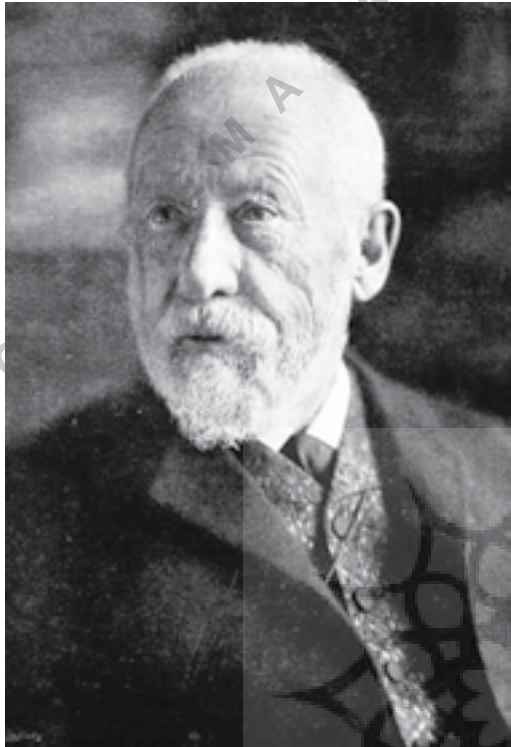


دربارهٔ پست مدرنیسم (۵)

هرمنوتیک بخش دوم

مجتبی دهقان بنادکی

نویسنده و پژوهشگر



تصویر شماره ۱: ویلهلم دیلتای، Wilhelm Dilthey (۱۸۳۳-۱۹۱۱)

ویلهلم دیلتای

ویلهلم دیلتای هرمنوتیک را به دیگر جنبه‌های زندگی بشری از جمله زندگی، تاریخ و حتی خودآگاهی انسان تسری می‌دهد و به آن ماهیتی انسانی می‌بخشد: «فراشد خودآگاهی، نوعی تأویل است، آنچه من برای خود هستم، تنها از راه عینیت بخشیدن به زندگی‌م ممکن است و این ظهور عینی تأویل‌پذیر است. از این رو آگاهی از خویشتن نوعی تأویل است» (احمدی، ۱۳۸۲: ۵۳۳). به همین دلیل دیلتای را چهره‌ای می‌دانند که فردیت را وارد هرمنوتیک می‌کند و فرد را در مقامی می‌نشانند که می‌تواند تأویل‌کننده باشد چون در زندگی خود نیز از آن بهره می‌برد. ریکور نوشته است: «به چشم دیلتای هرمنوتیک به معنای همگانی شدن فردیت بود» (همان). «فردیت مهم‌ترین وجه تمایز فلسفه دیلتای با بینش فلسفی و سیاسی مسلط روزگارش بود.» (همان). دیلتای از آنجا که خود را وام‌دار کانت می‌داند و کانت نیز با پیشنهاد روش‌شناسی به علوم مختلف ضربه مهلکی بر متافیزیک^[۱] غرب وارد آورد و بر آن بود که فلسفه را به روش‌شناسی علوم دقیق مبدل کند (گروندن، ۱۳۹۳). «دیلتای به واسطهٔ این تأملات روش‌شناختی امیدوار بود بتواند «نقد عقل تاریخی» را به سبک و سیاق کانت بنیانگذاری نماید» (گروندن، ۱۳۹۳: ۲۶). «هرمنوتیک در مقام «فن تفسیر تجلیات حیاتی مکتوب»، پاسخگویی به این مسأله را وعده می‌دهد و هدف تفسیر فهم فردیت از طریق نشانه‌های بیرونی آن است: «ما فرآیندی را فهم می‌نامیم که از طریق آن و به مدد نشانه‌های ظاهری درک شده از طریق حواس باطن را می‌شناسیم». این باطن که باید به فهم درآید همان احساسی زیسته مولف^[۲] است،

۱- مابعدالطبیعه یا متافیزیک و یا متاگیتیک شاخه‌ای از فلسفه است که به پژوهش درباره چیستی و گنه وجود، زندگی و جهان به عنوان یک کل، می‌پردازد (هالینگ دیل، ۱۳۷۸: ۶۱). متافیزیک ریشه فلسفه می‌دانند؛ بدین معنا که فیلسوفان نخستین عمدتاً به این حوزه از فلسفه می‌پرداخته‌اند. در فلسفه معاصر، به مباحث مابعدالطبیعی با شکاکیت بسیار نگرینسته‌اند (همان: ۸۴).





