

تحولِ هرمنوتیکی پدیدارشناسی: هایدگر و ریکور*

میشم دادخواه**

علی نقی باقرشاهی***

چکیده

هستی‌شناسی و هرمنوتیک در قرن بیستم تعاملاتی جدی با هم داشته‌اند؛ تعاملی که البته از طریق پدیدارشناسی ممکن شد و اوج این ارتباط را در آثار سه فیلسوف مطرح این قرن یعنی هایدگر، گادامر و ریکور می‌توان مشاهده کرد. در این مقاله مروری بر ویژگی‌های برجسته خط سیر فلسفی ریکور ارائه می‌شود؛ مسیری که او با گرفتن سرنخ از متفکران هرمنوتیک آلمان از جمله دیلتای، هایدگر و گادامر سعی در تلفیقی منطقی از دو شق عمده هرمنوتیک، یعنی هرمنوتیک رمانتیک و پدیدارشناختی دارد؛ تلفیقی که به دنبال آن است تا حق هر دو نگاه هرمنوتیکی را ادا نموده، در عین حال نقاط ضعف آنان را نیز تا حدودی پوشش دهد. درحقیقت ریکور در روند فلسفی خویش به جای اینکه همانند هایدگر مستقیماً به مسئله هستی‌شناسی بپردازد، با گذار از سطح معناشناسی و تلفیق آن با فلسفه تأملی درنهایت هستی‌شناسی را نیز مورد توجه خویش قرار می‌دهد؛ از این رو برای ریکور نیز هستی‌شناسی مسئله بنیادین بود؛ اما او مسیری طولانی‌تر را برای رسیدن به این هدف برگزید؛ مسیری که در آن لازم بود پدیدارشناسی نیز در ساختاری جدید و به شکلی متفاوت از هوسرل و هایدگر مطرح شود. تلاش این نوشتار بررسی این مسیر طولانی‌تر در مقایسه با نگاه مستقیم هایدگر به مسئله هستی‌شناسی و بیان این ادعاست که برگزیدن این راه با وفادارماندن به هستی‌شناسی هم ممکن و هم لازم بوده است؛ از سوی دیگر بررسی و ابضاح نقش هایدگر و ریکور در تحول پدیدارشناسی هوسرل از طریق تزریق هرمنوتیک به آن، بخش دیگری از این نوشتار را تشکیل می‌دهد؛ همچنین این موضوع را نقد و ارزیابی خواهیم کرد که ریکور تا چه میزان توانسته است تاریخی بودن فهم انسان را در کنار جنبه عینی‌گرایانه معرفت‌شناسی حفظ کند و رویکرد او در تلفیق میان تبیین و فهم با چه چالش‌هایی روبروست. واژگان کلیدی: هرمنوتیک، هستی‌شناسی، پدیدارشناسی، هایدگر، ریکور.

* مستخرج از رساله دکتری نویسنده مسئول در دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین.

** دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین (نویسنده مسئول).

meysam.dadkhah@gmail.com

abaqersshahi@yahoo.com

*** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین.

تاریخ دریافت: ۹۶/۶/۲۳

تاریخ تأیید: ۹۷/۵/۲۱

مقدمه

بی‌گمان تاریخ علم هرمنوتیک دستخوش فراز و نشیب‌های بسیاری بوده است؛ از واقعه فهم متن و رویکرد خواننده در برابر جهان متن گرفته تا بررسی ماهیت خود فهم و تأویل. اگر از قدم‌های اولیه این جریان که در ارتباط با تفسیر و تأویل متون، به‌خصوص متن مقدس شکل گرفت بگذریم، باید گفت در آغاز قرن نوزدهم *شلایرماخر* در ارتباط نزدیک با مبانی جدید زبان‌شناختی و تاریخی رشته‌های علمی، مبنایی جدید برای هرمنوتیک تدارک دید و در لوای آن درویسن اصول علم تاریخ را بنیان نهاد. در ادامه *دیلتای* با اشاره به دوگانگی بین تبیین و فهم، علوم انسانی را ابتدا بر مبنایی روان‌شناختی و سپس بر پایه یک فلسفه زندگی شبه-استعلایی، پایه‌گذاری نمود و پس از آن در عرصه‌ای کاملاً متفاوت، *هایدگر* هرمنوتیک را در ارتباط با پرسش بنیادین خود، یعنی پرسش از هستی بازتعریف نمود (Apel, 1979, p.11). در این سیطره گسترده اگر حوزه عمل هرمنوتیک *شلایرماخر* را معرفت‌شناختی و رویکرد هرمنوتیک *دیلتای* را روش‌شناختی بدانیم، بی‌تردید هرمنوتیک با فلسفه *هایدگر* پای در عرصه هستی‌شناسی گذاشت و این مسیر توسط *گادامر* و پس از آن به واسطه *پل ریکور* (Paul Ricoeur, 1913-2005) ادامه یافت. اشکال مختلف هرمنوتیک و مباحث مترتب بر آن آن‌قدر وسیع و پُر دامنه است که ارائه تعریف دقیقی از این اشکال مختلف و گهگاه متعارض مباحث پیچیده و طولانی‌ای را می‌طلبد؛ اما به شکل خلاصه می‌توان دو شق عمده و رقیب در نگاه هرمنوتیکی را متصور شد که در یک سو مدافعان عینیت و اعتباربخشی قرار دارند که علم هرمنوتیک را منبع نظری برای معیارهای اعتباربخشی می‌انگارد و در این مسیر بجد از روش سود می‌جویند و در سوی دیگر پدیدارشناسان واقعه فهم قرار دارند که فهم را اساساً تاریخی انگاشته و در نتیجه با پرهیز از روش، محدود بودن هر ادعایی در باب دانش عینی و اعتبار عینی را مطرح می‌سازند (پالمر، ۱۳۸۹، ص ۷۶). در این میان *هایدگر*، فیلسوف مطرح قرن بیستم را می‌توان در گروه دوم، یعنی پدیدارشناسان واقعه فهم جای داد. برای *هایدگر* مسئله اصلی و بنیادین،

هستی‌شناسی است و بدین سان نزد او علم هرمنوتیک در پیوند با هستی‌شناسی وجودی و پدیدارشناسی مطرح می‌شود؛ از سوی دیگر بیان گادامر از هرمنوتیک فلسفی نیز به‌نوعی ادامه مسیر هایدگر و ریشه در پروژه هستی‌شناسی بنیادین او دارد (Angelova, 2013, p.165). رویکرد خاص هایدگر و پس از او گادامر به مسئله هرمنوتیک، غیر از تفاوت فاحشی که با هرمنوتیک سنتی داشت، در عصر حاضر نیز به جدال‌هایی بین آنان و فیلسوفان معاصر این حوزه از جمله امیلیو بتی (Emilio Betti, 1890-1968) و هرش (E.D.Hirsh, 1920) منجر گردید. در نظر بتی اساساً هایدگر و گادامر عینیت را ویران نموده‌اند. بتی در کتاب خود با عنوان علم هرمنوتیک در مقام روش عام علوم انسانی به گادامر این ایراد را وارد می‌کند که فلسفه‌اش فایده‌ای به حال علوم انسانی ندارد و مشروعیت استنادکردن به شأن علمی موضوعات تأویل را به مخاطره می‌اندازد؛ همچنین هرمنوتیک فلسفی او در را به روی هر نوع تفسیربه‌رأی یا سوژه‌مداری می‌گشاید؛ از طرف دیگر تأکید بیشتر بتی بر پذیرش و به‌رسمیت‌شناختن غیریت عین مورد مشاهده است. برخوردها و مباحثات این دو گروه را می‌توان در نظریه هرمنوتیکی ریکور به‌نوعی جمع نمود. پل ریکور یکی از چالش‌برانگیزترین و پرکارترین متفکران قرن بیستم است. او بیش از سی اثر عمده در زمینه‌هایی متفاوت اعم از اگزیزتانیسم، پدیدارشناسی، روانکاوی، سیاست، دین و نظریه زبانی منتشر کرده است. از طرفی وی به شکل قابل توجهی خوانش مخصوص به خودش از هرمنوتیک فلسفی را توسعه بخشید؛ به شکلی که هرمنوتیک هستی‌شناختی او سودای جمع‌آرای فیلسوفان هرمنوتیک رمانتیک و فیلسوفان هرمنوتیک پدیدارشناختی را در سر دارد. در ادامه، گذار ریکور از هستی‌شناسی هرمنوتیکی هایدگر به سمت اثبات یک هرمنوتیک هستی‌شناختی مورد بحث قرار می‌گیرد و بیان می‌شود که چگونه ریکور توانست این دو شکل رقیب از هرمنوتیک را با خوانش ویژه خود در کنار یکدیگر نگاه دارد.

در اینجا لازم است به این نکته نیز اشاره شود که به نظر می‌رسد ریکور برای رسیدن به نظریه تفسیری مورد نظر خود باید در دو جبهه مبارزه می‌کرد؛ جبهه اول را

فلسوفان حوزه هرمنوتیکِ رمانتیک تشکیل می‌دادند که نماینده‌ای از آنان همچون دیتلای به تمایز جدی میان «تبیین» که رویکرد اساسی در علوم طبیعی است با «فهم» که مختص علوم انسانی است، معتقد است. در نظر او در آنجا که ما با تکیه بر منطق استقرا به شرح علمی ابژه‌های علوم طبیعی می‌پردازیم، در علوم انسانی درک و فهم حیات روانی فرد بیگانه، از طریق تفسیر و فهم نشانه‌ها راهگشا می‌باشد و این هدف علوم انسانی هرگز با الگوی تبیین تأمین نمی‌گردد؛ اما مشکل اساسی و نقص مهم در فلسفه دیتلای که از نظر ریکور دور نماند، این موضوع بود که چگونه می‌توان پس از قایل شدن به این تمایز، همچنان رؤیای علمی کردن علوم انسانی را در سر داشت؟ این تناقضی روش‌شناختی در نظریه دیتلای بود که ریکور نظریه تفسیری خویش را دقیقاً از همین نقطه آغاز نمود.

