات تنها یکی را بر می‌گزیند خود نشان می‌دهد که او پرسشگرانه و نه با ذهن خالی به سمت موضوعات می‌رود. از این رو، از نظر گادامر و هایدگر آنچه در عمل تأویل از موضوع آشکار می‌شود، تمام موضوع نیست، بلکه آن چیزی است که آدمی بر اساس پیش‌فرض‌های خویش به آن رخصت می‌دهد. هیچ چیز از نگاه هایدگر و گادامر «بدهت» ذاتی ندارد؛ زیرا فرض «بدهت

ذاتی» خود مستلزم پیش‌فرض‌های زیادی است.^{۵۸} بنابراین، فهم به لحاظ ساختار هستی‌شناختی بگونه‌ای است که تنها می‌تواند به بخش‌هایی از موضوعات خویش رخصت ظهور و حضور دهد. هیچ انسانی در هیچ شرایطی نمی‌تواند فارغ از پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌ها به سراغ جوهر و ماهیت واقعی اشیا رود. از این رو، نمی‌تواند بر تمامی جنبه‌های موضوع احاطه پیدا نماید. بدین ترتیب، هایدگر و گادامر، به کلی از دیلتای، که در جست‌وجوی قواعد عینی فهم بود، جدا می‌شود و «اصل عینیت»^{۵۹} را از اساس غیرممکن فرض می‌کند.

از نظر گادامر، پیش‌داوری‌های ما در تأویل اهمیتی بسزا دارند؛ زیرا پیش‌داوری‌ها چیزی نیستند که ما بایست از آنها چشم‌پوشیم یا می‌توانیم از آنها چشم‌پوشیم. پیش‌داوری‌ها پیوند وجودشناختی با ما دارند و اصلاً به واسطه همین پیش‌داوری‌هاست که ما قادر به فهم تاریخ هستیم.^{۶۰} اما پیش‌داوری‌ها از کجا می‌آیند؟ از این جاست که گادامر سراغ سنت می‌رود؛ زیرا به عقیده او سنت‌ها سرچشمه اصلی پیش‌داوری‌ها و پیش‌فرض‌ها هستند.

نتیجه هرمنوتیکی که بر اجتناب‌ناپذیری پیش‌فرض‌ها استوار است این است که، در این صورت مفهوم «تأویل برحقی»، که فی‌نفسه بر حق باشد، آرمانی محال و ممتنع است.^{۶۱}

۵. سنت

سنت در نزد گادامر، به عنوان یکی دیگر از عناصر هستی‌شناختی فهم مطرح است. از نظر وی «سنت چیزی در برابر ما نیست، بلکه چیزی است که ما در آن قرار می‌گیریم و از طریق آن وجود داریم؛ زیرا بخش اعظم آن چندان شفاف است که برای ما نامریی است - به همان اندازه که آب برای ماهی نامریی است».^{۶۲} از سوی دیگر، سنت با زبان رابطه وجودی دارد؛ زیرا قوام سنت به میانجی زبان ممکن می‌گردد و زبان از یک سو، حافظ سنت و از سوی دیگر، وسیله تفاهم با آن است. بدین ترتیب، سنت نیز همانند زمان، مکان و خود زبان تقدم هستی‌شناختی بر انسان و فهم دارد. انسان در دل سنت به دنیا می‌آید و از این رو، پیش از آنکه هستی انسان امکان حضور یابد، سنت در جهان وجود دارد. فهم همانند بسیاری چیزهای دیگر، در دل سنت عمل می‌کند. بنابراین، بسته به نوع سنتی که فهم از آن برخوردار است، نحوه عمل فهم نیز فرق می‌کند.

از آنچه بیان شد روشن می‌شود که سنت به منزله موضوع تفکر در برابر تفکر قرار نمی‌گیرد؛ چرا که سنت به مثابه تار و پود روابط و نسبت‌ها پیش‌شرط هر نوع تفکر است. سنت در واقع افقی است که در بطن آن تفکر انجام می‌شود.^{۶۳}

۶. تاریخی‌مندی

انسان موجود انتزاعی نیست، بلکه انسان موجودی «در-جهان» است.

ادعای دانش عینی، دانش به طور عینی «معتبر»، متضمن موقفی در ورای تاریخ است که از آن موقف، بتوان به خود تاریخ نگریست - و چنین موقفی برای انسان در دسترس نیست. انسان متناهی و تاریخی همواره از موقفی که در زمان و مکان دارد می‌بیند و می‌فهمد. به گفته گادامر، نمی‌تواند فوق نسبیت تاریخ بایستد و «دانش به طور عینی معتبر» کسب کند. چنین موقفی متضمن فرض قبلی یک دانش فلسفی مطلق است که فرضی است نامعتبر.^{۶۴}

علم هرمنوتیکی: نوب افق‌ها

گادامر نظریه خویش در باب هرمنوتیک را با انتقاد از مفهوم شایع تجربه آغاز می‌کند. از نظر گادامر، در مفهوم شایع تجربه، علاوه بر این که معیاری برای عینیت وجود ندارد، بُعد تاریخی تجربه نیز نادیده گرفته می‌شود.^{۶۵} بنابراین، گادامر تلقی «دیالکتیکی» تجربه را در برابر مفهوم شایع آن قرار می‌دهد که بر اساس آن، شناسایی صرفاً جریان سیال ادراکات نیست، بلکه رویداد و واقعه و مواجهه است، آن هم رویداد و مواجهه منفی؛ زیرا چیزها آن گونه که به نظر می‌رسیدند آشکار نمی‌شوند.^{۶۶} تجربه هرمنوتیکی پرداختن به چیزی است که به صورت میراث با آن مواجه می‌شویم. از این لحاظ، مواجهه با میراث به این معنا نیست که ما میراث را موضوع فاعل شناسایی قرار می‌دهیم، بلکه به معنی ایجاد تعامل دیالکتیکی «من - تو» با میراث است.^{۶۷} مراد این است که میراث به مثابه متن، هم متعلق پرسشگری ما قرار می‌گیرد و هم خود در مقام پرسشگر از ما سؤال می‌کند. تجربه هرمنوتیکی حاصل این دیالکتیک، پرسش و پاسخ میان ما و میراث است. تعامل دیالکتیکی متن و تأویل‌گر، نشان می‌دهد که متن چیزی مستقل از ذهن نویسنده است و حیثیت استقلال آن، به آن ویژگی‌ای بخشیده است که همواره می‌تواند از موقعیت فعّالانه با تأویل‌کننده رو برو شود. وقتی متنی به موضوعی برای تأویل قرار می‌گیرد، پرسشی در ذهن تأویل‌کننده شکل می‌گیرد. البته، این پرسش هر پرسشی نیست، بلکه پرسشی است که متن به آن رخصت داده که مطرح شود؛ زیرا پرسش‌های نامربوط به متن برای تأویل‌کننده بیهوده است. بنابراین، متن یک چیز صامت و بی‌زبان نیست، بلکه از همان آغاز در داد و ستد دیالکتیکی با انسان قرار می‌گیرد و انسان را وادار می‌کند تا در جهات معینی از او پرسان نماید. بنابراین، در نظر گادامر وظیفه علم هرمنوتیک اساساً فهمیدن متن است و نه مؤلف؛ زیرا فهم متن به این دلیل نیست که میان مؤلف و خواننده ارتباط و نسبتی ایجاد شود. هرچند که ممکن است در عمل تأویل این کار نیز صورت گیرد، بلکه دلیل آن فراهم کردن زمینه مشارکت در موضوعی است که متن به تأویل‌گر منتقل می‌کند. بدین ترتیب، تأویل‌گر از طریق مواجهه دیالکتیک به متن اجازه می‌دهد که در جهان کنونی خودش به او خطاب کند و از این طریق، میان افق معنایی تأویل‌کننده با افق معنایی متن رابطه ایجاد شود.^{۶۸} بنابراین، تأویل درست و

موفق تأویلی است که در آن «دو زیست‌جهان» یا «دو افق معنایی» به خوبی در هم ذوب می‌شوند. هرچند که این بدان معنا نیست که، برای هر متنی یک تأویل نهایی، عینی و قطعی وجود دارد؛ زیرا افق معنایی متن همواره افقی گشوده به سوی تأویل‌های جدید است. بدین ترتیب، فرایند تأویل اساساً دورانی است. «تأویل‌کننده از «زیست‌جهان» خود آغاز می‌کند، طرح آغازینی از متن در سر دارد. اما با بررسی دقیق‌تر، این طرح دگرگون می‌شود، بدیل‌ها و مسائل تازه‌ای مطرح می‌شوند و خود فراشد تأویل یا شناخت زیر و رو می‌شود.»^{۶۹}

تأویل‌کننده برای اینکه بتواند با متن وارد داد و ستد دیالکتیکی گردد و متن را به سخن گفتن وادارد، نخستین شرط فهمیدن «افق» متن است.^{۷۰} اما فهمیدن افق متن، به مدد چه چیزی حاصل می‌شود و چه چیزی است که میان افق متن و افق پرسشگری تأویل‌کننده مشترک است و به گونه‌ای بر آن دو احاطه دارد که می‌تواند آن دو را از درون به هم وصل نماید؟ از نظر گادامر این چیزی نیست به جز زبان؛ زیرا متن و تأویل‌گر هر دو در—جهان بسر می‌برند و از آنجا که جهان جز از طریق زبان به ظهور نمی‌رسد، زبان تنها چیزی است که هم متن و هم تأویل‌گر را احاطه می‌کند.^{۷۱} پس تجربه در نزد گادامر داده غیرزبانی نیست، به گونه‌ای که ابتدا تجربه عریان و فاقد جنبه‌های زبانی شکل بگیرد، آنگاه انسان از طریق تدبیر برای آن کلمات بیاید، بلکه تجربه و تفکر و فهم سراسر زبانی اند و آدمی در بیان کلام فقط از کلماتی استفاده می‌کند که از قبل متعلق به این موقعیت اند. به کار بستن کلمات برای وصف تجربه عملی کور نیست، بلکه انطباق با مقتضیات تجربه است. پس شکل‌گیری کلمات محصول تدبیر^{۷۲} نیست، بلکه محصول تجربه است. کلمه بیان روح یا ذهن نیست، بلکه بیان موقعیت هستی است.^{۷۳} در یک کلام، تجربه هرمنوتیکی در نزد گادامر چیزی نیست جز مواجهه دیالکتیکی میان افق میراث به صورت متن منتقل شده و افق تأویل‌کننده. زبان بستر مبنای مشترکی را فراهم می‌کند که در آن و بر اساس آن، مواجهه میان این دو افق امکان‌پذیر گردد. اما از آنجا که زبان خود نیز مخزن و محمل تجربه هستی در گذشته است، متناهی و تاریخی است. همین حقیقت کافی است تا به هر آنچه که از طریق زبان ظهور و نمو می‌یابد از جمله به تجربه، تفکر، تأویل نیز صیغه «تاریخیمندی» ببخشد. بدین ترتیب، گادامر به رغم، دیالکتیکی بودن تجربه هرمنوتیکی‌اش، به کلیت دانش هرمنوتیک رنگ تاریخی می‌بخشد.