تصویر شماره ۲: مارتین هایدگر، martinheidegger، (۱۸۸۹-۱۹۷۶)

احساسی که بی‌واسطه در دسترس ما نیست بلکه صرفاً از طریق نشانه‌های ظاهری به ما داده می‌شود. فرآیند فهم اینکه بتوانیم با تکیه بر بیانات مولف احساس زیسته او را در درون خودمان «بازآفرینی» کنیم. فهم به واسطه رجعت از بیان به احساس زیسته، از ظاهر به باطن، فرآیند آفرینش را معکوس می‌کند، به همان منوال که رسالت هرمنوتیکی تفسیر عبارت بود از معکوس کردن کنش بیان بلاغی. بنابراین سه رکن تجربه زیسته و بیان و فهم، مقومات هرمنوتیک علوم انسانی خواهند بود. دلیلتای می‌گوید حال که چنین است، هرمنوتیک می‌تواند وظیفه جدیدی برعهده بگیرد: «نقش اساسی هرمنوتیک عبارت خواهد بود از «تحکیم نظری اعتبار کلی تفسیر به‌عنوان مبنای هر یقین تاریخی به منظور مقابله با تعدی و تخطی مداوم دلخواهی رمانتیک و سوپژکتیویسم شکاک در عرصه تاریخ» (گروندن، ۱۳۹۳:۲۸). دلیلتای به متون و تفسیرشان به‌عنوان واقعیت تاریخی می‌اندیشید و اعتقاد داشت که بین متون به‌وجود آمده در یک زمان خاصی رابطه درونی وجود دارد. «متنی که از آن پس باید تفسیر می‌شد خود واقعیت تاریخی و ارتباط درونی

آن بود. اما قبل از آنکه درباره چگونگی فهم متن از تاریخ گذشته چند و چون کنیم باید به سؤالی مقدم‌تر پاسخ گوئیم. چگونه می‌توان استمرار تاریخ را درک کرد. قبل از انسجام متن آنچه که مهم است انسجام تاریخ است... دلیلتای بیش از هر چیز مفسر همین پیوند میان هرمنوتیک و تاریخ است (ریکور، ۱۳۷۷:۱۷). هرمنوتیک قصد دارد تا درون پیوستگی یا کل ساختمند را با توسل به مقوله نشانه‌ها بازتولید کند (همان: ۲۱). به هر حال در هرمنوتیک دلیلتای یک نکته اصلی آشکار است که «فهم متن را تابع قانون شخص دیگری می‌کند که خود را در آن متن بیان کرده است» (همان). دلیلتای اهمیت زیادی برای هنر قائل بود «هنر مناسبات بینا انسانی را بیان می‌کند. هیچ دانشمندی قادر به بیان آن چیزی نیست که هنرمند از محتوای زندگی می‌گوید. هیچ شکل تکامل علمی قادر نیست که این محتوا را روشن کند. هنر ابزار به اندیشه درآوردن زندگی است» (احمدی، ۱۳۸۲:۵۳۷).

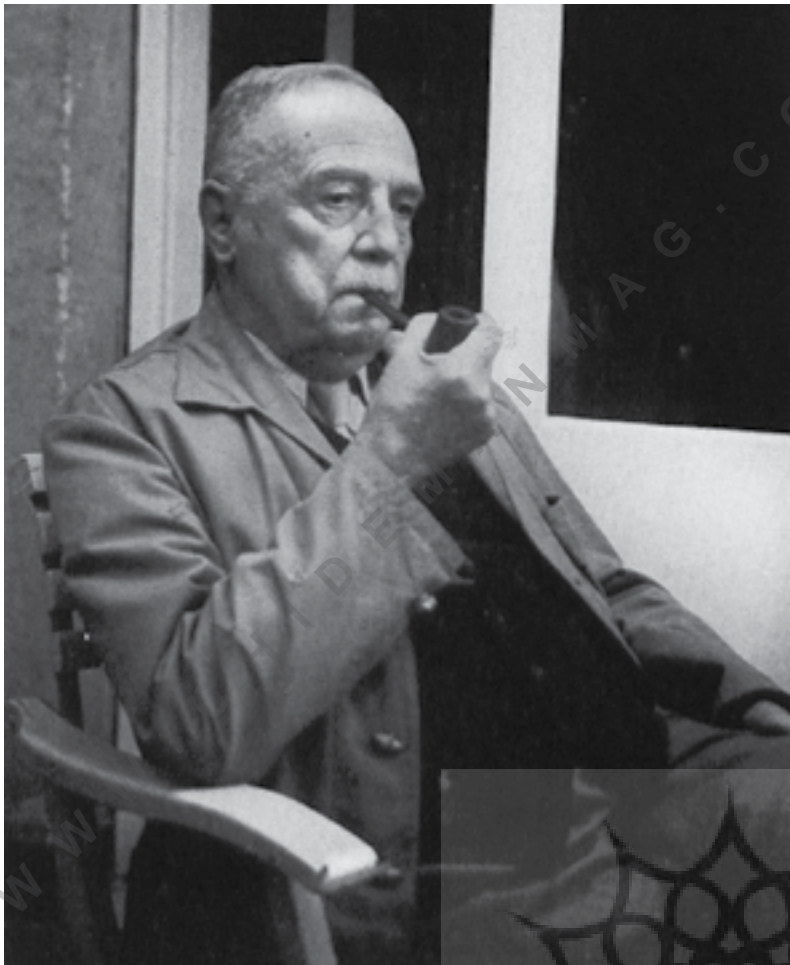
مارتین هایدگر

مارتین هایدگر «در بخشیدن و جاهتی فلسفی به هرمنوتیک و مبدل کردن آن به یک فلسفه مستقل و قائم به ذات نقش اصلی را داشت» (گروندن، ۱۳۹۳:۳۱). درست است که «در فلسفه هایدگر پرسش تشریح یا تفسیر، تطابق بسیار کمی با پرسش، تفسیر یا کشف معنای متون دارد، تا آنکه از همان مقدمه کتاب وجود و زمان، مسأله نخست با «پرسش فراموش شده وجود» گره می‌خورد. هدف پرس‌وجوی ما روشن ساختن معنای وجود است» (هوی، ۱۳۷۸:۲۶) و «تحلیل‌های هایدگر جزئی از تأمل و تعمق در باب «جهانیت جهان» (همان: ۳۰). اما هدف وی «اساساً بی‌اعتبار ساختن ادعای فاعل (سوژه) شناسایی است که خود را ملاک و معیار عینیت معرفی می‌کند» (همان). و به همین دلیل مسأله اصلی فلسفه هرمنوتیکی هایدگر