اما جبهه دوم، هرمنوتیک فلسفی گادامر است که هر گونه تلاش روش‌شناختی و مبتنی بر روش در باب حقیقت را دارای حق انحصاری نمی‌داند. تحلیل گادامر از واقعه فهم و تجربه هرمنوتیکی اساساً دربردارنده عناصر تبیینی نیست؛ حال آنکه ریکور معتقد است ما همواره در تماس با شاخه‌هایی هستیم که به دنبال انجام دادن تفسیر به شیوه‌ای روش‌مند هستند و در مقابل وسوسه جدانمودن حقیقت که مختص فهم است، از روشی که به وسیله رشته‌های مبتنی بر تفسیر اعمال می‌شود، مقاومت خواهیم کرد (Ricour, 2004, p.11). نقادی‌های شدید / میلیو بتی و هرش به هرمنوتیک گادامر و متهم ساختن او به گرفتار شدن در گرداب نسبی‌گرایی، موردی نبود که از چشم ریکور دور بماند؛ برای مثال هرش معتقد بود علم هرمنوتیک هایدگر و گادامر تمام متون گذشته را در معنای اصلی‌شان نامفهوم می‌سازد. مطابق بیان آنها از هرمنوتیک ما تنها قادر به فهم چیزهایی هستیم که در قالب محتوای دوره حاضر قرار گرفته باشند (Dostal, 2016, p.419)؛ از این رو او در جبهه دوم نیز به دنبال راه حلی بود تا بتواند حق هر دو دیدگاه را نیز به شکلی ادا نماید؛ اما تنقیح راه حل میانجی‌گرانه ریکور را در نظریه تفسیری‌اش و مدلی که به امتزاج تبیین و فهم منجر شد، به انتهای این نوشتار موکول می‌کنیم.

الف) هستی‌شناسی هرمنوتیکی هایدگر و تحوّل پدیدارشناسی

می‌توان به‌وضوح مشاهده کرد که در قرن بیستم، فصل مشترک هستی‌شناسی، پدیدارشناسی و هرمنوتیک خط سیر جدیدی در فلسفه قاره‌ای معاصر ایجاد کرد؛ به‌گونه‌ای که می‌توان یک تحوّل هرمنوتیکی در پدیدارشناسی را از هوسرل تا ریکور پی گرفت (L. Tate, 2010, p.131). در گام نخست به بررسی این تحوّل در فلسفه هایدگر و هستی‌شناسی هرمنوتیکی او می‌پردازیم. به‌طور مشخص حوزه عمل فلسفه هایدگر هستی‌شناسی است و پرسش بنیادین او پرسش در باب هستی است. اما بی‌گمان این هستی‌شناسی تنها در سایه پدیدارشناسی امکان‌پذیر است؛ زیرا پدیدارشناسی آن طور که هوسرل مطرح ساخته بود، به نحوی حوزه ماقبل مفهومی پدیدارها را که همان هستی و وجود آنهاست، گشوده بود؛ اما رویکرد هایدگر به مسئله هستی متفاوت از نگاه هوسرل به این مسئله است؛ آنجا که هایدگر وجود را حقیقتی تعلیق‌ناپذیر می‌داند، هوسرل از معلق‌کردن مفهوم وجود صحبت می‌کند. طرح پدیدارشناختی هوسرل فائق‌آمدن بر شکافی است که از زمان دکارت به بعد بین سوژه و ابژه حاکم شده و روش آن تحویل پدیدارشناختی است؛ شکافی که نمی‌توانست به تصورات ذهنی، اعتباری عینی ببخشد؛ لذا هوسرل در تحویل پدیدارشناختی‌اش به دنبال آن بود تا هر چیز آن طور که هست، نمودار شود؛ رها از هر گونه پیش‌داوری و هرگونه استیلای سوژه به روی آن و شناختی تا حد امکان وفادار به خود آن چیز. در این مسیر روش هوسرل شهود یا ادراک مستقیم بود؛ چراکه با این تعریف از پدیدارشناسی دیگر استنتاج و قیاس جایگاهی نداشتند. آنچه می‌توان آن را تقلیل استعلایی پدیدارشناختی در نگاه هوسرل نامید، بدین معناست که واقعیاتی که تا به امروز پیش‌فرض بوده‌اند، باید پیش‌فرض‌زدایی شوند و درنهایت ما با جهانی از پدیدارها روبه‌رو خواهیم بود؛ اما هوسرل در طرح پدیدارشناختی خود به دنبال آن است که فلسفه را مبتنی بر اصولی بدیهی نموده و آن را به عنوان علم مطرح کند. او معتقد بود فلسفه در بستر تاریخی خود همواره به عنوان یک علم مطرح شده، اما

ویژگی علم را نداشته است و شاهد مثالش وجود انبوهی از نظام‌های فلسفی متضاد است؛ لذا تعلیق پدیدارشناختی او به دنبال بنیان‌نهادن یک فلسفه علمی است و ظاهراً در این مسیر، او رفیق راه دکارت است. او به دنبال یک بداهت یقینی است که در آن عین اشیا برای ذهن انسان ظاهر شود؛ بداهتی که هیچ جایی برای تردید باقی نمی‌گذارد و اگر فلسفه بخواهد علم باشد، تنها راهش این است که مبتنی بر این بداهت یقینی باشد و البته چاره‌ای نیست جز اینکه فعلاً ناگزیر به دور مسئله حقیقت یا مجازبودن عالم محسوس خط بکشیم و صرفاً با پدیدارها سر و کار داشته باشیم؛ اما در همین جا می‌توان این نقد را به او وارد کرد که متدولوژی هوسرل صرفاً نوعی پاک‌کردن صورت مسئله است. بعد از آنکه جدایی ذهن از عین در فلسفه دکارت اتفاق افتاد، تلاش‌های زیادی از سوی فیلسوفان برای حل این مسئله انجام شد؛ پاسخ‌هایی از جنس فلسفه لایبنیتس، مالبرانش، اسپینوزا، کانت، بارکلی، فیخته، هگل و دیگران. در این میان هوسرل برای حل مسئله ثنویت ذهن و عین به این امر معتقد شد که مشکل فلسفه وجود [ذوات یا عالم خارج] است؛ لذا در طرح تقلیل پدیدارشناختی، خود وجود یا همان عین را معلق نمود و صرفاً به پدیدارها پرداخت و به نظر به نوعی از کنار مسئله عبور کرد و از این منظر جهان پدیداری مد نظر هوسرل هستی واقعی نداشته و صرفاً هستی‌اش ایدئالی و التفاتی است. حتی می‌توان توضیح داد که روش پدیدارشناختی هوسرل تا حد زیادی به ایدئالیسم بارکلی شباهت دارد. در جایی که بارکلی می‌گوید مراد از اشیا و اعیان خارجی همان تصورات است و وجود را همان مُدرک‌شدن تعریف می‌کند، هوسرل وجود را معلق نمود و جهان را همین جهان پدیداری دانست. این انتقاد را می‌توان این‌گونه ادامه داد که او با دراپوخه‌قراردادن اعیان یا همان واقعیت خارجی و بحث ارتباط آن با ذهن و تعریفی که از بداهت یقینی در باب حقیقت ارائه می‌دهد، از مسئله ارزشیابی شناخت شانه خالی می‌کند. مشکل ارزشیابی شناخت و انطباق پدیدارهای ذهنی با اعیان خارجی همان مسئله‌ای است که از رنسانس به این سو ذهن اغلب فیلسوفانی که ذکر نامشان رفت را درگیر خود کرده بود که به نظر هوسرل با

خارج کردن وجود یا همان اعیان خارجی از محل نزاع به نوعی از درگیری در این مسئله فاصله می‌گیرد؛ ولی از نظر دور نیست که این برخورد بیشتر فرار از مشکل بود تا حلّ آن. نکته دیگر اینکه پدیدارشناسی هوسرل با طرح مدل خاص خود، یعنی «ضرورت شناخت چیزها، رها از هر تعین» فی الواقع راه را برای هستی‌شناسی بنیادین گشود؛ راهی که بستری برای فلسفه هایدگر شد؛ در عین حال به علت دلمشغولی‌های معرفت‌شناختی در همان بند بینش اُنْتیک باقی ماند و نتوانست خود را از آن رها سازد.

اما هایدگر از این جهت که پدیدارشناسی هوسرل قصد داشت همه پدیدارها را وارد حوزه آگاهی انسان نماید، بر هوسرل نقد وارد کرد. هایدگر معتقد بود هوسرل قصد دارد حتی واقع‌بودگی هستی را نیز به حوزه آگاهی انسان وارد کند؛ لذا هایدگر تعریف جدیدی از پدیدارشناسی در کتاب هستی و زمان ارائه کرد و این تعریف مجدد باعث شد روش پدیدارشناسی او هرمنوتیکی شود و اینجاست که ما از یک تحوّل هرمنوتیکی در خصوص پدیدارشناسی صحبت می‌کنیم. در این تحوّل و با تعریف جدید، پیش‌مفهوم فنومنولوژی را باید با توصیف آنچه از دو جزء متشکله آن، یعنی فنومن (Phanomen) و لوگوس (Logos) مراد می‌شود و با تعیین معنای اسمی که از هم‌پیوندی آنها حاصل می‌آید، بارز نمود (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۱۱۹). هایدگر در اینجا فنومن را از ریشه فاینامنون (Phainomenon) به معنای آن چیزی می‌داند که خود را آشکار کرده و متجلی می‌سازد و پسوند «لوژی» در «فنومنولوژی» را نیز به کلمه یونانی «لوگوس» ارجاع می‌دهد. از نظر هایدگر لوگوس همان «رخصت ظهوردادن» به چیزهاست؛ لذا در هم‌پیوندی واژه «فاینامنون» و «لوگوس»، فنومنولوژی در تعریفی جدید و متفاوت از شناخت پدیدارها به «رخصت‌دادن به اشیا برای ظاهرشدن آن‌گونه که هستند» تعبیر می‌شود؛ از این‌روست که در نظر او حقیقت همان آلتّه (Aletheia) یا گشایش و گشودگی هستی است؛ به عبارتی اشیا خودشان را به ما نشان می‌دهند و اشاره به اشیا از طرف ما نیست و اینجاست که شکاف بین دو قطب سوژه و ابژه برطرف خواهد شد.

