



درآمدی بر هرمنوتیک

نویسنده: واعظی، احمد

فلسفه و کلام :: کتاب نقد :: تابستان 1381 - شماره 23

از 115 تا 146

آدرس ثابت : <http://www.noormags.com/view/fa/articlepage/61960>

دانلود شده توسط : علی مخدوم

تاریخ دانلود : 1393/07/06 11:52:25

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور



درآمدی بر هرمنوتیک

■ احمد واعظی

هرمنوتیک در مغرب زمین، رشته‌ای نوظهور است که بر بسیاری از قلمروهای فرهنگ غرب تاثیرگذار ده است. در سال‌های اخیر، برخی در ایران نیز به ویژه در حوزه تفکر دینی، با بهره از اندیشه‌های هرمنوتیکی غرب، به بحث در حوزه معارف اسلامی پرداخته‌اند. در مواجهه با این چالش‌ها، لازم است تا مسائیل حوزه هرمنوتیک مورد توجه قرار گیرد:

چیستی هرمنوتیک

۱- واژه هرمنوتیک در یونان باستان متداول بوده لیکن، معمولاً ران هاور را نخستین کسی می‌دانند که این واژه را در عنوان کتاب خود، (۱۶۵۴ م) برای شناساندن گونه‌ای از دانش به کار برده است. از این رو، بررسی تاریخچه هرمنوتیک را از سده هفدهم میلادی آغاز می‌کنند و دوران پیش از آن را «پیش تاریخ» هرمنوتیک می‌نامند. این واژه از منظر ریشه شناختی، برگرفته از فعل یونانی Hermeneuin به معنای تفسیر کردن است و رابطه‌ای نیز با هرمس، خدای پیام رسان یونانیان، دارد. Hermeneuties، شاخه‌ای از معرفت است و به حوزه عالم هرمنوتیک مربوط می‌شود. در عین حال، هرمنوتیک کاربرد اسمی و وضعی نیز دارد.

گستره این تعریف‌ها، چنان است که ما را از دست یابی به تعریف همه تلاش‌های نظری موسوم به هرمنوتیک باز می‌دارد. مثلاً هرمنوتیک دیلتای از سنخ روش‌شناسی است، ولی هیدگر، شان هرمنوتیک را تأمل در باب بنیادهای هستی‌شناختی فهم می‌داند. در هر حال،

تعریف تسامحی پل ریکور، برای سنخ‌شناسی این معرفت مفید است. در نگاه او «هرمنوتیک نظریه عمل فهم است در جریان روابطش با تفسیر متون».

برخی هرمنوتیک را تاملی فلسفی می‌دانند که می‌کوشد مفهوم فهمیدن را روشن کند. اما تعریف مفهوم فهمیدن به عنوان قلمرو هرمنوتیک، با دو مشکل رو به روست؛ زیرا هم هرمنوتیک زمینه‌های متفاوتی را در بر می‌گیرد و هم این مقدار اشتراک نظر، نمی‌تواند

مبین قلمرو هرمنوتیک باشد. ممکن است طرح هرمنوتیک فلسفی هیدگر این گمان را تقویت کند که بهانه قلمرو ممکن برای اندیشه هرمنوتیکی، همان است که در هرمنوتیک فلسفی جریان دارد.

البته هرمنوتیک فلسفی افقی تازه و پیش نیاز هر گونه بحث درباره ماهیت فهم است، اما معنای این سخن محدود کردن دایره هرمنوتیک به این افق تازه نیست. ریچارد پالمر در توضیح قلمرو هرمنوتیک و عدم احضار آن به هرمنوتیک فلسفی، آن را شامل سه مقوله کاملاً متمایز می‌داند؛ هرمنوتیک خاص (مجموعه اصول تفسیری ویژه برای هر شاخه معرفتی)؛



هرمنوتیک عام (روش شناسی فهم و تفسیر در شاخه‌های متعدد علوم) و هرمنوتیک فلسفی (تامل فلسفی در پدیده فهم، بدون تمایل به ارایه روش های حاکم بر آن). پس، با توجه به قلمروهای سه گانه هرمنوتیک، توهم اختصاص آن به گرایش خاص در هم می شکند.

نویسندگان نخستین متون هرمنوتیکی، اصول تفسیری را در شاخه‌های ویژه‌ای از علوم بی می گرفتند و بر آن نبودند که طرح هرمنوتیکی عامی برای تمامی دانش های مبتنی بر تفسیر در افکنند. در دید تاریخ نگاران، شلایر ماخر نخستین کسی بود که در راه تعمیم هرمنوتیک گام برداشت. عمومیت هرمنوتیک تا پایان قرن نوزدهم، عمومیتی نسبی است و همه شاخه‌های معرفتی را در بر نمی گیرد. هرمنوتیک فلسفی هیدگر و گادامر، در قرن بیستم، مدعی عام بودن است. شاید ادعای عمومیتی همه جانبه برای هرمنوتیک فلسفی و «فلسفه اولی» نامیدن آن، ناشی از حضور مطلق پدیده تفسیر در همه اشکال فهم باشد. البته ادعای عام بودن هرمنوتیک فلسفی، مانع رشد اندیشه‌های هرمنوتیکی خاص در شاخه‌های معارف بشری نشده است. جهت گیری هرمنوتیکی و درون مایه آن، منجر به پیدایش نحله‌های مختلف هرمنوتیک فلسفی شد. هیدگر هدف فلسفه راستین را پاسخ به پرسش از معنای هستی می داند. و هدفی هستی شناسانه دارد، نه روش شناسانه و معرفت شناسانه.

گادامر هرمنوتیک خویش را بر بنیانی هستی شناختی فهم بنا می نهد تا مل در ماهیت فهم و تاءویلی بودن آن، هدف متوسط هیدگر و غرض اصلی گادامر است.

پل ریکور نیز متأثر از هیدگر است. اما می کوشد از طریق معناشناسی به مساله وجود برسد و نه با تحلیل پدیده‌ای خاص به نام دازاین. از این رو، تمام قلمرو هرمنوتیک به معناشناسی ارجاع می شود. از نظر او، ما به هستی شناسی مستقل، آن گونه که هیدگر به آن می اندیشد، دسترسی نداریم و همه هستی شناسی ها آکنده از نمادهاست. پس برای شناخت هستی، چاره‌ای جز گذار از معناشناسی نیست. هرمنوتیک، از آنجا که به مقوله زبان و تفسیر معطوف است، جایگاه و اهمیتی بنیادین دارد تا کیدبر عامل فهم کننده در علوم اجتماعی و انسانی و نیز توسعه مفهوم متن به روایاها و اسطوره‌های دینی، بر اهمیت مباحث هرمنوتیک می افزاید. همواره آرا و اندیشه‌هایی بوده‌اند که با نام رسمی هرمنوتیک عرضه نشده‌اند، اما درون مایه هرمنوتیکی داشته‌اند. این دیدگاه‌ها را می توان «هرمنوتیک بی نام» دانست. سنت آگوستین (۴۳۰-۴۵۴ م) مقاله‌ای با عنوان «در باب نظریه مسیحی» دارد که برخی آن را از لحاظ تاریخی موثرترین نوشته هرمنوتیکی می دانند. او تحقیق هرمنوتیکی را محدود به فقرات مبهم کتاب مقدس می دانست. نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰ م) نیز رگه‌هایی از انگاره‌های هرمنوتیکی

در مکتوبات خود دارد. چنین اندیشه‌هایی در شاخه‌های مختلف علوم اسلامی نیز عرضه شده‌اند. بخشی از علم اصول به مسایل مربوط به فهم متن و قواعد حاکم بر آن اختصاص دارد. پاره‌ای از مقدمات تفسیر نیز به نوبه خود هرمنوتیکی است. «تفسیر قرآن به قرآن»، تفسیر رمزی و تمثیلی باید گونه‌هایی از گرایش هرمنوتیکی به شمار آیند. البته در مباحث اسلامی، دیده‌هایی که با هرمنوتیک فلسفی تناسب داشته باشند، یافت نمی‌شوند؛ بلکه نظریه تفسیری رایج در آنها تقابلی گسترده با مباحث هرمنوتیک فلسفی در زمینه فهم دارد و در عین حال، تناسب وسیع با مباحث هرمنوتیک ماقبل فلسفی دارند. تفکر دینی معاصر در جهان، شاهد طرح مباحث تازه‌ای است که برخی از آنها ریشه در هرمنوتیک دارد. پاره‌ای از مباحث هرمنوتیک، معطوف به تفکر فلسفی درباره فهم به گونه مطلق است که دامنه آن، معرفت و فهم دینی را نیز در بر می‌گیرد و شیوه‌های تفسیری عالمان دینی را به چالش می‌کشد. درک رایج و متعارف از متون دینی با «قرائت سنتی از دین»، بر آموزه‌هایی چند استوار است. هدف مفسر، درک پیام‌های متون دینی است و این هدف از راه پیمودن روش عقلایی فهم متن ممکن می‌شود. مفسر در برابر «نصوص دینی» به فهم عینی و مطابق با واقع می‌رسد و در برابر «ظواهر» با بهره بردن از اصول حاکم بر محاوره، به تفسیری معتبر و رایج در عرف عالمان دست می‌یابد. فاصله زمانی مفسر و متن، مشکلی پدید نمی‌آورد و فهم، عملی متن محور و مولف محور است و پیش داوری به آن آسیب می‌رساند. قرائت سنتی از متن با نسبی‌گرایی تفسیری، مخالف است و اعتقاد دارد که متن، هر تفسیری را بر نمی‌تابد.

این بنیادها و آموزه‌ها از سوی برخی گرایش‌های متمایل به هرمنوتیک قرن بیستم، به چالش کشیده شده است. بر اساس دستاوردهای هرمنوتیک فلسفی، دخالت ذهنیت مفسر در فهم، شرط وجودی حصول فهم است؛ درک عینی امکان‌پذیر نیست؛ فهم متن عملی بی پایان است و سازگار با قرائت‌های نامحدود؛ درک نهایی از متن وجود ندارد؛ هدف تفسیر، درک مراد مولف نیست و معیاری برای سنجش تفسیر معتبر از نامعتبر وجود ندارد.

سیری در تاریخچه هرمنوتیک تا آغاز قرن بیستم

علوم و معارف بشری، اغلب سیر تکاملی خطی و غایت‌گرایانه داشته‌اند، اما تاریخ هرمنوتیک، متنوع و چند سویه است و چرخش‌ها و دگرگونی‌های اساسی یافته است. در نظر برخی تاریخ هرمنوتیک بسط اندیشه درک تفسیری در علوم انسانی، لایه‌های ساختار وجودی انسان و تاریخ‌مندی و زمانمندی تجارب انسانی است. اما هرمنوتیک هرگز نمی‌تواند به نظریه تفسیر یا علم تفسیر بدل شود؛ زیرا کلمه تفسیر در مشربهای گوناگون هرمنوتیکی،



معنای یکسانی ندارد. «تنها اصل مشترک» در تاریخ هرمنوتیک، توجه به مقوله فهم متن است. گرچه متن و نوشتار، همراز با تفسیر و فهم و شرح است، اما نگاه استقلالی به روش تفسیری، تاریخی به درازای تاریخ تفسیر و فهم متون ندارد. گادامر نقطه آغازین هرمنوتیک را نهضت اصلاح دینی

می‌داند، اما دیلتای آغاز آن را از لغت‌شناسی به شلایرماخر باز می‌گرداند. البته صحیح‌تر آن است که شلایرماخر را بنیانگذار «هرمنوتیک مدرن» بدانیم، نه پایه‌گذار دانش هرمنوتیک؛ زیرا رویکرد نهضت اصلاح دینی به فهم کتاب مقدس، تفاوتی با اساس رویکرد عصر روشنگری نداشت. پس باید مبدا تاریخی هرمنوتیک در دنیای مسیحیت را، نهضت اصلاح دینی قرن شانزدهم دانست.

مارتین لوتر، بنیانگذار نهضت اصلاح دینی، دیده‌هایی هرمنوتیکی در باب تفسیر کتاب مقدس داشت و اندیشه‌های او احساس نیز به قواعد و اصولی برای تفسیر کتاب مقدس را تشدید کرد.

در قرن هفدهم، دان هاور عنوان کتاب خویش را هرمنوتیک قدسی یا روش تفسیر متون مقدس نهاد. و قوانینی مطرح کرد که می‌توانست علمی مقدماتی برای مطلق علوم تفسیری تلقی شود. اندیشه او مورد استقبال عقل‌گرایان قرن‌های هفدهم و هجدهم قرار گرفت. در عصر روشنگری، هرمنوتیک، منطقی و روش تفسیر شمرده می‌شد.