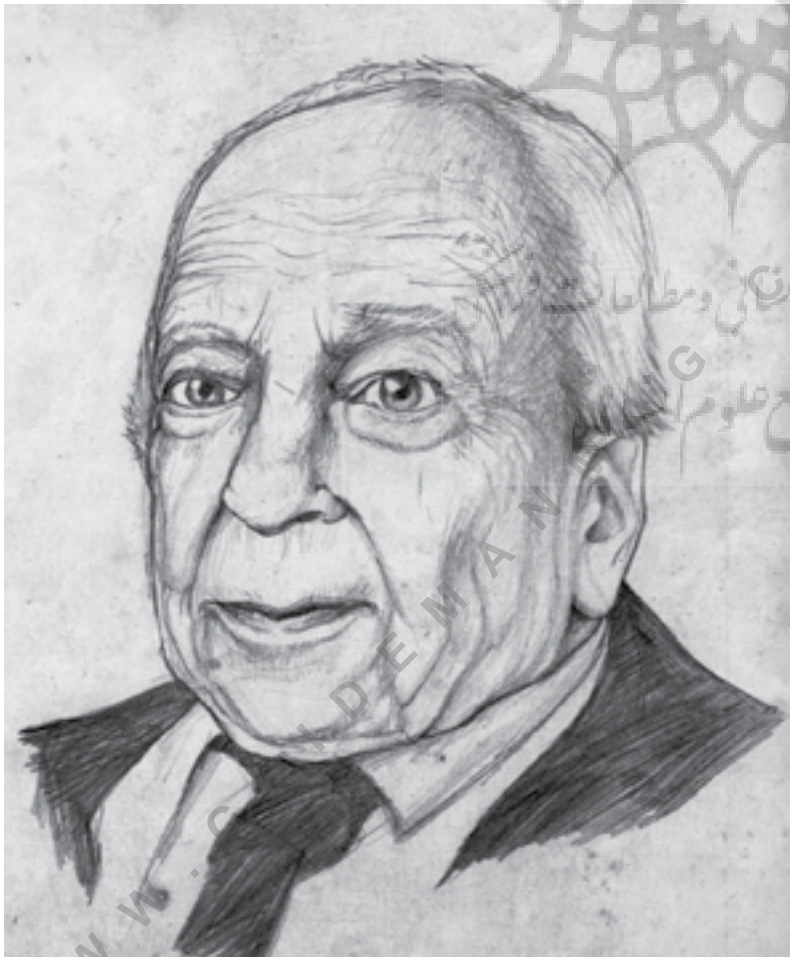
«توضیح و نمایش موجود در ارتباط با ساختمان وجودی آن [موجود] است» (هوی، ۱۳۷۸:۲۴). از دیدگاه او موضوع هرمنوتیک دیگر نه به تفسیر متون یا علوم تفسیری، بلکه به خود اگزیستانس مربوط می‌شود. (گروندن، ۱۳۹۳:۳۱). در هرمنوتیک هایدگر همانطور که اشاره شده هرچند متون آن چنان جایگاهی ندارند اما در تفسیر باید گفت اینکه هایدگر به مفسری بیرون از متن اعتقادی ندارد، راهگشای نظریات جدیدی در باب متون است. هایدگر به صورت ضمنی اعتقاد دارد لوازمات تفسیر هر متن در درون آن متن نهفته است و مفسری که بیرون از آن متن بخواهد معنایی را بر آن سوار کند نمی‌تواند منطقی و قابل اعتنا باشد. حتی اگر آن فرد مؤلف اثر باشد. و فهم به‌صورت کلی یعنی «فهمیدن به معنای «خود را در چیزی فهمیدن» است» (گروندن، ۱۳۹۳:۵۴).

رودلف بولتمان

«نخستین متفکری که نشان داد چگونه می‌توان مفهوم‌سازی هایدگری [هرمنوتیک] را



تصویر شماره ۳: رودلف کارل بولتمان، Rudolf Bultmann (۱۹۷۶ - ۱۸۸۴)



تصویر شماره ۴: هانس-گئورگ گادامر، Gadamer Georg-Hans (۲۰۰۲ - ۱۹۰۰)