اما سؤال اینجاست که چگونه این بازتعریف از پدیدارشناسی با هرمنوتیک ارتباط می‌یابد؟ در نگاه هایدگر هستی‌شناسی باید در جایگاه پدیدارشناسی هستی به هرمنوتیک وجود تبدیل شود؛ به عبارتی علم هرمنوتیک همان تأویل هستی دازاین (Dasein) است. تحلیل هستی‌شناختی از دازاین، یعنی تحلیل خودمان از هستی خودمان و بی‌گمان این تحلیل هرمنوتیکی است؛ یعنی تفسیر دازاین، به دست دازاین، برای دازاین؛ اما از طرف دیگر هرمنوتیک با این نگاه همچنان نظریه‌ای در خصوص ماهیت خود فهم است، البته فهم به شکلی هستی‌شناسانه. در این حالت فهم دیگر چیزی نیست که بتوان آن را به دست آورد و بر آن استیلا یافت؛ فهم تنها یکی از انواع رفتارها و کنش‌های ممکن و متنوع بشر نیست، بلکه فهم نحوه‌ای از هستی و جزء جدایی‌ناپذیر دازاین و هستی - در- جهان (Being-in-the-World) اوست (Angelova, 2013, p.166). فهم را دیگر با نگاهی کانتی نمی‌توان قوه‌ای در میان دیگر قوای ادراکی بشر دانست،* بلکه ما دقیقاً به واسطه فهم است که وجود داریم و لذا فهم به لحاظ هستی‌شناسی مقدم بر هر فعل وجود است. نتیجه اینکه در فلسفه هایدگر مسئله هرمنوتیک جدا از وجود انسان نیست و بدین سان نزد او علم هرمنوتیک در پیوند با هستی‌شناسی وجودی و پدیدارشناسی شکلی نو و وسیع می‌یابد و به عبارتی او با تزریق هرمنوتیک به پدیدارشناسی هوسرل آن را در مسیر جدیدی قرار داد؛ مسیری که پس از هایدگر، شاگردش گادامر پرچمدار آن بود. لازم است در اینجا

* در فلسفه کانت فهم به شکل معرفت‌شناختی مطرح می‌شود؛ اما در فلسفه هایدگر فهم به شکل هستی‌شناختی. از نظر کانت استفاده از یک مفهوم، صدور یک حکم است با آن مفهوم و از آنجاکه فاهمه قوه استفاده از مفاهیم است، می‌توان گفت که فاهمه، قوه صدور احکام نیز هست؛ برای مثال اگر من درباره حیوانی که به آن نگاه می‌کنم، بگویم «این سگ است» معلوم است که مفهوم تجربی «سگ» را به کار گرفته‌ام تا این حکم را صادر کنم؛ لذا صدور حکم عملی است از جانب فاهمه برای استعمال مفاهیم یا به عبارتی برای سلطه مفهومی فاعل شناسا بر موضوع شناسایی؛ اما در نگاه هایدگر فهم دیگر قوه استفاده از مفاهیم نیست، بلکه در شکلی هستی‌شناختی ما دقیقاً به واسطه فهم است که وجود داریم.

به اختصار به این نکته اشاره شود که گادامر بحث تاریخمندی فهم در هایدگر را به بحث تعلق فهم به سنت گره زد (L.Tate, 2010, p.132). او تحت تأثیر چرخش زبانی فلسفه متأخر هایدگر بر اهمیت زبان به مثابه رسانه سنت و انتقالش به واسطه آن تأکید کرد و بدین وسیله جابجایی هستی‌شناسانه (Ontological Shift) هرمنوتیک در این فرمول‌بندی او بیان می‌شود که هستی‌ای که می‌تواند به فهم درآید، زبان است (Gadamer, 2004, p.470).

اما از جهتی دیگر نیز می‌توان به بحث هرمنوتیک در نگاه هایدگر نزدیک شد و آن نقد به سوژه‌مداری (Subjectivism) دکارت است که از نتایج جدایی سوژه از ابژه در تفکر اوست. او در نقد هستی‌شناسی دکارت می‌نویسد:

ادعای دکارت آن بود که با «می‌اندیشم، پس هستم»، شالوده‌ای نو و ایمن برای فلسفه ریخته است؛ اما آن چیزی که در این آغاز تعیین نکرد و به حال خود رها کرد، نوع هستی‌شیء اندیشنده یا به کلامی درست‌تر معنای هستی بود (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۱۱۰).

در این نگاه سوژه‌مدارانه همه چیز در نسبت با انسان به عنوان فاعل شناسا مطرح می‌شود و نتیجه این نگاه تکنولوژیک، استیلای فنی و اشتیاق به قدرت بیشتر در عصر مدرن است. آنچه در تفکر هایدگر با نام گشتل (Gestelle) خوانده می‌شود، واژه‌ای در معنای به‌نظم‌درآوردن و قالب‌بندی کردن که از نظر او آفت روزگار مدرن است. پارادایم اصلی جریان معرفت‌شناسی مدرن، همین سیطره و حکم‌فرمایی مدل سوژه/ ابژه در تفکر دکارت بود؛ اما هایدگر در نقد این مدل مطرح می‌نماید که پیش از هر آگاهی واضحی نسبت به جهان، سوژه (دازاین) خود را در جهان می‌یابد و به آن پرتاب شده است؛ جهان اطراف او همواره از پیش آنجا بوده است (Madison, 2005, p.247). آنچه هایدگر از مفهوم هستی - در - جهان مد نظر داشت، دقیقاً بر همین نکته تأکید دارد و البته، همچنان‌که مرلوپونتی می‌گوید در این بحث هایدگر وامدار استاد خویش هوسرل و مفهوم «زیست - جهان» (Life-World) اوست (Ibid, p.246)؛ اما نکته مهم در این بحث آن است که نتیجه جدایی سوژه از ابژه که به سوژه‌مداری ختم می‌شود، در

علم هرمنوتیک بسیار مؤثر می‌باشد. علم هرمنوتیک در مقام نظریه‌ای در باب چگونگی فهم و تأویل مستقیماً متأثر از این ملاحظات است؛ زیرا وقتی در متن تفکر فن‌آورانه به مسئله تأویل نزدیک می‌شویم، تأویل وسایل لازم برای سلطه مفهومی بر عین یا موضوع شناخت را فراهم می‌کند؛ پس برای نظریه تأویل بسیار فرق می‌کند که تفکر دقیقاً با الفاظ تصویری تصور شود؛ زیرا در آن صورت خود تأویل با مطلب ناشناخته‌ای که باید معلوم شود، سروکار نمی‌یابد، بلکه با ایضاح و ارزشیابی داده‌های قبلاً معلوم سروکار دارد. چنین پیش‌فرض‌هایی به جای آنکه شکاف موجود میان تاریکی و روشنی را التیام بخشد، آدمی را همواره در نور روشن آنچه از قبل معلوم است، نگاه می‌دارد (پالمر، ۱۳۸۹، ص ۱۶۲). نقد به نگاه سوژه‌مدارانه و تکنولوژیک به هستی، به ضدیت با روش در نگاه *هایدگر* می‌انجامد؛ چراکه او معتقد است روش ما را در فضای روشنایی‌ها اسیر می‌کند و هیچ امر مبهم و تاریکی بر ما روشن نمی‌شود. درحقیقت ساختار، نظریه و روش کلیدواژه‌هایی هستند که ما را از حقیقت دور می‌دارند.

در ادامه، این رویکرد خاص به روش و نقد به کنش تبیینی در نگاه *گادامر* به شکل ویژه‌ای مطرح می‌شود، تا جایی که او در کتاب *حقیقت و روش (Truth and Method, 1960)* معتقد است نباید برای روش در راه رسیدن به حقیقت قائل به حق انحصاری بود (واینسهایمر، ۱۳۸۹، ص ۵۳). او برابرنهاد روش را رویکردی دیالکتیکی به سوی حقیقت معرفی می‌کند. این دیالکتیک که نوعی مواجهه و رویداد است، به شکلی پدیدارشناسانه و در قرابت با فلسفه *هایدگر* قرار می‌گیرد؛ یعنی به وجود شیء مورد مواجهه رخصت داده می‌شود که خودش را آشکار کند و از این رو فهم دیگر نوعی فعل نیست، یعنی عملی که سوژه بر روی ابژه‌ای خاص برای استیلای مفهومی انجام می‌دهد، بلکه نوعی انفعال است و لذا فهم در این دیدگاه هیچ‌گاه نسبتی ذهنی با عینیتی مشخص ندارد. در نتیجه وظیفه هرمنوتیک در این نگاه آن است که از تمایز کانتی بین علوم انسانی و علم طبیعی مدرن که منحصرأ بر پایه روش است، قدم فراتر نهد (Angelova, 2013, p.165).