جان مارتین کلادینوس افق جدیدی در هرمنوتیک گشود که منشا بسیاری از مباحث هرمنوتیکی در دو قرن بعد از او شد. تاملات وی، هرمنوتیک عام یا نظریه تفسیر را از منطقی جدا کرد. در نظر او، تفسیر، ذکر مفاهیمی است که برای درک کامل یک فقره و عبارت مبهم، بایسته است. از این رو، تفسیر در خدمت اثبات صدق یک عبارت نیست، بلکه در پی رفع ابهام متن است.

نظریه تفسیری جورج فردریک می‌یر (۱۷۱۸-۱۷۷۷م) و رای افق تفسیر لفظی است و شامل مطلق نشانه‌ها می‌شود. از دیدگاه می‌یر، هرمنوتیک علم به قواعدی است که لحاظ آن‌ها ما را بر درک معانی از نشانه‌های آن‌ها قادر می‌سازد. پس تفسیر نشانه‌ها و موضوعات لفظی، فقط بخشی از هنر عام تفسیر است.



شلایر ماخر را معمولاً بنیانگذار هرمنوتیک مدرن می‌شمارند. او بدفهمی را امری طبیعی تلقی کرد. از نظر او کار هرمنوتیک از همان آغاز تلاش برای فهم، شروع می‌شود. از این رو، نیاز به هرمنوتیک، همیشگی و توأم با فهم است. طبق رویکرد او، ما نمی‌توانیم مدعی فهمیدن چیزی باشیم، مادام که نتوانیم آن را به گونه‌ای با سیستم درک و ترسیم کنیم. رمانتیسیم، شلایر ماخر را به آن جارساند که بدفهمی و عدم اطمینان از فهم صحیح مراد مولف را امری عام تلقی کند. شلایر ماخر مساله ماهیت فهم و تفسیر متن را در زمره مباحث هرمنوتیک درآورد و آن را بازسازی و باز تولید دانست، در حالی که پیش از او تفسیر متن، عبارت از مواجهه با متن و ابهامات موجود در آن بود. همین دیدگاه موجب توسعه در رسالت هرمنوتیک شد و آن را به همگانی شدن کشاند. دینی فراتر برد. در دیدگاه او، نوشتن و گفتن، هنر است و هرمنوتیک نیز هنری است که به کار فهم متن و گفتار می‌آید. همچنین، فهم، درک فردیت شخص دیگر است که اگر چه در اصل امکان‌پذیر است، همواره لقمان سو فهم در آن وجود دارد. توجه او به عدم کفایت قواعد زبانی و دستوری برای حصول فهم و تفسیر متن نیز اهمیت بسیار دارد. در دیدگاه شلایر ماخر، فهم کامل مبتنی بر دو گونه تفسیر است: دستوری و روان شناختی. در نظر او، «هدف هرمنوتیک، درک کامل و تام سبک است.» او هر چند توانست قواعدی را پیشنهاد کند، به روشنی متوجه بود که در بازسازی پیش‌گویانه متن نباید به این قواعد بسنده کرد؛ زیرا اقوام فهم متن به پیش‌گویی است و البته قاعده منع کردن این جنبه حدسی و پیش‌گویانه ناممکن است. از دیگر اشارات هم او، مساله حلقوی بودن فهم است. حلقه هرمنوتیک، تأکید بر این نکته است که چگونه جزو و کل در فرآیند فهم و تفسیر به صورتی حلقوی به یکدیگر مربوطند. فهم اجزا برای فهم کل ضروری است، در حالی که برای فهم اجزا ضرورتاً کل را باید درک کرد.

شلایر ماخر به امکان فهم عینی متن، معتقد است و مساله سو فهم، او را به ورطه تفسیر ذهنی نمی‌کشاند. این نکته یکی از وجوه تفاوت او با هرمنوتیک فلسفی است. هرمنوتیک فلسفی، مفسر محور است، اما از دید شلایر ماخر، رسالت هرمنوتیک بازسازی ذهنیت و فردیت مولف است. این ایده دیلتنای را تحت تأثیر قرار دارد و او در صدد برآمد تا با تعمیم آن به کلیه علوم انسانی، روش‌شناسی عامی برای رسیدن به این همدلی و بازسازی به دست آورد.

ظهور تاریخ‌گرایی در قرن نوزدهم، روش‌شناسان را با این پرسش مهم و اساسی روبه‌رو ساخت که آیا فهم عینی و راستین، مختص علوم تجربی است و علوم تاریخی از آن بهره‌ای ندارند؟ تحت تأثیر تاریخ‌گرایی، تحقیق در امکان وجود فهم عینی و مطلق در علوم تاریخی، دغدغه اصلی روش‌شناسی قرن نوزدهم بود؛ عینیتی که تاریخ‌گرایی در امکان آن تردید جدی



افکنده بود. دیلتای (۱۸۳۳-۱۹۱۱م) متفکری بود که عمیق و ریشه‌ای با مشکل روش شناختی تاریخ‌گروی درگیر شد و کوشید بر پایه سنت هرمنوتیکی به حل آن بپردازد. هدف دیلتای صورت دادن کاری شبیه کار کانت در زمینه تحکیم مبانی بود.

دیلتای می‌دانست که نه تنها موضوعات علوم انسانی خصلت تاریخی دارند، بلکه مفسر و مورخ نیز وجودی تاریخی است. یکی از جنبه‌های اصل اندیشه دیلتای، گرایش او به فلسفه حیات است. در نظر او «حیات» چیزی است که ما آن را با تمام پیچیدگی‌های متمایزش تجربه کرده‌ایم. از نظر دیلتای، تجربه منبع تقسیم‌ناپذیری است که در آن، اندیشه و تمایل و اراده به تجزیه‌ناپذیری ممزوج می‌شوند. او معتقد بود شناخت حیات که غایت و هدف علوم انسانی است، به کلی متفاوت با شناختی است که در علوم طبیعی جست و جوی می‌شود.

اصرار دیلتای مبنی بر لزوم وجود روش‌شناسی خاص برای علوم انسانی و تاریخی، ارتباط نزدیکی با فلسفه حیات او دارد. تشخیص و تعیین مقولات عام زندگی، از اهداف اصلی دیلتای در بنانهادن روش‌شناسی خاص علوم انسانی و فرهنگی است. ارتباط درون و بیرون، قدرت، ارزش، هدف و معنا، از مقولات مورد تأکید او است.

ارزیابی کامیابی دیلتای در ارائه روش‌شناسی عام برای دست یافتن به علوم انسانی عینی، در گرو داوری در باب موفقیت او در غلبه بر «تاریخ‌گروی» است؛ زیرا تاریخ‌گروی، سرسختانه از نسبی بودن و تاریخت علوم انسانی دفاع می‌کرد و دیلتای می‌کوشید میان تاریخت انسان و عینیت علوم انسانی آشتی برقرار کند. دیلتای بر آن بود که آگاهی مستقیم و بلاواسطه ما از تجارب درونی خودمان که داده‌ای مستقیم است، سازنده بنیانی عینی و عام برای روش‌شناسی تفسیری است. اما دواشکال به دیلتای وارد شده است: نخست آن که در روان‌شناسی تفسیری اختلافات فراوانی وجود دارد؛ دیگر این که او نشان نداده است که روان‌شناسی تفسیری چگونه می‌تواند مولد عینیت قضایا در علوم انسانی باشد. بسیاری بر آنند که او علی‌رغم آن که تاریخیت را محور «نظریه فهم» قرار داده است، تصور منسجم و سازگاری از آن به دست نمی‌دهد. کسانی چون هیدگر و گادامر او را متهم می‌کنند که به لواز منطقی اعتقاد به تاریخیت انسان پایبند نبوده است. البته باید اعتراف کرد که علی‌رغم ناکامی دیلتای در رسیدن به هدف اصلی خویش، تأثیر فراوانی بر هرمنوتیک و متفکران پس از خود داشته است.

آنچه گذشت معرفی اهم گرایش‌های هرمنوتیکی ماقبل فلسفی بود. شلاپر ماخر و دیلتای علی‌رغم پاره‌ای نوآوری‌ها، در اصول و پایه‌ها بر همان روش معهود و عقلایی فهم متن سیر کرده‌اند؛ هر چند در مقوله فهم متن از مولف محوری و امکان وصول به فهم عینی از متن دفاع

می‌کنند. حتی حلقوی دانستن فهم در اندیشه‌های شلایر ماخر و دیلتای، شباهتی یا تلقی هرمنوتیک فلسفی از دوری بودن فهم ندارد.

هرمنوتیک هیدگر

هرمنوتیک با مارتین هیدگر وارد مرحله جدیدی شد اونخست در کتاب هستی و زمان و سپس در سال ۱۹۲۳ در قالب سخنرانی‌هایی با عنوان «هرمنوتیک واقع بودگی»، آشکارا با تلقی رایج از هرمنوتیک فاصله می‌گیرد و آن را به سطح پدیدارشناسی و فلسفه ارتقا می‌دهد؛ البته بعدها در کتاب در راه زیان به تلقی سنتی از هرمنوتیک نزدیک می‌شود.

باید اعتراف کرد که هرمنوتیک فلسفی در دهه‌های اخیر، بیشترین الهامات و چارچوب‌های مفهومی خویش را مروهون هیدگر و شگرد فلسفی او در کتاب هستی و زمان است. از نظر هیدگر، فلسفه حقیقی و هرمنوتیک و پدیدارشناسی، یک چیز است. به اعتقاد او فلسفه حقیقی باید در جست و جوی معنای هستی (Being) باشد و این هدف جز از رهگذر تحلیل پدیدارشناسانه وجود انسانی (دازاین = Dasein) حاصل نمی‌شود. این تحلیل پدیدار شناسانه، هرمنوتیکی است؛ زیرا «پدیده چیزی است که خودش را در خود آشکار می‌کند». پس هستی‌شناسی (فلسفه) و هرمنوتیک و پدیدارشناسی به هم پیوند می‌خورند.

از نظر هیدگر، «هستی از رهگذر خواص خویش باید به نمایش درآید و فاش شود». هیدگر وجود انسانی را که از آن به دازاین تعبیر می‌کند، نقطه آغازین فلسفیدن حقیقی و جست و جواز معنای هستی می‌داند. پس راه شناخت هستی، منحصر در روش تازه‌ای به نام پدیدارشناسی است یا به عبارتی دیگر پدیدارشناسی دازاین. هیدگر در انتخاب این روش متأثر از هوسرل است. البته باید گفت که پدیدارشناسی هیدگر، ویژه او و کاملاً متفاوت با تلقی هوسرل از پدیدارشناسی است. هیدگر معنای هستی را از تفسیر وجود انسانی شروع می‌کند. هنگامی که او درباره انسان سخن می‌گوید، اغلب تعبیر آلمانی دازاین را برای جلب توجه به قوام هستی شناختی انسان به کار می‌برد. او در کتاب هستی و زمان، دازاین را چنین تعریف می‌کند: «دازاین وجودی است که برای او در هستی اش، این هستی یک مساله است». هیدگر

دازاین را به دو صورت Dasein و Da-sein به کار برده است. در صورت اول، دازاین انسان است از آن جهت که باز و گشوده برای هستی است؛ در کاربرد دوم، مراد همچنان انسان است، اما از آن جهت که مظهر وجود است. البته هدف هیدگر، «هستی‌شناسی بنیادین» است، نه نگاه استقلالی به مطالعه کامل وجود انسانی. بعد انقلابی فلسفه هیدگر به مخالفت با



متافیزیک و هستی‌شناسی رایج تاریخ فلسفه غرب خلاصه نمی‌شود، بلکه وی با رویکرد فلسفی کانت که تحولی شگرف در تفکر فلسفی رایج غربی بود نیز سرناسازگاری دارد. در فلسفه کانت، انسان فاعل عمل شناسایی و محور تامل فلسفی است. اما هستی‌شناسی هیدگر به انسان رویکرد پدیدارشناسانه دارد. از این رو، در فلسفه او انسان هم فاعل شناسایی و هم فاعل فعل است. البته هیدگر با این تلقی کانت که وجود را تنها در قالب وجود رابط می‌پذیرد نیز مخالف است. نکته مهم دیگر این است که از نظر هیدگر، فلسفه هوسرل نیز به جرم غفلت از جست و جو در معنای هستی، محکوم به همان حکمی است که کل متافیزیک و هستی‌شناسی غرب محکوم به آن است. در پدیدارشناسی هوسرل، «من فکر می‌کنم»، یعنی فاعل محض با نیات و التفات‌هایش، بدیهی تلقی می‌گردد و حکم درباره هست بودن «من»، کنار نهاده می‌شود. اما هیدگر پدیدارشناسی خود را از این جا آغاز می‌کند که دازاین هست و پرسش از هستی برای او مساله اساسی است.