به خدمت مسائل کلاسیک تفسیر متون در آورد بی تردید کسی نبود جز متاله‌ای به نام بولتمان» (گروندن، ۱۳۹۳: ۴۶). فهم برای بولتمان همواره معطوف است به موضوع^[۳] متن، به مضمون محتوایش، و نه روان‌شناسی [فرآیند ذهنی خلاقیت] مؤلف. اما فهم موضوع متن لاجرم تحت هدایت پیش فهم مفسر است. این پیش فهم نیز به نوبه خود در زندگی مفسر ریشه دارد» (همان: ۴۹). «پیش فرض هر تفسیر جامعی این است که اغراض و علایق مورد بحث، به نحوی از انحا، در متن مورد تفسیر زنده است و ارتباط میان متن و مفسر را شکل می‌دهد. [فهم در اینجا به معنای گفتگویی است میان متن، موضوع دقیق متن، و رابطه چیزها^[۴] در تفکر خواننده.]» (همان). «فهمیدن به منزله چیزی مشارکت در آن چیزی است که می‌فهمیم. به این ترتیب بولتمان می‌گوید نمی‌توانیم افلاطون را بفهمیم مگر اینکه همراه او تفلسف کنیم» (همان).

هانس گئورگ گادامر

باید توجه داشت گادامر یکی از مهم‌ترین چهره‌های هرمنوتیک است «صرفاً با گادامر بود که اصطلاح هرمنوتیک حقیقتاً در اذهان عمومی جا افتاد» (گروندن، ۱۳۹۳: ۵۳). هر چند گادامر شاگرد هایدگر بود اما کوشید بر اساس هرمنوتیک آگزیستانس استادش هایدگر، «در پرسیمان دیلتایبی هرمنوتیک علوم انسانی بازاندیشی کند (گادامر در نهایت این افق را پشت سر گذاشت و هرمنوتیک کلی زبان را طرح ریخت)» (گروندن، ۱۳۹۳: ۵۳). او معتقد بود «بهتر است علوم انسانی به جای پیروی کورکورانه از یک روش‌شناسی ناهمخوان با اهداف این علوم از سنت کمابیش فراموش شده امانیسم الهام بگیرد، زیرا وجه تسمیه این علوم واژه لاتین humaniora است» (گروندن، ۱۳۹۳: ۵۴) و «ما در انجام دادن این کار ناآگاهانه هدف علوم تجربی را به انجام می‌رسانیم و آن این است که «چنان تجربه را عینی کنیم که هیچ نوع سوبه تاریخی به آن نجسید» (بالمر، ۱۳۹۱: ۲۱۵). «وجه ممیز اومانیسم این است که، خلاف علوم روشمند طبیعی، در وهله اول به دنبال تحصیل نتایج عینیت‌پذیر^[۵] و قابل اندازه‌گیری