اما- همان‌طور که پیش از این اشاره شد- بر اساس تحلیل هایدگر از پیش ساختار فهم، صفت بارز و مهم فهم آن است که فهم همواره در درون مجموعه‌ای از نسبت‌ها و روابط قبلاً تأویل شده، یعنی کلی به هم پیوسته و مرتبط عمل می‌کند. گادامر به تحلیل این موضع پرداخته، معتقد است ما متن یا موقعیت خاصی را با آگاهی خالی که به لحاظ زمانی از موقعیت حاضر پُر شده، نمی‌فهمیم، بلکه دقیقاً آن را به این دلیل می‌فهمیم که در فهم ما نحوه‌ای از دیدن پیش از این تثبیت شده و برخی پیش‌برداشت‌های مفهومی وجود داشته و لذا گذشته مانند مجموعه‌ای از واقعیت‌هایی نیست که بتواند در برابر آگاهی ما قرار گیرد، بلکه دقیقاً جریان سیالی است که ما در هر عمل فهم در آن حرکت و مشارکت می‌کنیم. این نقد به فهم عاری از تاریخ منجر به نگاهی جدید به سنت (Tradition) می‌شود. دیگر سنت چیزی در برابر ما نیست که بخواهیم آن را پشت سر بگذاریم، بلکه چیزی است که ما در آن قرار می‌گیریم و از طریق آن وجود داریم؛ از این روست که گادامر در دفاع از تاریخ‌مندی فهم بیان می‌دارد در واقع این ما نیستیم که می‌فهمیم؛ این همیشه گذشته است که این مجال را به ما می‌دهد که بگوییم ما می‌فهمیم (Mueller, 2006, p.302)؛ از این رو گادامر اعتقاد دارد، آرمان روشن‌گری از عقل به عنوان قوه‌ای که انسان را قادر می‌سازد بدون وساطت مرجعیت و سنت، ارتباطی با حقیقت داشته باشد، بت مدرنیته می‌باشد. حال که مراد از تاریخ‌مندی فهم روشن شدن شد و جایگاه سنت به شکل جدیدی مورد بازتعریف قرار گرفت، آنچه آرمان مدرنیست‌ها در خصوص رسیدن به دانش به‌طور عینی معتبر بود، محال به نظر می‌رسید؛ چراکه این دانش، متضمن جایگاهی در ورای تاریخ است؛ پس هیچ نظریه مناسب تاریخی ناب اساساً وجود ندارد؛ چون همه در تاریخ‌ایم، تاریخ همواره برای شرکت‌کنندگان در آن نامرئی است؛ همچنان‌که آب برای ماهی. گادامر بر این نکته تأکید دارد که تاریخ به ما تعلق ندارد، ما به آن تعلق داریم؛ مدت‌ها پیش از آنکه خودمان را از طریق فرایند خودنگری فهم کنیم، خویش‌تن را به شکلی بی‌نیاز از اثبات، در خانواده، جامعه و حکومتی که در آن به سر می‌بریم، می‌فهمیم. این است دلیل

آنکہ پیش‌داوری‌های فرد بسیار بیشتر از داوری‌هایش، واقعیت تاریخی هستی او را تشکیل می‌دهند (واینسهایمر، ۱۳۸۹، ص ۶۷). با این مباحث دیگر رؤیای معنای نهایی و قطعی متن که مورد تأکید فیلسوفان هرمنوتیک رمانتیک بود نیز رنگ می‌بازد و آرمانی محال به نظر می‌رسد.

آنچه مشخص است، اینکه هایدگر در آثار خود کوشید جهت پدیدارشناسی هوسرلی را به سوی یک هرمنوتیک واقع‌بودگی سوق دهد و به جای پرداختن به ماهیت و ساختار ذاتی آگاهی به حیات انضمامی و تاریخی انسان بپردازد. او برای ایجاد چنین تحوّل هرمنوتیکی در پدیدارشناسی به فلسفه یونان متوسل شد و کار خود را از مطالعه فلسفه افلاطون و ارسطو آغاز کرد؛ ولی به نظر می‌رسد او در مطالعات یونانی خود موفق به درک صحیح و دقیق فلسفه افلاطون نشد و چنان‌که گادامر نیز اشاره می‌کند، یکی از ضعف‌های او این بود که افلاطون را با نگاه ارسطو مطالعه کرد. در دیدگاه او نسبت به موضوعاتی چون انسان، فلسفه و تاریخ‌مندی فهم انسان نیز ناسازگاری وجود دارد که با ذات تاریخ‌مندی سازگار نیست که این شاید به علت تأثیر فلسفه نیچه بر او بوده باشد. او در جهت تحوّل هرمنوتیکی پدیدارشناسی توفیقاتی نیز داشت؛ یعنی توانست بستری ایجاد کند برای کسانی چون گادامر و ریکور، ولی آنها با مشاهده اشکالاتی در دیدگاه هایدگر کوشیدند اصلاحاتی در هرمنوتیکی فلسفی او ایجاد کرده و راه خاص خود را برای ایجاد تحوّل هرمنوتیکی در پدیدارشناسی ببینند و نظر خود را ارائه کنند. نکته دیگر اینکه همچنان مسئله تأویل و تفسیر متن در این مدل و نگاه هستی‌شناختی به فهم، بی‌پاسخ می‌ماند. از این منظر این برخورد اساساً هیچ فایده‌ای به حال علوم انسانی ندارد و به تعبیر امیلیو بّتی بر اساس فهم هستی‌شناختی نمی‌توان در تعارض تأویل‌ها، میان تأویل درست از نادرست حکم کرد؛ به تعبیری اگر علم هرمنوتیک همان تأویل هستی دازاین و فهم صرفاً جزء لاینفک دازاین و هستی - در - جهان او باشد، عینیت تأویل به مخاطره می‌افتد و در تعارض تأویل‌ها راه برای هر نوع تفسیر به‌رأی و نسبی‌گرایی باز می‌شود؛ لذا - همچنان‌که گفته شد - در یک سو

مدافعان عینیت و اعتبار در تفسیر قرار دارند که علم هرمنوتیک در دستان آنان روشی است برای این عینیت و اعتباربخشی و در سوی دیگر پدیدارشناسان واقعه فهم قرار دارند که بر خصلت تاریخی فهم تأکید داشته و از تاریخ‌مندی فهم نتیجه می‌گیرند که هر ادعایی در باب دانش عینی و اعتبار عینی، ادعایی گزاف است. در بخش بعد خواهیم دید که چگونه ریکور در جهت ادغام این مدل‌های دوگانه تلاش می‌کند.

(ب) باز تعریف ریکور از پدیدارشناسی

دیدیم که پدیدارشناسی به عنوان یک روش کارآمد در هرمنوتیک هایدگر به بازی گرفته شد؛ اما این مفهوم در دستان ریکور باز هم کاربردی جدید یافت و از سطح هستی‌شناسی آن‌طور که هایدگر اعتقاد داشت، فراتر رفت و جایگاه واقعی خود را در معناشناسی یافت؛ البته باید اذعان داشت، پل ارتباطی بین هایدگر و ریکور را گادامر فراهم نمود؛ چنان‌که هابرماس که خود در دهه ۱۹۶۰ مناظرات جدی با گادامر داشت، تأکید دارد گادامر سازنده یک «ارتباط سه‌طرفه» بین هایدگر و گفتمان معاصران از جمله ریکور است و اساساً گادامر در مسیر فلسفی خود، امکان‌هایی را که توسط هایدگر شروع شده بود، به‌طور مداوم گسترش داد (Dallmayr and Mccarthy, 1977, p.335).

اگر با جزئیات بیشتری نگاه متفاوت ریکور به پدیدارشناسی را بررسی کنیم، خواهیم دید که او با گرفتن نمونه و سرمشقی از هایدگر و گادامر با گذار از پدیدارشناسی ماهوی هوسرل (Eidetic Phenomenology) و نیز پدیدارشناسی اگزیستانسیالیستی (Existential Phenomenology) سارتر و مریلوپونتتی به سمت پذیرش یک پدیدارشناسی هرمنوتیکی در گفت‌وگو و دیالوگ با علوم انسانی سوق پیدا کرد. همان‌طور که پیش از این اشاره شد، هوسرل در پدیدارشناسی‌اش مدعی فهمی مستقیم و بی‌میانجی برای رسیدن به معناست؛ اما پدیدارشناسی هرمنوتیکی ریکور معتقد است تنها از طریق میانجی‌های زبانی همچون نماد، اسطوره، استعاره و... می‌توان به معنای وجود راه یافت. ریکور می‌گوید:

فکر می‌کنم که همیشه از طریق میانجی عملکرد ساختارسازی است که معنای بنیادین وجود را می‌توان فهمید... من به نوبه خود همواره تلاش کرده‌ام این واسطه‌های زبانی را که قابل تقلیل به فریبکاری‌های عینی‌گرایی علمی نیستند، اما در حکم شاهدانی بر امکان‌های زبانی به شمار می‌آیند، بشناسم. زبان دارای منابع ژرفی است که به شکلی فوری قابل تحویل به معرفت نیست (Ricoeur, 2004, p.132).

از این روست که توجه و علاقه ریکور به هرمنوتیک و تفسیرهایش از زبان که تا حد منطقی و علوم ریاضی پیش می‌رود، همواره کوششی است در جهت شناسایی و توضیح همان ظرفیت‌های زبان، یعنی در جایی که درک مستقیمی از ذوات به آخر می‌رسد و تفسیر نمادها [به عنوان یک میانجی زبانی] آغاز می‌شود (Ibid, p.13). بررسی میانجی‌های زبانی چیزی است که ریکور در ذیل آثارش در حوزه‌های مختلف برای دستیابی به معنا مکرراً به کار می‌گیرد؛ مثلاً بررسی نمادهای دینی و اسطوره‌ای در کتاب **نمادشناسی شر** (The Symbolism of Evil, 1960)، بررسی رؤیاها در ضمیر ناخودآگاه در کتاب **فروید و فلسفه** (Freud and Philosophy, 1965)، بررسی ساختار دلالت‌گونه زبان در کتاب‌های **تعارض تفاسیر** (The Conflict of Interpretations, 1969) و **نقش استعاره** (The Rule of Metaphor) بررسی پنداشت‌های اجتماعی و سیاسی در کتاب‌های **تاریخ و حقیقت** (History and Truth, 1965) و **خطابه‌هایی در باب ایدئولوژی و اتوپیا** (Lectures on Ideology and Utopia, 1986) و... همه و همه حکایت از عطف توجه او به شکلی از پدیدارشناسی دارد که در تعارض با پدیدارشناسی هوسرلی، معتقد به رهیافت به سوی واسطه‌های زبانی و بررسی آنها برای رسیدن به معنای وجود است. همه این آثار در پروژه‌ای جامع شرکت داشتند؛ یعنی بازبانی اندیشه و وساطتی نمادین و تعمیم این میانجی‌گری نمادین در اندیشه و اصل برجسته این هرمنوتیک عام، ادعای تقدیس شده ریکور است که نماد دعوت به اندیشه می‌کند (Ibid, p.15).

هرمنوتیک ریکور مصّرانه منکر نظریه دانشِ مطلق (Absolute Knowledge) است؛ دانشی که مدعی است می‌تواند به یاری تقلیل، چندگانگی تأویل‌ها را به یک کل تبدیل کند. این اعتقاد او از عنوان کتاب **تعارض تفاسیر** نیز قابل استنتاج است. ریکور رسالت فلسفی خود را گشایش چندگانگی ساده‌نشده‌ی و غیرقابل تقلیل سخن می‌داند و معتقد است هدفش محدود کردن دایره معرفت و ارائه دانشی کامل و مطلق نیست. در نظر او هیچ حقیقت نخستین و معرفت مطلق وجود ندارد و هیچ نقطه برتری اعلایی از آگاهی که در آنجا بتوان به‌طور قطع بر پراکندگی چندمعنایی به جهت رسیدن به یک سنتز نهایی فائق آمد، وجود ندارد (Ibid, p.14). این مقاومت در برابر ایده دانش مطلق از طرف ریکور، ما را به سمت اختلاف دیگری که او با پدیدارشناسی هوسرل دارد، می‌کشد و آن عدم موافقت او با مفهوم سوژه شناسنده استعلایی (Transcendental Cogito) است که هوسرل مطرح کرده بود. ریکور می‌گوید:

گسست من از پدیدارشناسی هوسرلی بیشتر ناشی از عدم موافقت من بود با نظریه او در خصوص کنترل بر سوژه شناسنده استعلایی. من مفهوم سوژه شناسنده تکه‌تکه شده یا ازهم‌جداشده (Wounded or Split Cogito) را در مقابل ادعاهای ایدئالیستی سوژه مطلق و مقدّس قرار دادم. در واقع اولین بار این کارل بارت بود که به من آموخت سوژه، ارباب مرکزی نیست، بلکه تابع یا مستمع زبانی است که عظیم‌تر از خود اوست (Ibid, p.136).

بدین‌گونه هرمنوتیک ریکور پدیدارشناسی را به صورت فهم بنیادی از حدود و موانع آگاهی آشکار می‌کند و مجال تأمل در خصوص جهان ناخودآگاه و فوق آگاه را می‌گشاید. درحقیقت او مفهوم هوسرلی از مبنای نهایی برای معرفت را که توسط تعلیقی مطلق از پیش‌فرض‌ها قابل دسترسی باشد، رد می‌کند و معتقد است این تقلیل استعلایی که وجه ایدئالیستی پدیدارشناسی هوسرل است قابل دفاع نمی‌باشد و نمی‌توان برای رسیدن به این نظرگاه استعلایی زمینه تاریخی تجربیاتمان را، آن‌طور که هوسرل می‌گوید، در پرانتز (Epoche) قرار داد. ریکور نتیجه می‌گیرد:

هوسرل با پرداختن به این حالت، پدیدارشناسی را به ایدئالیستی تقلیل می‌دهد

کہ در آن معرفت می‌تواند به شکلی مستقل و خود-مفروض ملاحظه شود و لذا صرفاً در معنای خاص خودش معتبر است (Ibid, p.16).

لذا او به این موضوع صحه می‌گذارد که پدیدارشناسی نیازمند یک برتری درون خودش نسبت به هرمنوتیک است؛ چیزی که او در ابتکار عمل هایدگر با بازتعریفی از پدیدارشناسی می‌یابد. او تصدیق می‌کند که آرمان معرفت به مثابه یک خود - موجه مطلق در شرح پدیدارشناسانه‌ای از هستی - در - جهان بشر با محدودیت روبه‌رو می‌شود. این شرح از محدودبودن آگاهی، بیانگر این حقیقت است که ما در افقی تاریخی از زبان حضور داریم؛ جایی که معانی از آفرینش‌های فاعلی ما جلوترند. طبق آنچه هستی‌شناسی پدیدارشناسانه هایدگر به‌وضوح نشان می‌دهد، آگاهی در محدوده رسوبات تاریخی پیشین از معنا و طرح‌های آینده از آن، کرانمند است؛ یک حلقه هرمنوتیکی که در آن هر فاعل شناسایی خودش را پیش از اینکه اطرافش گرفته شود، در یک جهان بین‌الذہانی (Intersubjectivity) که دلالت‌ها آن را احاطه کرده و از آن به هر سو می‌گریزند، می‌یابد (Ibid, p.16). این موضوع باعث می‌شود ما به ناچار ایدئالیسمی پدیدارشناختی از تأمل محض را [آن‌طورکه هوسرل معتقد است] با هرمنوتیکی پدیدارشناختی از تأویل [آن‌طورکه هایدگر معتقد است] بدین دلیل که معنا هرگز برای ما نخستین و بهترین نیست، تعویض نماییم؛ لذا است که ریکور می‌نویسد: «تأویل پیش از آنکه تأویل به توسط زبان باشد، تأویل زبان است» (Ibid, p.16). ما به زبانی تعلق داریم که پیش از ورودمان به مرحله وجودی، شکل داده شده و صورت گرفته است و این زبان برای تأویل تنها می‌تواند توسط یک پروسه طولانی از کشف رمز، بازیافت شود. هرمنوتیک آشکار می‌کند که چگونه ما همواره در یک وجودشناسی از دلالت‌های پیشین محدود هستیم.

ج) تغییر مسیر ریکور و هرمنوتیک هستی‌شناختی

تا اینجا مشخص شد که پدیدارشناسی مورد نظر ریکور در همراهی با هایدگر و گادامر از پدیدارشناسی، آن‌طورکه هوسرل معرفی کرده بود، گذر کرد؛ اما در ادامه

خواهیم دید راهی که ریکور در پدیدارشناسی اش بر می‌گزیند، با مسیر انتخابی هایدگر نیز تفاوت‌های فاحشی دارد. درحقیقت هنگامی که هایدگر مسیر کوتاه به سمت هستی را در جایی که تأویل به حد اعلی خود می‌رسید اتخاذ کرد، ریکور مسیری طولانی را انتخاب نمود؛ مسیری که راه‌های انحرافی اجتناب‌ناپذیری را که در خود دارد که تأویل به واسطه زبان، اسطوره، ایدئولوژی، ضمیر ناخودآگاه و... بخشی از آن بود، می‌آموزد. ریکور توضیح می‌دهد:

دو روش برای قرارداد هرمنوتیک در چارچوب پدیدارشناسی وجود دارد. یکی راهی است کوتاه که نخست به آن خواهیم پرداخت و دیگری راهی است طولانی که پیشنهاد می‌کنم رهسپار آن شویم. راه کوتاه همانا هستی‌شناسی فهم به شیوه هایدگر است. این هستی‌شناسی فهم را به این دلیل راه کوتاه خوانده‌ام که با گسست از مباحث مربوط به روش از همان آغاز مستقیماً در سطح یک هستی‌شناسی موجود متناهی قرار می‌گیرد، تا در آن به فهم، نه همچون یک شکلی از شناخت، بلکه همچون شکلی از وجود راه برد. شخص به‌طور گام‌به‌گام وارد این هستی‌شناسی فهم نمی‌شود؛ ما به صورت تدریجی و با ژرفابخشیدن به لوازم روش‌شناختی تفسیر، تاریخ یا روانکاوی بدان دست نمی‌یابیم؛ بلکه با دگرگون‌کردن ناگهانی مسئله به آن می‌رسیم. به جای اینکه بپرسیم در چه شرایطی سوژه شناسانده می‌تواند متن یا تاریخ را بشناسد، می‌پرسیم هستنده‌ای که هستی او بر فهم استوار شده است، چه نوع هستنده‌ای است؟ به این ترتیب مسئله هرمنوتیک تبدیل می‌شود به تحلیل این هستی، یعنی دازاین که به واسطه فهم وجود دارد (Ibid, p.6).

آن‌طور که مشخص است، در روش هایدگر به جای شناخت‌شناسی تفسیر (Epistemology of Interpretation) آن‌طور که در پژوهش‌های منطقی هوسرل مطرح است، نوعی هستی‌شناسی فهم (Ontology of Understanding) جایگزین می‌شود؛ به عبارتی یک باژگونگی در مسئله اتفاق می‌افتد؛ هستی‌شناسی فهم به جای شناخت‌شناسی تفسیر. اما راه طولانی مورد گزینش ریکور سودای آن را در سر دارد تا

با پیگیری پژوهش‌های متوالی در معناشناسی و سپس سطح تأملی، تفکر را به سطح یک هستی‌شناسی برساند. پس هدف ریکور و هایدگر اساساً هستی‌شناختی است و به این علت است که هر دو فیلسوف در چارچوب هرمنوتیک پدیدارشناختی مطرح‌اند؛ اما ریکور با ملتزم کردن خود به روش‌شناسی، مسیری طولانی‌تر را بر می‌گزیند که در آن، جانب فلسفه دیلتای و موضوع روش در علوم انسانی را نیز رعایت کند؛* چراکه در نظر هایدگر اساساً فهم دیگر وجهی از شناخت نبود، بلکه وجهی از هستی بود؛ اما معناشناسی و فلسفه تأملی ریکور با داشتن وجهی از شناخت در انتها به هستی‌شناسی نیز متصل می‌شود و این کار از نظر ریکور هم ممکن و هم لازم به نظر می‌رسید. این امکان از آنجا می‌آید که ریکور فقط با گزینش مسیری طولانی‌تر در انتها باز هم به لوازم هستی‌شناسی وفادار ماند و به عبارتی هرمنوتیک قادر به پذیرفتن وضعی معرفت‌شناختی در درون خود شد (Bobb, 2011, p.341) و از این جهت لازم به نظر می‌رسید که ضعف هستی‌شناسی هایدگری را که در آن نمی‌توان هیچ وجهی از شناخت متصور بود، در قرابت با روش‌شناسی به‌خوبی پوشش داد. ریکور زمینه‌ای را که بین شناخت‌شناسی دیلتای از تأویل و هستی‌شناسی هایدگر از فهم بر می‌گزیند، این‌گونه توصیف می‌کند:

مسیر طولانی‌ای که پیشنهاد من است، اشتیاق به بردن اندیشه به سطحی از هستی‌شناسی است؛ اما این کار در مراتب و درجات تحقیقات متوالی ذیل انجام می‌شود... مسئله من این خواهد بود: یک شناخت‌شناسی تفسیر که

* هدف دیلتای در مفهوم‌سازی امر هرمنوتیکی این بود که برای علوم انسانی استقلال یا یک روش‌شناسی مستقل و همچنین یک عینیت علمی به دست بیاورد یا در مقابل علوم تجربی ایجاد کند. او از یک طرف در همراهی با فلسفه تحصلی معتقد بود تحوکی که در عالم علوم تجربی و طبیعی ایجاد شده، باید در علوم انسانی نیز مطرح شود و هرمنوتیک را باید به صورت متدولوژی مطرح کرد؛ اما از طرف دیگر در مقابله با پوزیتیویست‌ها معتقد بود این روش، غیر از روشی است که در علوم تجربی مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ لذا در نظر او روش علوم طبیعی تبیین (Explanation) و روش علوم انسانی فهم (Understanding) است.

ماحصل تأمل بر تفسیر، بر روش تاریخ، بر روانکاوی، بر پدیدارشناسی دین و غیره است، هنگامی که از هستی‌شناسی فهم متأثر شود، از آن جان گیرد و اگر بتوان گفت از آن الهام گیرد، چه بر سرش می‌آید؟ (Kearney, 2004, p.22).

یکی دیگر از دلایل دورشدن ریکور از تحلیل دازاین و هستی‌شناسی فهم به شیوه‌های دیگر این است که او معتقد است پرسش‌های اساسی در علم هرمنوتیک با اتخاذ این روش همچنان بدون پاسخ خواهند ماند. سؤالاتی از این دست که چگونه سازوکاری برای تفسیر و فهم متون می‌توان برگزید؟ علمی را که مبنایی تاریخی دارند، چگونه می‌توان در برابر علوم طبیعی مطرح کرد؟ چگونه در اختلاف تأویل‌ها می‌توان قضاوت کرد؟ و سؤالات دیگری از این دست. این موضوع، ریکور را بر آن داشت به جای راه کوتاه تحلیل دازاین راهی طولانی را برگزیند که با تحلیل‌های زبانی آغاز می‌شود (Ricoeur, 2004, p.10) و در نتیجه او در برابر وسوسه جداکردن حقیقت که مختص فهم است، از روشی که به وسیله رشته‌هایی که از تفسیر ریشه گرفته‌اند، مقاومت نمود؛ ریکور امتناع از پذیرش هستی‌شناسی مستقیم، موضع روش‌شناختی را به عنوان یک وزنه تعادل فرض می‌گیرد؛ جایگاهی که در انتها به هستی‌شناسی نیز منجر می‌شود (Bobb, 2011, p.342)؛ از این روست که پدیدارشناسی ریکور با استوارشدن بر پایه‌ای معناشناختی گرد درون‌مایه مرکزی دلالت‌های با معانی چندگانه سامان یافت و این راز تمایز میان ریکور و گادامر نیز می‌باشد. پدیدار «معنای متعدد و چندگانه» در اشکال خلاق و از خود بیگانه شده‌اش برای ریکور مرکز توجه اصلی و اولیه هرمنوتیک شد.

د) معناشناسی به مثابه مسیری به سوی هستی‌شناسی

ریکور با گذار از سطح هستی‌شناسی، محور اصلی کار خود را در «معناشناسی» قرار می‌دهد. موضوع محوریت معناشناسی البته باعث نشد که او هستی‌شناسی را کنار بگذارد، بلکه - آن‌طور که خواهید دید- با کشاندن مسئله از سطح زبانی و معناشناختی به سطح تأملی و درحقیقت با گزینش راهی معکوس با هایدگر درنهایت به مبحث وجود نیز نزدیک می‌شود. این بدان معناست که هستی‌شناسی فهم پیش از آنکه برای ریکور

امری مفروض باشد و از ابتدا به آن بپردازد، امری نهایی و به شکلی یک هدف است. آنچه ریکور را بر آن می‌دارد تا در حوزه معناشناسی، قلمرو هرمنوتیک خود را گسترش دهد، این نکته است که او پذیرفته بیش از هر چیز و همواره در زبان است که هر گونه فهم هستی‌شناختی به بیان در می‌آید؛ از این روست که بررسی زبان و به تبع آن بررسی معنا به نوعی مقدم بر هر نوع فهم هستی‌شناختی است. تحلیل زبان به عنوان محور هرمنوتیک ریکور در حقیقت پژوهش در نقاطی است که می‌توان آن نقاط را گره‌های معناشناختی (Semantic Node) نامید؛ گره‌هایی که گهگاه از خود بیگانه شده‌اند و در یک همانندی بسیار زیاد هم نیچه و هم فروید با روش خاص خود به آنها پرداخته‌اند. ریکور می‌گوید:

به نظر می‌رسد عنصر مشترکی که در هر جا از تفسیر گرفته تا روانکاوی یافت می‌شود، گونه‌ای معماری معناست که می‌تواند معنای دوگانه یا معناهای چندگانه خوانده شود و نقش آن در هر مورد، اگرچه به شکلی متفاوت، این است که در عین اختفا و پوشیدگی، آشکار نماید؛ از این رو این تحلیل زبان در معناشناسی امر آشکار-پنهان، یعنی در معناشناسی بیان‌های چندمعنایی محدود و منحصر می‌شود (Ricoeur, 2004, pp.11-12).

ریکور پدیدار معنای چندگانه یا همان بیان‌های چندمعنا را به نماد تعبیر می‌کند و در نظرش نماد عبارت است از هر گونه ساختار دلالت‌کننده‌ای که در آن، معنای آغازین و صریح، همراه خود معناهای دیگری را پیش می‌آورد و این معناها نامستقیم و صوری‌اند و اهمیتی درجه دوم دارند و صرفاً از راه معنای نخست شناخته می‌شوند. به باور ریکور به تأویل نیز باید همان گسترشی را ببخشیم که به نماد بخشیده‌ایم و از این رو تأویل را فعالیتی مکرر می‌داند که مبتنی بر رمزگشایی معنای پنهان در پس معنای ظاهری و آشکارکردن سطوح دلالت‌ضمنی در ضمن دلالت‌های تحت‌لفظی است (Ricoeur, 2004, p.13). با بررسی این دو تعریف متوجه خواهیم شد که نماد و تأویل اساساً مفاهیمی وابسته‌اند؛ لذا آنجا که نماد و بیان‌های چند معنا حضور دارند، تأویل نیز وجود دارد و در مقابل چندگانگی معنا نیز در تأویل است که خود را نشان

می‌دهد. بدین‌گونه است که حوزه عمل هرمنوتیک ریکور به شکل روشنی «تأویلِ نمادها» را در بر می‌گیرد؛ آن‌طور که در عنوان برخی آثار او همچون **نمادشناسی شر** نیز مشخص است.