هیدگر از میان همه موجودات، وجود انسانی (دازاین) را نقطه آغازین شناخت هستی می‌داند، زیرا دازاین بر سایر موجودات در نمایاندن هستی تقدم دارد.

دازاین به عنوان «هستی-در-جهان» به دو طریق بر خودش منکشف می‌شود: نخست از طریق احوال و احساسات و دیگری از راه فهم. فهم مقوله‌ای است که امکان‌های وجودی دازاین را برای او آشکار می‌کند. هیدگر ساختار شخص فهم را «فرا افکنی» می‌نامد. دازاین امکان‌های وجودی اش را در موقعیت‌هایی فرا می‌افکند که در جهان کشف می‌کند. فهمیدن امکان رسیدن و شدن را فراهم می‌سازد و دازاین با عمل فهم و تحصیل امکان‌های جدید، خود را گامی به پیش می‌برد.



هدف هیدرگر تبیین ساختار وجودی دازاین به عنوان یک کل است. کل ساختار وجودی دازاین، در ترکیبی سه لایه به نام «دلمشغولی» خلاصه می‌شود. موجودیت، واقع بودگی و سقوط، این سه لایه وجودی است. مراد از موجودیت، به خود اختصاص دادن اشیا و موقعیت‌ها از طریق فهم است. مراد از «واقع بودگی» آن است که وجود انسانی همیشه در جهانی بوده است؛ جهانی که در آن، واری میل و اراده خویش، قالب زده شده است. و سقوط به روزمرگی دازاین مربوط می‌شود. در نظر هیدرگر، برای تصور دازاین به عنوان «کل» و ارایه تصویری همه جانبه از هستی او باید به پایان هستی-در-جهان-دازاین نظر کرد و دنمشغولی را برحسب «زمان مندی» قابل فهم ساخت. زمان مورد نظر هیدرگر هم صرف زمان مطلق و قراردادی نیست، بلکه مراد او «زمان وجودی» است. زمان وجودی، زمان من، اندازه و ظرف زندگی دازاین و زمینه هستی شناختی وجود انسانی است. زمان وجودی از آینده شروع می‌شود و محدود است. بنابراین، وجود انسانی بر حسب زمان «موجود به سوی مرگ» است. جان مک کواری بر آن است که جایگاه مهم زمان مندی در تحلیل وجودی هیدرگر، فلسفه او را دنیوی (secular) می‌کند.

هیدرگر روش کار خویش را که تفسیر دازاین و تبیین ساختار وجودی آن است، روشی هستی شناسانه، پدیدار شناسانه و هرمنوتیکی می‌نامد. البته مراد از اندیشه‌های هرمنوتیکی هیدرگر، افکار او در باب ماهیت فهم و ارتباط آن با هستی آدمی و سایر ویژگی‌های فهم است. تحلیل هیدرگر از دازاین نشان می‌دهد که فهم گونه بودن دازاین است؛ یعنی ویژگی و تعیین عام آن. فهمی که هیدرگر مطرح می‌کند، چنان عمومی دارد که همه اشکال مختلف فهم هرمنوتیکی را شامل می‌شود. فهم هم انکشاف هستی دازاین را در فرآیند پیش افکنی و ایجاد امکان‌های مختلف و متنوع هستی او در پی دارد و هم موجب انکشاف و اشیا و امور موجود در دنیای وی می‌شود. نگاه هیدرگر به مساله فهم و تفسیر وجودی از آن، در مبحث هرمنوتیکی «کیفیت غلبه بر فاصله زمانی میان مفسر و اثر» نتیجه و ثمره عملی دارد. این فاصله، به طور طبیعی مانع فهم دقیق و صحیح درون مایه و معنای اثر می‌شود. طرفداران هرمنوتیک رمانتیک بر لزوم این غلبه تأکید دارند، اما از دیدگاه گادامر فهم، نحوه هستی هر وجود انسانی است و هر انسانی به زمان وجودی خویش تعلق دارد.

در تصور هیدرگر، دازاین پیش از آنکه که در امری تامل کند، از آن امر فهم هرمنوتیکی دارد. این فهم حتی بر تفسیر غیر زبانی نیز مقدم است. هیدرگر بسط و پیش افکنده شدن خود فهم را تفسیر می‌نامد و مراد از آن، بر ملا کردن و یافتن امکان‌هایی است که فهم



برای دازاین ایجاد کرده است. پس هر تفسیری در رتبه‌ای پس از فهم هرمنوتیکی قرار می‌گیرد. از نظر هیدگر، جهان تجربه علمی بشر، جهان نسبت‌هایی است که دائماً میان دازاین و اشیا و امور پیرامونی او برقرار می‌شود. صورت آگاهی هرمنوتیکی دازاین از اشیا و امور داخل در دنیای او، قالب «این به منزله آن» (This as That) است. هیدگر این as را هرمنوتیکی می‌نامد، زیرا بیان می‌کند که چگونه چیزی فهمیده می‌شود. پس از این مرحله تفسیری، نوبت به تفسیر گزاره‌ای و زبانی می‌رسد که قالبی متفاوت با قالب تفسیر هرمنوتیکی و پیش گزاره‌ای دارد.

از مباحث مهم هرمنوتیکی هیدگر، نظر او درباره مسبق بودن هرگونه فهمی بر پیش ساختار فهم است. این پیش ساختار مانع از آن است که ما موضوعی را فارغ از پیش فرض‌ها فهم و تفسیر کنیم. پیش ساختار فهم سه لایه دارد؛ یعنی از سه جزء تشکیل شده است: «پیش داشت»؛ «پیش دید» و «پیش دریافت». وارنک تبیین ساختار سه‌گانه فهم از نظر هیدگر را به گونه‌ای خلاصه چنین آورده است: ما در مواجهه با هر امری آن را در زمینه خاصی قرار می‌دهیم، از منظر ویژه‌ای به آن می‌نگریم و آن امر را به شیوه خاصی می‌فهمیم. براساس تفسیر هیدگر از حلقوی بودن فهم و حلقه هرمنوتیک، این حلقه روشی برای دست‌یابی به فهم متن یا سایر اظهارات انسانی نیست، بلکه ویژگی ساختار فهم و در نتیجه وصفی وجودی برای دازاین است. گادامر مدعی است که هیدگر ساختار حلقوی فهم را از زمان مندی دازاین استنتاج می‌کند. بنابر نظریه هیدگر، حلقه فهم و تفسیر از مفسر آغاز و به مفسر ختم می‌شود. برخی قرائت هیدگر از حلقه هرمنوتیک را چنین تفسیر می‌کنند:

«همه فهم‌ها، خویشتن فهمی است.»

از نظر هیدگر، فهم متن را نباید بازسازی ذهنیت صاحب اثر و نفوذ در دنیای فردی او دانست؛ بلکه در سایه فهم متن، ما خود در امکان وجودی جدید جای می‌گیریم. بر پایه الگوی هیدگر برای فهم متن، بیات (متن) بیش از آن که بیان اندیشه‌ها و نیات یک فرد (مؤلف) باشد، ارتقای یک جهان یا جهان بینی به ساحت آگاهی است. مفسر در سایه تفسیر متن، فردیت مؤلف را بازسازی نمی‌کند، بلکه امکان‌های وجودی خویش را توسعه می‌دهد و بر غنای «هستی-در-جهان» خویش می‌افزاید. دیدگاه هیدگر در باب تفسیر متن و تأثیرپذیری مطلق تفاسیر از موقعیت هرمنوتیکی و پیش فرض‌ها، در حوزه الهیات مسیحی بازتاب بسیاری داشت. از جمله رودلف بولتمان (۱۸۸۴-۱۹۷۶م) معتقد شد که همه تفاسیر، حتی تفسیر کتب مقدس، با پیش فرض‌های فلسفی و نظری تشخیص می‌یابند و در هر تفسیر، تنها پرسش اساسی آن است که این پیش فرض‌ها چه اندازه صحت دارند.

از آموزه‌های هرمنوتیکی هیدگر، یادآوری «تاریخی بودن انسان» است. این بحث در آثار گادامر مورد عنایت جدی قرار می‌گیرد. هیدگر در هستی و زمان، دازاین را وجودی تاریخی (historical) می‌شناساند که امری وجودی و ذاتی است و از زمان مندی انسان بر می‌آید. براساس زمان مندی انسان، هستی تاریخی دازاین در هر عمل فهم تاثیر گذار است و مفسر همواره در خویشتن تاریخی خود، زندگی و فهم می‌کند.

هیدگر پس از هستی و زمان به مباحثی می‌گراید که در ظاهر با مثنی فلسفی او در آثار اولیه اش متفاوت است. یکی از این تفاوت‌ها، در نگاه او به مقوله «زبان» است. در نگاه او زبان بیان انسان نیست؛ بلکه نمود هستی است. همچنین تلقی هیدگر از هرمنوتیک در آثار متأخرش، وسیع‌تر از محدوده کتاب هستی و زمان است. همچنین او به طور جدی به مقوله متن باز می‌گردد. هابرماس، هیدگر متقدم را چنین تصویر می‌کند: «مومن و باوفا به منطقی و پیچیده خویش»، و هیدگر متأخر را: «رها از همه دریافت‌های تجربی و استدلال بردار؛ متفکری که مدعی دسترس ویژه به حقیقت است» معرفی می‌کند.

که انتقاد هیدگر به سنت گرفتن هستی‌شناسی و عدم هستی، به بهانه بداهت و بی‌بجاست. تشخیص او درباره این که علم باید معطوف به باشد، درک درستی است که زمینه طرح حکمت متعالیه و غرب را به فلسفه وجودی

متعددی در تلاش فلسفی فلسفی منسجمی که بعد باشد، ناکام مانده است. نقطه نیز هستی‌شناسی او مشتمل بر فرض است که او هیچ تلاشی



الف- باید تصدیق کرد

فلسفی غرب در نادیده تامل در معنا و حقیقت نیازی آن از تعریف، کاملاً کانون فلسفه حقیقی و بحث در حقیقت وجود اگر در غرب اقبال یابد، نزدیکی سنت فلسفی اسلامی فراهم می‌آورد. البته هیدگر به دلایل خویش برای بنای نظام هستی‌شناسانه داشته آغازین فلسفه هیدگر و تعدادی دعوی و پیش برای اثبات آن هانمی‌کند.



مشکل دیگر هیدگر جنبه روش شناختی اوست. روش پدیدارشناسی او نمی تواند وی را به مقصودش برساند. دستاورد فلسفی هیدگر در امر هستی، گویای ناکامی وی در دغدغه اصلی فلسفه خویش است. شاهد این ناکامی، ناتمام گذاردن پروژه فلسفی کتاب هستی و زمان و نوشتن بخش مربوط به هستی در این کتاب است.

ب- هرمنوتیک هیدگر، هستی شناسی فهم است. البته اصل توجه به مقوله فهم، ابتکار او نیست؛ هر چند نگاه هستی شناسانه به آن و توجه به هستی شناسی فهم، از آموزه های ویژه اوست. توجه به جایگاه فهم در ساختار وجودی انسان، ارایه تبیین وجودی از حلقه هرمنوتیک، تاکید بر تاریخیت انسان، و تقدم فهم و تفسیر بر زبان گزاره ای، همه از نتایج تاملات هستی شناسانه وی درباره فهم است. اما نگاه هیدگر به هرمنوتیک، کاستی های متعددی دارد. هیدگر تلقی واحد و روشنی از هرمنوتیک عرضه نمی دارد. او در هستی و زمان هرمنوتیک را پروژه ای فلسفی می داند، اما در نوشتارهای بعدی خود، در تعریف هرمنوتیک به شدت به معنای مرسوم و متداول آن نزدیک می شود.

همچنین او تمام پرسش های اصلی متفکران هرمنوتیکی قبل از راها می کند. گشوده شدن افق جدید در ساحت یک علم، نباید با مغفول نهادن ساحت های متداول آن همراه گردد. پس هرمنوتیک فلسفی هیدگر گوشه ای از مباحث ممکن در هرمنوتیک است.

هیدگر، علی رغم آن که سعی می کند از ذهنیت گرای فاصله بگیرد، در عمل، هرمنوتیکی را بنیان می نهد که ذهنیت گرای را رسمیت می بخشد. تحلیل او از ساختار وجودی فهم و حلقه هرمنوتیک به گونه ای است که همه اشکال فهم را متأثر از دنیای ذهنی و تاریخی مفسر می داند. بعلاوه تحلیل دازاین از ساختار وجودی فهم و تبیین خاص او از حلقه هرمنوتیک، توجیه کننده نسبیّت گرای است. بویژه که هیدگر در مساله سو فهم، هیچ معیاری برای تشخیص پیش فرض های روا از ناروا ارایه نمی دهد.

هرمنوتیک هیدگر با تلقی متداول از حقیقت (Truth) سازگار نیست. حقیقت در نظر هیدگر «به حال خود گذاشتن» است. این تلقی هیدگر از حقیقت با تفسیر وجودی او از فهم ناسازگار است.

ج- اریک هرش بر آن است که دیدگاه های فلسفی هیدگر در باب فهم، به تنهایی هیچ کمکی به تصمیمات واقعی و عینی ما در تفسیر متن نمی کند. افکار فلسفی هیدگر در زمینه ساختار وجودی فهم، حکم شبی دارد که در آن همه گاوها سیاه دیده می شوند. تفسیرگر هر مسلکی را برگزیند، از نگاه فلسفی هیدگر به مقوله فهم، خللی متوجه تفسیر او نیست؛ زیرا نگاه متافیزیکی هیدگر به فهم، عام است و هیچ گونه توصیه و تجویزی درباره کیفیت تفسیر متن در پی ندارد.

هرمنوتیک فلسفی گادامر

هرمنوتیک قرن بیستم، دین عظیمی به هانس گئورگ گادامر، فیلسوف و متفکر آلمانی لهستانی الاصل دارد. از میان فیلسوفان متأخر، هگل و هیدگر بیش از سایرین توجه او را به خود جلب کرده‌اند. اندیشه‌های هرمنوتیکی گادامر تناسب فراوانی با آرای هیدگر دارد؛ به گونه‌ای که می‌توان حقیقت و روش (۱۹۶۰م) او را شرح و تکمیل آموزه‌های هرمنوتیکی کتاب هستی و زمان دانست. با این تفاوت که گادامر، تا اندازه زیادی، هرمنوتیک فلسفی را به مباحث هرمنوتیکی پیش از هیدگر نزدیک کرد. هرمنوتیک فلسفی گادامر بادو گرایش سخت به مقابله بر می‌خیزد؛ یکی سنت‌های رمانتیک ایده آلیسم آلمانی و دیگری گرایش پوزیتیویستی که بر علوم تجربی و انسانی سایه افکن بوده است.

تحلیل گادامر از هرمنوتیک فلسفی و درون مایه و اهداف آن، با تلقی هیدگر متفاوت است. هرمنوتیک گادامر فلسفی است، زیرا معطوف به آرایه روش نیست. هرمنوتیک فلسفی گادامر در واقع کاوش در ماهیت فهم و تبیین شرایط وجودی و کیفیت حصول آن و برشمردن عوامل مؤثر در تحقق آن است. این کاوش تأمل فلسفی را طلب می‌کند. پرسش فلسفی گادامر این است که: «چگونه فهم ممکن می‌شود؟» او فهم را تجربه‌ای هرمنوتیکی می‌داند و از این رو، هستی‌شناسی هرمنوتیکی خود را «هستی‌شناسی عام تجربه» می‌نامد. به علت این که از نظر او «تمامی تجربه‌های ما از جهان، به ویژه تجارب هرمنوتیک، با وساطت زبان آشکار می‌شود»، هستی‌شناسی او را می‌توان «هستی‌شناسی تجربه و زبان» دانست. در هرمنوتیک فلسفی گادامر تفکر متافیزیکی در هستی اهمیت کمتری یافته است برای گادامر، هستی‌شناسی فهم، هدف اصلی است و از این رو، هرمنوتیک فلسفی خویش را در آن خلاصه می‌کند. از نظر گادامر فهم خصلتی تاریخی دارد. از نظر او فقط به این علت فهم حاصل می‌شود که مفسر و موضوع فهم، علی‌رغم بیگانگی ظاهری و فاصله تاریخی، به لحاظ درونی در وضعیت ارتباط با یکدیگر به سر می‌برند.

از نظر کسانی که از زاویه معرفت‌شناسانه به هرمنوتیک می‌نگرند، هرمنوتیک به گونه‌ای «نظریه شناخت» است. هیدگر و گادامر پیش فرض این تلقی را مخدوش کردند؛ یعنی این نکته را که علوم انسانی به واسطه یک روش شناسی مناسب می‌تواند با علوم طبیعی به رقابت برخیزد. از زمان دکارت تا هوسرل فلسفه به سمت روش شناسی و معرفت‌شناسی عام کشیده شد. گادامر بر آن است که این گرایش، بر اثر پذیرش جداانگاری «من - شی بر» یا «ابژه - سوژه» است. این دوگانگی مستند به احساس بیگانگی و عدم تعلق است و تمایل به معرفت‌شناسی



وروش‌شناسی، کوششی است برای غلبه بر این بیگانگی. گادامر با الهام از هیدگر بر آن است که دانش روشمند مدرن که بر بیگانگی سوئزه-ابژه پایه ریزی شده و به معرفت‌شناسی و روش‌شناسی اهتمام خاص دارد، مسبوق به گونه‌ای دیگر از فهم است که نیازی به روش‌های معهود ندارد. چالش گادامر با علوم مدرن و روش‌شناسی حاکم بر آن‌ها در چند جهت خلاصه می‌شود. نخست آن که وجود فی‌نفسه اشیا همان وجود اشیا در عالم علم نیست. بنابراین، عینیت و واقع‌نمایی این علوم و ادعای آن‌ها مبنی بر وصول به حقیقت را باید متناسب با وجود اشیا در این دنیای علمی مورد ارزیابی قرار داد، نه در مقیاس دنیای واقعی. دیگر آن که از نظر گادامر، فهم ما با پیش‌داوری آغاز می‌شود؛ پس اساساً روشی وجود ندارد که بخواهد فهم ما را از پیش‌داوری بپیراید. نکته سوم آن که به نظر گادامر، روش علوم تجربی شیوه‌ای عالم برای درک همه حقایق نیست. حقایقی که از نسخ واقعه (Event) هستند، در مقابل روش تجربی تمکین نمی‌کنند. و فهم در علوم انسانی از نسخ واقعه است. از نظر گادامر، کاربری روش تجربی در علوم انسانی نه ممکن است و نه مطلوب.

البته اندیشه‌های او مبنی بر این که حقیقت فراتر از روش تجربی است و همچنین آرای وی در باب ماهیت علوم تجربی بدیع و بی‌سابقه نیست. اگر کسی با آثار فیلسوفان علم در زمینه ماهیت و منطق علوم آشنا باشد، خواهد دید که ارزیابی و تحلیل گادامر از علوم و روش‌شناسی آن، با دیدگاه‌های رایج این فیلسوفان در باب علم تناسبی ندارد.

در کتاب حقیقت و روش مسایل جدی فراوانی بررسی می‌شود. زیبایی‌شناسی و تفسیر آثار هنری، تاریخ‌گرایی و فهم آثار تاریخی، تفسیر متن و نگرش‌های مختلف به آن، و نقش و جایگاه زبان در تفکر و اندیشه، نمونه‌ای از این مباحث مهم است. این بحث‌ها همه بر محور تفسیر و تلقی خاص گادامر از ماهیت فهم گرد آمده‌اند. فهم مورد توجه گادامر، در این مباحث، کلمه *Verstehen* است که فهمی وجودی و مربوط به «هستی در جهان» فاعل‌شناسایی است. هرمنوتیک، نخست معطوف به مقوله فهم متن بود. اما درباره اموری که مشمول آگاهی تاریخی‌اند، شلایرماخر معتقد به «بازسازی» معنای موضوع تاریخی است و هگل به جای آن، از «ترکیب» دفاع می‌کند. اما در هر دو گرایش نوعی بیگانگی و احساس فقدان درباره سنت وجود دارد. گادامر همچون هگل در این که فهم، خلق مجدد و بازسازی چیزی باشد که در گذشته تولید شده، تردید رومی دارد. گادامر دیدگاه هگل را چنین تقریر می‌کند: «سرشت اساسی روح تاریخی، بازسازی گذشته نیست؛ بلکه مداخله و ساطت فکورانه با دنیای معاصر است.»

یکی از آموزه‌های مورد تأکید گادامر آن است که «فهم یک واقعه است» که محصول

فعالیت خود اشیاء است که با ما به گفت و گو می‌نشینند. گادامر بر آن است که واقعه بودن فهم، تناسب آشکاری با دیاکلتیک یونانیان دارد. این تلقی از فهم، متناسب با دیدگاه یونانیان و در مقابل نگرش دنیای مدرن به علم و روش‌شناسی است و بهترین توجیه فلسفی خویش را در اندیشه هگل یافته است. کلمه «بازی» در تبیین و درک هرمنوتیکی فلسفی گادامر نقش کلیدی ایفا می‌کند. وی فهم صحیح از حقیقت، در علوم انسانی و درک تجربه هنری و زیبایی و نیز ماهیت تفسیر متن را به تلقی صحیح از مفهوم «بازی» گره می‌زند. از دیگر سو، گادامر معتقد است که تجربه ما از جهان، «زبانی» است و همه اشکال تفسیر رنگ زبانی دارد. با توجه به این دو خصیصه عالم فهم - یعنی از نسخ بازی بودن و زبانی بودن - باید فهم را «بازی زبانی» بدانیم. گادامر با تاکید بر این کلمه بازی مدلی برای درک تجربه هرمنوتیکی است، نشان می‌دهد که همچنان که بازی صرفاً سوپوزکتیو و محصول ذهنیت بازیگر نیست، فهم و تجربه هرمنوتیکی هم - در همه اشکال آن - عملی سوپوزکتیو و محصول فعالیت ذهنی فاعل شناسایی نمی‌باشد. گادامر «بازی» را نحوه هستی اثر هنری می‌داند و آن را به گونه‌ای تبیین و تفسیر می‌کند که دیگر، اثر هنری، به منزله موضوعی در مقابل فاعل شناسایی مطرح نیست. او با بازی دانستن هنر بر آن است تانیشان دهد، هنر فراتر از فعالیت ذهنی صاحب اثر، و تجربه و فهم از هنر، فراتر از فعالیت ذهنی صرف تجربه کننده است.

با هرمنوتیک رمانتیک، فهم دائماً با تفسیر همگام و همراه شد. گادامر نیز بر ارتباط وثیق میان فهم و تفسیر صحه می‌گذارد و می‌گوید: «فهم همواره تفسیر (inTerpretation) است و از این رو، تفسیر شکل آشکار هر گونه فهمی است.» به نظر گادامر، باید افزون بر فهم و تفسیر، «کاربرد» را نیز جزو ترکیبی بدانیم که فرآیند فهم را شکل می‌دهد. کاربرد چیزی است که گادامر در تحلیل پدیدارشناختی به آن نایل شده است. به اعتقاد او، مفسر باید زمینه موجود و کنونی تفسیر را در نظر گیرد؛ نه بستر پیدایش اثر را. یک متن فقط به این دلیل به صدا در می‌آید که پرسش‌هایی امروزین پیش روی آن نهاده شود. پس نقش پرسش و پاسخ در شکل‌گیری فهم، توجیه‌کننده دخالت سویه کاربردی در فهم است؛ زیرا پرسش‌های ما متأثر از موقعیت هرمنوتیکی ماست. تحلیل گادامر از ماهیت بازی، ساختار دوگانه سوپوز-اژه را در هم ریخت. علوم انسانی و فهم و تجربه هرمنوتیکی، روش متناسب با خویش را می‌طلبد که گادامر آن را «روش دیالکتیکی» می‌نامد و مبتنی بر ساختار «گفت و گو» است. به اعتقاد گادامر، ویژگی آگاهی هرمنوتیکی، ساختار منطقی گشودگی است. مفسر با موقعیت هرمنوتیکی خود به سوی موضوع گشوده می‌شود و پرسش نقش بسزایی، هم در ترسیم موقعیت هرمنوتیکی ما و هم در میزان گشودگی ما، ایفا



می‌کند. بنابراین، واقعه فهم از طریق دیالکتیک پرسش و پاسخ اتفاق می‌افتد. پاسخ حق و درست، زمانی فراهم می‌شود که پرسش ما، در همان مسیری قرار گیرد که در واقع، آن اثر برای پاسخ به آن بوده است. گادامر در مقابل ایده روشنگری و تاریخ‌گرایی هرمنوتیک، به مفهوم «پیش‌داوری» نقش محوری اعطا کرد، به گونه‌ای که معتقد شد: «بی تردید هیچ فهمی عاری از پیش‌داوری نیست.» مفهوم سخن او آن است که تمایلات، دیدگاه‌ها و انتظارات ما، در فهم دخالت می‌کند. براساس تحلیل گادامر، فهم از مفسر آغاز می‌شود و مفسر است که معنایی را به سوی موضوع پیش می‌افکند. تفسیر یا پیش‌تصور آغاز می‌شود و در یک فراشد حلقوی و رفت و برگشت میان مفسر و متن (اثر)، پیش‌داوری مناسب‌تر، جانشین پیش‌داوری مناسب می‌شود. با وجود این، گادامر نتیجه این بازی، گفت و گویا فراشد پرسش و پاسخ را «به زبان درآمدن اثر» می‌راند؛ یعنی تلاش مفسر تحمیل پیش‌داوری‌های خود بر موضوع مورد نظر نیست. البته نباید به این توهم افتاد که گادامر مدافع «عینیت‌گرایی» در فهم و معتقد به امکان فهم عینی است و از نسبی‌گرایی فاصله دارد، زیرا او تفسیر را در رهایی از پیش‌داوری‌ها و ذهنیت مفسر، توانا نمی‌داند.

گادامر بر آن است که حاصل فهم کسانی که در پی تفسیر یک متن یا اثر هنری یا واقعه تاریخی بوده‌اند، تاریخ آن متن یا اثر را می‌سازد و این تاریخ در فهم مفسر آن اثر، تأثیرگذار است. او این مطلب را در قالب اصل «تاریخ اثر گذار» و یا «آگاهی به لحاظ تاریخی اثر پذیرفته» بیان می‌کند. مراد گادامر از «تاریخ اثر گذار» آن است که نیروی سنت، نسبت به چیزی که به آن تعلق دارد به گونه‌ای است که حتی در صورت مخالفت یا عکس‌العمل در مقابل سنت، باز هم مفسر تحت تأثیر آن سنت است. این مطلب از دید عینیت‌گرایی تاریخی پنهان مانده است. گادامر بر آن است که اثر‌پذیری فهم از تاریخ، ارتباط نزدیکی با پذیرش دخالت «موقعیت هرمنوتیکی» در عمل فهم دارد. موقعیت هرمنوتیکی هر مفسر، شمون از پیش‌داوری‌های او در باب موضوع مورد مطالعه وی است. این پیش‌داوری‌ها تحت تأثیر تاریخ و سنتی است که مفسر در آن به سر می‌برد. اساس ایده موقعیت هرمنوتیکی، چیزی است که گادامر آن را «افق» می‌نامد. در دیدگاه گادامر ما باید از قبل دارای افق باشیم تا خود را به افق تاریخی گذشته منتقل کنیم. فهم نیز دائماً متأثر از افق معنایی و موقعیت هرمنوتیکی مفسر است و به دلیل آن که افق معنایی از تاریخ تأثیر می‌پذیرد، پس فهم دائماً تاریخی است.

نکته دیگر در این بحث، دیدگاه گادامر درباره «سنت» است. به نظر وی، ما در سنت به سر می‌بریم و از آن متأثریم و فهم و درک ما درباره همه امور، متأثر از تاریخ و سنت است. ایجاد تغییر در اشکال موجود و مستقر هم به اندازه دفاع از آن‌ها، یعنی پیوند با سنت است. پاسخ

گادامر به این پرسش که چگونه می‌توانیم درباره سنت آگاهی کسب کنیم، این است که می‌توانیم با گذشته، رابطه «من - تو» برقرار کنیم. مراد وی رابطه گشودگی است که در یک گفت و گو در مقابل ما قرار گرفته است.

گادامر به دخالت دو سویه ذهن مفسر و خود اثر در سامان دهی محصولی به نام «فهم» و «تفسیر» معتقد است. او این دیدگاه خاص را در قالب تعبیر «امتزاج افق‌ها» ابراز می‌کند؛ یعنی فهم، حاصل امتزاج افق معنایی مفسر با افق معنایی اثر است. این فرآیند نیز تابع منطق پرسش و پاسخ است. نتیجه طبیعی چنین تفسیری از فهم، آن است که هر تفسیری ضرورتاً ناکامل است؛ زیرا از نظر تاریخی امری مشروط است. در اندیشه گادامر، ساختار واقعه فهم، زبانی است؛ از این رو، تحلیل هرمنوتیک و پدیدار شناختی زبان، جنبه عمومیت هرمنوتیک را تضمین می‌کند. زیرا چنین هرمنوتیکی دیگر اختصاص به ارایه روش برای زمینه‌ای خاص (تفسیر متن) یا گونه‌ای داشتن (علوم انسانی) نخواهد داشت؛ بلکه همه اقسام فهم را در بر می‌گیرد.

برخلاف دیدگاه رایج، گادامر فاصله میان فهم و زبان را انکار کرد و ماهیت فهم را زبانی دانست. از نظر او، زبان واسطه‌ای است که فهم در آن واقع می‌شود. همه فهم‌ها تفسیری است و تفسیر در زبان جای گرفته است. البته گادامر نقش ابزاری و نشانه‌ای زبان را نمی‌پذیرد و زبانی بودن فهم را به این معنا می‌داند که فهم، سرشتی زبانی دارد و تجربه هرمنوتیکی، حادثه‌ای است که در زبان واقع می‌شود.

گادامر فاصله میان شکل و محتوا را انکار می‌کند و شکل و محتوای زبان را از هم، جداناپذیر می‌داند. از نظر وی، هر زبان در واقع نوعی نگرش به جهان است. بر اساس دیدگاه او، امتزاج افق‌ها، امتزاج زبان هاست و امتزاج زبان‌ها، امتزاج دنیاهاست. گادامر بر آن است که انسان به علت داشتن زبان دارای «دنیا» است به گفته او: «زبان صرفاً یکی از دارایی‌های انسان در دنیای ذهنی او نیست؛ بلکه این واقعیت که آدمی دنیایی دارد، متکی بر زبان است.» گادامر معتقد است که دنیای ذهنی ما در زبان و محاط به آن است. از این رو، امکان ندارد ما بتوانیم خویشتن را از قید زبان رها سازیم و دنیای زبانی خویش را همچون موضوع و ابژه بررسی کنیم. این مطلب در باب مطالعه جهان خارج نیز صادق است؛ چرا که تجربه ما از جهان خارج، همواره زبانی است.

از نظر گادامر زبان خصلت «تاملی» دارد. کلمه «تاملی» در این جا به «ارتباط آینه‌ای» اشاره می‌کند. زبان گرچه واقعیت دارد و فهم و تفسیر در آن وقوع می‌یابد، اما وجود و دخالت آن در تحقق معنا و فهم، مغفول واقع می‌شود. مراد گادامر از زبان، بسی وسیع‌تر از زبان گزاره‌ای است. زمانی که او سرشت گفت و گویی زبان را مطرح می‌کند، آن را در مقابل منطق قضیه‌ای حاکم بر



بر فلسفه غرب می‌نشانند. وی به دنبال هستی‌شناسی محض نیست؛ زیرا فهم و تجربه هرمنوتیکی محل اصلی توجه اوست. هدف او تاسیس بنیان هستی‌شناختی تجربه هرمنوتیکی از جهان است و هم از این رو، در باب هستی‌شناسی تجربه هرمنوتیکی سخن می‌گوید. از دیدگاه او، زبان بنیان هستی‌شناختی تجربه هرمنوتیکی است. همچنین بر آن است که فهم، محصول امتزاج افق‌هاست و این امر در زبان واقع می‌شود. او معتقد است که هستی در زبان به سخن در می‌آید و کلمه، کلمه بودنش را مرهون آن چیزی است که در او به سخن درآمده است. از طرفی اشیا در زبان حاصل می‌شوند، یعنی اشیا و واقعیات در ذهن ما تعیین غیر زبانی ندارند. با این توضیح، زمینه درک روشن آن جمله معروف گادامر که: «هستی‌ای که قابل فهم است زبان است» فراهم می‌آید. آشکار شدگی و جودات، آشکار شدگی و افشای هستی است و هر آشکار شدگی و افشایی سرشت زبانی دارد.

گادامر در موارد فراوان تأکید می‌کند که نگاه او به زبان، متفاوت با فیلسوفان دیگر و شاخه‌های علمی‌ای است که در باب زبان به تحقیق می‌پردازند. مباحث گادامر در باب تجربه هرمنوتیکی و دیدگاه‌های خاصی که درباره ماهیت فهم و شرایط وجودی حصول آن بیان می‌کند، به طور طبیعی در زمینه تفسیر و فهم متن نیز قابل تطبیق است؛ زیرا سخن او محدود به نوع خاصی از تجربه هرمنوتیکی نیست. از نظر گادامر، مؤلف نیز یکی از مفسران متن است که تفسیر و فهم او از متن، هیچ رجحانی بر دیگر تفاسیر ندارد و مفسران دیگر ملزم به تبعیت از تفسیر او نیستند. پس قصد مؤلف نمی‌تواند در عمل فهم تعیین‌کننده باشد.

گادامر عمل فهم و تفسیر را «تولیدی» می‌داند؛ زیرا «معنای متن فراتر از مؤلف آن گام برمی‌دارد. سراین که فهم صرفاً باز تولید نیست و همیشه فعالیتی تولیدی است در همین نکته نهفته است.» هرمنوتیک فلسفی با کنار زدن این ادعا که قصد مؤلف، هدف تفسیر متن است، راه را برای پذیرش «تکثرگرایی» (Pluralism) معنایی هموار کرد. «تلاش برای رهایی از تصورات خودمان در عمل تفسیر نه تنها ناممکن، بلکه آشکارا نامعقول است.»

عمل تفسیر متن، عملی بی‌پایان است؛ زیرا امتزاج افق‌های متعدد و توافق‌های بی‌پایان میان موقعیت هرمنوتیکی مفسر با افق معنایی متن امکان‌پذیر است.

گادامر بر آن است که نمی‌توان میان تفاسیر متعدد از یک متن، داوری کرد و فهمی را برتر از سایر فهم‌ها برشمرد. او می‌گوید: «کافی است که بگوییم ما به طریقی متفاوت می‌فهمیم؛ البته اگر اساساً چیزی بفهمیم.»

آنچه گذشت، کاوشی مفصل در نکات هرمنوتیکی اندیشه گادامر بود. اکنون می شود که به بررسی برخی کاستی ها و اشکالات وارد بر تفکر وی بپردازیم.

گادامر برخلاف تلقی سنتی و مرسوم از حقیقت که آن را وصف اندیشه و تصدیق قضیه می داند، حقیقت را به جای آن که «حقیقت» را ویژگی قضیه یا اندیشه بداند، وصف خود اشیا می داند. «فهمیدن» ملازم با «حقیقت» است؛ یعنی هر جا واقعه فهم اتفاق افتد، «حقیقت» هستی خاص آشکار شده است. گادامر میان فهم صواب و ناصواب فرق نمی گذارد، بلکه هر فهمی را «حقیقت» می پندارد. دیدگاه گادامر در باب «حقیقت» با اشکال های متعددی روبه روست که به برخی از آن ها اشاره می شود:

الف. تفسیر گادامر از «حقیقت» آن را به امری خنثا و بی حاصل تبدیل می کند.

ب. مطابقت یا عدم مطابقت فهم و تفسیر با واقعیت، مسأله ای واقعی است.

ج. برخی گفته اند که گادامر به معنای واحدی از «حقیقت» وفادار نیست. او گاه «حقیقت» را وصف خود اشیا و وجودات می داند و در مواقعی دیگر، آن را وصف تفسیر و فهم و پرسش و پیش داوری قرار می دهد.

د. گادامر هیچ استدلالی بر لزوم و انهادن تلقی رایج از «حقیقت» و اتکای او به تحلیل و تفسیری است که از فرآیند فهم و شرایط تحقق تجربه هرمنوتیکی عرضه می کند.

۲- هرمنوتیک فلسفی، متهم به «نسبی گرایی» است؛ زیرا دستاوردهای فلسفی گادامر و تحلیل او از فهم و تجربه هرمنوتیکی، تناسبی با «عینی گرایی» ندارد و گزارش او از فهم و شرایط وجودی حصول آن، تبیین و توجیه نسبت فهم است.

۳- گادامر فهم را واقعه ای می داند که برای مفسر اتفاق می افتد و قابل پیش بینی و کنترل روشمند نیست. دیالکتیک پرسش و پاسخ، روش حاکم بر همه اشکال تجربه هرمنوتیکی است و منطق پرسش و پاسخ، حاکم بر فرآیند فهم است. این معنا از چند جهت قابل نقد است:

الف. تشبیه قرائت و خواندن متن به گفت و گوی حقیقی میان دو نفر، کاملاً اغراق آمیز است و از این عجیب تر، قالب پرسش و پاسخ دادن به آن است. برخی منتقدان گادامر، مانند پل ریکور، خواندن متن را ماهیتاً از گفت و گوی طرفین دانسته اند.

ب. تاکید گادامر و پیروان او بر این که فهم با پرسش مفسر آغاز می شود و بدون پرسش فهمی حاصل نمی شود، ادعایی بی دلیل است.

ج. تصویر گفت و گو میان مفسر و متن پذیرفتنی نیست، اما پذیرفتن گفت و گو میان مفسر و دیگر آثار، غیر از متن، بسی دشوارتر است.



د. تاکید بر به سخن درآمدن اثر، نقش متن یا اثر در تعدیل پیش داوری مفسر و پرسش اثر از افق معنایی مفسر، به طور ضمنی در بردارنده اعتراف به استقلال معنایی متن است.

۴- بر مبحث پیش داوری و تاریخ‌مندی فهم در اندیشه گادامر نیز اشکال‌هایی وارد است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

الف. تاکید گادامر بر لزوم دخالت داشتن پیش داوری در شکل دهی مایه فهم، پشتوانه استدلالی ندارد.

ب. گادامر، پیش داوری‌های صادق و حقیقی را مولد عمل فهم می‌داند و پیش داوری‌های خطا و باطل را موجب سو فهم. این تفکیک برای او بسیار مشکل آفرین است؛ زیرا ارایه روشی خاص در این زمینه، با نقد او درباره روشنگری ناسازگار است، و عدم ارایه معیار نیز به معنای تن دادن به نسبی‌گرایی محض است.

ج. گادامر، «تاریخ اثرگذاری را ویژگی عام و شرط لازم هر تفسیر و تجربه می‌داند». اما همه آثار و موضوعات، دارای تاریخ و سنت تفسیری نیستند تا فهم آن‌ها وابسته به «تاریخ اثرگذار» باشد.

د. ایراد دیگر مساله «تاریخ اثرگذار» آن است که گادامر هیچ راه‌حل قاطعی برای دوری جستن از «ذهن‌گرایی» ارایه نمی‌دهد.

هر ادعای عام گادامر مبنی بر این که «هر فهمی به لحاظ تاریخی مشروط است»، نوعی تاریخ‌گرایی تندرو و بنیادین است. واقعیت این است که این قضیه، متناقض نما و خودشمول است و مانند «همه خبرهای من کاذب است» خود را نیز در برمی‌گیرد.

۵- ادعاهای گادامر درباره ماهیت فهم، زبانی بودن آن و نفی روش نیز ابهامات فراوانی دارند که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

الف. گادامر تعریفی دقیق از تجربه هرمنوتیکی ارایه نمی‌دهد و معلوم نیست که کدام فهم را واقع می‌نامد.

ب. گادامر تاکید می‌کند که به دنبال ارایه



روشی جدید برای مطلق فهم یا علوم انسانی نیست، اما محور بسیاری از مباحث او بعد روش شناختی دارد.

ج. مساله دخالت دادن «سویه کاربردی» در فرآیند فهم نیز دارای ابهام جدی است. گادامر مشخص نمی‌کند که «سویه کاربردی» در کدام جنبه از عمل تفسیر متن دخالت می‌کند. د. از نظر گادامر، کارکرد ویژه زبان آن است که موجب آمیختگی افق مفسر و اثر می‌شود؛ اما برخی نظیر کووت مولر می‌گویند که او هیچ تحلیل زبانی و پدیدار شناختی از این عمل زبانی فهم عرضه نمی‌دارد.

هرمنوتیک هابرماس و ریکور

یوگن هابرماس برجسته‌ترین نماینده «نظریه انتقادی» در روزگار معاصر است. از نظر وی، فیلسوف باید به معرفت‌شناسی و نقد توجه کند، یعنی در جهت تعیین و تشخیص اشکال و مقولاتی تلاش کند که عمل شناسایی را ممکن می‌سازند. که هابرماس علی‌رغم پاره‌ای اختلافات از او متأثر است. هابرماس از اعضای فعال مکتب فرانکفورت به شمار می‌آید. مکتب فرانکفورت به عقلانیت ابزاری نگرش انتقادی داشت.

هابرماس، با دیگر متفکران مکتب فرانکفورت، در نقد جامعه مدرن توافق دارد. وی در کنار نقد عقلانیت ابزاری، عقلانیت ارتباطی را مطرح می‌سازد که فرآیندی رهایی بخش است. او بر آن است که در جامعه معاصر بشری باید فضاهایی را یافت که هنوز دستخوش عقلانیت ابزاری و شی‌گشتگی نشده‌اند. ویژگی نقد اجتماعی مدنظر هابرماس، رهایی از ایدئولوژی است. از نظر وی، ارتباطات تفسیری از علایق و زمینه‌های اجتماعی، نظیر قدرت و ایدئولوژی، متأثرند اما می‌توان معیارهایی فرازمینه‌ای و فراتر از این علایق برای معنا و فهم عرضه داشت. هابرماس در کتاب دانش و علایق بشری نشان داد که پژوهش‌های علمی و دانش بشری به سه مقوله قابل تقسیمند: علوم طبیعی و تجربی؛ علوم تاریخی-هرمنوتیکی و علوم اجتماعی. فهم در علوم تاریخی-هرمنوتیکی، ساختار هرمنوتیکی دارد و قصد آن، تضمین امکان خویشتن‌فهمی منتهی به جهت‌دهی اعمال افراد، و برقراری فهم متقابل میان افراد و گروه‌های مختلف است. به اعتقاد وی، تحلیل هرمنوتیکی گادامر از ماهیت فهم و شرایط وجودی حصول آن، «تفکر انتقادی» را ناممکن می‌سازد. هابرماس با گادامر در سه بحث مهم اختلاف نظر دارد. هابرماس معتقد است به مدد «نقد ایدئولوژی» و الهام از آن روان‌کاوی می‌توان به فهمی روشمند و تبیینی در علوم اجتماعی دست یافت. در «نقد ایدئولوژی» باید از نظریه‌پردازی‌های علمی فراتر رفت و علایق و ایدئولوژی‌های گوناگونی را نقد و تحلیل کرد که بر این نظریه



سیطره داشته‌اند. هابرماس به فقدان معیار عینی در نظریه گادامر نیز معترض است. برای آن که بتوانیم «فهم» و «بdfهمی» را از یکدیگر باز شناسیم، باید معیاری در دست داشته باشیم. محور دوم مشاجره هابرماس با گادامر، تلقی گادامر از جایگاه «سنت» و امور کلاسیک در عمل فهم و تفسیر است. به گمان هابرماس، تاکید بر نقش مثبت پیش داوری و سهیم کردن آن در عمل فهم و رسمیت بخشیدن به اقتدار و «مرجعیت» عناصر ماندگار در «سنت»، راه را بر نقد ایدئولوژی و برخورد انتقادی با «سنت» و پیش داوری‌های نهفته در آن می‌بندد.

از نظر هابرماس، پیش فرض استدلال گادامر آن است که پ «مرجعیت» و اقتدار «سنت» که مبتنی بر «توافق» و تصدیق مشروع و موجه است، بدون هیچ گونه اجباری به دست آمده است، اما این پیش فرض درست نیست؛ زیرا ممکن است در سایه آزادی کاذب «توافق» حاصل شود. نزاع سوم هابرماس با گادامر مساله عمومیت هرمنوتیک است. از نظر گادامر، فهم چیزی نیست جز آمیختگی افق مفسر و اثر. پس «موقعیت هرمنوتیکی» مفسر یک رکن این توافق و آمیختگی (واقعۀ فهم) است. در نتیجه، محال است که از بیرون و به کمک معیارهایی بیرون از «موقعیت هرمنوتیکی» به ارزیابی و نقد «سنت» پردازیم. هابرماس در مقابل ادعای گادامر مبنی بر عمومیت هرمنوتیک می‌ایستد؛ زیرا به گمان وی، فهم هرمنوتیکی قادر نیست نیاز علوم اجتماعی به نقد قدرت و ایدئولوژی را تأمین کند. پس بر خلاف ادعای گادامر، دامنه هرمنوتیک خاص است.

تلاش‌های علمی پل ریکور، متفکر معاصر فرانسوی، را علی‌رغم گستردگی فراوان، می‌توان در چارچوب هرمنوتیک و ارایه نظریه تفسیری خلاصه کرد. ریکور، به نحله هرمنوتیک فلسفی و پدیدارشناسی هرمنوتیکی وابسته است ریکور به جای آن که مستقیماً به پدیدارشناسی وجود و هستی‌شناسی فهم بپردازد، مسیر غیر مستقیم را دنبال می‌کند و هستی‌شناسی را تنها از راه پدیدارشناسی هرمنوتیکی ممکن می‌شمارد. این روش، با انحای مختلف «گفتمان نوشتاری» سر و کار دارد. این نکته نیز گفتنی است که ریکور، متفکر مبدع و مبتکر صاحب مکتب نیست و ردپای اندیشه اندیشوران بسیاری در مقالات و آثار او دیده می‌شود. به ظاهر پیوند منطقی میان نوشته‌های ریکور وجود ندارد؛ اما به نظر می‌رسد «فلسفه تامل» و ارتباط هرمنوتیک با این فلسفه، حلقه پیوند مباحث پراکنده ریکور است. ریکور تامل را چنین تعریف می‌کند: «به خود اختصاص دادن کوشش ما برای زیستن و میل ما به بودن، از طریق آثاری که گواه بر این تلاش و میل هستند. این دلیل آن است که چرا تامل چیزی بیش از صرف نقد دانش و حتی بیش از صرف نقد داوری اخلاقی است.» از نظر ریکور، تامل



مقولات نیازمند تفسیر، زمینه «خوبیستن فهمی» را فراهم می‌آورند. «فلسفه تامل» با درک و فهم دنیای وجودی دیگران پیوند دارد و این درک نیز به طور مستقیم امکان‌پذیر نیست و نمی‌توان بی‌واسطه نشانه‌ها و آثار و اعمال به درون دنیای ذهنی دیگران راه جست. از این رو، تنها راه برای فلسفه تاملی، تفسیر نشانه‌ها و نهادهاست.

از نظر ریکور، تفسیر نهادها نقطه آغاز تامل فلسفی است، بلکه با هرمنوتیک نیز متحد است و هرمنوتیک چیزی نیست جز تفسیر نهادها. ریکور تحت تاثیر فروید بر آن بود که نگرش ساختارگرایانه و رفتارگرایانه به امور روانی نادرست است؛ زیرا این گونه دیدگاه‌ها نقش میلی در تغییر زبان طبیعی را نادیده می‌گیرند. از نظر ریکور، هرچا پدیده چند معنایی باشد، نیازمند تفسیریم بنابراین تفسیر شامل زبان طبیعی نیز می‌شود. ریکور معتقد است که «گفتمان» دو قالب بنیادین دارد؛ گونه گفتاری و نوشتاری گفتمان (متن) با یکدیگر متفاوتند. بنابراین، او در نوشته‌های متاخر خود، متن را محور هرمنوتیک می‌داند؛ معنای گسترده‌ای برای آن قایل می‌شود و آن را به نوشتار و مکتوب منحصر نمی‌کند. او همچنین معتقد است که «فلسفه اراده» دست کم با سه «گفتمان» مرتبط است: گفتمان وصفی درباره عمل که تجسم بخش سهم پدیدارشناسی و تحلیل زبانی درباره عمل است؛ گفتمان دیالکتیکی که ارزشی و ارشادی است و بر آن است که ارتباط افعال انگیزشی و عقلانی را درک کند و گفتمان هرمنوتیکی که با مقوله تفسیر سر و کار دارد. امکان گفتمان اخیر با این اندیشه ریکور تضمین می‌شود که «عمل را می‌توان نوعی متن دانست». ریکور بر آن است باید با عمل اجتماعی به سان متن رفتار شود. اعتقاد ریکور به لزوم ترکیب تبیین و فهم در عمل فهم و تفسیر او را از دیگر متفکران هرمنوتیکی متمایز می‌کند. از نظری، درک و تفسیر متن، عمل معنادار اجتماعی و حوادث تاریخی، نیازمند روشی است که آمیزه‌ای از این دو عنصر باشد. ثمره معرفت شناختی ترکیب ریکور آن است که مرزبندی میان علوم طبیعی و علوم انسانی برداشته می‌شود و تقابلی آن‌ها را خاتمه می‌یابد. اهمیت هستی‌شناختی نگاه ریکور به روش‌شناسی علوم انسانی نیز آن است که دیگر کسی نمی‌تواند به اتکای دیدگاه روش‌شناختی خود، حقیقت فهم را در مقابل حقیقت تبیین قرار دهد؛ زیرا بنابر تحلیل ریکور، حقیقت محصول ترکیب این دو روش تبیینی و معناکاوانه است.

جنبه تبیینی در نظریه جدید ریکور، ویژه بررسی و تبیین ساختار متن است و از این نظر، عمیقاً تحت تاثیر ساختارگرایی است. ریکور از ساختارگرایان دور روش تبیینی را فراگرفت؛ یکی روش تبیین جنبه‌های افقی متن، و دیگری روش تبیین مراتب و سطوح زبانی آمیخته با متن.



نظریه تفسیری ریکور، نظریه‌ای ترکیبی است که دستاوردهایی متنوع از زبان‌شناسی، فلسفه زبان، ساختارگرایی و هرمنوتیک را در هم می‌آمیزد. اکنون برخی از عناصر آن را به اجمال یاد آور می‌شویم. ریکور به تبع اصیل بتو نیست، زبان‌شناس فرانسوی، به وجود تمایز میان «زبان» و «گفتمان» معتقد است. همچنین واحد زبان، «نشانه» است و واحد گفتمان «جمله». هرمنوتیک نیز واقعه زبانی یا گفتمان مبتنی بر زبان‌شناسی «جمله» است. ریکور به پیروی از فرگه معنای قضیه را غیر از محکی آن می‌داند. معنا عبارت از چیزی است که در هر قضیه و ساختار زبانی یافت می‌شود، اما محکی فقط در گفتمان پدید می‌آید. از نظر ریکور درک معنا که از راه تبیین ساختار لفظی به دست می‌آید، عنصر مشترک در فهم هر گونه گفتمان است. همچنین وجه تمایز گفتمان از زبان آن است که گفتمان، افرون، دارای محکی و مفاد نیز هست. تفسیر متن از دیدگاه ریکور، عبارت است از فرآیند «به خود اختصاص دادن» متن. «به خود اختصاص دادن» متن به «خویش‌شن فهمی» و دستیابی به فهمی متفاوت از خویش منجر می‌گردد ریکور همچنین بر آن است که مولف و مراد و مقصود او هیچ نقشی در فرآیند تفسیر متن ندارد. مولف مد نظر ریکور، مولف ضمنی است و نه مولف واقعی؛ یعنی فوننی که به مدد آن‌ها متن خلق شده است و نه انسان فراهم آورنده اثر. از نکات مهم نظریه تفسیری ریکور آن است که متن از مفسر و خواننده آن نیز مستقل است. تفسیر متن از نظر ریکور در بردارنده سه عنصر «تبیین»، «فهم» و «به خود اختصاص دادن» است. او این فرآیند سه مرحله‌ای را «قوس هرمنوتیکی» می‌نامد. ریکور «قوس هرمنوتیکی» یا فرآیند تفسیر را به پلی تشبیه می‌کند که آغازش تبیین ساختار متن و انتهایش «به خود اختصاص دادن» آن است. این قوس در تقابل با «حلقه هرمنوتیک» هیدگر و گادامر است. فهم متن در نظر ریکور، مراحل متوالی را طی می‌کند و از سطح به عمق معناشناختی متن کشانده می‌شود و سرانجام در تعامل با مفسر قرار می‌گیرد و امکان وجودی خاصی را به روی او می‌گشاید و او را به فهمی متفاوت از خویش می‌رساند. نظریه تفسیری ریکور بر پدیده‌های اجتماعی نیز قابل تطبیق است.

وی به امکان ارایه قرائت‌های مختلف از متن معتقد است از نظر ریکور، فرآیند تفسیر متن، فرآیندی کل‌گرایانه و ترکیبی است. متن مرکبی است که باید ساخته شود، اما انتخاب اجزای اصلی و مهم این کل، نیازمند «داوری» است.

از نظر ریکور، تنها چاره برای تشخیص تفسیر معتبر از نامعتبر، تبعیت از منطق احتمال است. باید نشان داد که در میان قرائت‌های گوناگون از متن، کدام قرائت محتمل‌تر است. دو



مفهوم «اعتبار» و «حقیقت» از مفاهیم اساسی نظریه تفسیری او هستند. و بر این گمان است که با طرح امکان تشخیص تفسیر معتبر، مانع سقوط هرمنوتیک خویش به وادی شکاکیت می شود و از طرف دیگر، به رسمیت شناختن دعوی صدق و حقیقت در تفاسیر، هرمنوتیک وی را از ساختارگرایی متمایز می کند. ریکور در مقاله «هرمنوتیک و نقد ایدئولوژی»، درباره دعوی هابرماس و مباحثه وی با گادامر به داوری و اظهار نظر می پردازد. او تفکیک قلمرو هرمنوتیک از نقد ایدئولوژی را نمی پذیرد.

ریکور بر آن است که هرمنوتیک و نقد ایدئولوژی، هر یک منظر و پایگاهی دارد. از این رو، می خواهد نشان دهد که هر دو، دغدغه های قابل قبولی دارند و باید شناخت بهتری از هم پیدا کنند. از نظر وی، برخورداری هرمنوتیک از تفکر انتقادی شرایطی چهارگانه دارد. هرمنوتیکی که می خواهد جنبه انتقادی داشته باشد، اولاً باید متن را به لحاظ معنایی مستقل بداند؛ دوم آن که باید بر جدانگاری زبانبار میان تبیین و فهم غلبه کند؛ سوم آن که وصول به لحظه کمال هرمنوتیکی مستلزم امکان نقد واقعیت است و شرط چهارم نیز مربوط به وضعیت ذهنیت مفسر در عمل تفسیر است. اگر عمل فهم متن به «خویشتن فهمی» مفسر منتهی شود، راه برای نقد ایدئولوژی هموار می گردد.

از دیدگاه ریکور، نقد ایدئولوژی نمی تواند بی ارتباط با هرمنوتیک محقق شود؛ چرا که نمی توان علاقه حاکم بر علوم اجتماعی انتقادی را کاملاً متمایز و بی ارتباط با علاقه راهبر علوم هرمنوتیکی و تاریخی دانست. نقد ایدئولوژی به علاقه رهایی بخش می اندیشد و بر آن است که انحراف ها و تحریف های حاکم بر ظرفیت ارتباطی بشر در عرصه اجتماع را کشف کند. داوری ما درباره هرمنوتیک ریکور چند محور اساسی دارد. نخست ضمن یادآوری وجوه تمایز این هرمنوتیک با پیشینیانش، به پاره ای ابتکارها و دستاوردهای هرمنوتیکی وی و سپس به نقد پیش فرض ها و درون مایه نظریه تفسیری ریکور خواهیم پرداخت.

۱- هرمنوتیک ریکور متواضعانه تر از هرمنوتیک فلسفی است و مدعی هستی شناسی و پدیدارشناسی بنیادین و عام برای فهم نیست. ریکور معتقد است که پذیرش نوع نگاه هیدگر، موجب فراموش کردن پرسش های اساسی هرمنوتیکی می شود. راه حل پیشنهادی ریکور آن است که از راه معناشناسی به هستی برسیم. هستی شناسی مدنظر ریکور، به تدریج و با تفسیر همه امور تاویل پذیر و نمادین به دست می آید و به فهم متن اختصاص ندارد. البته هستی شناسی ریکور، نه مستقل است و نه یکپارچه، بلکه ناقص و ضمنی و توأم با دیدگاه های معارض است و نتایجی روشن و قابل اعتماد نیز به بار نمی آورد. در هرمنوتیک ریکور، نقش



محوری از آن پیوند تبیین با فهم است. او با تلفیق تبیین و فهم و با به میدان آوردن «روش»، آشتی دوباره میان هرمنوتیک و معرفت‌شناسی و روش‌شناسی برقرار می‌کند و گسست و شکافی را که هیدگر و گادامر با طرح هستی‌شناسی بنیادین در سنت هرمنوتیک ایجاد کرده بودند، ترمیم می‌کند. همچنین ریکور در مقابل هرمنوتیک فلسفی از امکان طرح بحث «اعتبار» در تفسیر دفاع می‌کند.

۲- ریکور به استقلال معنایی متن از مولف و زمینه پیدایی آن اعتقاد دارد. به نظر می‌رسد که وی با این اعتقاد، مسأله مهم اهداف تفسیر را نادیده گرفته است. حقانیت مستقل دیدن متن از مولف و «زمینه» ی آن، بستگی انکارناپذیر به هدف مفسر از مراجعه به متن دارد. همچنین امکان «زمینه زدایی» درباره هر متنی وجود دارد، اما اقدام به آن وابسته به نوع هدفی است که در فرآیند تفسیر تعقیب می‌شود. از این رو، دیدگاه تفسیری ریکور در مقولاتی نظیر تفسیر متون دینی فاقد کارآیی و نفوذ است. پیش فرض مهم دیگری که از ارکان نظریه تفسیری ریکور محسوب می‌شود، تفکیکی است که به پیروی فرگه بین «معنا» و «مفاد» برقرار می‌کند. ریکور معنا را متعلق به زبان می‌داند، اما مفاد چیزی است که فقط در گفتمان موجود می‌شود. فرآیند تفسیر متن از نظر ریکور دو بعد دارد: بعد نشانه‌شناختی که مربوط به درک معناست و بعد معناشناختی که به درک مفاد و محکی متن مربوط می‌شود. به نظر می‌رسد در این جا خلط مبحث صورت پذیرفته و آنچه از این دو اصطلاح مد نظر فرگه است، با آنچه ریکور اراده کرده است، تناسبی ندارد. از نظر فرگه «معنا» عبارت از محتوای اندیشه، و «محکی» عبارت از چیزی است که صدق جمله در گرو آن است. اما در نظر ریکور، «معنا» مربوط به سطح زبانی متن است که امری نامربوط به دنیای خارج از متن است، و «محکی» و «مفاد» واقعیت و دنیایی است که ریشه کلمات و جملات ماست. نقد دیگر بر ریکور آن است که وی نمی‌تواند تصویری منطقی از نحوه شکل‌گیری «معنا» ارائه دهد.

۳- تحلیل ریکور از فرآیند وصول مفسر به محکی و مفاد گفتمان دارای نواقص و ابهاماتی است. از سوی دیگر، مشکل جدی نظریه ریکور آن است که ارتباط حکایی میان الفاظ و نشانه‌ها با مفاد و دنیایی که از آن حکایت می‌کنند، حلقه پیوند و اتصال ندارد. ریکور با اعتقاد به استقلال معنایی متن از مولف و گسستن پیوند میان متن با «زمینه» ی پیدایی آن، عملاً نقش مولف را در ترسیم مفاد و محکی کلام نادیده می‌گیرد. حال

پرسش اساسی این است که با این فرض، نشانه‌ها و الفاظ از کدام دنیا حکایت می‌کنند؟ گسست پیوند میان متن و مولف و «زمینه»ی آن، زمینه گسترده‌ای برای ارزیابی محکی و مفاد متنوع و متکثر برآه هر متن فراهم می‌آورد، بی‌آن‌که ضابطه مشخصی برای مهار آن وجود داشته باشد.

نکته دیگر این است که بحث ریکور در تکرر قرائت متن به «نسبی‌گرایی» تفسیری می‌انجامد و وی را از این نظر در کنار هیدگر و گادامر می‌نشانند. بحث «اعتبار» نیز نمی‌تواند او را از سقوط در این ورطه‌های بخشند.

ریکور با وجود تاکید بر نقش سنت در فرآیند فهم، هیچ تبیین مشخصی از زمینه و میزان و نوع تأثیر سنت در فرآیند تغییر متن ارائه نمی‌دهد. همچنین در اندیشه او، ابهامی عمیق در تبیین نحوه اختصاص یافتن معنای متن به مفسر وجود دارد. او نشان نمی‌دهد که درک معنای متن، چگونه و با چه سازگاری موجب غلبه بر فاصله زمانی می‌گردد و معنای متن چگونه با افق معنایی مفسر پیوند می‌خورد.

هرمنوتیک عین‌گرا

عینی‌گرایی در مقابل نسبی‌گرایی است و تمام اشکال آن، همراه با مبنای آن است. هر جا که عینی‌گرایی مطرح شود، مسلماً اعتقاد به پاره‌ای اصول، پایه‌ها و مبانی پیش فرض آن‌ها وجود دارد. دو خصیله دیگر عینی‌گرایی، میدان دادن به ثبات و نیز تمایز فاعل شناسایی از موضوع و متعلق آن است. هرمنوتیک عین‌گرا بر امکان فهم عین و ثابت و فرا تاریخی اثر تاکید دارد و معنای متن را واقعیتی مستقل از مفسر می‌داند. اکنون دیدگاه‌های دو متفکر هرمنوتیکی عین‌گرا را بررسی می‌کنیم. امیلیوتی (۱۸۹۰-۱۹۶۸م) در مقابل هرمنوتیک فلسفی از هرمنوتیکی دفاع می‌کند که مطیع معیارهای علمی است. معیارهایی که می‌تواند عینیت تفسیر و فهم در علوم انسانی را تضمین کند. از نظر بتی همه اشکال تفسیر ساختار مشترکی دارند و از این رو، هرمنوتیک به عنوان روش شناسی پایه علوم انسانی دست یافتنی است. تلقی بتی از ماهیت فهم و تفسیر با هرمنوتیک شلایر ماخر و دیلتای شباهت دارد؛ گرچه نکات تازه‌ای را نیز داراست:

- از نظر بتی، تفسیر فعالیتی است که هدف از آن رسیدن به فهم است. همچنین فرآیند تفسیر دایم‌آسه ضلعی است. مفسر، قالب‌های معنادار و ذهنیتی که در این قالب‌ها و اظهارات معنادار متجسد شده‌اند، عناصر فرآیند تفسیر را تشکیل می‌دهند. درک و فهم ذهنیت و دیگر از طریق تفسیر اظهارات معنادار آن ذهنیت و روان بیگانه صورت می‌پذیرد.



- از نظر بتی درک و فهم دنیای ذهنی انسان دیگر هدف تفسیر، و شرح و تفسیر اظهارات و قالب‌های معنادار واسطه و وصول به آن است؛ حال آن که رفتار گرای و هرمنوتیک وجودی چنین دیدگاهی ندارند.

- بتی بر آن است که فهم، همواره چیزی فراتر از درک معنای کلمات و جملات است و مفسر افزون بر درک معانی الفاظ، در اندیشه و ذهنیتی که گفتمان را در پی داشته است، مشارکت می‌کند.

- هرمنوتیک بتی هرگز دغدغه ایضاح بعد وجودی فهم را ندارد، بلکه می‌خواهد مساله فهم را با تبیین فرآیند تفسیر روشنی بخشد و نوعی روش‌شناسی را طراحی کند که با آن از دخالت‌های ناروای ذهنی در وصول به تفسیر عینی ممانعت شود.

- او به امکان تفسیر عینی اعتقاد دارد و آن را تنها تفسیر معتبر می‌شناسد.

- وی همچنین تفسیر عینی آثار و اظهارهای معنادار را تابع قالب‌های متنوع تفسیری می‌داند. بتی این شیوه‌های تفسیری را چهار لحظه نظری (لحظه فقه الاغوی؛ لحظه انتقادی؛ لحظه روان‌شناختی؛ لحظه فنی - شکل‌شناختی) می‌نامد.

بتی فرآیند هرمنوتیکی تفسیر را پیمودن مسیر آفرینش اثر می‌داند؛ با این تفاوت که در این جا، عکس مسیر پیدایی اثر پیموده می‌شود. اما در این جا مشکلی پدید می‌آید. از طرفی انتظار این است که تفسیر، عینی باشد و از طرفی نمی‌توان این واقعیت را نادیده گرفت که بازسازی در ذهن مفسر صورت می‌گیرد. پس ما با تعارض ظاهری میان ذهن‌گرایی و عینی‌گرایی روبه روییم.

از نظر بتی، عمل هرمنوتیکی چیزی جز دیالکتیک میان سوژه و ایزه نیست و روش‌شناسی تفسیر، فراهم آمده از قوانینی است که او آن‌ها را قوانین هرمنوتیکی می‌نامد. قانون اول آن است که اثر را باید بر حسب ارتباطش با ذهنیتی که در آن متبلور شده است تفسیر کرد.

دومین قانون، تاکید بر ارتباط جزو و کل و لزوم توجه به نقش و تاثیر متقابل جزو و کل در فرآیند دارد. قانون سوم مفسر را مجبور به ردیابی مجدد فرآیند ذهنی منتهی به خلق اثر در ذهن خویش می‌داند. و بر طبق قانون چهارم، مفسر موظف است فعلیت ذهنی خویش را با آنچه از موضوع دریافت می‌کند، در بیش‌ترین سازگاری و هماهنگی قرار دهد. مباحث بتی نشان می‌دهد که وی در عین پذیرش نقش فاعل‌شناسایی (سوژه) در فرآیند تفسیر، از امکان تفسیر عینی دفاع می‌کند. تاکید بتی بر امکان فهم عینی، وی را در مقابل هرمنوتیک فاسق قرار می‌دهد. از این رو، در آثار بتی مشاهده می‌کنیم که وی با رورلوف بولتمان و هاسن گادامر مواجهه انتقادی دارد.

بتی با هرمنوتیک فلسفی گادامر نیز سرناسازگاری دارد، زیرا این هرمنوتیک نیز فهم عینی را بر نمی‌تابد. از مهم‌ترین اعتراضات بتی به گادامر، دخالت دادن سویه تطبیق و کاربرد در فرآیند تفسیر است. در دیدگاه بتی، از نظر منطقی، هر گونه تطبیق و کاربرد، متاخر از فهم اثر و پدیده تاریخی است. دخالت دادن سویه کاربردی در عمل فهم نیز موجب تغییر در رسالت اصلی مفسر می‌شود. بتی کتاب حقیقت و روش گادامر را سرشار از ابهامات و مغالطات مفهومی می‌داند. از نظر وی، گادامر بعد روش شناختی عمل فهم را نادیده گرفته و قواعد حاکم بر فرآیند تغییر را انکار کرده است. اریک رونالد هرش، از مدافعان سرسخت عینی‌گرایی در متون است. هرش با دفاع از تعیین معنایی متن، لزوم توجه به قصد مولف و امکان طرح بحث اعتبار در تفسیر؛ خود را در موضع انتقادی به گرایش‌های غالب قرن بیستم در حوزه هرمنوتیک و نقد ادبی قرار داد. مهم‌ترین و معروف‌ترین اثر هرش اعتبار تفسیر است. هرش بر آن است که استقلال معنایی متن سخنی ناصواب است؛ زیرا معنای متن امری «قصدی» است و بدون در نظر گرفتن قصد و آگاهی فرد نمی‌توان از معنای متن سخن گفت. کسانی که برای استقلال معنایی متن از مولف آن تاکید می‌کنند، چاره‌ای جز نشان دادن مفسر به جای مولف ندارند. هرش قوام معنای متن را بسته به نیت مولف دارند و مفسر در بازسازی آن سهیم است. گره زدن معنای متن به آگاهی دیست مولف، چند نتیجه مهم را در پی دارد: الف. معنای متن امری متعین و مشخص است. ب. تعیین معنایی متن زمینه ساز طرح مبحث اعتبار در تفسیر است. ج. پیوند معنای متن با آگاهی مولف، اعتقاد به تغییر ناپذیری معنای متن است. در اندیشه هرش، «معنای لفظی» و «معنای متن» متعلق آگاهی متکلم و مولف است و نباید آن را با آنچه در آگاهی مفسر می‌گذرد خلط کرد. وی به تصور روان‌شناختی از معنا انتقاد می‌کند. تحلیل هرش از معنای متن، او را در مقابل نظریه تاریخی بودن معنا قرار می‌دهد. هرش این نظریه را دارای دو اشکال می‌داند: نخست این که بنابراین دیدگاه، جهش و تغییر با اعمال زبانی پیوند ندارد؛ دوم آن که این تفکر، معیاری برای سنجش تفسیر معتبر به دست نمی‌دهد. همچنین بر اساس تحلیل هرش از «معنای لفظی»، «زمینه» سهمی در تعیین معنای متن ندارد، بلکه در فهم و تفسیر متن ایفای نقش می‌کند. او میان دو گونه معنا، تفکیک قایل شده است. «معنای لفظی» که گاه از آن به «معنا» یاد می‌کند، غیر از چیزی است که از آن به «significance» تعبیر می‌کند. شاید بتوان مهمترین معادل این واژه را در ترکیب «معنا نسبت به» یا «معنا برای» سراغ گرفت. از نظر هرش، «معنا نسبت به» عبارت است از معنای متن در نسبت سنجی با برخی از زمینه‌ها، و در واقع هر زمینه‌ای و رای خود متن.



هرش همچنین میان تعامل‌هایی که با متن صورت می‌پذیرد، تمایز قایل می‌شود و بر آن است که خلط میان آن‌ها و عدم تفکیک آن‌ها از یکدیگر، منشا اشتباه‌ها و مغالطات فراوانی است. او چهار قسم تعامل با متن را از هم جدا می‌کند و آن‌ها را فهم، تفسیر، داوری یا نقد می‌نامد.

۱- هرش می‌گوید که فهم داده بلاواسطه متن نیست که خواننده آن تنها دریافت‌کننده‌اش باشد، بلکه همواره چیزی است که از طریق نشانه‌ها ساخته می‌شود. فهمیدن مستلزم ساخت فعالانه معناست و فعالیت خواننده را نیز طلب می‌کند.

۲- هرش فهم را ساختن و تعبیر «معنای لفظی» متن می‌داند. از نظر وی، فهم متن با «معنا برای» ارتباط ندارد و در نتیجه تفسیر، چیزی جز تبیین معنای لفظی نیست.

۳- هرش بر آن است که نقد و داوری درباره متن همواره پس از فراغ از درک «معنای لفظی» صورت می‌پذیرد و معطوف به «معنا نسبت به» است. زیرا محتوای نقد و داوری، بیان نسبت معنای لفظی با معیاری خارج از متن است.

هرش رسالت مفسر را کوشش برای درک معنای مقصود مولف می‌داند. از نظر هرش فرآیند تفسیر دو مرحله اصلی دارد: مرحله نخست که فهم مراد مولف است، امری حدسی است و مفسر معنای متن را حدس می‌زند؛ مرحله دوم سنجش و ارزیابی میزان اعتبار این حدس است. کارکرد «روش» در فرآیند تفسیر، مربوط به مرحله دوم است. هرش درباره تفسیر معتبر و ماهیت آن اعتقاداتی دارد که به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود. از نظر وی، مراد مولف به طور اطمینان بخش در دسترس مفسر قرار نمی‌گیرد. هدف از تفسیر رانیز باید رسیدن به «اعتبار فعلی» دانست که امری قابل تعیین و تشخیص است؛ چون وصول به «صحت نهایی» تفسیر، آرزویی دست نیافتنی است. «منطق اعتبار» هرش برای سنجش تفسیر معتبر مبتنی بر منطق احتمالات است. هرش ادعا می‌کند که نمی‌توانیم داده‌های آماری و ریاضی دقیق درباره تفسیر متن ارائه دهیم، ولی به کمک شواهد و قراین می‌توانیم این مفاهیم کیفی را درباره تفاسیر مختلف به کار ببریم و یک «قضایوت احتمالی» را معتبرتر از سایرین بشماریم. مشروعیت؛ مطابقت؛ تناسب از نظر جنس و مطلوبیت یا سازگاری، چهار ضابطه برای اثبات محتمل تر بودن یک قضایوت می‌باشند.

هرش، برخلاف گادامر که فرآیند فهم متن را امری پایان‌ناپذیر می‌داند معتقد است، می‌توان تفسیر ارائه کرد که مطابق یا سازگار با معنای متن باشد و وجود معنای معین و واحدی را برای متن منکر نمی‌شود. هرش برخلاف گادامر بر آن است که «سنت» نمی‌تواند معیاری برای سنجش اعتبار فهم متن باشد؛ زیرا سنت چیزی جز تاریخ تفاسیر متن نیست، لذا دایم‌در

حال تغییر است. هرش می‌گوید نظریه «تاریخ گروهی رادیکالی» که همه فهم‌ها را تاریخی و سیاسی می‌داند، قابل ابطال تجربی نیست، بلکه گزاره‌ای «جزمی» است. از نکات دیگری که هرش به آن توجه می‌کند، اعتقاد گادامر به دخالت داشتن «پیش داوری» در فرآیند فهم است. از نظر گادامر حذف «پیش دانسته» و «پیش داوری» از فرآیند فهم ناممکن است و مفسر قادر به رهایی از تأثیر موقعیت هرمنوتیکی خویش نیست.

فهرست منابع:

۱. احمدی، بابک: ساختار و تأویل متن، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۵.

۲. پالمر، ریچارد: علم هرمنوتیک، محمدسعید حنایی کاشانی، نشر هرمس، تهران، ۱۳۷۷.

۳. ریخته‌گران، محمدرضا: منطق و مبحث علم هرمنوتیک، نشر کنگره، تهران، ۱۳۷۸.

4. Gadamer, Hans Georg: *Philosophical Hermeneutics*, translated by David E. Linge, Barkeley University Press, 1976.
5. Gadamer, Hans Georg: *Truth and Method*, Continuum, New York, 1994.
6. Weinsheimer, Joel. C: *Gadamer's Hermeneutics*, Yale University Press, 1985.
7. Warnke, Georgia: *Gadamer Hermeneutics Tradition and Reason*, Polity Press, 1987.
8. Heidegger A Critical Reader, Edited by Hubert L. Dryfus, Harrison Hall, Blace Well, 1992.
9. *The Philosophy of Hans Georg Gadamer*, Edited by Lewis Edvin Haha, Southern Illinois University at Carbondale, 1997.
10. Ricoeur, Paul: *The Conflict of Interpretations*, North Western University Press, 1974.
11. Ricoeur, Paul: *Hermeneutics and the Human Science*, Edited by John B Thompson, Cambridge University Press, 1981