3 - Sache

4 - Sachverhältnis

5 - objectivable



نمی‌رود، بلکه بیشتر می‌کوشد با تقویت قوه تشخیص افراد، در پرورش و تربیت آن‌ها مشارکت داشته باشد. این آرمان پرورشی به شکل‌گیری یک فهم عرفانی همگانی، فهم آنچه کلی و صحیح است، منجر می‌شود» (گروندن، ۱۳۹۳: ۵۴). «انسان با برگزیدن از فردیت خود به این امر کلی نزدیک می‌شود و به افق‌های دیگری می‌رسد و از پایان‌مندی خویش آگاه می‌شود» (گروندن، ۱۳۹۳: ۵۴). «گادامر قویاً بر این عقیده پای می‌فشارد که اثر هنری صرفاً مولد شعف زیبایی‌شناختی نیست، بلکه در وهله اول مواجهه با حقیقت [تجربه حقیقت] است. فروکاستن اثر هنری به پدیده‌ای صرفاً زیبایی‌شناختی به معنای خالی کردن میدان برای یکه تازی آگاهی روش‌مندی است که دعوی مالیت انحصاری حقیقت را دارد و فقط آنچه را که به نحو علمی شناخت‌پذیر باشد، حقیقت به حساب آورد» (گروندن، ۱۳۹۳: ۵۶). «گادامر برای بحث از این مواجهه با حقیقت از مفهوم «بازی» عزیمت می‌کند: فهمیدن اثر هنری یعنی اینکه به بازی اثر وارد شویم. ما در این بازی بیشتر نقش بازیکن را داریم تا مربی و حین بازی مجذوب اثر می‌شویم که ما را در حقیقت عالی‌تر مشارکت دهد» (گروندن، ۱۳۹۳: ۵۶). «کسی که درون بازی وارد می‌شود خودش را در درون واقعیتی باز می‌یابد که «از او فراتر می‌رود». کسی که درون بازی می‌شود خودمختار بازی را می‌پذیرد» (گروندن، ۱۳۹۳: ۵۶ و ۵۷). «اهمیت این الگو در این است که «سوبژکتیویته» [در مواجهه با اثر هنری] کاملاً درگیر می‌شود، ولی در عین حال در برابر آنچه که ابژکتیویته اثر بر او تحمیل می‌کند، سر تسلیم فرود می‌آورد؛ بنابراین مواجهه سوژه [با اثر هنری] به تحول او می‌انجامد. وقتی روی صحبت با اثر هنری است، «بازی» در آفریده یا اثری متمرکز می‌شود که ما را مجذوب می‌کند و سبب می‌شود در مورد ماهیت اثر و در عین حال در مورد خودمان چیزهای بسیار مهمی کشف کنیم» (گروندن، ۱۳۹۳: ۵۷). این مواجهه با حقیقت در اثر «در عین حال شامل مواجهه با خویشتن هم می‌شود. این همان حقیقتی است که در آن «مشارکت» می‌جوئیم (بار دیگر تأثیرات بولتمان را باز می‌یابیم)، زیرا اثر همواره به شیوه‌ای یگانه و بی‌همتا با ما سخن می‌گوید. برای همین است که با شیوه‌های گوناگون تفسیر آن مواجه می‌شویم. اما گادامر قویاً معتقد است که این چندگانگی تفاسیر برای خود معنا [ی اثر هنری] هم اثری تعیین‌کننده دارد. بنابراین تلاش برای خشکاندن ریشه‌های این چندگانگی کاری عبث خواهد بود» (گروندن، ۱۳۹۳: ۵۷ و ۵۸). «گادامر به تأکید می‌گوید متنی را که به آن صورت با آن روبرو می‌شویم نباید بیان زندگی (برداشت دیلتای) بیانگاریم. متن گذشته از هر ارتباطی با شخصی که آن را می‌گوید محتوای معنادار مشخصی دارد. همچنین الفاظ «من» و «تو» نباید ما را بدین فکر بیندازد که ارتباط اساساً برحسب شخص به شخص است، زیرا قوه نطق در شخصی که سخن می‌گوید ساکن نیست بلکه در آنچه گفته می‌شود ساکن است. آنچه گادامر از نسبت من-تو با میراث مراد می‌کند این است که در متن این میراث به خواننده خطاب می‌کند و ادعایی نسبت به او دارد، نه به عنوان چیزی که با او هیچ اشتراکی ندارد بلکه به عنوان چیزی که با او نسبت متقابل دارد. متن را بایست اجازه سخن گفتن داد تا خواننده همچون شناسنده‌ای در جای شایسته خودش و نه همچون شیء بر آن در بکشاید» (بالمر، ۲۱۹: ۱۳۹۱). «این ساختار من-تو نسبت همسنخی با دیالکتیک است»^[۱۷] (همان). در تشریح این دیالکتیک می‌توان گفت: «پرسشی به متن خطاب شده است، و در معنای عمیق‌تر، متن نیز پرسشی به تأویل‌کننده‌اش خطاب می‌کند. ساختار دیالکتیکی تجربه به طور اعم و ساختار هرمنوتیکی تجربه به طور اخص خود در همین ساختار پرس-پاسخ هر همسنخی حقیقی منعکس می‌شود. ولی این هشدار لازم است که دیالکتیک را بر اساس شخص به شخص تصور می‌کنیم نه بر حسب موضوع. اهمیت موضوع در همسنخی در تحلیل زیر از پرسش‌گری نمایان می‌شود» (همان) «به این ترتیب تجربه اثر هنری متضمن یک بازی جدی [و همه جانبه] است. یک طرف این بازی «نمو واقعیت» است که گویی منکشف می‌شود و خودش را به روی ما می‌گشاید یا حتی خودش را به ما تحمیل می‌کند و طرف دیگر، واکنش ماست: هیچکس نیست که

6-Bildung

۷- گادامر گرچه با پیش‌فرض‌ها و نتایج فلسفی هگل موافقت ندارد در تلقی دیالکتیکی هگل از تجربه آغاز آگاهی برای هرمنوتیک دیالکتیکی خودش می‌یابد.

به کمند حقیقت اثر هنری در نیفتد و بی‌اعتنا از کنارش بگذرد» (گروندن، ۱۳۹۳: ۵۸). طبق نظر گادامر فقط یک راه برای یافتن پرسش درست وجود دارد و آن از طریق غور در خود موضوع است. همسنخی / دیالوگ حقیقی در مقابل استدلال قرار دارد، زیرا استدلال از پرسش آغازینش به پرسش دفاع می‌کند: «همسنخی کوشش در استدلال علیه دیگری نیست بلکه کوششی است برای سنجش ادعاها یا و به لحاظ خود موضوع» (بالمر، ۲۲۰: ۱۳۹۱). پس باید راهی یکسره برای این بده بستان همسنخی یافت: و این وظیفه علم و هرمنوتیک است. این الگوی ثابت تا اندازه‌ای بایست در حرکت مکالمه عقب کشیده شود، حرکتی که در آن متن از تأویل‌کننده می‌پرسد و او از متن. وظیفه علم هرمنوتیک «بیرون آوردن متن از بیگانگی است که خود را در آن می‌یابد [به عنوان صورتی ثابت و مکتوب] و بازگرداندن اکنون زنده همسنخی به آن کما آغازین آن پرسش و پاسخ است» (همان، ۲۲۰). «پس در همسنخی هرمنوتیکی آن موضوع کلی که آدم در آن غور می‌کند - هم تأویل‌کننده و هم متن - سنت و میراث است. اما شریک آدمی در این همسنخی متن است، اکنون در ثبات کامل.

«مفهوم بنیادین دیگر در تفکرات گادامر تاریخ دریافت^[۱۸] یا به بیانی ساده‌تر، اعقاب یک اثر در تاریخ است.» (همان، ۲۲۰). نظریه آگاهی تاریخی نشانگر اوج اندیشه گادامر در باب بنیاد علوم معنوی است. این اندیشه تحت عنوان «آگاهی از تاریخ تأثیرات» مطرح می‌شود... اما سرچشمه این مقوله دیگر نه روش‌شناسی تحقیقات تاریخی، بلکه آگاهی خوداندیش نهفته در روش گادامر است (هوی، ۱۳۷۷: ۴۱). به‌طورمثال می‌توان از این طریق سروانتس را از اعقابی، یا انقلاب فرانسه را از تأثیرش به تاریخ، متمایز کرد. از آنجا که این اصطلاح به تاریخ اثر دلالت دارد که از دیدگاه گادامر رکن سازنده هستی تاریخی به‌طورکلی است، لذا می‌توان آن را «تاریخ تأثیرات» ترجمه کرد (گروندن، ۱۳۹۱). «منظور من از این گفته آن است که ما نمی‌توانیم خود را از قید ضرورت تاریخی رها سازیم، یا از آن فاصله بگیریم تا بدین وسیله گذشته را به موضوعی عینی برای خود بدل سازیم... ما همواره در متن / تاریخ قرار داریم. منظورم آن است که آگاهی ما

8-wirkungsgeschichte

توسط یک تحول یا شدن تاریخی واقعی تعیین می‌گردد، به صورتی که آگاهی از این آزادی برخوردار نیست که خود را در موقعیت تسلط بر گذشته قرار دهد. از طرف دیگر به اعتقاد من، مسأله اصلی همواره رسیدن به آخرین آگاهی جدید از تأثیر عملکرد/تاریخ/بر ماست، بدین معنی که تمام گذشته نزدیک که هم اکنون تأثیرش را تجربه کرده‌ایم، ما را وادار می‌کند تا با تمامیت آن روبرو شده و حقیقت آن را به طریقی بپذیریم» (هوی، ۱۳۷۷:۴۳). آگاهی از تاریخ تأثیرات معنایی دو پهلو دارد: ابتدا آگاهی پردازش شده توسط تاریخ و دوم اینکه آگاه شدن از این متعین بودن و محدودیت‌هایی که این متعین بودن بر آرمان یک آگاهی کاملاً شفاف و بی‌ابهام اعمال می‌کند. امید گادامر مشخصاً این است که آگاهی با پذیرفتن [محدودیت و] پایان‌مندی ذاتی‌اش خود را به روی دیگری و تجربیات جدید [و اصلاح خویش] وابگشاید (گروندن، ۱۳۹۳:۶۳). در رابطه با آگاهی «تاریخ تأثیرات» که خود از پایان‌مندی‌اش باخبر است. فهم بیشتر رویداد تاریخ تأثیرات به نظر می‌رسد تا فعالیت یک ذهن اندیشنده: «فهم را باید به مثابه مشارکت در رویداد سنت، که در آن گذشته و حال رویداد سنت، که در آن گذشته و حال پیوسته در تردند، در نظر گرفت تا کنش سوژکتیویته. این است آنچه که نظریه هرمنوتیک، که یکسره استیلای ایده روال و روش قرار دارد، باید تأیید و تصدیق کند (گروندن، ۱۳۹۳:۶۴). «با بازگشتن به پشت آنچه که گفته شده، ضرورتاً از آنچه گفته شده بیرون رفته‌ایم. متمم را در معنایش فقط تا آنجا می‌فهمیم که به پرسش از افقی می‌رسیم که ضرورتاً دیگر پاسخ‌های ممکن را نیز در برمی‌گیرد. معنای هر جمله‌ای نسبت به پرسشی که برای آن پاسخی هست نسبی است؛ یعنی، ضرورتاً از آنچه صریحاً گفته شده فراتر می‌رود. برای تأویل انسان گرایانه متون بسیار مهم است (یالمر، ۱۳۹۱:۲۲۲).

این تردد پیوسته گذشته و حال مبنای نظریه گادامر درباره «آمیزش افق‌ها»^{۱۰} است (گروندن، ۱۳۹۳:۶۴). گادامر نخستین کسی بود که این ایده بسیار ثمربخش را ارائه داد که برقراری ارتباط از راه دور، میان دو ذهن آگاه با وضعیت‌های متفاوت، از طریق امتزاج افق‌های آن‌ها رخ می‌دهد، یعنی از راه

9 - fusion d'horizon/Horizontverschmelzung



اختلاف نیات و مقاصد آن‌ها در مورد فاصله و میزان گشودگی (هوی، ۱۳۷۷:۴۳). فهم گذشته مستلزم این نیست که از افق حال و پیش‌داوری‌های مرسوم آن خارج شویم و در افق گذشته رحل اقامت بیفکنیم، زیرا فهمیدن یعنی ترجمه گذشته به زبان حال، که طی آن افق‌های گذشته و حال در هم می‌آمیزند. این آمیزش اگر موفق از کار در بیایند، دیگر نمی‌توان ما سبق را از ما حضر متمایز کرد. اما این آمیزش گذشته و حال، به وجهی اساسی‌تر، به معنای آمیزش مفسر^{۱۱} و موضوع فهم^{۱۲} اوست (یالمر، ۱۳۹۱:۲۲۲). «گادامر به حکم آن آئین یونانیان بازمی‌گردد که «هر فرد دانایی یک شکاک است» و بی‌تردید «حقیقت بی‌تردید» وجود ندارد و همواره لحظه‌ای از حقیقت دست‌یافتنی است و «سهم من در آن اندک است». ایقان و اطمینان به اینکه حقیقت را دانسته‌ام، انکار حقیقت است (احمدی، ۱۳۸۲:۵۷۱). همان‌گونه که تجربه هنر به ما آموخت، فهم تجربه‌ای چنان آمیزشی است که دیگر نمی‌توان موضوع فهم را از فهمنده منفک و متمایز کرد. زیرا هر دوی آن‌ها در یک مواجهه موفق سوژه و ابژه در یکدیگر «ذوب» می‌شوند (گروندن، ۱۳۹۳:۶۴). اما باید در نظر داشت «به هر تقدیر، بازسازی پرسشی را که متن یا کنش تاریخی پاسخی بدان است هیچگاه نمی‌توان وظیفه‌ای به خود پایان یافته تلقی کرد. و به طوری که نقد گادامر از آگاهی تاریخی مشیر بدان است، افق معنای قرار گرفته در بطن متن یا کنش تاریخی از بطن افق خود آدمی و پرسشگران به نزدیک می‌آید؛ و آدمی هنگامی که مبادرت به تأویل می‌کند افق خود را پشت سر نمی‌گذارند؛ بلکه برای آن که آن را با افق آن کنش یا آن متن متصل کند آن را وسعت می‌دهد. و این فقط پی بردن به نیات بازیگر یا تاریخ یا نویسنده متن نیست. این میراث خود در متن سخن می‌گوید. دیالکتیک پرسش و پاسخ اتصال افق‌ها را به دنبال می‌آورد (یالمر، ۱۳۹۱:۲۲۲). «تنها زمانی می‌توان متنی را شناخت که از پرسش‌هایی آگاهی‌یافته باشی که متن باید به آن‌ها پاسخ دهد» (احمدی، ۱۳۸۲:۵۷۱).

ضرورت آمیزش با افق حال از آن‌روست که فهم همواره متضمن انطباق^{۱۳} است. هر گاه مفسر [چیزی را] می‌فهمد. داشته‌های خودش را هم به آن می‌افزاید، اما خود این «داشته‌ها» هم برآیند عصر حیات و زبان و پرسش‌گری مفسر است. ما همواره یک اثر را بر اساس مسائل غالباً لاینحل عصر حیات مان تفسیر می‌کنیم. بنابراین فهمیدن عبارت است از «انطباق» یک معنا به زمان حال. گادامر در اینجا به [مفهوم] مهارت تطبیقی^{۱۴} استناد می‌جوید. «گروندن، ۱۳۹۳:۶۵». «آثار گذشته، بدینسان، وقتی خوانده می‌شوند، نخست معنایی امروزی دارند، سپس در جریان مکالمه با افق معنایی امروز نشانه‌هایی از معناهای قدیمی خویش را نمایان می‌کنند» (احمدی، ۱۳۸۲:۵۷۱). گادامر با تأکید بر اینکه فهم چیزی نیست مگر انطباق یک معنا با زمان حال به این مفهوم وسعت بی‌سابقه‌ای بخشید (گروندن، ۱۳۹۳:۶۵). فهمیدن به معنای ترجمه یک معنا یا توانایی ترجمه آن است. این ترجمه متضمن به زبان آوردن^{۱۵} معناست. گادامر از اینجا نتیجه می‌گیرد که فرآیند فهم و موضوع فهم اساساً زبانی^{۱۶} است (همان، ۶۶). «لازمه برداشت گادامر از زبان در خصوص زبان است که آن را «نشانه» می‌شمارد. گادامر در برابر تأکید بر صورت و کارکردهای ابزاری زبان به خصلت زبان زنده و مشارکت مادر آن اشاره می‌کند. به ادعای گادامر، دگرذیسی کلمه به نشانه در اساس علم تجربی نهفته است که کمال مطلوب آن نام‌گذاری دقیق و مفاهیم بی‌ابهام است. این برداشت از کلمات، یعنی نشانه دانستن آن‌ها، آنقدر مأنوس و بدیهی می‌شود که «یک چالاک طریف ذهنی لازم است تا به یاد بیاوریم که در بیرون از کمال مطلوب علم تجربی، یعنی نام‌گذاری بی‌ابهام، حیات خود زبان بی‌هیچ تأثیری از این جریان به راه خود می‌رود» کلمات را نشانه دانستن محروم کردن آن‌ها از قدرت سابق‌شان و ابزار صرف یا اشاره‌کننده صرف از آن‌ها ساختن است. «هر

10 - interpreters

11 - interpreandum

12 - Anwendung

13 - subtilitas applicandi

14 - mis en langage/ Versorachlung

15 - Langagier

جا که کلمه در کارکرد صرف نشانه بودنش لحاظ شود، نسبت سابق سخن و تفکر به نسبتی ابزاری تبدیل می‌شود» کلمه ابزار تفکر می‌شود و در برابر تفکر و شیء مشارالیه قرار می‌گیرد. هیچ نسبت اندام‌وار اثبات‌پذیری میان کلمه و آنچه که کلمه مشیر بدان است لحاظ نمی‌شود؛ کلمه صرفاً نشانه است. بدین ترتیب به نظر می‌آید که تفکر از کلمات جدا می‌شود و از کلمات برای اشاره به اشیاء استفاده می‌کند» (پالمر، ۱۳۹۱: ۲۲۳). «در اینجا دو نظریه وجود دارد. بر مبنای نظریه نخست، فهم همواره فرآیندی زبانی است یا به بیان سلیبی، هیچ فهمی وجود ندارد که به نحوی از انحا به قالب زبان در نیاید. فهمیدن یعنی اینکه معنایی ما را مخاطب قرار دهد و ما بتوانیم آن را به زبانی ترجمه کنیم که همواره و الزاماً زبان خود ماست» (گروندن، ۱۳۹۳: ۶۶). «زبان در قالب گفتگو، به منزله گشودگی است به روی هر چیز قابل فهم و سایر افق‌های زبانی گسترش‌دهنده افق‌های هر یک از ما» (گروندن، ۱۳۹۳: ۶۷). گادامر گشودگی را به دین معنا می‌داند: «ما درون افق‌های بسته یا افقی منحصربه‌فرد زندگی نمی‌کنیم، از آنجا که مفهوم امتزاج افق‌ها، تصور رسیدن به دانشی مطلق و منحصربه‌فرد را حذف می‌کند، نتایج ضمنی آن نیز ایجاد تنشی میان نفس و غیر آن (بیگانه) و میان دور و نزدیک است [مفهوم فاصله] بنابراین در هر گردهمایی مردمان و رسیدن به تفاهم، عامل تفاوت نیز به ضرورت وجود دارد» (هوی، ۱۳۷۷: ۴۳) «دومین نظریه بزرگ گادامر از همین‌جا نشأت می‌گیرد: نه تنها فهم در قالب زبان تحقق می‌یابد، بلکه موضوع فهم نیز خود از جنس زبان است. معنای این تعبیر مشهور گادامر در همین دیدگاه نهفته است: «هستی‌ای که می‌تواند به فهم درآید، زبان است» (گروندن، ۱۳۹۳: ۶۸). «و [زبان‌مندی] این یکی از دستاوردهای مهم اوست. «زبان‌مندی» یا زبان‌مند بودن آدمی بدین معنی است که مشارکت من در یک یا چند سنت به واسطه و از خلال تفسیر نشانه‌ها، آثار متونی صورت می‌پذیرد که میراث ادوار گذشته بر آن‌ها حک شده و برای رمزگشایی و بازخوانی به ما عرضه شده است. شکی نیست که تأمل و تعمق گادامر در باب زبان به‌طور کلی در جهت مخالف با این عقیده حرکت می‌کند که می‌توان جهان نشانه‌ها را به ابزاری صرف که کاملاً تحت اراده ماست فروکاست» (هوی، ۱۳۷۷: ۴۴). ■

منابع

- ۱- ناصر خسرو و جامع‌ال حکمیتین تصحیح هرکربن م، معین تهران.
- ۲- دلی‌فالمعارف فارسی، جلد دوم، بخش اول، مقاله مذهب گنوسی.
- ۳- جوان، ا. گروندی، مسیحیت و بدعت‌ها، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، مؤسسه فرهنگی طه.
- ۴- جان بی‌ناس، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ پنجم، ۱۳۷۲.
- ۵- الیاده، میرجاد، دین پژوهی، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، جلد دوم، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی، چاپ اول، ۱۳۸۹.
- ۶- محمد ایلخانی، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران، سمت، ۱۳۸۲.
- ۷- هادی‌نا، محبوبه، ریشه‌های مسیحی در مکاتب گنوسی افلاطونی، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ اول، ۱۳۹۰.
- ۸- کاویانی، شیوا، روشنان سپهر اندیشه (فلسفه و زیباشناسی در ایران باستان)، انتشارات بدرقه جاویدان، چاپ اول، ۱۳۸۵.
- ۹- اپستاین، ایزیدور، یهودیت و بررسی تاریخی، ترجمه بهزاد سالکی، انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول، ۱۳۸۵.
- ۱۰- لجت، جان، پنجاه متفکر بزرگ معاصر، ترجمه محسن حکیمی، انتشارات خجسته، چاپ سوم، ۱۳۸۹.
- ۱۱- رجینالد هالینگ دیل، «۴»، در تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنیگ، تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۷.
- ۱۲- ک. هوی، دیوید، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، تهران، ۱۳۷۷.
- ۱۳- نیچه، هایدگر و... گزینۀ جستارهای هرمنوتیک مدرن ترجمه بابک احمدی، مه‌ران مهاجر، محم‌بنوی، نشر مرکز تهران، ۱۳۸۴، چاپ چهارم.
- ۱۴- گروندن، ژان، هرمنوتیک، ترجمه محمد رضا ابوالقاسمی، نشر ماهی، ۱۳۹۳، تهران.
- ۱۵- احمدی، بابک، آفرینش و زیبایی، نشر مرکز، ۱۳۹۱، تهران چاپ هفتم.
- ۱۶- احمدی، بابک، ساختار و تأویل متن، نشر مرکز، ۱۳۸۲، تهران، چاپ چهارم.
- ۱۷- پالمر، ریچارد، علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، انتشارات هرمس، تهران.