پس از پذیرش این موضوع که هرمنوتیک ریکور با پژوهشی در معنای نمادها و به تعبیر دقیق‌تر با «تأویلِ نمادها» آغاز می‌شود، نکته اساسی بعدی این است که می‌دانیم نمادها خاستگاه‌های متفاوت و بعضاً متعارضی با یکدیگر دارند؛ اما هرمنوتیک ریکور به روش‌های متفاوت و گهگاه متضاد این نمادپردازی‌ها امکان ظهور می‌دهد؛ برای مثال دو قلمرو نمادین که ریکور بسیار از آنها یاد می‌کند، پدیدارشناسی دین و روانکاوی است که تقابل این دو حوزه با یکدیگر بر همگان مشخص است؛ به شکلی که هنگامی که پدیدارشناسی دین با بررسی مناسک دینی و اسطوره‌های دینی به تأویل آنها می‌پردازد و تکیه‌اش در این رمزگشایی بیشتر بر امر مقدس است، روانکاوی - البته در تعریف فرویدی‌اش - بر عکس، پژوهشش را به بررسی رؤیاها با تکیه بر موضوع امیال سرکوب‌شده پایه‌ریزی می‌کند. نکته مهم اینجاست که برای ریکور کلیه خاستگاه‌های بررسی نماد با روش‌های متفاوت‌شان به این علت به رسمیت شناخته شده که او پذیرفته است هر یک از این روش‌ها یک امکان است که می‌توان برای رسیدن به تأویلی مناسب‌تر از آنها استفاده نمود. در واقع هر یک از آنها نماد را بنا به چارچوب ارجاعی خاص خود تأویل می‌کند و فقط آن چیزی را می‌یابد که در جست‌وجوی آن است. این وظیفه ماست که با امکان ظهوردادن به این کثرت روش‌های تأویلی، خود را برای رسیدن به معنای نماد آماده کنیم. راز درگیرشدن ریکور با حوزه‌های دیگر علمی از جمله روانکاوی، پدیدارشناسی دین، نظریات تحلیل زبانی و... همین است که وی به هر یک از این حوزه‌ها به شکل یک امکان می‌نگرد و با توضیح هر یک از آنها در محدوده نظری خاص خود نشان می‌دهد که هر یک از این امکانات صورت یک نظریه را دارند. او می‌گوید:

این هرمنوتیک با پژوهشی همه‌جانبه در صورت‌های نمادین و با تحلیلی

فراگیر از ساختارهای نمادین شروع می‌شود و با ارتباط دادن تنوع روش‌های هرمنوتیکی به ساختار و زمینه نظریه‌های مربوطه، به واسطه رویارویی شیوه‌های هرمنوتیکی و نقدی بر نظام‌های تأویل ادامه می‌یابد و از این طریق، خود را برای ایفانمودن مهم‌ترین وظیفه خویش آماده می‌کند؛ وظیفه‌ای که همانا گزینشی صحیح میان ادعاهای تام‌گرایانه هر یک از تأویل‌هاست (Ricoeur, 2004, p.11).

یکی از مزیت‌های عمده این هرمنوتیک آن است که نتیجه‌اش خطر جداشدن مفهوم حقیقت از روش، آن‌طور که گادامر مطرح نموده بود، را ندارد؛ چراکه این گونه رهیافت معنایی به موضوعات تأویل، هرمنوتیک را در تماس با روش‌شناسی قرار می‌دهد و جنبه معرفت‌شناختی آن را تقویت می‌کند. همچنان‌که گفته شد، بررسی بیان‌های نمادین باعث پیوند ریکور با رشته‌هایی چون روانکاوی، پدیدارشناسی دین، فلسفه‌های زبانی و... گردید؛ اما برای اینکه هرمنوتیک را فلسفه بدانیم، باقی‌ماندن در سطح معناشناسی آن را به نتیجه نمی‌رساند. درحقیقت معناشناسی مسیری بود که هرمنوتیک فلسفی باید از آن گذر کند؛ اما همچنان هستی‌شناسی فهم برای ریکور موضوع اصلی است. این همان مسیر طولانی‌ای بود که او در تفاوت با روش هایدگر انتخاب نمود. آنجا که هستی‌شناسی فهم برای هایدگر امری مفروض و مسئله بنیادین بود، ریکور با ادای حق معناشناسی در پایان کار خود، به هستی‌شناسی پرداخت و نقطه اتصال این دو سطح یعنی سطح معناشناختی و سطح وجودی، همانا «سطح تأملی» می‌باشد. درحقیقت مرحله میانی برای تلفیق معناشناسی با هستی‌شناسی، تأمل است که رابطه میان فهم بیان‌های نمادین و فهم خویشتن است. از نظر ریکور تفاسیر مختلف صورت پذیرفته در روانکاوی، پدیدارشناسی دینی و... شرط لازم برای فلسفه تأملی است و به عبارتی مواد اولیه آن را فراهم می‌کند. منظور ریکور از تأمل، قریب به آن چیزی است که در فلسفه ژان نابرت (Jean Nabert, 1881-1960) مطرح است؛ چیزی که او تلاش ما برای وجودداشتن و میل ما برای بودن نامید. برای ریکور با تکیه بر این معنا، تأمل به خود اختصاص دادن کوشش‌ها برای زیستن و میل ما به بودن، از طریق

آثاری که گواه بر این تلاش و میل هستند، می‌باشد؛ لذا ما به واسطه راه‌های میانجی همچون آثار هنری، نهادهای اجتماعی و اسطوره‌های تلاش برای زیستن و میل به بودن را آشکار می‌سازیم و بررسی این واسطه‌ها منجر به خویشتن‌فهمی (Self-Understanding) می‌گردد؛ زیرا با هر تفسیر افقی از امکان‌های قابل دستیابی به روی مفسر گشوده می‌شود؛ یعنی ظرفیت‌های وجودی خویش را بهتر می‌شناسد؛ بنابراین هر تفسیری آشکارا یا ضمنی، فهم خویشتن به کمک فهم دیگران است؛ لذا در نظر ریکور خویشتن تنها می‌تواند خود را به عنوان نتیجه تأویل بشناسد و از این‌روست که در فلسفه تأمل، ما ساحت تازه وجود را کشف می‌کنیم؛ ساحتی که ما پیشاپیش از آن باخبر نیستیم و بعداً و با واسطه از آن خبردار می‌شویم. این رویکرد دقیقاً همان هدف نهایی ریکور یعنی هستی‌شناسی است؛ جایی که ما با معناشناسی معانی چندگانه و تلفیق آن با فلسفه تأملی در پایان به هستی‌شناسی می‌رسیم و این راز هرمنوتیک هستی‌شناختی ریکور می‌باشد.

اما همچنان‌که در مقدمه اشاره شد، نظریه تفسیری ریکور مدلی میانجی‌گرانه و دیالکتیکی در ارتباط بین فهم و تبیین را پیشنهاد می‌کند که لازم است ویژگی‌های این مدل تا حدودی مورد بررسی قرار گیرد. راه حل ریکور در برخورد با این دو جبهه که بنای نظریه تفسیری او را نیز تشکیل می‌دهد، مبتنی است بر ایجاد ارتباط میان «فهم» و «تبیین»؛ به‌طوری‌که آن جدایی آشتی‌ناپذیر تبیین با فهم که مورد نظر دیلتای بود، بر اساس ارتباطی دیالکتیکی میان این دو پایه‌ریزی می‌شود. نکته مهمی که در این خصوص ریکور اشاره می‌کند، این است که هرچند عرصه علوم انسانی اساساً با علوم طبیعی متفاوت است و با فهم سروکار دارد، باید پذیرفت که از جهات تبیینی نیز خالی نیست و منش صحیح در برخورد با ابژه‌های علوم انسانی احترام‌نهادن به هر دو جنبه مورد ذکر است. از جهت معرفت‌شناختی این تلفیق باعث می‌شود علوم انسانی نیز از وصف علمی‌بودن برخوردار شوند و گونه‌ای خاص از اعتبار برای آنها قابل تصور باشد، اگرچه باید پذیرفت که این اعتبار از آن نوعی نیست که در علوم طبیعی در جریان است. از جهت هستی‌شناسی نیز این دیدگاه معتقد است

هستی‌شناسی‌ای قرین صواب است که هم از شیوه تبیینی سود بجوید و هم سهم فهم را ادا نماید. در نظر ریکور فرایند تأویل عملی دیالکتیکی است که در آن تأویل‌گر پس از گذار از مرحله تبیین که قبل از آن فهمی خام و بسیط دارد، به سوی فهمی عمیق‌تر می‌رود و بدین معنا فهم یک پروسه است و در این پروسه تبیین نقشی اساسی را بازی می‌کند و به فهمی جدی‌تر منتهی می‌شود؛ لذا به عقیده ریکور فهم بدون تبیین نابیناست؛ همان‌طور که تبیین بدون فهم، میان‌تهی است (ریکور، ۱۳۸۴، ص ۱۲۴). از طرفی هم باید پذیرفت که نقش تبیین متناسب با حوزه‌های مختلف علمی متفاوت است؛ مثلاً جایگاه تبیین در تأویل متنی فلسفی بسیار پررنگ‌تر از تأویل متنی ادبی است؛ چراکه متن فلسفی قاعده‌مندتر از متن ادبی است. به هر حال شاید بتوان گفت که متن فضای محدود تأویل‌هاست. فقط یک تأویل وجود ندارد؛ اما از سوی دیگر به واسطه تکیه بر عنصر تبیین، تعداد بی‌پایانی از تأویل‌ها نیز وجود ندارد. متن فضای نوساناتی است که محدودیت‌ها و الزام‌های خود را دارند. برای برگزیدن تأویلی متفاوت ما باید همواره دلیلی بهتر ارائه کنیم. وقتی تأویل بخواهد به حوزه دیالوگ وارد شود، مسلماً فضای محدودتری نسبت به حوزه شخصی دارد؛ چراکه حضور در دیالوگ لازمه بیان ادله است و این نقش تبیین را در کمک به گریز از اختلاف تأویل‌ها روشن می‌کند. موضوعی که تا حدی نقص نسبی‌گرایی در هرمنوتیک گادامر را برطرف می‌کند. با توجه به مطالب گفته‌شده ریکور با تشبیه فرایند نظریه تفسیری‌اش به یک پُل، آن را قوس هرمنوتیکی (Hermeneutical Arc) می‌نامند. در این قوس که در مقابل «دور هرمنوتیکی» هایدگر و گادامر بیان شده، سه عنصر اساسی «تبیین»، «فهم» و «به خود اختصاص دادن» وجود دارد. عنصر تبیین که آغاز این قوس است، بُعد زبان‌شناختی و ساختارشناسی عمل فهم متن است. عنصر فهم به معنای درک مفاد و مصادیق متن است که در میانه این پُل قرار دارد و در انتها نیز با درگیر شدن تأویل‌گر با معنای متن و ورود به جهانی جدید و به خود اختصاص دادن آن، قوس کامل می‌شود. این یکی از نقاط اساسی در تمایز دیدگاه ریکور با گادامر است. در جایی که گادامر فهم متن را یک جریان دوری و حلقوی می‌داند که از تأویل‌گر و پیش‌داوری‌های او آغاز می‌شود و به توافق و امتزاج افق

معنایی تأویل‌گر با متن منتهی می‌شود، ریکور فرایند فهم را در مسیری غیرحلقوی تصویر می‌کند که فهم طی مراحل متوالی از سطح به عمق می‌رود و لذا فهم متن بر اساس این فرایند، عملی بی‌پایان نیست و می‌توان برای آن سرانجامی را متصور شد؛ البته شرح کامل نظریه تفسیری ریکور که در ذیل آن، ارتباط بین فهم و تبیین اتفاق می‌افتد، تأکید او بر «زبان‌شناسی جمله»، تمایز میان «زبان» و «سخن» و وجوه نشانه‌شناختی و معناشناختی در این نظریه تفسیری، بحث مفصلی را طلب می‌کند که در حوصله این نوشتار نمی‌گنجد.

در انتها لازم است به این نکته اشاره شود که هرچند ریکور در تحوّل هرمنوتیکی پدیدارشناسی خویش کوشید فراتر از وجودشناسی صرف فهم رفته، نگاهی معرفت‌شناختی نیز به این مقوله داشته باشد و از این طریق میان تبیین و تفهّم سازی ایجاد کند، اما اقدام او نیز خالی از اشکال نبود. اعتقاد به فهم و در عین حال تلاش برای تبیین آن مستلزم اعتقاد به وجود یک معیار عینی است که این موضوع با اعتقاد به تاریخ‌مندی فهم انسان ناسازگار است؛ به عبارتی درست است که هرمنوتیک ریکور در تماس و ارتباط با روش‌شناسی مطرح شد و جنبه معرفت‌شناختی آن، که نقطه ضعف هستی‌شناسی فهم هایدگر بود، تقویت می‌شود، اما همچنان به لحاظ فلسفی از پس ادغام نگاه ذهنی‌گرایانه در خصوص فهم با نگاه عینی‌گرایانه در خصوص تبیین بر نمی‌آید. ریکور کوشید از دانش‌های دیگری چون زبان‌شناسی، ادبیات، روان‌شناسی و حتی فلسفه‌های تحلیلی عناصری گرفته و تحوّل هرمنوتیکی به پدیدارشناسی بدهد که راه او ادامه پیدا نکرد و در میان اهالی فکر و اندیشه به‌طور شایسته مورد استقبال واقع نشد؛ حتی دیدگاه او الهام‌بخش دانش‌های دیگر انسانی و اجتماعی نیز قرار نگرفت. شاید دلیل اصلی آن این باشد که اساساً تاریخی بودن فهم انسان قابل جمع با عینی‌گرایی نیست؛ اما ریکور در مطالعات خود کوشید ثابت کند که می‌توان به نحوی میان آنها سازشی ایجاد کرد.

نتیجه‌گیری

دیدیم که ریکور چگونه مسئله زبان را به مسئله تأمل وصل نمود و به عبارتی

معناشناسی را چون ابزاری برای فلسفه تأملی مطرح نمود و چگونه از این مسیر طولانی گذر کرده، دوباره به مبحث وجود رسید. در واقع هستی‌شناسی مستقل چیزی بود که هایدگر در سر داشت؛ هستی‌شناسی‌ای که هرمنوتیکی نیز هست؛ اما هستی‌شناسی ریکور به گونه‌ای غیرمستقیم و گام‌به‌گام مطرح می‌شود و معتقد است فقط در حرکت‌های تأویلی است که ما هستی تأویل‌شده را می‌بینیم و به عبارتی هرمنوتیک او هستی‌شناختی است و افزون بر این موضوع، او فقط با پژوهش در هرمنوتیک‌های متضاد و رقیب است که هستی را تأویل‌شده در می‌یابد؛ از این‌روست که ریکور به دنبال یافتن یک هستی‌شناسی متحد و یکپارچه نیست؛ همان‌گونه که در جست‌وجوی یک هستی‌شناسی مستقل، آن‌طور که هایدگر معرفی کرده، نیز نبود. خصیصه مشترک همه این الگوهای رقیب هرمنوتیکی یک معماری معین از معنای چندگانه است که کارکرد آنها «نشان‌دادن» به هنگام «پنهان‌بودن» است و به هر حال ممکن است بیشتر نتایج آنها مورد انکار نیز واقع شود؛ اما تأکید ریکور بر این نکته است که هستی‌شناسی مطرح‌شده توسط او به هیچ‌رو از تأویل جداشدنی نیست. این هستی‌شناسی درون دایره‌ای که تأویل و هستی تأویل‌شده مجموعاً آن را می‌سازند، جای می‌گیرد. در انتها آنچه مشخص است اینکه هرمنوتیک در فلسفه هایدگر همچون ابزاری در جهت هستی‌شناسی به کار گرفته شد؛ به عبارت بهتر می‌توان گفت هستی‌شناسی او هرمنوتیکی است؛ اما ریکور با معکوس کردن این مسیر و اهمیت‌دادن به جنبه معرفت‌شناسانه‌ای که ذیل مفهوم هرمنوتیک و توجه به متن میسر بود، نوعی هرمنوتیک هستی‌شناسانه را مطرح ساخت که غایت آن، هستی‌شناسی است؛ اما عاری از جنبه‌های معرفت‌شناسانه نیز نمی‌باشد. در نتیجه برگزیدن این راه با وفادار ماندن به هستی‌شناسی - چنان‌که گفته شد - به لحاظ نظری ممکن بود و هم با توجه به نتایجی که در بالابردن جنبه معرفت‌شناسی و شأن روش در نظریه تفسیری داشت، لازم به نظر می‌رسید. این وضع را می‌توان در هرمنوتیک متأخر او و نظریه تفسیری‌اش نیز مشاهده کرد؛ جایی که او فهم متن را یک پروسه می‌داند؛ پروسه‌ای که تبیین و تکیه بر عناصر ساختاری نقش

اساسی را در آن بازی می‌کند؛ البته در این مسیر هم هایدگر و هم ریکور هر کدام به نوعی با گذار از پدیدارشناسی هوسرل و ایجاد تحول در آن نقش آفریدند. در واقع تفاوت پدیدارشناسی هوسرل با پدیدارشناسی هایدگر و ریکور در این بود که در پدیدارشناسی هوسرل، هرمنوتیک فلسفی غایب می‌باشد؛ لذا سهم هایدگر و ریکور در تحول پدیدارشناسی هوسرل از طریق تزریق هرمنوتیک به آن اتفاق افتاد. نکته پایانی که در این نوشتار به آن پرداخته شد، این بود که در این مسیر ریکور از عهده برقراری ارتباط و ادغام مسئله تاریخی بودن فهم انسان با رویکرد معرفت‌شناختی و روش‌شناختی به هرمنوتیک برنیامده است و همچنان تلفیق وجه ذهنی‌گرایانه در خصوص فهم با وجه عینی‌گرایانه در خصوص تبیین با چالش‌ها و مشکلات جدی فلسفی روبه‌روست.

۱۳۵

ذهن

تحول هرمنوتیکی پدیدارشناسی: هایدگر و ریکور

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

۱. پالمر، ریچارد؛ علم هرمنوتیک؛ ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی؛ تهران: نشر هرمس، ۱۳۸۹.
۲. ریکور، پل؛ زندگی در دنیای متن؛ ترجمه بابک احمدی؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۴.
۳. وانسهایمر، جوئل؛ هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی؛ ترجمه مسعود علیا؛ تهران: نشر ققنوس، ۱۳۸۹.
۴. هایدگر، مارتین؛ هستی و زمان؛ ترجمه سیاوش جمادی؛ تهران: نشر ققنوس، ۱۳۸۶.
5. Angelova, Emilia; **the Bloomsbury Companion to Heidegger, Heidegger and Gadamer**; edit. Francois Raffoul, Eric S. Nelson; Bloomsbury Academic, 2013.
6. Apel, Karl-Otto; **Understanding and Explanation: A Transcendental-Pragmatic Perspective**; trans. Georgia Warnke; Cambridge, Massachusetts, and London: The MIT Press, 1979.
7. Bobb, Catalin; Paul Ricoeur's hermeneutics Between Epistemology and Ontology; in: www.logos-and-episteme.proiectsbc.ro/, 2011.
8. Dallmayr, Fred & T. Mccarthy; **Understanding and Social Inquiry**; Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977.
9. Dostal, Robert, J.; **the Blackwell Companion to Hermeneutics**; edit. Niall Keane and Chris Lawn; Wiley Blackwell, 2016.
10. Gadamer, Hans- Georg; **Truth and Method**; edit and transl. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall; 2nd rev, London: Continuum, 2004.
11. Kearney, Richard; **On Paul Ricoeur**; Burlington: Ashgate Publishing Company, 2004.
12. L. Tate, Daniel; **The History of Continental Philosophy (The Hermeneutic Transformation of Phenomenology)**; edit. Leonard Lawlor; V.4, Chicago: The University of Chicago Press, 2010.

13. Madison, G.B.; **Routledge History of Philosophy, Twentieth-Century Continental Philosophy**; edit. Richard Kearney; London and New York: Routledge, 2005.
14. Mueller-Vollmer, K.; **the Hermeneutics Reader**; New York: Continuum International Publishing Group, 2006.
15. Ricoeur, Paul; **The Conflict of Interpretations**; transl. Kathleen McLaughlin; London: Continuum International Publishing Group, 2004.
16. _____; **From Text to Action**; translate Kathleen Blamey and John B. thompson; London: continuum International Publishing Group, 2008.





پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی