

هرمنوتیک معاصر در غرب

حسن رحیم پور ازغدی



از اواسط قرن نوزده که شلایر ماخر در حوزه هرمنوتیک، دست به تدوین دعاوی خود زد و بویژه از سالهائی که ویلهلم دیلتای، تصمیم به عینی سازی علوم فرهنگی^(۱) و نزدیک کردن علوم انسانی به ضابطه هائی شبیه آنچه بر علوم طبیعی حاکم است، گرفت، مباحث هرمنوتیک در غرب، وارد مرحلهٔ امروزمین شد.

کمی بعد، ظهور متدولوژیست‌ها و مکاتب روش شناختی^(۲) در قلمروی علوم مختلف، نظریهٔ دیلتای را تضعیف کرد اما هرمنوتیک، به حیات خود ادامه داد. بویژه جامعه‌شناسان و روانشناسانی که رفتار سنجی را به ریشه‌های غریزی و طبقاتی فرهنگ ارجاع دادند، نظریاتی که در باب فلسفهٔ زبان بویژه توسط «تحلیلی‌ها» ارائه شد، نحله‌های تفسیری پوزیتویستی و اگزیستانسیالیستی که بتدریج ظهور کرد و چرخشهای مهم معرفت شناختی که در دهه‌های اخیر پدید آمد، همه در ساختمان جدید هرمنوتیک غربی مؤثر افتاد. در این رویکردها آگاهی و معرفت بشری^(۳)، تاریخی و عصری شده و فرهنگها، برفهم‌ها سیطره رانده و آنها را مشروط می‌کنند^(۴) و فهم^(۵)، پس از این، رابطه‌ای کشفی با «حقائق نفس الامری» - نه در زمینهٔ فرهنگ و نه در هیچ زمینهٔ دیگری - نخواهد داشت.

نسبیت، و تکثر و تعارضی که محصول آن است، در «روش‌شناسی» و سپس دستاوردهای علوم انسانی، محصول همین نگاه هرمنوتیکی است.

مفهوم سازی^(۶)، تبیین^(۷) و سایر تأثیراتی که «دانشمند فرهنگ» درحین تحقیق، از خود بروز می‌دهد بقدری مهم بنظر آمد که بنوعی برجستگی کاریکاتوری، شبیه شد و اصل موضوع به حاشیه رفت.

آنچه در غرب، «مطالعات علمی دین»،^(۸) نام گرفت، عملاً و در راستای این نگاه هرمنوتیکی، معارف دینی را به محقق راند و از دسترس هر گونه آگاهی اطمینان بخش بدورافکند. تفسیر باصطلاح «علمی» دین، عملاً «دین» را انباشتی از تفاسیر^(۹)، و معرفت دینی را حداکثر، «فهمی از فهم» یا «تفسیری ناظر بر تفسیری دیگر» می‌داند که در آن، هر فهمی، مسبوق به مفروضات و پیشفرضهائی^(۱۰) است. تفسیر علمی، نگاهی است که گرچه مرتکبین آن می‌کوشند آن را عاری از پیشداوری و فارغ از تحویل‌گرایی^(۱۱) و صرفاً نوعی نگاه برون دینی و تحلیلی، معرفی کنند اما همواره در تک تک این مدّعیات، مظنون و متهم بوده است.

چنین روشهای تاریخی - انتقادی در نگاه به عهدین و کتاب مقدس در دنیای مسیحی، از طرفی بعلت فقدان اصالت و سلامت آن متون، اجتناب‌ناپذیر بود و از طرف دیگر، منشاء «مناقشات کلامی» براندازنده‌ای در الاهیات کلیسا شد.

راست دینان رادیکال^(۱۲) و معترضین لیبرال^(۱۳) برسر تعریف «اصل و گوهر دین»^(۱۴) و ارجاع آن به «ایمان» بمثابه یک «تجربه روانی»^(۱۵) یا دفاع از سنخ آموزه‌ای^(۱۶) و گزاره‌ای - تاریخی^(۱۷) آن، به منازعه بر خواستند و برآستی هر یک مجبور شدند که از «دغدغهٔ صدق» و یا از «دغدغهٔ معقول بودن» دست بردارند. در چنان دورانی است که هرمنوتیک و الاهیات مسیحی پروتستانی در «شلایر ماخر»^(۱۸) بشدت در هم می‌تنند. در این الاهیات، «ایمان» ربطی به «عقیده» و «معرفت» ندارد، بعبارت دیگر، یک دکترین نظری و مسبوق به نوعی آگاهی نیست بلکه حادثه‌ای درونی و غیر معرفتی باید تلقی گردد که در عین حال، بمثابه یک پدیدهٔ روانی، قابل مطالعات توصیفی و علمی descriptive science of religion نیز می‌باشد، اما این مطالعه، از محور حقایقت یا صدق عقائد دینی فاصله گرفته و حداکثر حول آثار ابجکتیو یک پدیدهٔ صرفاً شخصی و ذهنی تشکیل می‌شود. رویکرد شلایر ماخر که توسط «یواخیم واخ» و «رودلف اتو»... تعقیب شد، بستر «الاهیات لیبرال» را تا به امروز سازماندهی کرده است.

برای حل تعارضات و چالشهای احتمالی در قلمروی تفسیر یک متن، عمدهٔ توجهات در غرب، به راه‌حل‌هایی از قبیل تفکیک تفسیر دنیوی^(۱۸) از تفسیر قدسی^(۱۹) با گرایش به قدسیت زدائی از متون دینی بوده است. شاید وجه انقلابی رویکرد شلایر ماخر که باعث شد کسانی او را «کانت هرمنوتیک» بنامند، از جمله در عطف توجه به اشتراک «متن کتاب مقدس» با سایر متون در روش تفسیری، و تلطیف تفکیک پیشگفته، از طریق تأکید بر «مبانی دستوری» و «زمینه روانشناختی» که برای فهم متن، ضروری اند، بود. بویژه که او درک «ماهیت زبان» را رکن اصلی هرمنوتیک می‌دید. فهم گراماتیکیال و فرم‌های زبانی^(۲۰) فرهنگ و تاریخی



که تفکر و زبان مؤلف بک متن را به خود، مقید نموده، یک رکن هرمنوتیک دینی "شلایر ماخر" است و رکن دوم آن، فهم تکنیکال روحيات مؤلف و روانشناسی ذهن^(۲۱) و زبان اوست که رویهم باعث تاریخمند شدن و عصری بودن زبان ناشی از فرهنگ و ذهنیت مؤلف می‌شود. تأثیر عمیق دینی شلایر ماخر، غیر قابل انکار است زیرا "مفهوم سازی" و نوع تعبیر از تجربه دینی را بطور کامل، انعکاسی از روحیه^(۲۲) و فرهنگ و حس تاریخی و نیز روانی مفسر می‌داند.

پس برای تفسیر، نه تنها باید زمینه فرهنگی و تاریخی (Context) که ذهن و زبان مؤلف را سازمان داده و پیشفرضهای او را تشکیل می‌دهد، دریافت بلکه باید به ذهنیت خصوصی او نیز نقب زد و برای کشف آن، به نوعی "شهود"^(۲۳) و عملیات پیشگویانه^(۲۴) دست زد تا به فهمی حتی بهتر از فهم خود مؤلف! در مورد متن، نائل آمد. عنصر "نیت مؤلف"^(۲۵) در چنین بستری بود که جای خود را در مباحث هرمنوتیک دینی کلیسا نیز گشود و نیت مؤلف، در "نظریه تفسیر" مورد توجه قرار گرفت.

گرچه فرویدیستها، مارکسیستها، شالوده شکنان^(۲۶) و... متن ادبی را مستقل از نیت مؤلف و بی ارتباط با بستر تألیف می‌یافتند، شلایر ماخر نیز بخشی از نیت مؤلف را اساس نظریه پردازی راجع به معنای عینی می‌دید. کسانی نیز شرط پرهیز از ذهنیت محض را تعیین معیار برای "معنای درست" و تفسیر درست، دانستند که این گرایش را باید بنوعی، بازسازی بخشی از دیدگاههای شلایر ماخر محسوب کرد. وی دغدغه "عینیت" را منطقیاً باعث حساسیت نسبت به معیاری برای "عینیت" می‌دید اما مایل بود در مورد "فهم درست نیت مؤلف" بعنوان یک معیار، تأمل بیشتری بورزد. بویژه که چهره‌های بسیاری در آن روزها در قلمرو نقد ادبی، بهیچوجه حاضر نبودند که نظریه هرمنوتیکی خود را بر مبنای "نیت مؤلف"، مبتنی کنند و آن را در خور چشم‌انداز افراد عادی^(۲۷) می‌یافتند.

بار دیگر به تئوری هرمنوتیکی شلایر ماخر در باب تفسیر دین بازگردیم. گذشته از مفاهیم با "نیت مؤلف" (و نقش آن در تفسیر متن)، تعریف شلایر ماخری از "دینداری"^(۲۸)، نقطه عزیمت اصلی وی برای تفسیر و فهم متن دینی است. این تعریف، اولاً معطوف به جنبه‌های ذاتی^(۲۹) و درونی برای دین در طبیعت انسانهاست و ثانیاً بر نقش مهم و همگانی و استثنا ناپذیر «زبان» در وساطت برای "فهم" تأکید دارد. رکن نخست این قرائت از دینداری، به طرح قوانینی در مورد متن دینی انجامیده، در عین حال که متون دینی را منحصر بفرد و متکی به خود^(۳۰) می‌داند. ردولف آتو و میرجالایاده و... در راستای چنین رویکرد هرمنوتیکی است که از "امر قدسی"^(۳۱) اساطیر^(۳۲)، نمادهای دینی^(۳۳) و تمثیل^(۳۴) سخن گفته‌اند.



رویگرد دیگر هرمنوتیکی که اینک از آن سخن خواهیم گفت و در غرب، ابتداء توسط ویلهلم دیلتای و امیلیو بتی نمایندگی شده است، معطوف به تصرف در نگاه به علوم انسانی و ایجاد نوعی تعادل میان علوم فرهنگی با علوم طبیعی است. دیلتای، اقتباساتی از شلایر ماکر دارد اما رابطه آهنین میان اثر مؤلف و نیت مؤلف را چندان هم آهنین نمی‌دانست و این نگاه را متضمن انکار خصلت تاریخی فهم و تفسیر می‌یافت زیرا عاری از آن چیزی است که او "رشد مؤلف" (۳۵) در پروسه تاریخی فهم می‌نامید. همچنین دیلتای می‌خواست همان نقش فلسفی که نظریه کانت برای فیزیک نیوتنی ایفاء کرد، هرمنوتیک جهانشمول او نیز برای علوم فرهنگی ایفاء کند و این بود که وی را چهره بارز نقادی عقل تاریخی (۳۶) خوانده‌اند.

"نقادی عقل تاریخی"، که ریشه تفسیر عصری و تاریخمند را در خاک می‌نشانند، بر تفکیک میان روش علوم فرهنگی از علوم طبیعی تأکید می‌ورزید. عبارت دیگر، روند "تبیینی" (۳۷) در علوم طبیعی، جای خود را به "فهم" (۳۸) در علوم فرهنگی می‌دهد. قوانین عام (۳۹) که بکار دانشمند طبیعت می‌آمد، در دسترس انسانشناس نیست و او باید شخصیت (۴۰) عامل تاریخی را بنوعی کشف کند و با این کشف انسانی، نیت، هدف و توجیحات درونی او را دریافته یا حدس بزند و بدینطریق است که قادر خواهد بود او را "بفهمد" و عمل انسانی، بدینگونه "قابل فهم" (۴۱) می‌شود زیرا درون و روح آن "Inside"، درک می‌گردد و عبارت دیگر، مفسر با نوعی همذات پنداری، خود را در عامل تاریخی دوباره کشف می‌کند.

نقش "تصور شخصیت" در فهم عمل یا گفتار، در هرمنوتیک دیلتای نیز چون هرمنوتیک شلایر ماکر، دخالت دارد اما دیلتای در رابطه با "تجربه"، به "زمانمند بودن" (۴۲) می‌اندیشید و بُعد تاریخی و صیورتهای این بُعد و تجلی‌های زمانی و مشروط انسان درادوار و بسترهای متنوع را بگونه‌ای متمایز و جدی، مد نظر قرار می‌داد زیرا تاریخی بودن درک انسان را محصول تاریخی بودن خود انسان می‌دید و لذا برای درک هرمنوتیکی رفتار انسان، باید دست به بازسازی (۴۳) تاریخ و شرایطی که بیان مؤلف را شرطی کرده، می‌پرداخت و اینست که هرمنوتیک دیلتای، خواه ناخواه با نوعی روانشناختی تاریخی گره خورده است.

"ماکس وبر" نیز چنانچه می‌دانیم به تبع روش شناسان نئوکانتی، بر تفصیل میان علوم طبیعی و علوم انسانی اصرار ورزیده است و بحث متدلوزیک او در باب "نمونه خالص" و "انتزاع" در همین قلمرو در گرفت. او نیز (چون دیلتای)، "فهم" عمل انسانی را ممکن می‌دید منتهی با منطوق خاصی که بر این نوع فهم، حاکم می‌باشد و بدون نیاز بر تأکید کذالی نسبت به درک "نیت مؤلف".

یافتن شرائط و ضوابط "فهم"، هدف مهمی بود که بسیاری از هرمنوتیسین‌ها از دیلتای و شلایر ماکر تا



یواخیم واخ و... تعقیب کرده‌اند و گرچه تأکیدهای متفاوتی بر نقش عنصر "همدلی" ورزیده‌اند، اما چنانچه "واخ" می‌گفت، دستکم نوعی حس تعلق دینی برای تحقق این فهم، لازم می‌نمود. (Sense for Religion) عبارت دیگر، دین‌شناسی، جستجو بدنبال منطقی خواهد بود که بنوعی، صورت‌های گوناگون حیات معنوی و تجلیات دینی را سازمان می‌دهد و زبان دین (همچنین سمبل‌های دینی) را شکل می‌بخشد. بوضوح، این دیدگاه هرمنوتیکی، تعریفی خاص از انسان و نیز اشتراک ماهیت، بلکه وحدت آن را در مورد همه افراد بشر، مفروض گرفته است، اشتراک و سنخیتی که از سد تاریخ نیز عبور کند و درک را سیال و نافذ سازد. این مفروضات، البته تقریباً هیچیک در نظریه پردازیهای دیلتای، ماخر، واخ و... اثبات و دستکم، منقح نشده است. اما بی شک، منوط بودن "نظریه هرمنوتیکی" به "نظریه انسانشناختی"، چیزی نیست که بتوان پنهان کرد یا نادیده گرفت گرچه همه نظریه پردازان بدان تصریح نکرده باشند. معذک گروهی از ایشان، بوضوح هرمنوتیک خود را بر انسانشناسی (درست یا نادرست) خویش بنا کرده‌اند. بعنوان مثال به «فروید» یا «یونگ» بنگرید که چگونه و با چه صراحتی، ایده‌های روانشناختی خود را سنگ بنای «هرمنوتیک» قرار داده‌اند. ضمیر "ناخودآگاه" (۴۴) فروید، نقطه عزیمتی شد تا او حتی خوابها و خطاهای لسانی را نیز بعنوان مصادیقی از تظاهرات انسانی، نوعی "متن" قلمداد کند و یا بدنبال مفاهیم ناخودآگاه در دین و کلیه ملزومات حیات دینی (حتی متون دینی) بگردد.

انسانشناختی فرویدی که "خواب" و "هرمنوتیک" و "دین" را براساس ضمیر ناخودآگاه خود!!، به یکدیگر وصل می‌کند، دین را ناشی از عجزهای کودکی و حتی متأثر از غرائز جنسی آدیپی (۴۵) تحلیل کرده و به داوری کاملاً منفی علیه دین می‌انجامد. در این نگاه، نوبت به "تیت مؤلف" هم نمی‌رسد زیرا مدعی است که نگاه برونی به انسان و عمل انسانی دارد بنحوی که مؤلف را کاملاً ناخودآگاه نسبت به عمل خود می‌داند که باید از بیرون تحلیل شود و ما چیزهائی از او می‌دانیم که او خود، هیچ از آنها نمی‌دانسته است و این البته، مسیری بکلی غیر از هرمنوتیک دیلتای و حتی شلایر ماخر خواهد بود.

سپس به "مارتین هایدگر" می‌رسیم که علیرغم تأثراتش از دیلتای، حتی به او نیز منتقد است که از معناطیس شوم "سابژکتیویزم" خود بنیاد دکارتی و غربی، رها نشده است. هایدگر از ساخت پیشینی "فهم" (۴۶) سخن می‌گوید که بر کلیه فهم‌های بشری از جهان و هستی، سیطره می‌راند. بگفته او توقعات قبلی (۴۷) و مفهوم‌های پیشینی و مفروضات ما برای ما و فهم ما، "افقی" تدارک دیده‌اند که هرگونه فهمی در هر موردی و از هر کسی در چارچوب مقتضیات این افق (۴۸) صورت می‌بندد. عوامل مقتدری در فهم ما می‌دمند و آن را به



اقتضاء خویش می‌پرورند. این عوامل مقدر، ما را به "موقعیت هرمنوتیکی" (۴۹) هایدگر نزدیک می‌سازند، موقعیتی که حتی علوم طبیعی (غیر فرهنگی) بشر را نیز علی‌القاعده باید متأثر کرده باشد. هرمنوتیک هایدگری، در فهم دین نیز بنحوی جدی اثر می‌گذارد و علیرغم تأکید بر امتزاج منظومهٔ رفتار و سخن و فهم آدمی با "افق" و مزاج روزگار و تصلب آدواری / تاریخی / هگلی در تفسیر ماهیت عمل بشری، معذک حاوی نوعی اشاره به مفاهیم عمدهٔ دینی (پس از انتزاع از بستر اسطوره‌ای عهدین و متون کلیسایی) بود و همین اشاره بود که کشیش و متکلم آلمانی، "رودلف بولتمان" را به دعوی هایدگری "تاریخیت وجود بشر"، معتقد ساخت.

رویکرد هرمنوتیکی مهم دیگر در قرن حاضر را باید متعلق به "هانس گادامر" دانست. او نیز از حوزهٔ هرمنوتیک هایدگری، نظریه‌پردازی‌های خویش را آغاز کرده و به نقد شلایر ماخر و دیلتای پرداخت که گمان می‌کردند بُعد تاریخی، لزوماً باعث بُعد فرهنگی و لذا باعث سوء تفسیر و سوء تفاهم است. گادامر تأکید می‌کند که وجود و تأثیر پیشفرضها و پرسشهای ما از متن یا واقعه، در تفسیری که از آن می‌کنیم، ضرورتی تخلف‌ناپذیر است اما در اصلاح پیشفرضها می‌توان مؤثر بود.

از چشم‌انداز و منظر، گریزی نیست و هر منظری، مسبوق به سنتی و اُقی است که در دیالکتیک با اشیاء و اتفاقات، مدام در تحولات عصری بسر می‌برد و بنابراین هرگز و از هیچ متنی، نمی‌توان تفسیر نهایی و عینی ارائه داد. کسانی چون "امیلیو بٹی" دقیقاً بهمین نقطه نظر نسبت‌گرای گادامری حمله کردند که چرا به "معنای متن"، مستقل از عقائد مفسر، هیچ توجّهی ندارد و یا عمداً تغافل می‌کند؟ و چرا از پذیرش هر قاعده‌ای برای تشخیص "تفسیر درست" از "تفسیر غلط" عاجزند و اصولاً با این دیدگاه از یک حیث، تفسیر نادرست و فهم غلط، نخواهیم داشت و همهٔ برداشتها و تفسیرها و نسبت‌هایی که به یک متن دینی می‌دهیم، صرفاً به این بهانه که قابل‌نهایی شدن نیستند، پس درستند!! البته گادامر در پاسخ به این اشکالات، تنها یک کلمه می‌گوید و آن اینکه اساساً نیازی به معیار و قاعده برای تفسیر، وجود ندارد!!

در دهه‌های گذشته اروپا، "لودویک ویتگنشتاین"، زمینه‌ساز رویکرد دیگری از هرمنوتیک شد که مشخصهٔ اصلی آن، بی‌قاعدگی است. نوعی هرمنوتیک که هیچ نوع هرمنوتیکی را نه برای علوم انسانی و نه برای فهم متون، دلالت نمی‌کند بلکه کورمال بدنبال روابطی در حوزهٔ معنا، کشف و حقیقت است و نسبت به "راسیونالیته" و ارتباط آن با نسبت‌گرایی (Relativism) حساسیت نشان داده است. گاه به نفی تمایز میان



«تبيين» و «تفسير» و حتی تفسيری دیدن «تبيين های علوم طبیعی»، تفوه کرده و گاه هر نوع تلاش برای نظریه‌سازی در قلمروی معرفت‌شناختی را عبث دانسته و استدلال نموده است که اساساً بدنبال روش برای «تفسير متن» (دینی و غیردینی) نباید بود و تفسير، عملی شخصی و نسبی و خارج از هر قاعده و قرارداد و توافق است. هرمنوتیک فلسفه تحلیلی - پوزیتیویستی، کلیه مفاهیم را به الفاظ و بحث لفظی فرومی‌کاهد و این در واقع، نفی استوانه‌های اصلی مفهوم «هرمنوتیک» و بلکه مبتدل‌سازی آن است. این رویکرد، هر نوع نظریه‌سازی و مدل‌سازی برای «فهم و تفسير» رابیهوده تلقی می‌کند و هیچ ضابطه‌ای برای «فهم درست» و تشخیص آن از فهم و تفسير غلط، ارائه نمی‌دهد و بلکه بدان اعتقاد ندارد.

این دیدگاه، انضباط و قاعده‌مندی در تفسير متن دینی را، بسترسازی برای توهّمات فلسفی (۵۰)!! می‌داند و با نگاهی پراگماتیستی تنها به کارکرد اجتماعی واژه‌های دینی و اخلاقی، توجه می‌دهد زیرا اساساً تعریفی از «معنا» و معناداری را مفروض گرفته که به گزاره‌های الاهیاتی و اخلاقی و متون دینی، کاملاً بی‌اعتناء است و وقتی «معنای گزاره دینی»، جای خود را به «کارکرد اجتماعی لفظ دینی» می‌دهد، البته نیازی هم به «تفسير ضابطه‌مند» که مسبوق به وجود «معنای محصل» در یک متن است، نخواهد بود. ویتگنشتاین نیز، البته پیام تعبیر هایدگری «افق فرهنگی» - تاریخی را گرفته است گرچه به استنتاج‌های فلسفی و باطنی اگزیستانسیالیزم هایدگری اعتقادی ندارد. او درگیر و دار «دستور زبان» و «روانشناسی اجتماعی» کاملاً مادی خویش فرومانده و قادر به درک «حیات دینی»، بمثابة چیزی فراتر از «بازیهای زبانی» نمی‌باشد.

* بررسی سیر هرمنوتیک در غرب، از جمله با توجه به منبع ذیل صورت گرفته است: دایرةالمعارف دینی - زیر نظر میرچالیاچه - مقاله هرمنوتیس.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی نوشتها:

- | | |
|---------------------------|---------------------------------|
| 1- geisteswissen schaften | 5. understanding |
| 2- methodolog les | 6- conceptualization |
| 3- human conciousness | 7- explanation |
| 4- cultural conditioning | 8- scholarly study of religion |
| | 9- comunities of interpretation |



- | | |
|----------------------------|-----------------------------------|
| 10- assumptions | 34- Analogies |
| 11- reductionistic | 35- Development |
| 12- orthodox christians | 36- Critique of historical reason |
| 13- liberal protes tantism | 37- Erklarung |
| 14- religous fath | 38- Verstehen |
| 15- experience | 39- Universal Laws |
| 16- doctrine | 40- Character |
| 17- historical belief | 41- Intelligible |
| 18- sacred | 42- Temporality |
| 19- profane | 43- Reconstruction |
| 20-linguistic forms | 44- Unconciuous |
| 21- subjectivity | 45- Odipal Sexual Wishes |
| 22-geist | 46- The fore Structure |
| 23- intuitive Leap | 47- ExpeCtations |
| 24- Act of divination | 48- Horizon |
| 25- Authorial Intention | 49- Hermeneutical Situation |
| 26- Deconstructionists | 50- Illusions |
| 27- Laypersons | |
| 28- Religiosity | |
| 29- Essential | |
| 30- Autonomous | |
| 31- The Lded of the Holy | |
| 32- Myths | |
| 33- Synbois | |