جمع‌بندی و نقد

نقد کامل نظریه هرمنوتیک گادامر و هایدگر، نیازمند نوشتار جداگانه است، اما در عین حال، نکاتی وجود دارد که در یک نگاهی مختصر نیز می‌توان به عنوان طرح اجمالی نقد مطرح نمود. دو نکته در اینجا طرح و بررسی می‌گردد:

۱. آنچه هایدگر و گادامر، به عنوان عناصر و پیش‌ساختارهای فهم، که بر خود فهم تقدم دارد، مطرح نموده اند، از اساس مناقشه‌برانگیز است، اما مناقشه‌برانگیزتر از آن، نتایجی است که آن دو از این مقدمات گرفته اند. تاریخیمندی فهم و نظریه ذوب افق‌ها، که براساس آن، برای فهم متن به شناخت ویژگی‌های مؤلف، نیت و مقاصدی را که مؤلف هنگام نوشتن و تألیف متن در سر داشته، چندان اهمیتی داده نمی‌شود، و در عوض، به بازسازی افق تاریخی‌ای که متن در آن به تحریر در آمده است و نزدیک نمودن افق ذهنی خواننده و تأویل‌گر به افق تاریخی متن اهمیت داده می‌شود، زمانی قابل پذیرش است که متن، همچون رویداد متافیزیکی، بدون عبور از افق ذهن نویسنده و مؤلف، و فارغ از محدودیت‌هایی که مؤلف و صاحب متن بر آن تحمیل می‌کند، امکان ظهور داشته باشد. در حالی که تاریخیمندی متن، در اساس و بنیاد خویش، بی‌معناست، که اگر ویژگی‌ها و محدودیت‌های مؤلف به عنوان موجودی زمان‌مند و تاریخمند و نقش آن بر تاریخیمندی متن را مورد انکار قرار دهیم؛ زیرا متن حتی بر فرض جدایی و استقلال آن از مؤلف، تا زمانی که امکان ظهور نیافته باشد، بیرون از تاریخ، زمان و جهان قرار دارد. این مؤلف و نویسنده است که با کنش نوشتاری خویش متن و نوشتار را به درون تاریخ می‌آورد و امکان زمانمندی و مکانمندی آن را فراهم می‌کند. به بیان دیگر، بر فرض استقلال متن از نویسنده و مؤلف، نسبت نویسنده با متن نسبت علت فاعلی و ایجاد است. علت صوری، مادی و غایی متن هر چه باشد، نمی‌تواند نقش اساسی و بنیادی علت فاعلی را، در شکل‌گیری و به وجود آمدن متن انکار و نفی نماید. نویسنده در مقام فاعل و موجد متن، متن را براساس طرح ذهنی که خود در نظر گرفته است، می‌نویسد. تا زمانی که متن کامل نشده، بیرون نیامده و از اختیار نویسنده بیرون نشده است، این نویسنده است که تصمیم می‌گیرد، چگونه و در چه زمانی متن را بنویسد و چه زمانی دست از نوشتن بردارد و عمل نوشتن را متوقف نماید. بنابراین، متن به عنوان اثری که نویسنده علت فاعلی آن به شمار می‌آید، پیش از آنکه به اثر تبدیل گردد، خمیری انعطاف‌پذیری است که تنها نقش صورت دلخواه مؤلف، شکل غایی و نهایی آن را تعیین می‌کند. با این وصف نمی‌شود گفت، که متن واجد حیثیت استقلالی تام از مؤلف است، به گونه‌ای که، تنها با بازسازی افق تاریخی متن و نزدیک‌سازی افق ذهن خواننده و تأویل‌گر به آن، بتوان معنای اصلی و نهایی متن را دریافت و عمل هرمنوتیک را انجام‌یافته و پایان‌یافته تلقی کرد. در حقیقت، بهتر آن است که در ابتدا، متون را بر اساس ژانر، مضمون و منشاء ایجاد آن به گونه‌های مختلف تقسیم کرد. از متون مقدس که سرمنشاء غیربشری دارند تا داستان، رمان، شعر و ادبیات به صورت عام، و از نوشته‌هایی که مضمون تاریخی، سیاسی و اقتصادی دارند تا انواع متونی که صاحبان و مؤلفانی برای آن‌ها متصور نیست،

همچون قوانین و کتیبه‌های تاریخی، همگی از خصوصیات واحد و یکسانی برخوردار نیستند. پاره‌ای از این متون ماهیتاً تاریخی اند و تنها در بستر تاریخی ظهور خویش امکان تأویل و معناداری می‌یابند. تاریخ برای این دسته از متون هم یک عنصر وجودی و هستی‌شناختی است که رخنه در پیکر این متون نموده است، و هم منبع ارجاعی و تفسیری است، که تنها با ارجاع به آن بازه تاریخی خاص می‌توان معانی مکنون در لابلاهای متون را دریافت. در سوی دیگر، برعکس، پاره‌ای از متون از ویژگی‌ها و مختصات برخوردار اند، که براساس آن‌ها تاریخ نقش ناچیزی در فهم معنا و مضمون اصلی و واقعی آن‌ها ایفا می‌کند. این دسته از متون، که متون مقدس مصداق بارز آن است، ربط ماهوی با تاریخ ندارد؛ یعنی نسبت آن با تاریخ به گونه‌ای نیست، که تنها برای یک مقطع و بازه تاریخی خاص معنادار باشد، بلکه، برعکس، از آنجا که این متون از منشاء غیربشری و فراتاریخی نشأت گرفته اند، از ظرفیتی برخوردار اند، که محتوای آن به لحاظ فهم‌پذیری و معناداری، بر روی هر نسل و هر دوره تاریخی گشوده است. این متون، برای هر دوره تاریخی معنایی تازه دارد و، در واقع، ماهیت جاودانه دارند؛ زیرا محتوای سرزنده و پویای آن مانع از کهنه‌گی، تاریخیمندی و منسوخ‌شدگی آن می‌گردد. بنابراین، نمی‌شود آنچه را که در مورد متون تاریخی و بشری صادق دانست، به این دسته از متون، که از منشاء غیربشری نشأت گرفته اند تسری و تعمیم داد. هر متن را باید، به صورت جداگانه و با در نظر گرفتن ویژگی‌ها و مختصات آن متن، مورد تحلیل هرمنوتیک قرار داد.

۲. مشکلی دومی که از نتیجه‌گیری هایدگر و گادامر ناشی می‌شود، مشکل اساسی و بنیادین «نسبیت» متن است. آنچه هایدگر و گادامر، به عنوان «تجربه هرمنوتیکی» مطرح می‌کند که براساس آن، هر متنی در یک رابطه دیالکتیکی با خواننده و تأویل‌گر معنادار می‌شود، در واقع، نه تنها متن را به اثری فعال و مستقل از نویسنده بدل نمی‌کند، بلکه آن را به خمیرمایه منفعلی تبدیل می‌کند که هر خواننده و تأویل‌گر، می‌تواند به دلخواه خویش، دوباره آن را از نو بیافریند و معنا نماید. براساس این نتیجه‌گیری، هر متنی ذاتاً گنگ، مبهم و از اساس فاقد معنای معین است. خواننده است که به متن معنا می‌بخشد و آن را از ابهام و بی‌معنایی در می‌آورد. بنابراین، مسأله ذوب افق‌های تاریخی در میان نیست؛ زیرا متنی که گنگ، مبهم و بی‌معنا باشد، فاقد افق تاریخی معین است. تنها افق تاریخی ذهن خواننده و تأویل‌گر است که معنا را به وجود می‌آورد و به آن تعیین می‌بخشد. هر متنی با هر عمل خواندن و تأویل از نو آفریده می‌شود و معنا پیدا می‌کند. این امر، در واقع، متن را به «عجوزه هزار داماد» تبدیل می‌کند و مهم‌تر از همه، سرانجام، امکان دستیابی به فهمی مشترک، در مورد اثر و متن، را تا حدی، به دلیل اختلاف افق‌های ذهن خواننده، ناممکن می‌سازد.

چنین چیزی شاید در مورد شعر، اثر ادبی و پاره‌ای از متون فلسفی امکان‌پذیر و پذیرفتنی باشد، اما تعمیم آن به همه انواع متون، از جمله متونی که مضمون هنجاری و قانونی دارد، در عمل ناممکن است؛ زیرا آنومی معنایی که بر اساس آن، متن به عنوان مجموعه‌ای از «دال‌های میان‌تُهی»، پیشاپیش فاقد معنای معین است و از این رو، برای پذیرش هر نوع تفسیر و تأویل متضاد آماده است، عملاً قانون را، به چیزی خنثا، که فاقد مدلول صریح و معین است، و در نتیجه، به چیزی بی‌اهمیت و بی‌خاصیت، تبدیل می‌کند. بدیهی است، چنین چیزی، نه در عمل امکان‌پذیر است، و نه به لحاظ نظری، پذیرفتنی است. بنابراین، هر نوع طرح نظری، در باب هرمنوتیکِ متن، باید پیشاپیش تنوع و گوناگونی متون را به رسمیت بشناسد و سپس متناسب با متنی که عمل تأویل و تفسیر قرار است بر روی آن صورت بگیرد، اصول و طرح نظری متناسب مطرح گردد. یک‌دست تلقی کردن متون، تعمیم ساده‌انگارانه و ویژگی‌های برخی از متون به همه انواع متن، مشکل اساسی است که در بنیاد نظری هرمنوتیک، به ویژه، در دستگاه نظری هایدگر و گادامر قرار دارد. یکی انگاشتن متون کتاب مقدس با آثار ادبی، و به کار بستن همان متدولوژی هرمنوتیک آثار ادبی در مورد متون کتاب‌های مقدس از جمله خطاهایی است که این دو نظریه‌پرداز مرتکب آن شده است. از این رو، در یک کلام، پذیرفتن تنوع و گوناگونی متون، و تفکیک آنها بر اساس ژانر، مضمون و منشاء اثر و سپس به کار بستن روش‌شناسی‌های متنوع و متناسب با متنی که مورد تأویل قرار می‌گیرد، تنها راهی است که، صرف نظر از سایر مشکلات موجود، در آرای هایدگر و گادامر، مشکل کنونی؛ یعنی مسأله «نسبیت» متن را حل می‌کند.



۳۴. همان، ص ۱۳۶.

۳۵. پل ریکور، رسالت هرمنوتیک، ص ۲۶.

PS.qÜÊi êçã=çÑe çêâçãêK
PT.s ÊëîÉÛãK

۳۸. ریچارد پالم، علم هرمنوتیک، ص ۱۴۴.

۳۹. همان، ص ۱۴۵.

۴۰. همان، ص ۱۴۵.

۴۱. دیوید ک. هوی، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، ص ۱۵۸-۱۵۹.

۴۲. ریچارد پالم، علم هرمنوتیک، ص ۲۳۷.

QP._ÊãÖãJt çêÇK

۴۴. پل ریکور، رسالت هرمنوتیک، ص ۳۸.

۴۵. ریچارد پالم، علم هرمنوتیک، ص ۱۴۶-۱۴۷.

۴۶. همان، ۱۴۷.

QT.e-âêJd ÊçêÖd-Ç-ã Êç=qêi iU=âÇj ÊÛÇHê-âea-îçã-êî æÊÇ-ÃóçÊat ÊãeÛã Êë=âÇã çã-âÇd I=êKQNK

۴۸. ریچارد پالم، علم هرمنوتیک، ص ۱۴۸.

۴۹. همان، ص ۱۴۹.

۵۰. همان، ص ۱۶۹.

۵۱. همان، ص ۱۴۹.

۵۲. همان، ص ۱۷۰.

۵۳. همان، ص ۱۷۱.

۵۴. همان، ص ۱۷۱-۱۷۲.

۵۵. همان، ص ۱۵۴.

۵۶. همان، ص ۲۲۷.

۵۷. همان، ص ۲۲۹.

۵۸. همان، ص ۱۵۰-۱۵۱.

RV.qÜÊããÁeãêçÑi ÁãÁã áóK

SMe-âêJd ÊçêÖd-Ç-ã Êç=qêi iU=âÇj ÊÛÇHê-âea-îçã-êî æÊÇ-ÃóçÊat ÊãeÛã Êë=âÇã çã-âÇd I=êKOTJOUKI

۶۱. ریچارد پالم، علم هرمنوتیک، ص ۲۰۳.

۶۲. همان، ص ۱۹۵.

۶۳. همان، ص ۲۰۲.

۶۴. همان، ص ۱۹۷.

SRÍê-âêJd ÊçêÖd-Ç-ã Êç=qêi iU=âÇj ÊÛÇHê-âea-îçã-êî æÊÇ-ÃóçÊat ÊãeÛã Êë=âÇã çã-âÇd I=êKQSPQK

SS.fÁÇÊêPRQK

ST.fÁÇÊêPRUK

SU.fÁÇÊêPRQIK

۶۹. بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ص ۵۷۴.

۷۰. ریچارد پالم، علم هرمنوتیک، ص ۲۲۱.

۷۱. همان، ص ۲۲۲-۲۲۳.

TO.o ÊÑÊÁããK

TP.e-âêJd ÊçêÖd-Ç-ã Êç=qêi iU=âÇj ÊÛÇHê-âea-îçã-êî æÊÇ-ÃóçÊat ÊãeÛã Êë=âÇã çã-âÇd I=êKQMR



منابع

احمدی، بابک، *ساختار و تأویل متن*، تهران، مرکز، چ ششم، ۱۳۸۲.

پالمر، ریچارد، *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس، چ سوم، ۱۳۸۳.

دیوید ک. هوی، *حلقه انتقادی*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، روشنگران و مطالعات زنان، چ سوم، ۱۳۸۵.

پل ریکور، *رسالت هرمنوتیک*، ترجمه مراد فرهادپور، مقدمه کتاب «حلقه انتقادی» نوشته دیوید ک. هوی، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۸۵.

o áÁÛ-éç=b Km-ã ãel qÛ=ó Èãí ~ã ÁË=çÑd ~Ç-ã ÈÈD-mÛãççéÛãÁ-a-e Èãã Èã Èí íáÁ=íç=q Ûãíó.Jpãñ=qçéáÁ=çé
cããÇ=çÑe íã ~ã=Áã áíóí= ~éÁçãÇ-ãÈVpçì íÛÈã-ãããçã=ãã ÈããíóI NVMK
e ~ãèld ÈçÈÖ-d ~Ç-ã ÈÈ=qè ìÛ=ãÇ=j ÈÛÇQ=íé-ãèã-íãç=ãÈí ãÈÇ=Áó=gç Èã= ÈããÈÛÈã ÈÈ=ãÇ=a çã-ãÇ=d K
j ~ãÈÛ-ããk Èí =çèãW çãíããì ìã ÈpÈÁçãÇí=Èí ãÈÈÇb ÇããçãI NVMK
e ~ãèld ÈçÈÖd ~Ç-ã ÈÈ=qÛÈ-bã ããÈãí=q Èñí=ãÇíe=qè ìÛ=qÛÈ=_i ããÈãã=çÑÈÛÈj áÇí Èèíj çÇÈãí ~ãÖ -ÇÈ
^ èçÁã-íãçãÍs çãKPIk çKãpéããÖNMMK
Ûíé WÈã K áããÈÇã-ÇçÖí ãããe ~ãèld ÈçÈÖ d ~Ç-ã Èè
Ûíé WÈã K áããÈÇã-ÇçÖí ãããe Èãã Èã Èí íáÁ=íç
Ûíé WÈã K áããÈÇã-ÇçÖí ãããj ~èããí e ÈãÇÈÈÈÈ
Ûíé WãããèãççéçÇÈãÁã èãããZMMCSQNB ÖNMMNB ÖNPB P^ NB P' PB P^ qbq^ fqB Pb ÖMK I B P_ ÖIs



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی