

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۱۶۹-۱۴۱»

پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۶۵/۱

پاییز و زمستان ۱۳۹۰، Knowledge, No.65/1.

دیالکتیک الفت و بیگانگی در واقعه فهم

اصغر واعظی*

اسماعیل قاندى**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۲/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۳/۱۸

چکیده

دیالکتیک الفت و بیگانگی توسط نظریه پردازان هرمنوتیک رمانتیک مطرح شد. ایشان کوشیدند تا با تبیین عناصر مقوم این دیالکتیک، روند وقوع فهم را به تصویر کشند. شلایرماخر در گستره تفسیر دستوری الفت و بیگانگی، هر دو را به زبان و کارکردهای آن ارجاع می‌دهد. اما در تفسیر فنی یا روان‌شناختی به گونه‌ای متافیزیک فردیت روی آورده و آن را بنیان بیگانگی قلمداد می‌کند. او بر این باور است که با رهیافت به ذهنیت مؤلف می‌توان بر این بیگانگی چیره و به فهم متن نائل شد. از نظر وی چنین رهیافتی توسط حدس انجام می‌پذیرد. بنابراین حدس عامل الفت با فرد بیگانه است. اما گادامر که از یک سو از تبیین روان‌شناختی شلایرماخر چندان خرسند نیست و بیشتر به حیث تاریخ‌مند فهم نظر دارد و از سوی دیگر وقوع فهم را مستلزم حضور دو عنصر الفت و بیگانگی می‌داند و فاصله تاریخی و اختلاف افق هرمنوتیکی را عامل بیگانه‌ساز و سنت را مایه الفت می‌داند، معتقد است که فهم همواره طی یک روند دیالکتیکی و بر مبنای تقابل این عناصر به وقوع می‌پیوندد.

واژگان کلیدی: هرمنوتیک، الفت، بیگانگی، سنت، فاصله تاریخی، افق هرمنوتیکی.

mhm-vaezi@yahoo.com

* دکترای فلسفه و استادیار دانشگاه شهید بهشتی. آدرس الکترونیک:

** کارشناسی ارشد رشته فلسفه غرب دانشگاه شهید بهشتی. آدرس الکترونیک:

esmailghaedi@yahoo.com

مقدمه

یکی از ویژگی‌های هرمنوتیک مدرن، ورود دیالکتیک به مثابه سیاق حصول فهم و تفسیر متن در این حوزه است. همان‌گونه که اغلب صاحب‌نظران معتقدند، هرمنوتیک مدرن با طرح هرمنوتیک عام شلایرماخر آغاز شد، که از سویی ملهم از دست‌آوردهای جنبش رمانتیسیسم بود و از سوی دیگر از آرمان دکارتی روش، تأثیر پذیرفته بود. کوشش شلایرماخر نیز همواره معطوف به تألیف این دو گرایش در چهارچوب یک هرمنوتیک روشمند و ارائه آن به عنوان فن^۱ فهم بود. شلایرماخر با اذعان به متداول و اجتناب‌ناپذیر بودن سوءفهم، نتیجه گرفت که تمامی دانش بشری ضرورتاً دیالکتیکی است.

گادامر نیز همچون شلایرماخر دیالکتیک را به معنای افلاطونی آن تلقی کرد، که از طریق آن ما از خودهای محدود فرا می‌رویم و به گونه‌ای کلیت نسبی دست می‌یابیم.^۲ اما دیالکتیک یک روند منضبط است و به فراخور زمینه‌ای که در آن مطرح می‌شود، دارای منطق خاص خود است. لذا وی منطق پرسش و پاسخ را به مثابه الگوی دیالکتیکی فهم و تفسیر معرفی می‌کند و الفت و بیگانگی را به مثابه بنیان این دیالکتیک در نظر می‌گیرد. در باور گادامر، «فعالیت هرمنوتیکی همواره بر مبنای تقابل بیگانگی و الفت است.»^۳ از این رو وی مفاهیمی را جهت تبیین دیالکتیک الفت و بیگانگی می‌پروراند.

در هرمنوتیک فلسفی گادامر، مفاهیم سنت،^۴ خصوصاً سنت زبانی و فاصله تاریخی (فاصله زمانی)^۵ و نیز مفهوم افق هرمنوتیکی، عهده‌دار توجیه الفت و بیگانگی مفسر با متن

^۱ art

^۲ Grondin 1995: 7

^۳ Gadamer 2004: 295

^۴ tradition

^۵ گادامر در بخش دوم از کتاب حقیقت و روش ذیل عنوان *Die hermeneutische Bedeutung des Zeitenabstandes* (معنای هرمنوتیکی فاصله زمانی) به بحث در خصوص این مفهوم می‌پردازد. در ترجمه انگلیسی این کتاب از عبارت *temporal distance* استفاده شده است. اما برخی شارحین گادامر هنگام بحث درخصوص بیگانگی با عبارت *historical distance* به این مفهوم اشاره کرده‌اند. از آنجایی که عبارت «فاصله تاریخی» به بحث حاضر نزدیک‌تر است و چنان‌که اشاره خواهد شد، فاصله زمانی در کنار مفهوم اختلاف در افق هرمنوتیکی عامل بیگانگی است، لذا در بحث حاضر از اصطلاح «فاصله تاریخی» استفاده شده است، مگر مواردی که ارجاع مستقیم به متن کتاب حقیقت و روش صورت گرفته باشد.

(موضوع فهم)، در روند تحقق فهم هستند. در حالی که فاصله تاریخی و افق هرمنوتیکی موجب بیگانگی مفسر با متن است، سنت ضامن الفت وی با آن است. مفسر که در سنت سکونت داشته و با آن همزیستی دارد، از طریق سنت با متن که فاصله تاریخی وی را با آن بیگانه ساخته است، متصل می‌شود و مجال گفت و گو با متنی بیگانه برای او فراهم می‌شود، که در خلال این گفت و گو واقعه فهم رخ می‌دهد. گادامر خاطرنشان می‌کند:

«تقابل الفت و بیگانگی را نباید همچون شلایرماخر از حیث روان‌شناختی در نظر گرفت؛ یعنی قلمرویی رازآلود که فردیت را می‌پوشاند. بلکه در حقیقت این تقابل را باید از بعد هرمنوتیکی آن مورد توجه قرار داد.»^۱

اما مراد گادامر از «بعد هرمنوتیکی» در تقابل الفت و بیگانگی چیست؟ پاسخ به این پرسش نیازمند بررسی دقیق‌تر رأی شلایرماخر در خصوص این تقابل است و تأمل در باب متافیزیک فردیت در هرمنوتیک رمانتیک را می‌طلبد. لذا شایسته است که گزارش آرای گادامر در این باره پس از اندکی درنگ در برخی مباحث هرمنوتیک رمانتیک ارائه شود.

الفت و بیگانگی در هرمنوتیک رمانتیک

لغت‌شناس برجسته آلمانی «فردریش آست»^۲ در سال ۱۸۰۸ با انتشار کتاب *مبانی دستور زبان هرمنوتیک و نقد*^۳ آغازگر مباحثی شد که بعدها توسط شاگرد او شلایرماخر به نحو مبسوط ادامه یافت و به هرمنوتیک رمانتیک شهرت یافت. هرمنوتیک برای آست به عنوان مجموعه‌ای از قواعد تفسیر متن بود. او هرمنوتیک را به مثابه ابزاری لحاظ می‌کرد که در لغت‌شناسی کاربرد دارد. از این رو شأن مستقلی که بعدها شلایرماخر به هرمنوتیک عطا کرد، نزد وی غایب است. آست در فضایی می‌اندیشید که سخت متأثر از ایده‌آلیسم^۴ بود. آرای

^۱ Gadamer, 2004: 295

^۲ Friedrich Ast (1778-1841)

^۳ *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik* (1808)

^۴ idealism

شلینگ و هگل منبع الهام عظیمی برای او به شمار می‌رفت. اگر بخواهیم آموزه ایده‌الیستی را که بر فضای فکری آن دوران سیطره داشت در یک عبارت خلاصه کنیم، می‌توان گفت:

«جهان فیزیکی تجربه ما علی‌رغم تمام جزئیات و تنوع گسترده‌اش، در نهایت تجلی یک ذهن^۱ یا یک روح^۲ است که ما خود به عنوان موجودات ذهنی^۳ [موجودات ذی‌روح] اجزاء آن را تشکیل می‌دهیم.»^۴

است به این آموزه ایده‌الیستی چنان وفادار بود که اصول هرمنوتیک و لغت‌شناسی خود را نیز بر آن بنا نهاد. از نظر او هرآنچه هست از یک روح نشأت گرفته و می‌کوشد تا دوباره به آن بازگردد. از این رو بدون شناخت این وحدت بنیادین - یعنی وحدتی که از خود گریخته و مجدداً خود را باز می‌جوید - ما نه تنها از فهم متون کهن ناتوانیم، بلکه قادر به فهم هیچ چیز در تمام تاریخ و پیشرفت بشر نیز نیستیم.^۵

است آموزه‌های چندی از خود به یادگار گذاشت که توسط شلاپرماخر شرح و بسط یافت و در چهره مضامین جدید ارکان هرمنوتیک رمانتیک را شکل داد. از جمله این آموزه‌ها می‌توان ایده بازسازی و بازتولید متن را نام برد و به تلقی او درخصوص ملاک فهم و تفسیر متن اشاره کرد. است معتقد است که فهم اجزاء و بخش‌های یک متن مستلزم فهم ایده اصلی متن است، ایده‌ای که مؤلف متن در ذهن داشته و بر مبنای آن اثر را نگاشته است.^۶ از این رو ملاک فهم متن ذهنیت و مراد مؤلف است. این آموزه است پارادایم اصلی مباحث هرمنوتیک رمانتیک را رقم زد و با وجود برخی انتقادات بعدها توسط هرمنوتیک عینی‌گرا و آرای امیلو بتی^۷ و اریک هیرش^۸ مجدداً احیاء شد.

¹. mind

². spirit

³. mental beings

⁴. Bontekoe, 1996: 12

⁵. Ast, 1990:41

⁶. Ibid:49

⁷. E.Betti (1890-1968)

⁸. E.D.Hirsch (1928-m)

آست معتقد است که مفسر جهت فهم و تفسیر یک متن باید بکوشد تا به ایده اثر دست یابد؛ یعنی به آنچه مؤلف در ذهن داشته است. پس از نیل به ایده اثر لازم است تا روند آفرینش اثر بازسازی شود. از نظر وی:

«فهم و تفسیر یک اثر، در واقع بازتولید^۱ و بازسازی^۲ آن چیزی است که پیشاپیش شکل گرفته است.»^۳

این برداشت او از رسالت هرمنوتیک و ماهیت کنش فهم و تفسیر نیز از جمله ارکان هرمنوتیک رماتیک و هرمنوتیک عینی‌گرا است. اما آنچه بیش از همه بر آرای نظریه‌پردازان پس از وی تأثیرگذار بود این رأی او است که: «رسالت لغت‌شناسی عبارت است از غلبه بر فاصله تاریخی.»^۴

در واقع الفت با مؤلف از رهگذر چیره شدن بر فاصله تاریخی محور اصلی مباحث هرمنوتیک رماتیک است. پس از آست، شلایرماخر و دیلتای کوشیدند تا با مفهوم‌سازی و خلق مضامین بدیع غلبه بر فاصله تاریخی را تبیین کنند تا اینکه گادامر موضعی مخالف با هرمنوتیک رماتیک اتخاذ کرد و با استمداد از مفاهیم افق^۵ و موقعیت هرمنوتیکی^۶ نشان داد که الفت مفسر با متن در جریان امتزاج افق‌ها^۷ انجام می‌شود و نه با غلبه و برگزشتن از فاصله تاریخی^۸ که عامل بیگانگی او با متن است.

در باور آست، روح مرجعی است که تمامی ناهمگونی‌ها و تکررات را در وحدت خود منحل می‌کند. به گمان او در روح هیچ امر بیگانه یا غیرمألوفی وجود ندارد. لذا ارجاع هر - ایده احساس و یا دریافت بیگانه‌ای که موضوع فهم باشد- به روح، موجب الفت با آن و

¹. reproduction

². reconstruction

³. Ibid:46

⁴. Dilthey, 1996: 97

⁵. horizon

⁶. hermeneutic situation

⁷. fusion of horizons

⁸. historical distance

در نتیجه فهم آن است.^۱ از نظر وی فهم در یک ارتباط متقابل جزء و کل تحقق می‌یابد. این در حالی است که الفت با امر بیگانه نیز به واسطهٔ ملاحظهٔ آن امر در روح - به مثابه یک کل - انجام می‌پذیرد. در نتیجه تقابل الفت و بیگانگی متناظر است با دور هرمنوتیکی.

فردریش دانیل ارنست شلایرماخر^۲ دیگر نظریه‌پرداز شاخص هرمنوتیک رمانتیک است که پدر هرمنوتیک مدرن نیز لقب گرفته. البته اشتهاار وی به این عنوان بیشتر مرهون تلاش‌های او جهت گسترش حوزهٔ هرمنوتیک است. او خطوط اصلی هرمنوتیک آست را دنبال کرد، اما بر خلاف وی حوزهٔ اطلاق هرمنوتیک را منحصر به متون مقدس و کهن نمی‌داند، بلکه هرمنوتیک را فن فهم و تفسیر هر گونه کلام اعم از متن مکتوب و کلام شفاهی معرفی می‌کند. شلایرماخر رسالت هرمنوتیک را در دو ساحت تفسیر دستوری^۳ و تفسیر فنی^۴ (روانشناختی)^۵ بررسی می‌کند. در هر کدام از این دو ساحت الفت و بیگانگی توسط مضامین متفاوتی توجیه می‌شوند. در ساحت تفسیر دستوری که عهده‌دار مذاقه در کارکردهای زبانی^۶ و دستوری^۷ متن است، زبان الفت و بیگانگی را توأمان ضمانت می‌کند، به این معنا که جنبه‌های عام و همگانی زبان الفت و برخی جنبه‌های دیگر زبان که تمثیل تفرد مؤلف است، بیگانگی را موجه می‌نماید. لیکن در عرصهٔ تفسیر فنی (روانشناختی)، توجیه عناصر الفت و بیگانگی به عهدهٔ متافیزیک فردیت است. در این عرصه می‌توان از طریق هم‌دلی^۸ و با رهیافت به تفرد دیگری بر بیگانگی ناشی از تفرد او چیره شده و کلام وی را فهمید.

¹. Ast, 1990:39

². Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1834-1768)

³. grammatical interpretation

⁴. technical interpretation

⁵. psychological interpretation

⁶. linguistical function

⁷. grammatical function

⁸. sympathy

شلایرماخر در مقام مقایسه تفسیر دستوری و تفسیر فنی از حیث برهم‌کنش^۱ زبان و فرد می‌گوید:

« [در تفسیر] دستوری: شخص با فعالیتش تنها به عنوان ابزار (آلت) زبان پدیدار شده و از نظر می‌رود. [در تفسیر] فنی: زبان با توان تعین‌بخشش صرفاً به مثابه ابزار (آلت) فرد پدیدار می‌شود و از نظر می‌رود. یعنی در خدمت تفرد شخص است، همان‌گونه که در مورد تفسیر دستوری، تفرد شخص در خدمت زبان است. »^۲

از این رو کلام که در قالب زبان بر مفسر عرضه شده و موضوع کنش هرمنوتیکی وی است، از سویی برای او بیگانه بوده و در عین حال به گونه‌ای عرضه شده که مفسر تا حدودی بدان الفت نیز دارد. البته بیگانگی کلام، حاصل رفتار خاص فرد بیگانه (یعنی همان نویسنده یا گوینده) با زبان است، ولی از آن رو که زبان به نحو کامل دست‌مایه ابداعات هر فرد قرار نمی‌گیرد، الگوهای عام خود را به مؤلف تحمیل کرده و درست همین الگوهای عام زبان، مجرای برای فهم مفسر است تا رفتار ویژه مؤلف با زبان یعنی تجلی نبوغ او در زبان را کشف کند. شلایرماخر بر این باور است که:

«یگانه مرجع مستقل از تفسیر برای شناخت واژگان یک مؤلف، همانا حیات واقعی زبان است.»^۳

او بر این اساس نخستین قاعده تفسیر دستوری را چنین عنوان می‌کند:

«هرنکته‌ای را در خصوص عبارتی مفروض که نیازمند تعین دقیق‌تر است، صرفاً می‌توان از زمینه زبانی مشترک بین مؤلف و مخاطبان عام وی تعیین کرد.»^۴

او معتقد است که این قاعده بیشتر یک اصل تعینی است، یعنی محدوده فهم و تفسیر را مشخص کرده و مانع از ورود عناصر نامرتبط به چرخه فهم می‌شود. لذا قاعده دوم تفسیر به مثابه یک اصل تعینی را این‌گونه صورت‌بندی می‌کند: «معنا [معنای یک عبارت] باید با توجه به پس‌زمینه‌ای که در آن قرار دارد تعیین شود.»^۵

¹. interaction

². Schleiermacher, 1998: 94

³. Ibid:24

⁴. Ibid:30

⁵. Ibid: 44

یعنی تعیین معنا با توجه به مقتضیات زبانی‌ای انجام می‌شود که مؤلف را مشروط کرده‌اند. رسالت هرمنوتیک نیز کشف این شرایط و مقتضیات زبانی است. این رسالت در قالب تکلیفی دوسویه ضمن بررسی عناصر مادی و صوری زبان در تفسیر دستوری به واشکافی مؤلفه‌هایی می‌پردازد که فهم تفرّد مؤلف را ممکن می‌سازند، تکلیفی که تفسیر فنی عهده‌دار آن است.

شلایرماخر که متأثر از رمانتیسیسم و دست‌آوردهای این جنبش بود، در ساحت تفسیر فنی، فردیت^۱ را عامل بیگانگی قلمداد کرد و رهیافت به دنیای فردی مؤلف از طریق حدس را الفت با مؤلف (یا همان فرد بیگانه) برشمرد. یعنی حدس، ضامن الفت با فرد بیگانه‌ای است که فعالیت هرمنوتیکی متوجه فهم کلام او از طریق تفسیر متن است. مفسر با توسل به حدس و از طریق همدلی^۲ با مؤلف، موفق به کشف عناصر و مقتضیات ذهنی او می‌شود و با رخنه به ذهنیت وی و بازسازی جریان آفرینش کلام (اثر) به فهم آن نائل می‌شود. اما رهیافت حدسی ممکن نخواهد بود، مگر توأم با آنچه شلایرماخر «روش قیاسی»^۳ می‌نامد. زیرا از نظر او آغازگاه رهیافت حدسی خودفهمی است. یعنی فهم هر فرد دیگر در گرو فهم خویشتن به مثابه یک فرد و تعمیم این خودفهمی از طریق همدلی و رهیافت حدسی است.

مفسر بر مبنای فهمی که از خویش دارد و بر اساس مقایسهٔ مفسر با خود و نیز همدلی با او (یعنی قرار دادن خود به جای مؤلف و بازتجربه کردن شرایط و مقتضیات ذهنی او) موفق به راهیابی به دنیای فردی مؤلف می‌شود. از نظر شلایرماخر مفسر پس از قیاس مؤلف با خود و کشف ذهنیت وی از طریق حدس کاربرد روش قیاسی را همچنان ادامه می‌دهد. بدین نحو که با جای دادن مؤلف در یک نوع کلی (همچون انواع ادبی) و مقایسهٔ او با افراد دیگری که در آن نوع جای دارند، اشتراکات و امتیازات خاص مؤلف را دریافته و با توسل به آنها به کارکرد ویژهٔ مؤلف با زبان پی می‌برد. بدین طریق، فهم و تفسیر کلام مؤلف، که در

¹ individuality

² simpathy

³ comparative method

قالب زبان ارائه شده، امکان‌پذیر است. لیکن جای دادن مؤلف در یک نوع کلی در حکم توسیع چرخه دور هرمنوتیکی است.

نوع کلی‌ای که مؤلف در آن قرار می‌گیرد یک کل گسترده است که یکی از جوانب این دور را تشکیل می‌دهد. اما پرسش اینجاست که چگونه می‌توان یک فرد را در یک نوع کلی جای داد؟ آیا با عمل مقایسه دیگری؟ در این صورت سلسله مقایسه‌ها به یک سیر قهقراپی می‌انجامد. شلایرماخر که خود این پرسش را مطرح کرده است، خود نیز به آن پاسخ می‌دهد. از نظر او این مقایسه بر اساس حدس انجام می‌شود، لیکن وی خاطرنشان می‌کند: حدس چنانچه توأم با مقایسه نباشد به تحجر و جزمیت خواهد گرایید.^۱ در نتیجه کنش مقایسه متمم کنش حدس بوده و روش قیاسی و روش حدسی^۲ در یک تعاطی مستمر رهیافت واحدی را به تفرد دیگری ممکن می‌سازند. در واقع تعاطی حدس و قیاس، دیالکتیک الفت و بیگانگی را عیان می‌کند که دور هرمنوتیکی بر مبنای آن شکل گرفته و گسترش می‌یابد. در هرمنوتیک فلسفی گادامر این دیالکتیک توسط آموزه امتزاج افق‌ها آشکار می‌شود.

البته شایان توجه است که اگرچه شلایرماخر هرگز از واژه همدلی یعنی sympathy یا empathy استفاده نکرده است^۳ و برخی صاحب‌نظران معتقدند که ديلتای با اشتیاق فراوان به فلسفه حیات و با تکیه بر عنصر همدلی تصویری تک‌بعدی از هرمنوتیک شلایرماخر ارائه کرده است که برای مدت‌ها تلقی رایج از هرمنوتیک وی بر مبنای آن بوده است.^۴

اما مضامینی که شلایرماخر پرورانده، جواز استفاده از این اصطلاح را در تبیین آموزه‌های هرمنوتیکی او می‌دهد. پیداست که نادیده گرفتن این مضامین نیز به تلقی تک‌بعدی دیگری از آرای او منجر خواهد شد. شلایرماخر معتقد است که مفسر باید با «قرار دادن خود به جای مؤلف»، ذهنیت او به مثابه یک فرد بیگانه را حدس زده و روند آفرینش متن توسط وی را

¹ Ibid: 93-94

² divinatory method

³ Bowie, 2005: 85-86

⁴ Mueller, 2006: 9-10

بازآفرینی کند.^۱ در نتیجه می‌توان گفت که مضمون «قرار دادن خود به جای مؤلف» و بازسازی متن از منظر او دلالت بر کنشی دارد که چندان گزاف نخواهد بود اگر آن را همدلی با مؤلف نامید. زیرا شلایرماخر مرتباً خاطرنشان می‌کند که کشف ذهنیت مؤلف از طریق حدس نیازمند تقرب به شرایط ذهنی و اوضاع اجتماعی^۲ و تاریخی^۳ او است و چنین تقریبی تنها از رهگذر همدلی با مؤلف - یا به تعبیر شلایرماخر با «قرار دادن خود به جای مؤلف» امکان‌پذیر است.

دیگر چهره شاخص هرمنوتیک رمانتیک ویلهلم دیلتای^۴ است. او نیز همچون شلایرماخر و آست قاعده‌صوری رابطه کل و جزء را در مقام یک ضابطه روش‌شناختی پذیرفت و آن را در هرمنوتیک اعمال کرد. اما کارکردی که او برای آن قائل شد آشکارا فراتر از قاعده‌ای صرف جهت خوانش متن و کشف معنای واژگان است. برای او مطالعه امور انسانی بخشی از کوشش ما برای فهم جهان است. «از نظر دیلتای ما همواره بخشی از آن چیزی هستیم که تلاش می‌کنیم تا آن را بفهمیم.»^۵

به گمان دیلتای «ایده فردیت»^۶ ماترک ایده‌الیسم اخلاقی‌ای^۷ است که توسط فیشته^۸ فیشته^۸ و شلر^۹ برای شلایرماخر به ارث گذاشته شده بود. دغدغه‌های اخلاقی شلایرماخر او را به پذیرش این ایده‌الیسم اخلاقی مجاب کرد. ایده‌کانونی این بینش بر گونه‌ای متفاوت

¹. Shleiermakher, 1998: 93

². social circumstances

³. historical circumstances

⁴. Wilhelm Dilthey (1833-1911)

⁵. Lawn, 2006: 51

⁶. Idea of individuality

⁷. ethical isrealism

⁸. J.G.Fichte (1726-1814)

⁹. J.C.F..Schiller (1759-1805)

اصغر واعظی، اسماعیل قاندى

فردیت استوار است و منشاء آن نیز موندولوژی لایب‌نیتس^۱ است؛ اما توسط فیشته و شلر مبنایی برای توصیف آرمان اخلاقی شد. دیلتای از جانب فیشته چنین نقل قول می‌کند:

«من آن فردی هستم که می‌باید با آزادی خود را بدان تحویل دهم. فردی که صدای آن را از وجدان خود می‌شنوم. شلر نیز بر این باور است که هر فرد انسان به نحو بالقوه در خود شامل ایده یک انسان آرمانی است. یعنی ایده فردی که باید بکوشد تا بدان همانند شود. رسالت هر فرد نیز تقرب جستن به چنین ایده‌آلی است.»^۲

شلایرماخر این متافیزیک شبه ایده‌آلیستی فردیت را از فیشته و شلر اقتباس کرد، لیکن مضامین ایده‌آلیستی آن را زدود و در عوض فحوائی وحدت وجودی بدان افزود. یعنی به جای آنکه هر فرد را حامل یک ایده‌آل اخلاقی در خود بدانند، بر آن است که هر فرد در خود حامل تکه‌ای از هر فرد دیگر است.^۳ او همچنین متافیزیک فردیت را در هرمنوتیک اعمال کرد و اساس تقابل الفت و بیگانگی و نیز پیش شرط حرکت ارجاعی در دور هرمنوتیکی به حساب آورد. دیلتای بر این باور است که شلایرماخر بر خلاف فیشته همه افراد را در تکمیل مفهوم فردیت دخیل می‌داند؛ یعنی از ایده محدود فیشته به ایده گسترده‌تر بشریت^۴ منتقل شد. از نظر فیشته «غیر من» صرفاً شرطی برای تحقق قانون اخلاقی درونی «من» است. اما برای شلایرماخر ایده بشریت تنها در عالمی از افراد میسر است.^۵

گادامر به منشاء مفهوم وحدت وجودی فردیت در هرمنوتیک رمانتیک اشاره می‌کند و معتقد است این مفهوم که ریشه در موندولوژی لایب‌نیتس دارد چندان دیلتای را خرسند ساخت. دیلتای با تکیه بر فلسفه حیات آشکارا در برابر رخنه‌ناپذیری موندهای لایب‌نیتس و متافیزیک مؤسس بر آن یعنی متافیزیک فردیت موضع‌گیری کرد.^۶ او تعامل موندها در

¹ G.W.Leibniz (1646-1716)

² Dilthey, 1996:102-103

³ Schleiermacher, 2006: 96

⁴ humanity

⁵ Dilthey, 1996: 104

⁶ Gadamer, 2004: 221

موندولوژی لایب‌نیتس را به رؤیای زیبایی لایت‌نیتس تشبیه می‌کند. زیرا هیچ برهم‌کنشی میان آن‌ها نیست؛ بلکه هر مونداد به تنهایی بازتاب کل جهان است.^۱

البته رخنه‌ناپذیری موندادا پیش‌تر در متافیزیک فردیت شلایرماخر گسسته بود. شلایرماخر توسط رهیافت حدسی رخنه به تفرد دیگری را ممکن دانست. به عبارت دیگر چنانچه هر فرد را بدیل یک مونداد تلقی کنیم آنگاه می‌توان نتیجه گرفت که موندادهای شلایرماخر همچون موندادهای لایب‌نیتس بی‌در و پنجره نیستند؛ بلکه همگی در یک ساحت بینالذهنی دارای نقاط مشترکی هستند که با توسل به این وجوه اشتراک به دنیای یکدیگر نفوذ کرده و قادر به فهم یکدیگراند.

البته دیلتای کماکان از این تبیین نیز ناخرسند است. از نظر او فهم افراد از آفرینش ذهنی تنها در پس‌زمینه فهم اجزاء از طریق کل انجام می‌شود، یعنی توسط حرکت ارجاعی دور هرمنوتیکی. او بر این باور است که ما، افراد دیگر را تنها به دلیل ویژگی‌های مشترکشان می‌فهمیم.

از این رو می‌توان گفت دیالکتیک الفت و بیگانگی برای دیلتای به منزله تقابل بین ویژگی‌هایی است که افراد در اشتراک با یکدیگر دارند و افتراق این ویژگی‌های مشترک در کثرتی از وجود ذهنی افراد. مطابق رأی او از رهگذر این تقابل است که ما پیوسته فرآیند آشکارگی فردیت را به انجام می‌رسانیم. مواد انجام این آشکارگی نیز به واسطه تلفیق واقعیت‌هایی فراهم می‌شود که از استقراء حاصل شده‌اند. هر واقعیت دارای یک خصیصه فردی است که بنفسه دریافت شده است؛ یعنی شامل چیزی است که فهم ویژگی‌های فردی کل را میسر می‌کند. او در ادامه خاطر نشان می‌کند که امور انسانی، شعر، آثار ادبی و... تنها بدان سبب فهم می‌شوند که جملگی شیوه‌های رویکرد به بزرگترین راز به نام «حیات»^۲ می‌باشند. با این حال فهم در تمامی صورش، ذیل قاعده‌ی صوری فهم متقابل اجزاء و کل انجام می‌شود.^۳

¹. Dilthey, 1996: 104

². life

³. Dilthey, 2006: 147

اما آنچه ناخرسندی دیلتای از متافیزیک وحدت وجوی فردیت را به دنبال داشت نه رخنه‌ناپذیری تفرد دیگری، بلکه بی‌اعتنایی این متافیزیک نسبت به مفهوم جامع‌تر «حیات» است؛ چرا که رخنه‌ناپذیری تفرد، ذیل راهکار شلایرماخر یعنی رهیافت حدسی و فهم همدلانه، از دست رفته بود، لیکن شلایرماخر در تبیین ساحت مشترکی که فهم‌همدلانه را ضمانت کند چندان توفیق نیافت و دیلتای با طرح فلسفه حیات سعی داشت تا این کاستی را جبران کند.

البته تبیین چنین ساحتی مستلزم قرائت بدیعی از مفهوم تفرد است که تجلی آن در فرآورده‌های انسانی اعم از آثار ادبی و هنری یا کنش‌های اجتماعی و تاریخی نمودار است. دیلتای با ادغام دست‌آوردهای هرمنوتیک رمانتیک و برخی آموزه‌های مکتب تاریخی کوشید تا قرائت بدیعی از مفهوم تفرد ارائه نماید. او در نهایت با طرح مقولات عقل تاریخی از پاره‌ای اصول موضوعه هرمنوتیک رمانتیک فاصله گرفت اما نه از این اصل که رسالت هرمنوتیک غلبه بر بیگانگی و برگزشتن از فاصله تاریخی متن (موضوع فهم) است. از این حیث می‌توان دیلتای را از جمله مدافعان هرمنوتیک رمانتیک به شمار آورد. او سرسختانه از تحقق فهم عینی در حوزه شناخت امور انسانی دفاع کرد و همچون شلایرماخر، رخنه به دنیای فردی مؤلف را ملاک فهم متن دانست.

با این حال برای شلایرماخر، مؤلف، خالق کلام اعم از کلام مکتوب یا شفاهی بود؛ یعنی هم بر گوینده دلالت داشت و هم بر نویسنده. اما دیلتای فاعل هر کنش معناداری - اعم از سخن گفتن و نوشتن یا رفتار اجتماعی و تاریخی - را به مثابه مؤلفی می‌داند که فهم اثر او - اعم از نوشتار یا گفتار یا هر کنش اجتماعی^۱ و تاریخی^۲ که افاده معنا کند - در گرو فهم تفرد اوست. در نتیجه در باور او نیز چون شلایرماخر فهم عبارت است از بازآفرینی و بازتولید ذهنیت مؤلف (به معنای عام) از طریق هم‌دلی با او؛ یعنی توسط بازسازی و باز تجربه شرایط و مقتضیات روان‌شناختی وی.

¹. social act

². historical act

توجیه الفت توسط مفهوم سنت

گادامر بر خلاف هرمنوتیک رماتیک و در رأس آن شلایرماخر فهم را بازآفرینی و بازتولید آنچه توسط فرد دیگر تولید شده به حساب نمی‌آورد، بلکه از نظر او فهم فعالیتی سراسر تولیدی و خلاق است. به گمان وی تحویل فهم متن به کشف مراد مؤلف همان قدر مهم است که فهم وقایع تاریخی را با درک انگیزهٔ عاملان آن وقایع مترداف بدانیم.^۱ گادامر فهم امری بیگانه را با یادگیری زبان بیگانه قیاس می‌کند. او در گفت و گویی که در سال ۱۹۸۲ در دانشگاه دولتی نیویورک با پل ریکور داشت در برابر وی و حاضرین جلسه نظر خود را این‌گونه بیان می‌کند:

«آنچه ما در نمونهٔ حد زبان بیگانه و دشواری‌های ترجمه می‌یابیم در این‌جا با استقلال خواندن تأیید می‌شود: فهم یک جابجایی روانی نیست. افق معنایی فهم نمی‌تواند به اعتبار نیت نویسنده و یا به واسطهٔ افق مخاطبی محدود شود که متن برای او نوشته شده است.»^۲

همان‌گونه که گفته شد گادامر فهم را حاصل توافق^۳ مفسر با متن می‌داند نه رهیافت به دنیای فردی مؤلف و بازسازی روند آفرینش اثر. از این رو وی نیازی به پروراندن یک متافیزیک فردیت و معرفی حدس به مثابه شهود ذهنیت فرد بیگانه جهت توجیه الفت و بیگانگی ندارد. این گسست گادامر از اسلاف رماتیک‌اش عناصر مقوم متفاوتی در چرخهٔ فهم را می‌طلبد. در نتیجه وی مفاهیم سنت فاصلهٔ تاریخی و افق هرمنوتیکی را معرفی کرده و در صدد توجیه الفت و بیگانگی مفسر با متن برمی‌آید. او معتقد است که کانون فهم هرمنوتیکی همواره در تقابل میان این دو قرار دارد.^۴

^۱. Gadamer, 2004: 366

^۲. ریکور، ۱۳۸۶: ۲۲۰

^۳. agreement

^۴. Davey, 2006: 236

گادامر به دنبال اعاده حیثیت از مفهوم پیش‌داوری به بحث در خصوص مفهوم سنت می‌پردازد. او با احیای مجدد و سلب بار معنایی منفی که به گمان او روشنگری^۱ بر مفهوم پیش‌داوری حمل کرده است نه تنها مدخلی برای ورود به چرخه دور هرمنوتیک تدارک می‌بیند تا ورود به این دور و آغاز روند وقوع فهم را موجه سازد بلکه مجال نیز می‌یابد تا برخی آرای اسلاف خود را مورد نقد و بررسی قرار داده و مضامین بنیادین هرمنوتیک فلسفی خود را طرح کند. از این رو نخست به اصطلاح‌شناسی واژه «پیش‌داوری» می‌پردازد. به اذعان وی این اصطلاح در زبان‌های آلمانی فرانسوی و انگلیسی حامل معنایی منفی و اشتقاقی است؛ البته از نظر او این معنای منفی وابسته به اعتبار محصل است؛ یعنی اعتبار یک تصمیم موقتی به مثابه یک پیش‌حکم. در نتیجه «پیش‌داوری» لزوماً به معنای حکم نادرست نیست، بلکه این اصطلاح در کنار بار معنایی منفی که روشنگری در راستای نقد دین بر آن حمل کرده است حامل اعتباری محصل نیز هست.

او در ادامه خاطر نشان می‌کند که معنای اصطلاح «پیش‌داوری» توسط روشنگری محدود شده و معادل «حکم بی‌اساس»^۲ به کار رفته است، زیرا روشنگری تنها معیار برای درست بودن یک حکم را نه صحت آن بلکه توجیه روش‌شناختی^۳ آن حکم می‌داند و نبود چنین اساسی (یعنی نبود توجیه روش‌شناختی) برای روشنگری به منزله آن است که حکم مبنایی در خود موضوع حکم ندارد؛ غافل از اینکه مبانی دیگری نیز برای احراز صحت یک حکم وجود دارد.^۴ اما گادامر از هیدگر آموخته بود که مفسر خود موجودی تاریخ‌مند است. در نتیجه فهم همواره در یک موقعیت تاریخی انضمامی شکل می‌گیرد. او معتقد است که موقعیت تاریخی مفسر پیش‌فهم‌ها و پیش‌داوری‌های او را تعیین می‌بخشد. بنابراین نمی‌توان پیش‌فهم‌ها و پیش‌داوری‌ها را از چرخه فهم کنار گذاشت بلکه باید آن‌ها را بیشتر به مثابه مدخلی برای ورود به این چرخه لحاظ کرد نه به منزله مانع یا سدی برای تحقق فهم.^۵

¹. enlightenment

². unfounded judgment

³. methodological justification

⁴. Gadamer, 2004: 273

⁵. Llewelyn, 1985: 104

گادامر پس از اشاره به تقسیم پیش‌داوری‌ها به آن‌هایی که ناشی از شتابزدگی اند^۱ و پیش‌داوری‌های ناشی از مرجعیت^۲ به بازنگری در مفهوم مرجعیت پرداخته، سپس مفهوم سنت را به عنوان صورت معتبری از مرجعیت مطرح می‌کند. به گمان او مواجهه روشنگری با مفهوم سنت پیرو برخوردی است که روشنگری با مفاهیم پیش‌داوری و مرجعیت داشت؛ یعنی در تقابل قرار دادن این مفاهیم با عقل. در نتیجه گرایش به عقل، روشنگری را ملزم به دفاع از آن و نفی حجیت سنت، به نفع عقل کرد. اما گادامر معتقد است که چنین تقابلی میان سنت و عقل برقرار نیست، بلکه سنت در یک تعامل دیالکتیکی با عقلانیت بسط یافته و عقلانیت نیز در خلال این روند دیالکتیکی شکل می‌گیرد. وی با تکیه بر این دیالکتیک سعی در رفع تعارض ظاهری میان سنت و عقلانیت دارد.

مفهوم مرجعیت توسط روشنگری منشاء پیش‌داوری‌ها و نقطه مقابل تعقل و آزادی فرض شد. در نتیجه اعتبار خود را به عنوان مرجع حقیقت از دست داد. از نظر گادامر:

«درواقع مرجعیت منشاء تمامی پیش‌داوری‌ها است، اما این نافی آن نیست که مرجعیت منبع حقیقت باشد و این درست چیزی است که روشنگری هنگامی که هرگونه مرجعیت را خوار شمرد، از درکش ناتوان بود.»^۳

البته شایان توجه است که گادامر مفهوم مرجعیت را به عنوان صورتی از روابط اجتماعی مطرح نمی‌کند. برداشت وی از این مفهوم را نمی‌توان به اعمال قدرت سیاسی اجتماعی حزب یا شخصی قدرتمند بر طبقه ضعیف فروکاست بلکه مفهوم مرجعیت برای گادامر ابعاد فلسفی حائز اهمیتی دارد. می‌توان مسأله مرجعیت در هرمنوتیک فلسفی گادامر را به مرجع حقیقت متن تسری داد.^۴

از چشم‌انداز او رفتار روشنگری با مفهوم مرجعیت نتیجه تقلیل این مفهوم به اطاعت محض و کورکورانه است. در حالی که گادامر خود معتقد است که مرجعیت لزوماً مترادف با

¹ overhastine

² authority

³ Gadamer, 2004: 280

⁴ Lawn, 2006:37

اطاعت محض نیست. اگرچه این مفهوم اطاعت کورکورانه را نیز شامل می‌شود، اما این به معنی یکی پنداشتن آنها نیست؛ زیرا درست بر خلاف تلقی روشنگری سرشت مرجعیت بر مبنای تعقل و شناخت است. گادامر معتقد است که تقابل انتزاعی که روشنگری میان عقلانیت و مرجعیت به تصویر کشید، اشتباهی آکنده از تبعات شوم و زیان‌بار است.^۱ به گمان او مرجعیت آن‌گونه که توسط روشنگری به تصویر کشیده شده است در مقابل عقلانیت قرار ندارد، بلکه در کنار آن است. وی با اشاره به مواردی که مرجعیت بر این نکته صحه می‌گذارد؛ یعنی مواردی که عقل به محدودیت‌های خویش واقف می‌شود، از این رو ما به ضعف خود و شناخت و مهارت شخص دیگر آگاه شده و از او پیروی می‌کنیم. از آنجایی که این جریان یک جریان عقلانی است نمی‌توان مرجعیت را در تضاد با عقلانیت دانست و معنای آن را به اطاعت کورکورانه یا انقیاد محض فروکاست، در نتیجه مرجعیت نه بر مبنای قهر و اجبار بلکه بر اساس احترام و به نحو اکتسابی حاصل می‌شود.^۲

تحقیر مرجعیت از جانب روشنگری با تکریم آن از سوی رمانتیسیسم مواجه شد. البته در هر دو جریان، تعارض بین عقلانیت و مرجعیت به مثابه یک پیش‌انگاشت بنیادین حفظ شد. رمانتیسیسم اگرچه همچون روشنگری مرجعیت را در تعارض با عقل می‌دید، لیکن بر خلاف روشنگری با بها دادن به صورتی از مرجعیت یعنی مرجعیت سنت و دفاع از حجیت آن عقلانیت را خوار شمرد. اما به گمان گادامر درست همان‌گونه که روشنگری تلقی صریح و درستی از مرجعیت نداشت، برداشت رمانتیسیسم از سنت نیز برداشت مبهم و نادرستی است. از نظر او تقابل انتزاعی رمانتیسیسم با اصول روشنگری است که از سنت تصویری به مثابه آنتی‌تز آزادی عقل ترسیم کرد و بی‌آنکه هیچ تلقی صریحی از گوهر آن داشته باشد به تعارض مرجعیت و عقلانیت دامن زد.^۳

گادامر می‌کوشد تا با رفع این تعارض ظاهری، سنت را صورت معتبری از مرجعیت معرفی کند که حجیت آن مورد تأیید عقل بوده و کارکرد آن در وقوع فهم نقشی کلیدی ایفا می‌کند. لذا سنت و عقل را در یک تعاطی دیالکتیکی تعیین‌بخش یکدیگر لحاظ می‌کند و بر

¹ Gadamer, 1986: 290

² Gadamer, 2004: 281

³ Ibid: 282

این باور است که سنت درست به همان میزان که از عقل متأثر است، بر آن نیز تأثیرگذار بوده و عقل نیز همان‌گونه که از سنت اثرپذیر است بر آن اثرگذار است و در تطور آن نقشی فعال ایفا می‌کند.

برای گادامر سنت یک مقولهٔ پویا است که از طریق مشارکت بازیگران انسانی‌اش پیوسته در حال بسط و تطور است. البته این تطور از رهگذر تأثیر در «تاریخ‌اثرگذار»^۱ انجام می‌شود و الگوی آن نیز منطبق با الگوی دیالکتیکی دور هرمنوتیکی است. از این رو گادامر نیازمند قرائت خاصی از این دور است تا از این رهگذر بتواند مضامین خاص خود را مطرح کند. او نیز همچون شلایرماخر معتقد است که همواره از طریق حرکت ارجاعی دور هرمنوتیکی می‌توان با آنچه بیگانه است مألوف شد و آن را فهمید.^۲ اما گادامر بر خلاف شلایرماخر و نظریه‌های هرمنوتیکی قرن نوزدهم این دور را یک اصل روش‌شناختی در تفسیر متن نمی‌داند بلکه آن را الگویی به حساب می‌آورد که بر اساس آن می‌توان روند وقوع فهم را به تصویر کشید.^۳ لذا تقریر خود از دور هرمنوتیکی را با نقد قرائت شلایرماخر آغاز می‌کند. گادامر بر این باور است که تقریر شلایرماخر از این دور متضمن دو جنبه ابژکتیو و سوژکتیو است؛ یعنی:

«همانطور که یک واژه منفرد به تمامیت بافت جمله متعلق است به همان نحو یک متن منفرد نیز به تمامیت آثار مؤلف آن و متعاقباً به نوع ادبی و ادبیات تعلق دارد. در عین حال همان متن به عنوان آشکارگی لحظهٔ خلاق متعلق به تمامیت زندگی درونی مؤلف آن است. فهم جامع^۴ نمی‌تواند پدید آید مگر در این تمامیت ابژکتیو و سوژکتیو.»^۵

¹ effective history

² Ibid: 293

³ Ibid: 190

⁴ Full understanding

⁵ Ibid: 291

گادامر برای رفع این دوگانگی از طریق تألیف سوبیه‌های دور هرمنوتیکی و نیز جهت زدودن عناصر روان‌شناختی از حوزه هرمنوتیک و تمرکز بر بعد وجودشناختی فهم؛ کوشید تا با وارد کردن مفهوم سنت و دیگر مفاهیم مرتبط دور هرمنوتیکی را این‌گونه باز تعریف کند:

«این دور [دور هرمنوتیکی] از حیث ماهیتش نه ابژکتیو است و نه سوبژکتیو، بلکه فهم را به مثابه تعامل میان حرکت سنت و حرکت مفسر توصیف می‌کند. انتظار معنا که بر فهم ما از یک متن حاکم است، یک کنش سوبژکتیو نیست؛ بلکه از وجه اشتراکی که ما را به سنت گره زده، نشأت می‌گیرد. این وجه اشتراک به نحو مستمر در ارتباط ما با سنت شکل می‌گیرد.»^۱

در باور گادامر سنت که مایه الفت مفسر با متن (موضوع فهم) است، خود سرشتی زبانی دارد. از نظر او هرمنوتیک که به مثابه یک هنر (فن) عهده‌دار انتقال گفته‌ای بیگانه به فهم مفسر است، بی‌جهت نام از هرمس نیافته است. همان‌گونه که می‌دانیم هرمس پیام‌آور ایزدان بود. او علاوه بر اینکه عهده‌دار انتقال پیام خدایان بود، پیام ایشان را نیز فهم‌پذیر می‌کرد. گادامر تصریح می‌کند که هرگاه نام هرمس را به یاد آوریم یعنی وجه تسمیه هرمنوتیک را آنگاه تصدیق خواهیم کرد که آنچه در فرآیند فهم و تفسیر با آن روبرو هستیم خود رویدادی زبانی است. بنابراین:

«هر تفسیر از امر معقولی که دیگران را در فهم یاری می‌رساند، دارای ویژگی زبان است. تا آنجا که تمامی تجربه جهان با میانجیگری زبان انجام شده؛ در نتیجه معنای گسترده سنت [به واسطه زبان] تعریف می‌شود. سنتی که شامل آن چیزی است که خود زبانی نبوده اما این قابلیت را دارد که توسط زبان تفسیر شود.»^۲

از سوی دیگر زبان که تعیین‌بخش سرشت سنت است، شامل نظام گسترده‌ای از واژگان و قواعد ترکیب آنها است. شلایرماخر با تقسیم مؤلفه‌های زبان به عناصر مادی و صوری توأمان، دستور زبان را نیز از انباره واژگان زبان متمایز کرد. اما رویکرد گادامر به زبان بر خلاف شلایرماخر متضمن هیچ پیش‌انگاشت معناشناختی نیست. گادامر به صراحت کارکرد معناشناختی زبان را از کارکرد هرمنوتیکی آن متمایز می‌کند و تعبیر «زبان به مثابه میانجی تجربه هرمنوتیکی» را برای نام‌گذاری بخش اول از فصل سوم اثر دوران‌سازش

¹ Ibid: 293

² Gadamer, 1976:99

حقیقت و روش برمی‌گزینند. او در آغاز این بخش از کتاب خود درخصوص سرشت زبانی سنت چنین می‌گوید:

«این واقعیت که زبان سرشت سنت را مشخص می‌کند پیامدهای هرمنوتیکی دارد. فهم سنت زبانی بر [فهم] تمامی شکل‌های دیگر سنت تقدم خاصی دارد... سنت زبانی به معنای دقیق کلمه سنت است یعنی چیزی که منتقل می‌شود. این سنت فقط چیزی نیست که همچون پس‌مانده یا بازمانده‌ای از گذشته موضوع پژوهش و تأویل قرار گیرد. آنچه از راه سنت زبانی به ما رسیده باشد، پس مانده نیست. بل چیزی است که به ما منتقل شده و گفته شده است.»^۱

او همچنین در مقاله‌ای با عنوان هرمنوتیک و سمنتیک^۲ (معناشناسی) که دوازده سال پس از نخستین انتشار کتاب حقیقت و روش به چاپ رساند، درباره تفاوت کارکرد هرمنوتیکی و معناشناختی زبان بحث می‌کند. گادامر در این مقاله اظهار می‌کند که اگرچه هرمنوتیک و سمنتیک هر دو کار خود را با زبان آغاز می‌کنند و به نحوی به ارتباط ما با جهان می‌پردازند؛ جهانی که خود را در زبان متجلی می‌کند با وجود این نگاه سمنتیک به داده‌ها و واقعیت‌های زبانی از بیرون است. یعنی عناصر زبان را با ملاحظه آنها از بیرون طبقه‌بندی کرده آنگاه با مؤلفه‌های زبانی همچون نشانه‌هایی صرف، رفتار می‌نماید. این در حالی است که هرمنوتیک به زبان از درون آن می‌نگرد. یعنی همواره بعد درونی کاربرد نشانه‌ها و واژگان را مورد بررسی قرار می‌دهد. کاربرد نشانه‌های زبانی چنانچه از بیرون مورد توجه قرار گیرد کارکرد این عناصر را آشکار می‌سازد؛ اما هنگامی که از دورن به آنها نظر کنیم آنها را عناصر مقوم کنش فهم می‌یابیم.

از این رو گادامر ترجیح می‌دهد تا کانون توجه اصلی هرمنوتیک را نطق بداند که مؤلفه‌های مقوم آن همان عناصری است که سمنتیک، نگاه نشانه‌شناختی صرف به آنها دارد. در نتیجه هرمنوتیک و سمنتیک علی‌رغم اینکه هر دو در قلمرو زبان اعمال می‌شوند و با اینکه هر دو صاحب چشم‌اندازی هستند که به راستی کلی است؛ اما برخورد آنها با زبان

^۱ . گادامر ۱۳۷۹: ۲۱۱

^۲ . *Semantics and Hermeneutics* (1972)

تماماً متفاوت است. سمنتیک مؤلفه‌های زبان را نشانه‌های زبانی لحاظ می‌کند اما هرمنوتیک آن‌ها را به مثابه دقیقه‌ای در فرآیند وقوع فهم می‌پندارد.^۱

در واقع آنچه توجه گادامر را به خود جلب کرده است کیفیت زبانی سنت است. به عبارت دیگر زبان به مثابه صورتی از سنت است که مایه الفت است و کنش هرمنوتیکی فهم و تفسیر را ممکن می‌سازد. گادامر که دعوی عام بودن هرمنوتیک را دارد با تکیه بر سرشت زبانی سنت می‌کوشد تا این مدعا را توجیه کرده و نه تنها رسالت عام هرمنوتیک را به کرسی اثبات نشاند، بلکه توأمان به تبیین کیفیت وقوع فهم در تفسیر متن رویداد تاریخی و اثر هنری نیز پردازد. از این رو با صراحت اعلام می‌کند: «فهم زبان - بنیان است.»^۲

توجیه بیگانگی توسط مفاهیم فاصله تاریخی و افق

شلاپرماخر با این پیش‌فرض که هر فرد در خود حامل ذره‌ای از هر فرد دیگر است به این نتیجه رهنمون شد که مقایسه با خود، آغازگاه رهیافت حدسی به ذهنیت مؤلف و فهم همدلانه است. او ضمن اصرار بر فردیت به منزله عامل بیگانگی کوشید تا با پردازش این مفاهیم غلبه بر بیگانگی مفسر با مؤلف را توجیه کند. به عبارت دیگر شلاپرماخر رهیافت حدسی و فهم همدلانه را به منزله راهکاری برای پر کردن خلاء بین مفسر و مؤلف ارائه کرد.

اگرچه این خلاء از نظر وی حاصل تفرد هر کدام از مؤلف و مفسر بود، اما گادامر آن را نتیجه فاصله زمانی و اختلاف افق مفسر و افق متن به حساب آورد. او ضمن توجه دقیق‌تر به مفهوم فاصله زمانی و مفهوم افق هرمنوتیکی و بررسی آنها نتیجه گرفت که فاصله تاریخی را حتی نباید خلای در نظر گرفت که رسالت هرمنوتیک پر کردن و یا برگزشتن از آن باشد؛ در واقع شکافی که شلاپرماخر بین مؤلف و مفسر فرض می‌کرد از نظر گادامر پیشاپیش توسط سنت پر شده است. او معتقد است که فاصله زمانی و اختلاف افق هرمنوتیکی را نباید به عنوان یک شکاف لحاظ کرد، بلکه آنها را باید به مثابه یکی از لوازم تطور سنت به حساب آورد که فعالیت هرمنوتیکی را ممکن می‌سازد، زیرا: «استمرار سنت پیشاپیش فاصله مفسر از

¹. Gadamer, 1976:82-83

². Gadamer, 2007:87

موضوع [فهم] را پل زده است.^۱ به عبارت دقیق‌تر هیچ شکافی بین مفسر و متن (موضوع فهم) در کار نیست، بلکه صرفاً اختلاف افق هرمنوتیکی و فاصله زمانی است که باعث بیگانگی مفسر و متن شده است.

شلایرماخر معتقد بود که حضور عنصر بیگانگی موجب جدایی کامل مفسر از متن است، اما گادامر بر این باور است که:

«زمان دیگر شکافی نیست که چون جدا کننده است باید از آن برگذشت. بلکه زمینه پشتیبان روند وقایع است که حال در آن ریشه دارد؛ از این رو فاصله زمانی چیزی نیست که باید بر آن غلبه کرد. البته این فرض ساده‌لوحانه تاریخ‌گروی بود که ما باید خود را به روح دوران منتقل کنیم و مطابق با افکار و ایده‌های آن بیندیشیم و نه افکار و ایده‌های خودمان، در نتیجه به عینیت^۲ تاریخی دست می‌یابیم. درواقع مهم این است که فاصله زمانی به مثابه شرط محصل و خلاق لحاظ شود که فهم را میسر می‌سازد.»^۳

امیلیو بتی شرط فهم پدیده‌های تاریخی را گذشت زمان می‌داند، یعنی هر آنچه را که گذر زمان بر فهم و تفسیرش تأثیرگذار است، تنها می‌توان پس از گذشت فاصله‌ای زمانی فهمید.^۴ گادامر نیز فاصله زمانی را شرط تحقق فهم می‌داند؛ با وجود این تقریر گادامر از این مفهوم بسیار متفاوت است با تقریری که مدافعان حصول فهم عینی از آن ارائه می‌کنند. کسانی که قائل به تحقق فهم عینی در امور تاریخی هستند فاصله تاریخی را یک بازه زمانی تلقی می‌کنند که بین موضوع فهم و مفسر فاصله انداخته و از رهگذر این فاصله است که موضوع فهم در زمینه یک کل گسترده‌تر قرار می‌گیرد. در نتیجه موضوع فهم را می‌توان از طریق دور هرمنوتیکی و با اندراج در یک پس‌زمینه گسترده‌تر فهمید. اما به گمان گادامر اندراج موضوع فهم در یک کل ثابت و مشخص که پس از گذشت زمان حاصل می‌شود به معنای امکان حصول عینیت در فهم و البته خطایی فاحش است. گادامر فاصله زمانی را به

¹ Habermas, 1986: 263

² objectivity

³ Gadamer, 2004: 297

⁴ Betti, 1990: 174

منزله عامل بیگانگی مفسر و متن قلمداد می‌کند اما آن را یک شکاف به حساب نمی‌آورد؛ زیرا اگرچه فاصله تاریخی اختلاف میان مفسر و متن است، اما این فاصله در بافت سنت مشترکی قرار دارد که آن دو را به هم پیوند زده است. از این رو در توجیه بیگانگی، توجه به مفهوم افق در کنار مفهوم فاصله زمانی ضروری است.

اختلاف در افق هرمنوتیکی مفسر و متن همانا اختلاف در نسبت این دو با سنت است. در نتیجه آنچه مایه الفت مفسر با متن است، زمینه‌ساز اختلاف موقعیت هرمنوتیکی آنها و متعاقباً بیگانگی آن دو با هم نیز می‌باشد. از سوی دیگر فاصله زمانی امکان تجربه بیشتر را میسر می‌کند. یعنی مفسر از رهگذر زمان و با کسب تجربه‌های جدید قادر به آزمودن پیش‌داوری‌ها و محک زدن پیش‌فهم‌های خود نیز می‌شود. گادامر به این کارکرد مفهوم فاصله زمانی توجه ویژه‌ای دارد. او معتقد است که فاصله زمانی ضمن اینکه مجال اضمحلال پیش‌داوری‌های نادرست را ممکن می‌سازد، فرصتی نیز پدید می‌آورد تا پیش‌داوری‌های درست آشکار شوند. او صراحتاً اعلام می‌کند: «اغلب فاصله زمانی است که می‌تواند مسأله نقد در هرمنوتیک را حل کند.»^۱

البته شایان توجه است که گادامر به گونه‌ای محتاطانه در ویراست کامل آثارش در سال ۱۹۸۶ عبارت «اغلب فاصله زمانی است که...» را جایگزین عبارت «تنها فاصله زمانی است که...» می‌کند یعنی عبارتی که در نخستین چاپ حقیقت و روش آمده بود. اگرچه این مطلب یک تغییر جزئی زبان‌شناختی است و دال بر عدول گادامر از آرای خود نیست، لیکن اراده گادامر را به تجدیدنظر در تفاسیری معطوف کرد که محدود و نامعقول می‌نمایند^۲ و گواه صدق خویش است یعنی نشان می‌دهد که گادامر خود نیز از رهگذر فاصله زمانی پیش‌داوری‌های خویش را مورد بازنگری و اصلاح قرار داده است.

اگرچه افزودن مفهوم افق هرمنوتیکی به مفهوم فاصله زمانی جهت تضمین بیگانگی مفسر و متن ضروری به نظر می‌رسد اما این ضرورت تنها برای پرهیز از بسته شدن چرخه دور هرمنوتیکی نیست؛ بلکه باید توجه داشت که چنانچه بیگانگی را صرفاً حاصل فاصله

¹ Gadamer, 2004:298

² Grondin, 2002:45-46

زمانی به حساب آورد، آنگاه تبیین اختلاف در فهم‌ها و تفاسیر هم‌عصر با دشواری مواجه خواهد شد. لذا باید مفهوم افق هرمنوتیکی و اختلاف در آن را نیز به آن افزود تا شرط بیگانگی در کنش هرمنوتیکی فهم و تفسیر محصل شود. به عبارت دیگر بیگانگی در هرمنوتیک فلسفی گادامر صرفاً دال بر یک بازه زمانی نیست که بین مؤلف و مفسر فاصله انداخته است. اگرچه اصطلاح فاصله زمانی در ظاهر چنین نشان می‌دهد اما این اصطلاح بیشتر بر اختلاف موقعیت تاریخی و به عبارت دقیقتر اختلاف در موقعیت هرمنوتیکی^۱ مفسر با متن تأکید می‌کند.

بی‌شک از رهگذر زمان است که بیگانگی مفسر با متن شکل می‌گیرد، اما زمان یگانه عامل بیگانه‌ساز نیست، بلکه شرایط اجتماعی و فرهنگی و عوامل دیگری نیز هست که جملگی در تشدید این بیگانگی و اختلاف در افق هرمنوتیکی مفسر با متن دخیل‌اند. بنابراین عنصر بیگانگی را نباید به مثابه یک ملاک کمی در نظر گرفت که قابل انطباق بر واحدهای زمان بوده و از این رو قابل اندازه‌گیری به نحو کمی است. چنین تلقی به بهای فروکاستن مفهوم بیگانگی به اختلاف زمانی صرف و نادیده گرفتن مفهوم سنت بوده و به منزله برخوردی سطحی با عناصر مقوم هرمنوتیک فلسفی گادامر است. به این ترتیب باید مفهوم بیگانگی را در بافت سنتی لحاظ کرد که مفسر را با متن پیوند زده است. سنتی که موقعیت هرمنوتیکی را تعیین داده و در بافت آن، افق مفسر و افق متن شکل می‌گیرد و تلفیق این دو افق، دیالکتیک الفت و بیگانگی را رقم می‌زند. در نتیجه کنش فهم ضرورتاً مستلزم دو عنصر بیگانگی و الفت است؛ که جریان ادغام افق‌ها را به دنبال داشته و موجب وقوع فهم می‌شود.^۲

«افق»، مفهومی است که گادامر از نیچه^۳ و هوسرل^۴ اقتباس کرد و آن را جهت تبیین آموزه‌های هرمنوتیک فلسفی خود به خدمت گرفت. این اصطلاح توسط نیچه و هوسرل برای ارجاع به «چشم‌انداز»^۵ یا «منظر» به کار می‌رفت. اما به نظر می‌رسد که گادامر در

^۱. hermeneutic situation

^۲. Mueller, 2006:39

^۳. F.Nietzsche (1844-1900)

^۴. E.Husserl (1859-1938)

^۵. prepective

پردازش این مفهوم بیشتر به ایده همبولت^۱ درباره زبان نظر دارد. یعنی این رأی که شخص با تحصیل یک چشم‌انداز نسبت به جهان و کسب توانایی کارکردن با زبان واجد یک افق می‌شود.^۲ از این رو افق داشتن به معنای داشتن یک چشم‌انداز در جهان است؛ چشم‌اندازی که توسط زبان و کارکردن با آن حاصل می‌شود. اما زبان خود سرشت سنت است؛ بنابراین افق توسط سنت شکل می‌گیرد یا به عبارت دقیق‌تر افق در بطن موقعیت هرمنوتیکی جای دارد و موقعیت هرمنوتیکی نیز خود توسط سنت تعیین می‌یابد.

از نظر گادامر، مفهوم موقعیت، معرف یک دیدگاه است که امکان دید را محدود می‌کند. در نتیجه مفهوم افق لازمه آن است. افق دامنه‌ای از دید است که هرآنچه را می‌توان از منظری خاص بدان نگریست، شامل می‌شود.^۳ افق نیز همچون موقعیت هرمنوتیکی حاکی از یک مقوله پویا است که همواره با مفسر در حرکت است؛ هر بار که مفسر بایستد، افق وی نیز متوقف می‌شود و به محض اینکه مفسر حرکت کند، افق او نیز همراه او ولی همواره پیش‌تر از او حرکت می‌کند. در واقع افق داشتن نه به معنای محدود بودن به آنچه نزدیک است، بلکه به معنای توان فرا رفتن از آن و دیدن فراسوی آن است؛ افق داشتن به معنای تصدیق نسبی بودن معنای هر چیز درون آن افق است؛ اعم از اینکه آن چیز کوچک باشد یا بزرگ دور باشد یا نزدیک.^۴

در نتیجه افق حد سیالی است که فرا رفتن از موقعیت هرمنوتیکی را محدود می‌کند، اما نه فرارفتن از دیدگاهی خاص را. به تعبیری افق امکان خارج شدن از سنت و نگریستن به آن از خارج را نفی می‌کند، اما امکان حرکت در سنت همچنین تطور در آن و با آن را تحقق می‌بخشد.

فاصله تاریخی و اختلاف افق هرمنوتیکی مفسر و متن موجب بیگانگی آن دو با یکدیگر است. اما چنان که گفته شد این اختلاف در بافت یک سنت مشترک مستقر است که تلفیق افق مفسر با افق متن را ممکن می‌سازد؛ لذا امتزاج افق‌ها بر اساس دیالکتیک الفت و

¹ W.V.Humboldt(1767-1835)

² Lawn, 2006:151

³ Gadamer, 2004:301

⁴ Ibid: 301-302

بیگانگی رخ می‌دهد و منجر به وقوع فهم می‌شود. گادامر با ارائه چنین تبیینی از روند وقوع فهم گونه‌ای میانجی‌گری بین گذشته و حال یا بین امر بیگانه و آنچه مألوف است را به تصویر می‌کشد و معتقد است هر کنش فهم، متضمن این روند دیالکتیکی است.^۱

سخن فرجامین

گادامر بر مبنای دیالکتیک الفت و بیگانگی روند وقوع فهم را به تصویر کشید، اما مفاهیمی که به عنوان مؤلفه‌های آن عنوان کرد تفاوت چشم‌گیری با مفاهیم بدیل در هرمنوتیک رمانتیک دارد. سنت فاصله تاریخی و افق هرمنوتیکی در هرمنوتیک فلسفی گادامر شالوده این دیالکتیک را تشکیل می‌دهند.

طرح این مفاهیم توسط گادامر نشان از توجه خاص او به نقش فعال مفسر در روند وقوع فهم دارد و حاکی از التفات او به حیث تاریخ‌مند کنش فهم و تفسیر است. شلایرماخر با طرح گونه‌ای متافیزیک فردیت به مثابه عامل بیگانه‌ساز رهیافت حدسی و فهم همدلانه را مایه الفت و غلبه بر این بیگانگی قلمداد کرد؛ او مفسر در مقام فاعل کنش فهم و تفسیر را از چرخه فهم بیرون نهاد و به تماشاگری صرف بدل نمود، که گویی بیرون از این چرخه نظاره‌گر بازی فهم است.

اما گادامر مفسر را وارد چرخه فهم می‌کند؛ البته به بهای بیرون نهادن مؤلف از آن. او همچنین با بررسی مفاهیم پیش‌دآوری و مرجعیت، ضمن اعاده حیثیت از آنها، شأن مفسر و عملکرد فعال وی در فرآیند وقوع فهم را نیز احیا می‌کند. یعنی آنچه را که مورد غفلت نظریه‌پردازان پیش از خود قرار گرفته بود، در کانون توجه قرار می‌دهد. سنت، فاصله تاریخی و افق هرمنوتیکی، جملگی مفاهیمی هستند که موقعیت هرمنوتیکی مفسر و رویارویی وی با متن (موضوع فهم) را به تصویر کشیده و بر تاریخ‌مندی کنش فهم و تفسیر تأکید دارند. از سوی دیگر تقابل الفت و بیگانگی بر اساس مفاهیم مذکور را می‌توان یک تعاطی دیالکتیکی حقیقی نامید، زیرا عناصر مقوم آن در یک برهم‌کنش متقابل بسط یافته و یکدیگر را تعیین می‌بخشند. با این وجود تعریف گادامر از این مفاهیم و تبیین وی از عملکرد آنها به مثابه مقومات دیالکتیک الفت و بیگانگی علی‌رغم تمامی ویژگی‌های ممتازش شامل برخی

^۱. Warnke, 1987: 103

کاستی‌ها و ابهامات نیز می‌باشد که پژوهش حاضر را با اشاره‌ای کوتاه به پاره‌ای آنها به پایان می‌رسانیم.

بر اساس آرای گادامر فاصله تاریخی عامل بیگانگی مفسر با متن است. اما چنانکه گفته شد توجیه فهم و تفاسیر هم‌عصر بر این مبنا مسأله‌ساز خواهد بود؛ لذا ضمیمه کردن مفهوم افق هرمنوتیکی و اختلاف افق‌ها به مفهوم فاصله زمانی جهت تبیین بیگانگی ضروری است. از سوی دیگر گادامر گذر زمان را مجالی برای تشخیص پیش‌داوری‌های درست از پیش‌داوری‌های نادرست می‌داند. با توجه به اینکه پیش‌داوری‌ها به مثابه مدخل چرخه فهم می‌باشند که با ایجاد انتظارات معنایی در مفسر ورود به این چرخه را ممکن می‌سازند، چندان گزاف نخواهد بود چنانچه گفته شود فهم و تفاسیر هم‌عصر علی‌رغم اینکه از اختلاف در افق هرمنوتیکی نشأت می‌گیرند، اما در مقایسه با تفاسیر مؤخر از دقت و ایقان کمتری برخوردارند و حتی می‌توان نتیجه گرفت که گذر زمان ملاکی جهت تشخیص فهم برتر است؛ زیرا تنها از این رهگذر است که پیش‌داوری‌ها غربال شده و درست از نادرست جدا می‌شود. این درحالی است که گادامر «فهم برتر» را مورد انتقاد قرار داده و «فهم متفاوت» را جایگزین آن می‌کند.^۱

اگرچه گادامر سنت را به عنوان صورت معتبری از مرجعیت معرفی می‌کند، اما ارائه دلیل و تبیین وجه اعتبار آن را فرو می‌گذارد. بحث وی در رفع تقابل انتزاعی‌ای که روشنگری بین عقلانیت و مرجعیت ترسیم کرده است، موجه و قانع کننده می‌نماید، لیکن او هنگام اعاده حیثیت از مفهوم مرجعیت و اشاره به موارد معتبر توسل به آن به طور ضمنی تقابل صورت‌هایی از مرجعیت با عقلانیت را تصدیق می‌کند. با وجود این، بر این باور است که مرجعیت لزوماً معارض عقلانیت نیست. اما آیا این امر مترادف است با معتبر بودن مرجعیت سنت؟ آیا سنت خود شامل مواردی نیست که در تعارض با عقلانیت باشند؟ و آیا انقیاد و اطاعت کورکورانه که باعث بدنامی مرجعیت و بی‌اعتباری آن شده است در سنت یافت نمی‌شود؟ گادامر علی‌رغم اینکه روشنگری و رمانتیسیم را به ارائه تصویری مبهم از سنت متهم می‌کند، اما خود نیز تصویر واضحی از آن ارائه نمی‌دهد.

^۱. Gadamer, 2004: 296

Esmail Ghaedi · Asghar Vaezi

فهرست منابع:

- گادامر. هانس گئورگ "زبان به مثابه میانجی تجربه هرمنوتیکی" در *هرمنوتیک مدرن* ترجمه بابک احمدی مهران مهاجر و محمد نبوی تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹.
- ریکور. پل "اختلاف تأویل‌ها: گفت و گو با هانس گئورگ گادامر" در *زندگی در دنیای متن* ترجمه بابک احمدی تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶.

Ast, Friedrich "Selection from *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*" in *The Hermeneutic Tradition*, Translated by Dora Van Verankn, New York: Stste University of New York Press, 1990.

Betti, Emilio "hermeneutics as the General Methodology of the Geisteswissenschaften" in *The Hermeneutic Tradition*, translated by Josef Bleicher, New York: Stste University of New York Press, 1990.

Bontekoe, Ronald *Dimension of the Hermeneutics Circle*, Atlantic Highlands, New Jersey: Human press international, 1996.

Bowie, Andrew "The philosophical significance of Schleiermaher's hermeneutics" in *The Cambridge Capminion to Friedrich Schleiermacher*, New York: Cambdrige University Press 2005.

Davey, Nicholas *Uniquiet Understanding Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, New York: State of New York University Press, 2006.

Dilthey, Wilhelm *Hermeneutics and the Study of History*, Translated by Theodore Nordenhaug, New Jersey: Princeton university press 1996.

Dilthey, Wilhelm "The Hermeneutics of the Human Sciences" in *The Hermeneutics Reader*, New York: The Continuum International Publishing Group 2006.

Gadamer, Hans.Georg *Philosophical Hermeneutics*, translated and edited by David.E.Linge, California: University of California Press 1976.

Gadamer, Hans.Georg "On The Scope and Function of Hermeneutical Reflection" in *Hermeneutics and Modern Philosophy* Translated by G.B.Hess and R.E.Palmer, New York: State Uneversity of New York Press 1986.

اصغر واعظی، اسماعیل قاندى

Gadamer, Hans.Georg *Truth and Method*, Translated and revised by Joel Weinsheimer and Donald.M.Marshal, New York: Continuum Publishing Group 2004.

Gadamer, Hans.Georg *The Gadamer Reader*, Translated and edited by Richard E. Palmer, Evanston, Illinois: Northwestern University Press 2007.

Grondin, Jean, *Sources of Hermeneutics*, New York, Sttes University of New York Press 1995.

Grondin, jean "Gadamer's basic understanding of understanding" in *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press 2002.

Habermas, Jurgen "A Review of Gadamer's Trurh and Method" In *Hermeneutics and Modern Philosophy* , Translated by Fred Dallmayr and Thomas McCarthy, New York: State Uneversity of New York Press 1986.

Lawn,Chiris *Gadamer* (A Guide for the Perplexed) London: Cantinuum International Group 2006.

Llewelyn, John *Beyond Metaphysics?* (The Hermeneutic Circle in Contemporary Continental Philosophy) New Jersey: Human press international 1985.

Schleiermacher, Freidrich.D.E *Hermeneutics and Criticism and other writing*, Translated and Edited by Andrew Bowie, United Kingdom: Cambridge University Press 1998.

Schleiermacher, Freidrich.D.E " Selection Works" in *The Hermeneutics Reader*, translated by J.Duke and J.Forstman, New York: The Continuum International Publishing Group 2006.

Warnke, Georgia *Gadamer, Hermeneutics, Tradition and Reason*, California: standford University Press 1987.

برنال جامع علوم انسانی