www.IrPDF.com

گذر و نظری بر هرمنوتیک و تأویل‌گرایی

حوزه های علم، فلسفه، ادبیات، هنر، دین، حِرَف و جنبش ها

دکتر کاوه احمدی علی‌آبادی

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

فهرست مطالب

مقدمه

پیشینه هرمنوتیک

هرمنوتیک به مثابهء حرفه

هرمنوتیک و جنبش های اجتماعی، دینی و علمی

هرمنوتیک به مثابه یک علم

برخی نظریات تأویلگرایان در فلسفه و علم

برخی نظریات هرمنوتیکی در فلسفه و علم

برخی انتقادات به روش‌شناسی هرمنوتیک

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

مقدمه

هرمنوتیک از نظریات مطرح سده‌های اخیر است که در حوزه‌های علم، ادبیات و هنر، خالق آثار متعددی بوده است. به‌خصوص گستره ادبیات و نقد که متأثر از تکثرات تأویل های آن هاست. اما سابقهء باورهای منتسب به آن را باید در هرمتیسم جستجو کرد که به سال ها پیش از میلاد در مصر باستان بر می گردد. آن ها سال ها نه تنها به عنوان آثاری عرفانی، بلکه علاوه بر آن، در قالب حِرَف و همین طور جنبش هایی اجتماعی، فرهنگی، علمی و به خصوص دینی تأثیرگذار نشان دادند.

از سوی دیگر، تأویلگرایی نیز به هرمتیسم و مکتب هرمنوتیک محدود نمی شود و از گذشته تاکنون آرای بسیاری را به خود اختصاص داده است. از این روی ضروری است تا در راه تبیین چارچوب نظری بحث، به هرمنوتیک و تأویل گرایی در هر حوزه و تعاملات متقابل شان پرداخته شود. با این همه، در حوزهء روش‌شناسی اندک نظریه‌پردازانی هستند که موفق به تحقیقاتی با روش هرمنوتیک شده و بر اساس آن نظریاتی ارایه کرده باشند. در این مقاله درصددیم تا نگاهی گذرا به تأویلگرایان و ارزیابی ای دقیق تر از مکتب هرمنوتیک داشته باشیم که با گذری بر گذشته شان، علاوه بر حوزه های مختلف علم، فلسفه، هنر، ادبیات، حِرَف و جنبش ها، به چارچوب نظری، نظریات و روش‌شناسی شان بپردازیم.

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

پیشینه هرمنوتیک

تعریف هرمنوتیک

در دایره المعارف کلمبیا [Columbia Encyclopedia] هرمنوتیک [Hermeneutics] نظریه و عملِ تفسیر بیان شده است[۱]. در برگردان واژه به زبان فارسی، هرمنوتیک به معنای تفسیر، برداشت و تأویل [Interpretation] ترجمه شده است که تأویل، ترجمه دقیق تری است و به معانی نهفته در پسِ هر چیز نظر دارد[۲]. واژهء هرمنوتیک در اصل از لغت هرمس [Hermes] مشتق شده است. هرمس شخصیتی اسطوره ای است که در تاریخ اساطیری ملل مختلف با نام یا روح مشابه ای آمده است.

ریشه هرمس و هرمنوتیک

هرمس در اساطیر یونانی، خدایی به شمار می رود که فرزند زئوس است. او کسی است که پیامهای خداوند را گرفته و به انسان ها می رساند. هرمس در حقیقت آنچه را که ورای شناخت و اندیشه بشر است به حوزه تفکر او منتقل می سازد و باعث کشف رموز و معنای نهفته در هر چیز می شود[۳]. اما چنان که سقراط گفت، معنای آن سر راست نبود و به برداشت های گوناگون راه می‌داد[٤]. هرمس جلوه جاودانه دانش است که آن را با انتقال معنا و تاویل تحقق می بخشد. چنین برداشتی از هرمس در یکی از جملات شیخ الاشراق – سهروردی – به خوبی منعکس است: *«هرمس گفت من به دیدار موجودی روحانی نائل شدم و آن علم اشیاء را به من آموخت. از او پرسیدم تو کیستی؟ گفت من همان حیاتِ باطنِ هر چیزم»*[٥]. مسکویه رازی در کتاب الحکمة الخالدة، هرمس را واسطهء عالم خلق و حق، هم از بعد وجود شناسی و هم از بعد معرفت شناسی ذکر می کند[٦]، و شهرستانی عقیده دارد، خلق به آن عالم حق دست نمی یابد، مگر به واسطه مقربانی که در جوهر، فعل و حالت مقدس اند[۷]. هرمتیسم در تاریخ به یک نحله دینی، عرفانی و با کمی اغماض فلسفی نیز بدل شد که ریشه های شرقی نیز داشت. اساتید آن پیشینه ای اسطوره ای – تاریخی داشتند.

پس از هرمس یونانی، دومین شان هرمس مصری بود که او را با شخصیتی انسانی، طبیب، فیلسوف و کیمیاگر و با هویتی اساطیری از هیاکل (که در بعضی از فرهنگ ها ایشان را با نام فرشتگانی نیز می خوانند) و خدایانی که دانش را از عوالم اثیری به دنیای زمینی منتقل ساخت و همچنان جاودانه حفظ و پاسداری می نماید، معرفی می کردند. او را طاط – منظور همان

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

تُت است، از خدایان اسطوره ای مصر باستان - یا پدر طاط دانسته اند که به تریس مجیستوس [Trismegistus] مشهور شد. حتی آفرینش اهرام مصری را نیز به او نسبت می دهند. برخی آن را با هرمس یونانی یکی پنداشته اند[۸]. کهن ترین متون معتبر هرمتیکا را نیز باید در مصر باستان جست که برخی از آن ها هنوز برایمان باقی مانده اند و رگه های عرفانی، مذهبی، ساحری و کیمیاگری در آن قابل تشخیص است.

دیگری هرمسی بابلی است که اعتقاد بر این بوده که بعد از طوفان نوح در بابل به فلسفه و پزشکی می پرداخته و احیاگر علوم بوده است. او را از هفت نفر مقدّسان علم نجوم در بابل و همان عطاردِ کلدانیان شمرده اند. معروف است که علوم پس از طوفان را او زنده ساخته است[۹]. شخص دیگر هرمس مصری دیگری است که برخلاف هرمس مصری پیشین، پس از طوفان می زیست و تمامی علوم مربوط به دو هرمس پیش از خود را گرد آورد و هموست که از منظر مسلمانان، المثلث العظمه و المثلث بالحکمه را کامل می سازد و به سبب شباهت های دو هرمس مصری، برخی از مورخان، آن ها را یکی پنداشته اند[۱۰]. خلاصه، پنجمین هرمس الهرامسه است که عقیده بر آن بوده که پس از طوفان نوح می زیسته است. او را از پیروان کیومرث دانسته و برخی وی را با ادریس نبی مسلمانان (که ارمیس یا هرمیس یا طرمیس نیز ثبت شده) و اخنوخ یهودیان و یکی از پیامبران صابئین یکی می دانند و بعضی او را نخستین کسی می دانند که علم آسمانی را کسب کرد[۱۱]. اما آنچه مهم است روح نهفته در اساطیر و روایت هاست که جملگی شان تأویل را طریقی می دانند که واژگان را در قالب روح معانی به انسان ها برمی‌گرداند.

پیشینه باورهای هرمنوتیکی و تأویلگرا

هرمنوتیک به عنوان یک نحلهء فکری و باور و حتی مکتب دینی و آئینی از مصر طلوع کرد. در دوره ای حتی پیش از تاریخ مصر باستان؛ عصری که تنها افسانه ها و روایات اساطیری از آن خبر می دهند. خوشبختانه متون هرمتیکا که بسیاری از آن ها امروزه در اختیارمان است، اطلاعات با ارزشی به ما می دهد. اما همواره چنین نبوده است. متون هرمتیکا سال ها به گونه ای سرّی دست به دست چرخیده اند و بر بسیاری از متفکرین و آثارشان نیز مستقیم و غیرمستقیم تأثیر گذارده اند تا بدینجا رسیده اند. به یمن ترجمه های قوی، متون هروگلیف

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

برای پژوهشگران این عرصه بیش از پیش آشکار شده اند، اما با این همه باز بخشی از رازوارگی شان را حفظ کرده اند، که این خود به نفس تأویل نظر دارد.

درست است که تکثر معانی و تفاسیر به هرمتیکا محدود نمی شود و در گذشته بسیاری از متون مقدس و دینی از دایره شمول آن بر کنار نبوده اند و امروزه نیز هر نوشتار یا متنی را تأویل پذیر به میزان مخاطبان و حتی خوانندگان شان می دانند، اما این امر در مورد آثار هرمتیکا از دو جهت برجسته تر است. نخست آن که متون مرجع آن به خط هیروگلیف نوشته شده اند و تبدیل آن ها به زبان امروزین دشوارتر است که خود باز به دو سبب است؛ نخست به علت لفظ، که مشکل بتوان برای علایم هیروگلیفی، معادلی مناسب و نزدیک به واژگان گفتار و زبان ما یافت. هرمس در متون هرمتیکا بدان اشاره ای می کند: «این تعالیم که به زبان مادری ما تشریح گشته، روشن و آشکار است، بر هر کلام مصری. انعکاسی است از آنچه دال بر آن است...» [۱۲]. دوم به علت معنا، چون قوالب زبان و نحوه تفکر در متون هیروگلیفی با بنیاد های زبان ها و اندیشه های امروزی یکی نیست. «فابر د الیوت» مولف کتاب «بازگردان به زبان اولیه عبری» متذکر می شود که لغات کاهنان مصری حاوی سه معنی مختلف بوده است: ۱- روشن و ساده که معنی متداول و واقعی را می رساند. ۲- معنی مجازی که تصویری و نمادین معرفی می شد. ۳- مفهوم رمزی که نیاز به کشف رمز داشت[۱۳]. اساسی ترین تفاوت بین نوشته های امروزین و هیروگلیف مصری آن است که تفکر در خطوط هیروگلیف "خطی" نیست، در حالی که خطوط الفبایی مشخصاً خطی پیش می روند. دومین برجستگی به خاطر آن است که ماهیت هرمتیکا عرفانی و هویت آن رازواره است و این خود بر کمیت و کیفیت جایگاه تأویل و تئکر تأویل در آن می افزاید. هرمس در کتاب شانزدهم کورپوس هرمتیکوم [Corpus Hermeticum] آن را پیش بینی می کند:

«تعالیم من به نظر، بسیار مبهم خواهد آمد

به روزگارانی که در پیش است

آنگاه که ترجمه گردد از زبان مادری ما، مصری

به زبان یونانیان

ترجمه، بسی از آن معانی را تحریف خواهد کرد».[۱٤]

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

گفتارها و نوشتارهای رازواره که نیاز به تفسیر و تأویل داشتند، در جای دیگری نیز ماهیت شان را بروز دادند. پیروان و مکتوبات گنوستیک [Gnostic] و عرفانی، از جمله آن ها بودند[۱۵]؛ چه با تأثیری که متون هرمسی مستقیم بر گنوسیان داشتند، چه از طریق طریقت های مشابهی که گنوسیان تجربه کردند. انجیل توماس [Gospel of Thomas] که در سال های اخیر از ناحیه نَج حمادی [Nag Hamadi] بدست آمده از جمله آثار گنوستیک به زبان قبطی [Coptic] است که این گونه آغاز می شود: «این ها گفته های رمز اند که عیسی زنده گفت و همزاد یهودا- توماس آن ها را یادداشت کرد». سپس در همان گفتار نخستین خاطر نشان می سازد که هر کس تفسیر آن گفتارها را دریابد، مرگ را تجربه نخواهد کرد[۱۶]. چنان که مشخص است، تأویل واژگان این انجیل مهمتر از مفهوم تحت الفظی شان است. در Pistis Sophia دیگر کتاب گنوستیک آمده است که عیسی پس از زنده شدن به شاگردان نیروی تفسیر و تأویل گفتارها را بخشید. در همان کتاب تشریح می کند که مردم دو دسته اند. آنان که ظواهر کلام عیسی را می فهمند و آنانی که چون شاگردان شان توان فهم کنه کلام عیسی به ایشان ارزانی شده است؛ و همان هاست معانی ای که اگر کسی دریابد، نخواهد مُرد[۱۷]. در «انجیل به روایت تأویل ها»، تعابیری متکثر از هویتِ زندگی و مرگ عیسایی که می رود به مسیح (منجی) بدل شود، ذکر می گردد که هر یک در جای خود درست اند. در آنجا روایت خود در تأویل مستحیل است و نه جدای از آن و نه یگانه است[۱۸].

گاه ارتباط و تأثیرپذیری فرقه های مختلف از هرمتیسم چنان در طول زمان ناپیدا می شد که پیروان و حتی پیشوایان شان نیز نمی دانستند که مبداء و ریشه بسیاری از باورها و تفکرات شان به کجا بر می گردد؛ اتفاقی که برای بسیاری از فرقه های صوفیان افتاد. صوفیان به همراه معتزله و برخی از غلات شیعه برای دین، ظاهر و باطن قایل شدند و از پی باطنِ آن رو به تأویل آوردند[۱۹].

مانویان از دیگر کسانی بودند که با تفسیر و تأویل اساطیری گنوستیک پیرامون آفرینش مخلوقات و انسان (انسان قدیم و اول)، هبوط و نجات انسان، مبارزات دنیاهای تاریکی و نورانی، ارکون ها، افلاک و غیره نیاز به نفوذ در کنه متون را با گذر از ظواهر لفظ و نص عبارات احساس کردند[۲۰]. چرا که در غیر این صورت، آن ها قصه هایی فاقد مقصودی معین، روایتی بی مفهوم با درازگویی هایی بی نتیجه به نظر می رسند[۲۱]، که در بسیاری از

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

موارد نه تنها مخاطبان شان را فراری می دادند که گاه از ایمان باورمندان شان نیز می کاستند!

متون هرمتیکا و هرمسی، شخصیت های مختلفی را به خود جذب کرد و برخی از آنان را به شکل مبلغان و استادانی بیرون آورد که بر آن ها افزودند. سهروردی یکی از بزرگان حکمت اشراق بود که به صراحت نسبت خود را به معرفت هرمسی از دو مسیر بیان می کند. یکی نحله یونانیِ فیثاغورسی و افلاطونی و دیگری تبار ایرانی خسروانیان که از کیومرث و فریدون به بایزید بسطامی، حلّاج و خرقانی به سهروردی می رسد. حکمت اشراق سهروردی بارقه ای دیگر از همان نور هرمس بود[۲۲]. چنان که به نظر می رسد، ملاصدرا (صدرالدین شیرازی) نیز از طریق سهروردی، بخشی از آن میراث را به ارث برد و درصدد برآمد، تا بین بسیاری از آراء فلاسفه، عرفا و صوفیان پیش از خود، در قالب نظریه ای جامع آشتی ایجاد کند[۲۳].

دیگری شخصیتی از دنیای مسیحی بود. لاکتانتیوس که در زمره نخستین پیشوایان کلیسا بود و در رنسانس به سیسرو «مسیحیت شهرت» یافت، پیشگویی های متون هرمسی را پیرامون منجی و پسر خدا، مبنایی بر درستی و ارزش آن نوشته ها قرار داده بود. همین طور آگوستینوس قدیس [Augustinus] نیز به غیر بخش های کفرآمیز آن، به بقیه اعتماد می ورزید! در قرن پانزدهم کوزیمو دمدیچی [Cosimo de Medici]، فرمانروای توسکانی مصمم شد تا پیش از مرگش، معانی دست نوشته هایی هرمسی را که به زبان یونانی بدست او رسیده بود، بیابد. پس مارسیلیو فیچینو [Marsilio Ficino] را که یکی از بهترین مترجمان آثار افلاطونی در آن دوره بود، واداشت تا به ترجمه شان همت گمارد. پس از ترجمه های او بود که اروپاییان و مسیحیان به شکل وسیعی با مضامین هرمتیکا و هرمسی آشنایی یافتند[۲٤]. در انگلستان مشاور الیزابت اول شخصی به نام جان دی [John Dee] هرمسی بود. او مترجمی توانا و پژوهشگری درباره تقریباً همه علوم به شمار می رفت که از دانش هرمسی برای ستاره خوانی و پیش بینی نیز استفاده می کرد.

به نظر می رسد که بسیاری از اعضای برجسته انجمن های سرّی در اروپا با بسیاری از علوم و همین طور خرافات منبعث از هرمتیکا آشنا بودند؛ اشخاصی چون کرنی[Corneille]، اگریپادو نه ته شم[Agrippa de Nettesheim] ، مارتینو دو پاسکوالی [Martines de Pasqually] و اخیراً الیستر

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

[Aleister]و کراولی [Crowley]. میشل نُسترادامو‌س [Nostradamus] که عنوان بزرگترین پیشگوی قرون جدید را یدک می کشد، از دیگر کاندیداهای آشنا با علوم غریبه و پیشگویی آینده است که با متون و دانش هرمتیکا مأنوس بود. کتاب سده های او که به شعر نوشته شده است، به گونه ای است که انگار او از روی متونی تصویری و هیروگلیف، استنتاج هایی با زبان امروزین کرده که همچنان رازوارگی اش را تا حدی حفظ کرده اند که برخی از آن ها تنها پس از وقوع پیشگویی هاست که حجاب از راز خود بر می گیرند؛ قضیه هنگامی صورتی جدی تر به خود گرفت که در سال ۱۹۶۷ متنی دستنویس به قلم نسترادامو‌س منتشر شد با عنوان «تفسیر خط مصری های قدیم هاراپولو»[۲۵]! اما هیچ یک از آنانی که نام برده شدند، در تندی تمایلات هرمسی به پای جوردانو برونو [Giordano Bruno] نمی رسیدند. او با اطلاعاتی گسترده از ادیان مختلف، به آیین هرمسی به مثابه دینی می نگریست که عامل وحدتبخش شان است و از بقیه اصیل تر است؛ چرا که از قدمتی بیش از سایرین برخوردار است. برونو را به خاطر عقایدش، پس از زندانی و شکنجه کردن، زنده زنده سوزاندند. در آن دوران علاوه بر مترجمان و فیلسوفان، بسیاری از فیزیکدانان، منجمان، هنرمندان و ادیبان متون هرمسی را می خواندند[۲۶].

هرمنوتیک جدید که خاستگاه علم، هنر و ادبیات هرمنوتیکی است، پیش و بیش از همه با آرای فریدریش آست [Friedrich Ast] شروع می شود و سپس با کمک اگوست وُلف [A. Wolf] و شلایرماخر [Schleiermacher] ادامه می یابد تا به ویلهلم دیلتای [Wilhelm Dilthey] می رسد. بسیاری از مباحث هرمنوتیکی های معاصر را می توان به شکلی ابتدایی و بعضاً با روحی یکسان در آثار آنان یافت. به خصوص آست که نظریات هرمنوتیکی اش به حوزه علم و زبان محدود نمی شود و ادبیات و هنر را در بر می گیرد و متأسفانه در اکثر کتبی که در زمینه هرمنوتیک نوشته می شود، او و ولف را نادیده می گیرند و شلایر ماخر و دیلتای را را بنیان گذاران هرمنوتیک جدید معرفی می کنند، در حالی که بسیاری از آرای شلایر ماخر و دیلتای به وضوح و عمدتاً به شکلی مستقیم از آنان اقتباس شده است.

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

هرمنوتیک به مثابهء حرفه

چنان که گذشت، کیمیاگری، یکی از کارهای ابداعی هرمس بوده است، پس طبیعی است که کیمیاگری و کیمیاگران در قرون بعدی به شدّت تحت تأثیر آن و متون سرّی هرمسی بوده باشند. از منابع مرجع گرفته تا متون دست چندمی که ریشه های ابتدایی نوعی شیمی عمدتاً عملی را پایه ریزی کرد. اصلاً کلمهء کیمیا یا الکمی [Alchemy] به معنای «اخذ شده از مصر» است[۲۷]. کیمیاگران برای پی بردن به روش تولید طلا و مواد گران بها از مس و فلزات کم بها، درصدد بودند تا به مادهء اولیه ای دست یابند که عقیده داشتند، همهء مواد از آن به وجود آمده اند[۲۸]. کیمیاگری در سطحی که در دوره اسلامی به شیمی پرداخته می شد، بسیار مفید بود و در تکامل اش به سوی علمی که شیمی با ویژگی های نوین آن داشت، تأثیرگذار نشان داد[۲۹]. بعدها آن به جادوگری و علوم غریبه نیز کشیده شد. چرا که دو وجه اساسی از ساحری را با خود داشت: ۱- سرّی و رازواره بودن ۲- انجام اموری خارق العاده. البته بسیاری از آن ها از سرنوشت چندان مطلوبی برخوردار نشدند و به خصوص در قرون وسطی تحت آزار و مجازات قرار گرفتند. در آثار هنری ای نیز که آن ها به تصویر کشیده شده اند، هم می توان تابلوهایی را یافت که بر بی بند و باری های مجالسِ ساحران انگشت می گذارند و هم آثاری که شکنجه و کشتارِ جادوگران را به تصویر می کشند[۳۰].

آبراگزاس های معمایی [Abraxax] را که از سنگ های عجیب حکاکی شده تشکیل شده بودند و در مصر، روم و اطراف مدیترانه به وفور یافت شده اند[۳۱]، باید از دیگر آثار گنوستیک با جنبه های هرمنوتیکی دانست. محتوای استباط شده از آن ها، بسیار ورای چیزی است که تصاویر صرف انعکاس می دهند. تصاویر ساده و نمادین آن ها از معانی ای سرّی برخوردار بودند که احتمالاً برای پیشگویی، جادوگری و تفاسیر عرفانی به کار می رفتند و به همین سبب برخی از آن ها را بر گردن می آویختند. آبراکادبرا [Abracadabra] از جمله واژگانی بود که به باور گنوستیک ها با ذکر و آویختن شان از گردن، می شد تب و دیگر امراض را از بیماران دور ساخت[۳۲]. به بیانی دیگر، برخی از اذکار تأثیری ورای معنای تحت لفظی شان داشتند و کاربردشان می توانست موجب تأثیری گذاری های سرّی و ورای درک ما شود. آن ها مشخصاً پا به عرصهء طب سنتی و تا حدی خرافی گذاشته بودند.

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

هرمنوتیک و جنبش های اجتماعی، دینی و علمی

جنبش های مختلف، به خصوص جنبش های دینی و علمی از هرمنوتیک بر کنار نبودند و هر یک به گونه ای از آن تأثیر پذیرفته یا بر آن تأثیر گذاردند. در اینجا ما به هویت تحولاتی نظر داریم که نه تنها امروزه که به طور کلی به جنبش ها و جریان های مختلف اجتماعی، فرهنگی به طور عام، و حوزه های دینی و علمی به شکل خاص، اطلاق می شوند و با پژوهش های گوناگون بررسی می شوند[۳۳].

جنبش های علمی و فرهنگی دوره هلنیسم

یکی از مهمترین آن ها، جنبش فرهنگی و علمی ای بود که در دورهء به اصطلاح یونانی شدن در مصر با کانون اسکندریه رخ داد. در اسکندریه حاکمان یونانی، کتابخانه ای کم نظیر، رصدخانه، باغ های نباتات و حیوانات و غیره تأسیس کردند و شرایطی فراهم آوردند که متفکرین و هنرمندان از اقصاء نقاط دنیا به آنجا جلب می شدند[۳٤]. آنجا مهد علوم و عالمان از اقصاء نقاط دنیا شده بود. از فرقه های سرّی گنوستیک و مسیحی ارتدوکسی گرفته تا ترجمه و تدریس آثار یونانی در حوزه های فلسفه، هندسه، ریاضی و غیره. آثار هرمتیکا تأثیر بسزایی در این محفل گفتگوی عرفانی و آنچه که در آن زمان فلسفه خوانده می شد، داشته است[۳۵]. فشار جریانی های دینی مسیحی بر گنوستیکی ها، بر رازوارگی شان می افزود و آنان را بیش از پیش به سوی قطب آن، یعنی هرمنوتیک مقدّس سوق می داد. اما با بررسی دقیق آن دوران در خواهیم یافت که در این مورد نباید راه به مبالغه بریم. اندیشه و حتی روح حاکم بر اسکندریه یونانی بود. اگر اسکندریه مهد ریاضی و هندسه بود، به سبب اعمال روش های منطقی، مستدل و شکاکانهء یونانی بود، نه از بر کردن اشعار سرّی و شهودی هرمتیسم. چنان که در همان زمان معروف بود، تنها یک تفکر یونانی می توانست از عقاید اقوام وحشی، معنایی بیرون کشد[۳٦]. حتی گنوس که به معنای معرفت است، شامل معرفت عقلایی و استدلالی نبود، بلکه نوعی شهود بود که برحسب فیض به بندگان عرضه می شد، نه حاصل ذهنی جستجوگر و کوششی تعقلی. ولی تأثیر کلیدی هرمتیسم بر جریان های دینی برجسته بود. چه از طریق جنبش هایی که بعدها پدید آمدند و چه با پرورش افرادی که در تاریخ ادیان، به خصوص مسیحیت تأثیرگذار شدند[۳۷]. البته این اثرگذاری در مورد خواص بود و درباره عوام باید گفت هرمتیسم تأثیری افزون تر بر شیوع باورهای خرافی و

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

کسب راه هایی شد که از تمدن به دور بودند. با این وجود در این مورد، چندان نمی توان هرمتیسم را مؤاخذه کرد، چون در تاریخ از این دست تبدیلات متعدد ثبت شده که از تنزل علمی ترین مباحث به خرافی ترین باورهای عامیانه حکایت دارد.

جریان های اجتماعی و جنبش های دینی هلنیسم

تأثیر هرمتیسم بر جریان های اجتماعی و دینی بارزتر و عمیق تر بود. در سده های نخستین نشر مسیحیت، انواع فرقه های گنوستیک که تحت تأثیر مستقیم متون هرمسی و خوانش های عرفانی آن از مسیحیت قرار داشتند، همچون قارچ شروع به رشد و نضج کردند[۳۸]. البته آن ها به هرمتیکا محدود نمی شدند، بلکه حتی در اندازه های وسیع تر، تأویل های نوفیثاغورسی و نوافلاطونی را در بر می گرفتند. با آن که جریان ارتدوکسی ضربات جبران ناپذیری به پیروان این فرقه ها زد، اما بسیاری از آرای خود را در همین تقابل با فرقه های گنوستیکی اتخاذ کرد[۳۹]. علاوه بر آن، گنوستیک بر ادیان غیرمسیحی نیز تأثیر بسزایی داشت؛ به ویژه مانویت که خود در طبقه بندی ادیان، روحی گنوستیک داشت. از طریق همین دین، از شمال آفریقا (مصر، لیبی، الجزایر و تونس) تا به آن سوی شرق دور (تورفان و ترکستان چین) هم رفت و حتی در باورهای بودایی نیز نفوذ کرد[٤٠]. ادیان ماندائی نیز که به صابئین معروف اند (و در قرآن از آن ها سخن رفته)، در همین دسته قرار می گیرند که هنوز دارای پیروانی در ایران و عراق هستند و به تازگی مورد توجه مردم شناسان قرار گرفته اند[٤١].

جریان دومی که بی تأثیر از متون هرمسی نبود، و از گنوستیک نیز شمه هایی را جذب کرد، جریان طریقت های زاهدانه بود که بعدها به صورت صوفیه و دراویش تحول یافت و از فرقه های عرفانی و ادیان مختلف تأثیر پذیرفت، که البته یکی از آن ها مفاهیم رازوارانهء هرمسی بود. در قرن چهارم میلادی جنبشی وسیع که راه زهد می پیمود، به شدّت از هر جا سو سو می زد. از مسیحیت و معرفت های هرمسی گرفته تا اسلام و فرقه های گنوسی که از صحراهای مصر و شام تا صومعه های اروپایی و ویرانه های شرقی[٤٢]. موج بعدی در قرن دوم هجری اتفاق افتاد، به طوری که در برخی طوایف و پیروان دین اسلام، ریاضت های زاهدانه باب شد و گسترش یافت. بعدها که آداب ریاضت و ذکرشان، از راهی برای اجتناب از دوزخ، به راهی برای تصفیهء روح و جان جهت معرفتِ حق بدل شد، جریان تصوف شکل گرفت و رشد یافت[٤٣].

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

جریان های قرون وسطی و جنبش های نوزایی

در تمام قرون وسطی و حتی اندکی پس از آن، علوم خفیه و ساحری به جریانی جاری بدل شده بود که مقامات کلیسا برای مهار و تنبیه پیروان شان، دستگاه های عریض و طویل با شیوه های سبعانه ترتیب داده بودند[٤٤]. اما در دوره رنسانس نقش هرمتیسم در جریان نوزایی متفاوت بود. به تدریج که فضای علمی و فرهنگی از سیطره کلیسا خارج می شد، درون کلیساها نیز انبساطی فکری و عقیدتیِ لازم برای طرح باورهایی غیرمسیحی، که البته در تقویت ایمان مسیحی مثمر ثمر بود، به وجود می آمد. از قرن پانزدهم متونی از ادیان مختلف جمع آوری و توسط مترجمان خبره برگردانده می شدند. در این دوره ادیانی که ناشناخته بوده و از قدمتی بیشتر برخوردار بودند، کنجکاوی های بیشتری را تحریک می کردند. دسترسی به منابعی از نوشته های هرمسی به سرعت موجب شهرت و گسترش آن شد. متونی که نه هرمتیکایی خالص، بلکه خوانش های فیثاغورسی و نوافلاطونی را هم درون خود راه داده بود. فلورانس و پراگ نقاط عطف آن بودند. علاوه بر این که جای شکی نیست که علم و هنر یونان و روم باستان بود که تحولات رنسانس را در پی داشت، روی هم رفته، در شکل گیری نوزایی علمی در اروپا متون هرمسی تأثیر چندانی نداشت و حتی می توان گفت که نوزایی با دوری از علوم سری و خفیه و دینی-عرفانی به سوی روش های تجربی و عینی از یک سوی و استنتاج های نظری و مستدل از سویی دیگر تحقق یافت. برخی بر این تصورند که افول ناگهانی تمایل به متون هرمسی به سبب برخی پژوهش هایی بوده که در قدمت و اصالت آن ها تردیدهای جدّی پدید آورده است. اما واقعیت آن است که به سبب نضج روش های علمی و نتایج عظیم شان در زندگی انسان در قرن هفدهم، متون هرمسی به سرعت رنگ باختند و روش های آن ها کنار گذاشته شد. اما متون هرمسی در تحولات دینی عصر نوزایی بی تأثیر نبودند و در انبساط فکری لازم جهت شکل گیری نهضت پروتستان نقش ایفاء کردند[٤٥].

جنبش های تأویلگرای معاصر

با نگاهی به تاریخ جنبش های اجتماعی می توان دریافت، که جنبش هایی بودند که تنها با تکیه بر زیربنایِ تأویلیِ متفاوت، جریان مبارزات و انتقادهای خود را پیش بردند. جنبش های مارکسیستی و چپ و فمنیستی در ابعاد مختلف اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، علمی و غیره به

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

کمک خوانش های خاص خود، به مبارزات شان اعتبار و تداوم می بخشند، که به هر دوی آن ها نگاهی خواهیم انداخت.

جنبش های مارکسیستی و چپ

جنبش های مارکسیستی به چند طریق بر طبل مخالفت خود کوفتند. از یک سوی، نظریات طبقاتی مارکس بود، که اولاً در طول تکامل ماتریالیسم تاریخی، شعور، ایده و تفکر را حاصل نظام های تولیدی به شکل خاص و واقعیت های اجتماعی و اقتصادی به مفهوم عام آن می دید و تشریح می کرد که چگونه دومی، اولی را شکل می دهد[٤٦] و ثانیاً آگاهی طبقاتی و اجتماعی را ناشی از جایگاه متفاوت افراد در طبقات اجتماعی ارزیابی می کرد[٤٧]. هر دو این ها، تنها به شکلی زیربنایی و تا حدی نامحسوس به تأویل هایی متفاوت که مبتنی بر موقعیت و پایگاه های گوناگون بود، تکیه می کردند. بخش قابل ملاحظه ای از ادبیات چپ نیز از انتقادهایی بر می خاست که جریان های مختلف اش بر بورژوازی و انواع دستاوردهای آن وارد می دانستند. از نقدهای مارکسیستی و لنینی که بر ضرورت شناخت طبقات اجتماعی و به خصوص کارگران و دهقانان و طبقات محروم از جایگاه و حقوق شان و رسیدن به آگاهی طبقاتی تأکید می ورزیدند[٤٨]، تا نئومارکسیست هایی که برداشت های جدید پژوهشی را به همان بازتولید نابرابری و انسداد اجتماعی افزودند[٤٩] و خلاصه مکتب فرانکفورتی ها که بر هر گزینش عوامانه می تاختند و فرهنگ توده و صنعت فرهنگ از دو سوی، مورد آماج حمله آن ها واقع می شد[٥٠]. این ها عملاً آگاهی را برخاسته از موقعیت ها می دیدند که ضرورتاً از طریق گفتار صرف حاصل نمی شود؛ این ها به معنای تأویلی جدید در عرصه معرفت شناسی بودند.

جریان ها و جنبش های فمنیستی

جریان های فمنیستی که به تدریج به جنبشی در قرن بیستم بدل شدند، بر دیدگاه زنانه و زندگی متفاوت شان از مردان استناد می کردند، که خود از خاستگاه تأویلی و جهانبینی متفاوتِ ناشی از آن حکایت دارد. آن ها نه تنها نحوه وجود و حضور اجتماعی و سیاسی و مبارزاتی، که حتی تاریخ و علم را نیز با همین زاویه نگریستند و تاریخ را مردانه و علم را خالی از خوانش های زنانه معرفی کردند و برخی به کارهای تخصصی علمی، فرهنگی، ادبی

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

و ... در این زمینه روی آوردند و برخی نیز برای واژگون کردن آن رابطهء دوسویه به پا خاستند[۵۱]. در تاریخ مبارزات امواج مختلف فمنیستی نیز دو جریان متفاوت به چشم می خورد: یکی حرکتی که با اتخاذ موقعیت ها و پایگاه های اجتماعی و اقتصادی مردان توسط زنان، درصدد بود تا از زنان محرومیت زدایی کند و دیگری جریانی که هستی و ماهیت جسمی، جنسی، اجتماعی و غیرهء زنان را متفاوت از مردان می داند و با استقرار در همان جایگاه پیشین، در جستجوی مبارزاتی است که حقوق آنان را تضمین کند[۵۲]. چرا که آگاهی و تأویل های امروزین را برای کسب حقوق خویش مکفی می داند.

مبارزات مدنی؛ تأویلی جدید از ماهیت مبارزات

موضوع دیگری که در ذیل مبارزات قرون نوزدهم و بیستم که با تعطیلی کار و اعتصابات کارگری، تحصن ها و نافرمانی های مدنی مطرح است، مبحث عقلایی بودن یا نبودن شان است. تا مدت ها این امر که نفس شورش و اعتصاب غیرعقلایی است، اصلی بدیهی انگاشته بود و حتی بسیاری از اعتراض کنندگان نیز تصویری روشن و خودآگاه از کرده خویش نداشتند؛ به خصوص که آن ها در شرایطی غیرمتعارف و گاه استیصالِ افراد از شرایط موجود، فوران می کردند. اما پژوهش های اخیر نشان داد که در بسیاری از موارد، آن ها نیز نه چون اصول فلسفی، بلکه همچون بسیاری از امور اجتماعی و زندگی روزمره از عقلانیت برخوردارند و همچون آن ها میزان شان نسبی است[۵۳]. اتفاقاً امروزه که به جای شورش ها و درگیری های خشونت طلبانه، روش های تحصن و نافرمانی های مدنی، جایگزین شده است، آن ها خود از ملاک های عقلانیت و مدنیت اند. بنابراین، تأویلی وسیع تر از گذشته از عقلانیت عرضه شد که جریان ها و اعتراض ها را به سوی خود می کشید و بسیاری از نهضت های آزادیبخش و شورش های کارگری را در حال حرکت به سوی نفی خشونت در عین معترض شدن مدنی نسبت به اوضاع موجود نشان می داد. آن از تأویلی جدید در نفس مبارزات خبر می داد.

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

هرمنوتیک به مثابه یک علم

پیشینه روش شناسی هرمنوتیک

هرمنوتیک به عنوان یک روش که در کسب دانش و تحصیل علم به کار رود، مشخصاً از تفکرات و مباحث قرون هجدهم و نوزدهم زبانشناسان و اندیشمندان اروپایی به وجود می آید. نظریات اشخاصی چون فریدریش آست و اگوست وُلف زمینه ساز شکل گیری روش شناسی هرمنوتیکی توسط شلایر ماخر و نظامندی آن در قالب روشی علمی به کمک ویلهلم دیلتای می‌شود[٥٤]. البته چون بسیاری از مکاتب دیگر، پس از شکل‌گیری و اشاعه آن، بنیان‌گذارانش متوجه شدند که در تاریخ اشخاص و آثار بسیاری بوده‌اند که می‌توان آن ها را به عنوان اولین به کاربرندگانِ روش هرمنوتیک دانست و چه بسا ناآگاهانه آن را در مطالعات، تحقیقات و آثارشان اعمال کرده‌اند. نمونه‌هایی از آن ها را می‌توان برشمرد.

برخی از محققان عهد عتیق، عهد جدید و سایر کتب دینی که ناگزیر به ترجمه از زبان های دیگر شدند، درصدد تشخیص دست نوشته‌های اصلی از متون افزوده برآمدند که بعضی، آنان را تأویلگرایانِ نخستین دانسته‌اند[٥٥]. البته تا هنگامی که روش ایشان به ترجمه و حتی تفسیری که صرفاً به بسط و گسترش نص منتهی می شود، محدود گردد نمی توان از آن ها به عنوان تأویل یاد کرد. گروه دیگر کسانی بودند که تلاش کردند از طریق واژگان کتب مقدّس به کنه محتوا و رموز و معانی درونی آن دست پیدا کنند و همین طور فلاسفه و کلامیون قرون وسطی که سعی می‌کردند با استفاده از آثار به جای مانده از افلاطون [Plato] و ارسطو [Aristotle] و کتبی که منتسب به آن ها بود، آراء و نظریات حقیقی‌شان را کشف کنند؛ همچون آگوستینوس قدیس [Augustine] و توماس قدیس [Thomas] در اروپا و فارابی، ابن‌سینا و ابن‌رشد در تمدن اسلامی. از ایشان نیز از آنانی که به ورای لفظ و نص رفته و به معنای نهفته در متن توجه داشتند، یا از پسِ معنایی ورای آن رفتند، می‌توانیم به عنوان تأویلگرا یاد کنیم.

حقوقدانانی نیز که به تأویل قانون و حوزه دلالت شان پرداختند، از دیگر اشخاص تأویلگرا به شمار می‌روند. گر چه آن در نظام حقوقی ای که کمتر بر طبق قوانینی مدون، بلکه عمدتاً بر اساس نظر هیئت منصفه ای بنیاد نهاده شده بودند که با درک موقعیت و کنش ها آرای خود را صادر می کنند، برجسته تر است؛ نمونه بارز آن، نظام دادگستری آمریکاست که به سبب

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

پراگماتیک بودن، با قرار دادن هیئت منصفه به جای متهم و شاکی، بر مقصر یا بی گناه بودن خوانده شدگان به دادگاه حکم می کند و قوانین مکتوب، بسیار کلی، حدود و دامنه های آن را تعیین می نمایند. در چنین نظامی تأویل نقشی اساسی بازی می کند.

روش تحقیق و روش شناسی هرمنوتیک

روش هرمنوتیک،واکنشی بود به جریانی که پیش از آن در علوم انسانی متداول شده بود. پس از رنسانس، پیشرفت فزاینده علوم طبیعی مانند زیست‌شناسی، طبیعیات، فیزیک، زمین‌شناسی و جانورشناسی، مکتبی جدید به نام پوزیتیویسم [Positivism] یا مثبت‌گرایی را شکل بخشید که مدعی بود، علوم انسانی و اجتماعی نیز باید از داستان پردازی‌ها و کلی‌گویی‌های ذهنی دست کشیده تا همچون علوم طبیعی با تکیه بر روش آزمون و تجربه، به علمی همان گونه عینی،آزمون‌پذیر و تبیین‌پذیر دست یابد[٥٦]. دیلتای به استناد روش هرمنوتیک اعتقاد داشت که به جهت تفاوت ریشه‌ای و محتوایی علوم انسانی و اجتماعی با فیزیک و طبیعیات، آن ها باید روش های متفاوتی را که هر یک خاص خودشان است، دنبال کنند. دیلتای تفاوت این علوم را از چند جنبه می‌دانست. نخست محتوا و معرفت‌شناسی علوم: جهان طبیعت مستقل از اراده و معرفت ما انسان ها وجود دارد، در حالی که جهان انسانی تابع اراده ماست[٥٧]. به بیان دیگر، دنیای طبیعی از بیرون قواعدش را بر انسان تحمیل می‌کند، در حالی که دنیای اجتماعی توسط اراده انسان ساخته می‌شود. دانش های طبیعی نوعی ضرورت و موجبیت دارند، ولی علوم انسانی بیشتر احتمالی و شرطی هستند که از اختیار و اراده انسان ناشی می‌شوند. از این روی واقعیت های اجتماعی از درون برای ما قابل درک هستند؛ روشی که بر اساس نوعی شهود و اتحاد عاطفی صورت می گیرد[٥٨]. این روش را باید دقیقاً برعکس نظر طرفداران فلسفه تاریخ دانست. اگر در فلسفه تاریخ بدنبال استخراج گزاره های قانونمند از دل فصل مشترک روح های خالق تاریخ می گردند، در روش پیشنهادی دیلتای در جستجوی موارد غیر مشترک و شخصی می گردند که تفریدی است و قانونمند نیست، اما تاریخ ساز است.

از طرفی، علوم طبیعی با ماده بی‌جان یا جانوران و گیاهان سر و کار دارند، در حالی که در علوم انسانی، ما انسان هایی را که پیش بینی ناپذیر و صاحب اراده، اختیار، آزادی، آگاهی و انگیزه هستند، مورد بررسی و تحقیق قرار می‌دهیم. برای شناخت دنیای پیرامون تنها اندیشه

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

کافی نیست، بلکه کلیه قوای احساسی باید به خدمت گرفته شوند[۵۹]، زیرا موضوع علوم انسانی و اجتماعی با علوم طبیعی متفاوت است. در علوم انسانی و اجتماعی، موضوع پژوهش، انسان است که "خود"، پژوهشگر نیز هست. به عبارتی، هم فاعل و هم مفعولِ پژوهش، انسان است و از این روی محقق می‌تواند چه عملی و چه ذهنی، خود را به جای موضوع پژوهش بگذارد و بدین طریق خود را مورد مطالعه قرار دهد و هر آنچه تأویل می‌کند، به عنوان نظریاتی استخراج کند. روش‌شناسان هرمنوتیک بر این عقیده‌اند که به سبب تمایز موضوع پژوهش، باید بین روش های بکار رفته در علوم طبیعی با علوم انسانی و اجتماعی فرق قایل شد[۶۰].

تفاوت دوم علوم انسانی با علوم طبیعی به روش آن ها برمی‌گردد: شناخت دانش طبیعی با تجربه بیرونی و عینی‌گرایی مقدور است، ولی دانش انسانی با درون‌نگری و گذاشتن محقق به جای انسانی که مورد مطالعه قرار می‌گیرد تا نیت و انگیزه درونی او را حدس بزند، تحقق پیدا می‌کند. به بیان دیگر، ما طبیعت را تبیین می‌کنیم، ولی انسان را می‌فهمیم. در تفهم فرو رفتن در روحیات و احساسات درونی مدنظر است، در حالی که تبیین، علّی است و با امور عینی سر و کار دارد، ولی علوم طبیعی عینیتِ تفهم‌ناپذیر است[۶۱].

روش‌شناسان هرمنوتیک اعتقاد دارند که شناخت پدیده‌های انسانی جز با در نظر گرفتن زمینه، متن، محیط و زمانی که آن پدیده‌ها در آن شکل گرفته‌اند، مقدور نیست. هر جزء از هر پدیده‌های اجتماعی و انسانی باید با در نظر گرفتن شرایط، زمان، بافت و زمینه‌ای که از آن برخاسته‌اند، تأویل گردد. در این راه باید به بعد تاریخی هر پدیده توجه شود، به طوری که توالی پدیده‌ها، نوعی پیوستار را از گذشته تا زمان مطالعه نشان می‌دهد[۶۲]. از طرفی دیگر، نیات، انگیزه‌ها و خواست های شکل دهنده پدیده‌های انسانی و اجتماعی باید به و سیله قرار دادن محقق به جای فاعلی که در موردش تحقیق می‌کنیم، صورت پذیرد. از آن طریق، محقق به تأویلی که موجب شکل‌گیری رفتارها یا پدیده‌های انسانی شده دست خواهد یافت.

برخی نظریات تأویلگرایان در فلسفه و علم

در حوزهء تأویل، فلاسفه و نظریه پردازان مختلفی اظهارنظرهایی کرده اند که شایسته است، به آن ها ولو گذرا بپردازیم. آنان بدون این که به مکتب هرمنوتیک تعلق داشته باشند، تنها در دایرهء وسیع تر تأویلگرایان جمع می شوند که بر مطرح ترین شان معطوف می شویم.

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

تأویل در تأویل های میشل دو مونتنی

میشل دو مونتنی [M.D.Montaigne] بر این باور بود که دانش بشری به مرحله ای رسیده است که جهان اطراف شان را نه به صرف داده های تجربی بی واسطه که بر اساس تأویل هایش که بر بنیاد تأویل های پیشینیان و دیگران بنا شده است، می شناسد؛ انگار که تأویل ها خود نوعی تجربه اند[٦٣].

نظریات جامعه شناسی معرفت و فرهنگی کارل مانهایم

کارل مانهایم [C.Mannheim] در جامعه شناسی شناخت، شیوه های متنوعی را پیش می کشد که از آن طریق موضوعهای شناسایی در ارتباط و تناسب با تفاوت های محیط های اجتماعی، خود را گوناگون به عامل های شناسایی معرفی می کنند. به سبب این تفاوت هاست که ساختارهای ذهنی مختلفی نیز در اذهان شکل می گیرند[٦٤]. او عقیده داشت که جلوه‌های منفرد فرهنگ تنها با توجه کلی و وسیع تری که آن را در برمی‌گیرد، مقدور و درک شدنی است و تحلیل کننده اثر، از این طریق به اَعمال انسانی، معنایی اسنادی می‌دهد. برای مثال یک نقاشی زمانی تأویل می‌شود که جامعه، گروه و جهان‌بینی دوره و مکانی که نقاشی در آن رشد کرده و آن اثر را خلق نموده است، کشف شود[٦٥].

تأویل های معطوف به قدرت نیچه

فردریش نیچه [Friedrich Hegel] با عینک همیشگی خود به تأویل می نگرد: خواست معطوف به قدرت. از منظر او تشنگی به معرفت، چیزی نیست، مگر تمایل به قدرت. حقایق و دانش نیز افسانه هایی هستند، ساختهء انسان. افسانه ها همه تأویل های هستند به سوی چشم اندازهای بشری که برای برخی سودمندند. مسأله اصلی فرو خواندن برداشت خود از واقعیت است، نه برخواندن آن از واقعیت (فرافکنی ای که به روشنی درباره آرای نیچه صدق می کند)[٦٦]. درست است که او حقیقت مطلق را رد می کند، اما اشتباه نکنید، این نتیجه او را نه تنها به نسبی گرایی اخلاقی که حتی نسبی گرایی شناختی نیز نمی کشد. او در پی افسانهء مطلق دیگری است. پاسخ او به دنیای تأویل ها تنها و تنها یک چیز است: با ضد اخلاق معطوف به قدرت، جهانی بنا می شود(و فاشیست تجلی عینی آن افسانه!) و پاسخ جهانِ تأویل ها به نیچه آن است که متأسفم، آن تنها تأویلی میان تأویل ها خواهد بود!

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

نظریات جامعه شناسی و کنشی ماکس وبر

ماکس وبر [Max Weber] عقیده داشت که شناخت ما از دنیای پیرامون برحسب تفهم صورت می‌گیرد. تفهم به معنی درک معنای یک پدیده، کنش یا موضوع است، که بر دو نوع است: تفهم تجربی و مستقیم که از معنای یک کنش و پدیده برمی‌خیزد، و تفهم تبیینی که به انگیزه‌های قابل مشاهدهء کنشگر مربوط می‌شود[٦٧]. محقق می‌تواند نمودهای خاصی را شناسایی کند، بی‌آن که از قضایایی کلی به عنوان واسطه استفاده کند. پدیده‌ها و کنش‌های اجتماعی بر طبق ارزش‌هایی معنی‌دار شکل می‌گیرند. بنابراین برای فهم معنای‌شان باید آن ارزش‌ها را شناخت. ولی از طرف دیگر نظریه علمی باید از ارزش‌ها بدور باشد، پس باید راهی برای بکارگیری ارزش‌ها در پژوهش پیشنهاد کرد. و آن استفاده از ارزش‌ها تنها هنگام انتخاب موضوع پژوهش است. ولی پس از آن دیگر محقق اجازه اعمال ارزش‌ها را طی پژوهش ندارد و به دور از هر گونه تمایل ارزشی باید به پژوهش ادامه دهد، جدای از آن که دستاوردهای پژوهش با احکام ارزشی موردنظر محقق مطابق باشد یا نه[٦٨]. به بیان دیگر، محقق می‌تواند ارزش های کنشگران را به عنوان موضوع پژوهش بررسی کند، ولی نمی‌تواند ارزش های خود را در پژوهش دخیل سازد و باید در آن مورد بی‌طرف باشد.

نظریات پدیدارشناسانه هوسرل

ادموند هوسرل [Edmond Husserl] روش درک خصایص بنیادی و پنهان سوژه ها را از طریق توجه به نفس پدیدارها، تأویل می شمرد. از منظر او، ما هر گاه از ادراک موضوعها روی گردانده و به نفس آن ها توجه کنیم، به کشف ساختارهایی رهنمون خواهیم شد که در این تمایل ما دخیل اند. در این راه باید از نگاه های عادی که در زندگی روزمره به سوژه ها داریم، دست کشیده و به سوی چیزی که از ورای آن پدیدار می شود، التفات حاصل کنیم. بدین ترتیب تأویل سه صورت به خود می گیرد: ۱-پدیدارشناسی. ۲-استعلایی. ۳-ماهیت نگرانه. در تأویل پدیدارشناسانه، توجه به خودآگاهی جلب می شود و همزمان روی گرداندن از اشیاء و امور خارجی در دستور کار قرار می گیرد. تأویل استعلایی با رد پیش فرض های حاکم بر جریان سیّال ذهن، برای اندریافت ورای آن نظر دارد. و خلاصه در تأویل ماهیت نگرانه، آنچه که از تأویل استعلایی به چنگ آمده است، تعمیم داده می شود[٦٩].

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

نظریات و روش درون فهمی یاسپرس

کارل یاسپرس [Carl Jaspers] ضمن تمایز قایل شدن بین تبیین علّی و درون فهمی، اولی را به علوم طبیعی و دومی را به علوم انسانی و اجتماعی عودت می دهد. او با مقایسه تمایز مکمل بین روش های عینی با پدیدارشناسی، تبیین علمی و درون فهمی را نیز از زوایه همین تفاوتِ مکمل می بیند. او پدیدارشناسی را نوع ایستای درون فهمی می داند که حالات روحی و روانی را به گونه ای ایستا شناسایی می کند، در حالی که درون فهمی را کوششی برای درک جنبش ها و بستگی های روان و بی قراری های آن تلقی می کند. در روش پیشنهادی او سعی بر آن است تا با تشخیص ویژگی های صوری تجربه های ذهنی، خصایص صوری شان را تصویر کرد[۷۰].

خوانش های لوئیس از منطق و معرفت شناسی

کلارنس لوئیس [Clarence Irving Lewis] به گسترش منطق و معرفت شناسی روی آورد. کوشش او را باید نوعی خوانش جدید در آن حوزه ها دانست. او در گستره شناخت، نوعی پراگماتیسم مفهومی [Concepttualistic Pragmatism] را آشکار نمود؛ به طوری که شکلی از انتخاب را اعلم نمود که مبتنی بر اختیار بوده و بر اساس نظامی مفهومی طی تجارب انسانی به وجود می آید. او پا پیشتر گذاشت و در نظریهء "ارزشی"اش، برای نوعی از درک که ذهن دریابنده [Apprehending Mind] نامید، ویژگی شایانی قایل شد[۷۱].

جهان خارجیِ ذهنیِ استیس

والتر استیس [Walter T.Stace] تا آنجا پیش رفت که نه تنها کلیه باورها، بلکه بخش بزرگی از جهان خارجی با اعیان طبیعی آن را ساخته ای ذهنی می داند که اثبات و انکارش اصلاً ممکن نیست[۷۲]. به نظر می رسید، تأویل ها مرتب در حال پیشروی هستند و از محدوده علوم انسانی خارج شده و به سمت دقیقترین و عینی ترین علوم در حال تعمیم اند و تا هنگامی که ابژه برای شناسایی در ذهن، سوژه وار می آید، از آن گریزی نیست.

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

تأویل گرایی در متافیزیک و فیزیک نظری

تأویلگرایی به چند شکل در علم فیزیک و خوانش های متافیزیکی برحسب یافته ها و نظریات فیزیکی ظهور کرد. نخست در میان فیزیکدانان رده یک که تأویل های فرافیزیکی را وارده حیطه فیزیک و به خصوص تئوری های فیزیک کردند. سپس، گروه دیگری از فیزیکدانان رده دوم که تئوری های فیزیکی را با تأویل های فیزیکی به حوزه ای فراسوی آن تعمیم دادند. این تئوری های محل مناقشات بسیاری از منتقدان را برانگیخت؛ چرا که وفاداران به روش های علمی، خوانش هایی از این دست را غیرعلمی و گمراه کننده می دانستند. با این همه، در بدبینانه ترین منظر، تأویل های رده دوم را می توان متافیزیکی شمرد؛ به طوری که تئوری های شان روز به روز بیشتر از گذشته بر اساس نظریات علمی تعمیم یافته و بنا می شوند. به هر دو گروه خواهیم پرداخت.

با گذری بر تاریخ مباحث حوزه فیزیک از هنگامی که خاستگاه آن ها به فلسفه در یونان باستان بر می گشت تا نظریات امروزین در این گستره، به نقاط عطفی در نقش تأویلگرایی در شکل گیری تئوری های مربوط به آن بر می خوریم. نظریه عدم قطعیت [Uncertainty]ورنر هایزنبرگ [Heisenberg] یکی از آن چرخش های تأویلی در دوران معاصر بود. او بود که رابطه بین فرمول های ریاضی و تفسیرهای نظری منبعث از آن ها را معکوس ساخت و بر خلاف سنت پیش از خود، از دومی به اولی رسید. چنان که در تفکرات برخی از فیلسوفان یونان باستان، همچون فیثاغورس و پیروانش متداول بود. او در کتاب فیزیک و فلسفه اش، سیر تفکری نظری را در فیزیک نظری نشان می دهد. او چنان که اذعان می کند، امروزه «روح فیزیک جدید با اذهان بسیاری از مردم حلول کرده و به انحاء مختلف با سنن کهن ارتباط یافته است. نتیجه برخورد رشته تخصصی فیزیک جدید با سنت های گوناگون قدیمی و غنی چیست؟ ... این مفاهیم با مبانی فلسفی و دینی فرهنگ های بومی مواجه شده است... ویژگی بارز این رویارویی فیزیک جدید و روش های کهن تفکر، بین المللی شدن کامل فیزیک است»[۷۳].

یکی از مهمترین تأثیرات در نظریات خود هایزنبرگ بود. البته تأثیرپذیری هایزنبرگ از گذشته همچون هر نظریه پردازی چنان که بسیاری می پندارند، مستقیم نیست و اصولاً تمایزی آشکار هست بین هزاران دانشمند و نظریه پردازی که همان تاریخ مدام جلوی چشمان شان هست و قادر به ارایه تئوری ای نمی شوند با هایزنبرگی که تئوری هایی جدید را در آن

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

حوزه مطرح می کند که در برخی از زمینه ها فصول مشترکی با نظریات پیشینیان داراست. آن تفاوت ماهوی "یادگیری" و "تقلید" با "کشف" و "بازآفرینی" را اعلام می کند. دو تأویلی که از روش های متفاوتی بر می خیزند. تأثیرپذیری هایزنبرگ در نظریهء اندازه حرکت الکترون، از پارمنیدس بیشتر است. آن ها بدون این که از موضوع مشترکی سخن بگویند، از روش مشابه ای برای رسیدن به استنتاج های خود بهره برده اند. هایزنبرگ برای این که اندازه حرکت و مکان الکترون را بسنجد، دریافت که غیر ممکن است وقتی یکی را با دقت بالایی می سنجیم غیرممکن است دیگری را نیز با دقتی مناسب بدست آوریم. به طوری که وقتی اندازه حرکت الکترون را با دقت اندازه گیری می کنیم، مکان ثابتی برای آن نمی توانیم قایل شویم و آزمایش ها نشان می دهد که آن همزمان هم در نقطه الف هست و هم نقطه ب[۷٤]! پارمنیدس نیز در اثبات ثبات و بی تغییری چنین استدلال می کرد که برای آن که چیزی تغییر کند، باید نخست از هست الف نیست شود تا به هست ب بدل شود و این محال است، زیرا چیزی که نیست بنا به تعریف هیچ نشانی از آن نیست، چه به جای این که به چیزی مانند ب هستی بخشد. اما هایزنبرگ برخلاف پارمنیدس یکی از دو سوی این معادله را باطل اعلام نکرد، بلکه نتیجه گرفت که تعاریف و شناخت متعارف ما از جهان در حوزه کوانتومی است که باید دستخوش تغییر قرار گیرد و تأویلی جدید برحسب آن بنا شود. این روال پس از هایزنبرگ در فیزیک نظری جا افتاد و بسیاری نظریات علمی از همین طریق شکل گرفتند؛ از جمله استیون هاوکینگ [Heisenberg] که نظریات خود را پیرامون سیاهچاله ها بر اساس تفکرات تحلیلی بنا کرد و سپس در جستجوی فرمول ریاضی ای بر آمد که تفاسیر آن ها را تأیید کند[۷۵].

اما مباحث دسته دو در دنیای فیزیک بسیار متعدد و متنوع اند. تائوی فیزیک از فریتیوف کاپرا [Frityof Capra]، تا حدی سعی دارد تا پلی بین تفکرات دینی – فلسفی شرقی با یافته های جدید علم فیزیک بزند. در حالی که ساعت سرمستیِ هیوبرت ریوز [H.Reeves] به زبان ساده نتایج نظریات علمی فیزیکدانان را به تعمیم هایی تفهمی برای دیگران بدل می سازد، جیمز جینز درصدد است از ریاضیات و فیزیک به مفاهیم و استنتاج های فلسفی رهنمون شود. جهان هولوگرافیک از مایکل تالبوت [Michael Talbot]، کوشید تا با جهان های فیزیکی دانشمندان دنیایی متافیزیکی و ماوراء طبیعه بیافریند. همه این

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

نظریات به نوعی خوانش از آمیختگی علم فیزیک، فلسفه و برداشت های متافیزیکی دست یافتند که مدام جایگاهی افزونتر و معتبرتر از گذشته می‌یابند[۷۶].

تأویل گرایی در روانکاوی و روان پزشکی

ویکتور فرانکل [Viktor Frankl] با لوگوتراپی [Logotherapy] تأویل را به گستره روان شناسی و روان کاوی کشاند. معنا در نظریه او همان چیزی است که ما از واژهء تأویل انتظار داریم؛ یعنی بی شمار خوانش از زندگی که هر کسی خودش باید آن را استخراج و تأویل کند و وظیفه روانکاو و لوگوتراپ تنها آن است که چون قابله ای به او در راه این زایمان کمک کند. او در "انسان در جستجوی معنی"، روزنهء کوچکی در اگزیستانسیالیسم [existentialism] را به دنیایی معنوی بدل ساخت که در یکی از زمینی‌ترین تجارب انسانی آفریده می‌شدند؛ بدون این که ذره‌ای از ماوراء طبیعه بهره برده باشد و آن امکان آفرینش معنوی به معنای غایی کلمه را محقق می ساخت[۷۷].

دیپک چوپرا در شفای کوانتومی، حرکت معنوی را به دنیای پزشکی کشید و نشان داد که معنا و اندیشه تا چه حد در ترمیم حتی فیزیکی‌ترین بیماری‌ها موثرند. تأویل هایی که چنان در روان نشسته باشند که ملکه ذهن شده و انگار در اعماق جان حک شده باشند، که طنین تأثیرشان را در جسم بتوان احساس کرد و حتی برخی از بیماری ها را به کمک شان شفا داد.

از تأویلگرایی سیاسی تا هرمنوتیک سیاسی

تأویل گرایی سیاسی بیش از پیش سیاست را به سوی گفتگو کشیده است؛ این تحولات در سطوح پایین تر ژرف تر و گسترده تر بوده و در سطح کلان با چالش هایی اساسی رو به رو است. بخشی از آن تحولات بسیار فراتر از سیاست هرمنوتیک بوده و از خوانش های دنیای امروز از تدبیر و اداره محیط اطراف اش ناشی می شود.

تأکید گادامر بر گفتگو در فرآیند باهم آموزیِ هرمنوتیکی و کنش ارتباطی هابرماس بر جریان های تأویلگرا و هرمنوتیکی سیاسی بارزتر و پر چالش تر بوده اند. چارلز تیلور [Charles Taylor] برای تأویل هایی از این دست، بر هویت "ما"ی سیاسی

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

انسان ها در جوامع مختلف انگشت می گذارد و راه هایی را که آن مایِ جمعی برای راهبردهای سیاسی خود در داخل و خارج جستجو می کند، پیش می کشد؛ تأویل هایی که بر گفتگوی و مذاکره ای انگشت می گذارد که از واقعیت های اجتماعی و کنش های جوامع مختلف بر می خیزد[۷۸]. آلموند [G.A.Almond] و پاول[G.B.Powell] به فرهنگ سیاسی عطف می کنند و آن را قلمرویی ذهنی می بینند که زیربنای کنش های سیاسی را تشکیل داده و به آن ها معنا می دهد، که از سه جهت گیری شناختی (باورها و دانسته ها)، عاطفی (احساسات و امیال) و ارزشی (قضاوت ها و ارزیابی ها) در خود خبر می دهند که حاصل انعکاس نگرش های فردی در یک نظام سیاسی است[۷۹].

به تازگی در دانشگاه های غربی رشته ای جدید در علم روان شناسی با عنوان روان شناسی سیاسی ایجاد شده است. در این مبحث بین رشته ای به الگوهایی در نهادهای پرورشی (خانواده و مدرسه) توجه می شود که بر بستر آن، شخصیت هایی پرورش می یابند که چون در نهادهای سیاسی قرار گیرند، به سمت همان الگوهای حکومتی تمایل پیدا می کنند که روان ناخودآگاه شان پیش از آن در خانه و مدرسه شکل گرفته است. این نحوهء پرورش شخصیت سیاسی می تواند سالم یا ناسالم باشد و بر طبق همان، بازآفرینی نهادهای مدنی و سیاسی نیز با همان کیفیت جلوه گر می شود[۸۰]. چنان که آشکار است، تأویل در این گرایشات نیز جایگاهی ویژه داراست.

نقدی بر تأویلگرایی و هرمنوتیک سیاسی مبتنی بر گفتگو

اما باید پیش از آن که درصدد فهم مطالب مان به طرف مقابل از طریق گفتگو باشیم، خود نسبت به آنچه می گوییم، آگاهی داشته باشیم. آیا هر کسی جلوی میز مقابلمان به عنوان نماینده یک ملت یا تمدن نشست، می توانیم او را نمایندهء حقیقی آن ها بدانیم؟! این پیش فرضی بسیار خطرناک است. دیکتاتوری های بسیاری بودند که بدون ابزارهای دموکراتیک به قدرت رسیدند و بسان یک سرکوب گر در جامعهء خود عمل می کنند. مهمتر از آن، بسیاری از آنان با روش های دموکراتیک به قدرت می رسند، ولی پس از آن سایر نهادهای مدنی و آزاد را تعطیل کرده و تدام حضورش در نهادهای قدرت غیردموکراتیک است. وقتی که می گوییم، فهم ما تاریخمند است، یعنی دقیقاً همین؛ آن ها حرف هایی پر زرق و برق نیستند، دال هایی هستند که از آگاهی تاریخمند با استناد به آنچه در جوامع دموکراتیک و به

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

ویژه جوامع استبدادی و دیکتاوری گذشته سخن می گویند. ارزش گزاره های به کار رفته توسط اندیشه، برحسب به گفتار کشیدن صرف شان نیست، که بر طبق میزان آگاهی است از آنچه هنگام گفتارهایمان به کار می بریم. برخلاف آنچه به غلط در بسیاری از جوامع جهان سوم متداول شده است، حتی انتخابات نیز مبنای دموکراسی نیست، بلکه ابزار آن است. دموکراسی بر مبنای حقوق و قوانینی بناست که چون اصول موضوعه و مفروضات بسیاری از دستگاه های تفکر (فلسفی، علمی و غیره)، "پیشینی" است (و به این معنی نیست که ضرورتاً با احکام پیشینی به مفهومی که کانت به کار برده یکسان است و بسیاری از نظریات بدون این که اطلاعی از مفهوم گزاره های پیشینی کانت داشته باشند، یا بسیاری از اصول خود را به شکلی پیشینی بر می گزینند یا بدون آگاهی از آن، همچون مفروضاتی در زیربنای احکام شان به کار می بندند؛ از جمله پیش پنداشت ها در نزد هرمنوتیکی ها) و چنین نیست که ضرورتاً با گفتگو بدست آمده باشد. حتی هیچ فیلسوف منفردی نیز قادر به تبیین دموکراسی نیست (همان طور که اندیشه افلاطون که خود حاصل دموکراسی دولت – شهرها بود، نتوانست و جامعه آرمانی او در عمل به قرون وسطی انجامید) و مسائل پسینی آن، حاصل گفتمان وجدان و خرد جمعی و نخبگان در طول هزاران سال تاریخ تحولات اجتماعی، سیاسی و... جوامع دموکرات است. باید هزاران سال تاریخ بشریت را ورق بزنیم تا ببینیم که چگونه حقوق طبیعی و تساوی طبیعی طرح شده توسط رواقیون به حقوق بشر در قانون اساسی آمریکا و انقلاب کبیر فرانسه و سپس منشور حقوق بشر در دوران کنونی انجامید[۸۱]. حقوقی که خود مدعی است، احکام خود را بر اساس اصولِ پیشینیِ و "به صرف خود درست" گرفته است. اما اینجا پرسشی مطرح می شود: پس چه تفاوتی هست بین گزاره های علمی با گزاره های جزمی و تصورات غیرعلمیِ بدیهی پندار؟ به جملات پیشین نگارنده نگاه دوباره ای بیاندازید. از یک سوی، حاصل تمدن غربی و حقوق و قوانین مبتنی بر آن را، برحسب مباحثی پسینی دانستم که زیربنایشان پیشینی است و از دیگر سوی، اینک که ما همان گزاره های پیشینی را در طول تاریخ با جستجو و استنتاج و از طریق مباحث مان استخراج و استنتاج کرده و نسبت به آن آگاهی می یابیم، آن ها گزاره هایی پسینی است. به عبارتی، ما با گزاره های پسینی به تاریخی ارجاع می کنیم که از گزاره های پسینی تشکیل شده که زیربنای شان پیشینی است.

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

بزرگترین چالش منطق مبتنی بر صرفاً گفتگو، همان است که فاشیست در جوامع دموکرات به ثبوت رساند. تمام تلاش های خوش بینانهء گفتگو با یک کلمهء "نه" طرف مقابل به بن بست می رسد و تضمینی وجود ندارد که دفعه بعد که برای گفتگو بر سر میز مذاکره رفتید، جای پیشین شما توسط همان مخالف تان اشغال نشده باشد و طرف های گفتگو، جملگی تنهااز یک طیف نباشند!

کاهش عقلانیت در حد گفتگو و نگاه آرمانگرایه به نتایجِ چند رشته پرسش و پاسخ عمدتاً به وسیله کسانی مطرح می شود که جنگ را تجربه نکرده باشند و به اندازه کافی روی میز مذاکره با جنگ طلبان ننشسته باشند تا دریابند تلاش های یک طرفه آنان چه راحت و سریع بی نتیجه شده و هر راه حلی توسط طرف جنگ طلب به بن بست می رسد[۸۲].

نگاه تقلیل گرایانه دموکراسی در حد انتخابات و گفتگو، عمدتاً توسط کسانی مطرح می گردد که از جوامع غیردموکراتیک به کشورهای دموکراتیک می روند و پس از چند سال، دموکراسی غربی را تا سطح همان صندوق رأی می بینند و سپس برای جوامع شان نسخهء قانون اساسی می نویسند که "آری، صندوق مقدّس است"(باز مفهوم تقدّس سنتی را به دموکراسی تجویز می کنند که خود نشان از عدم درک تاریخمند جوامع دموکراتیک دارد) و حق با اکثریت. غافل از این که در دموکراسی هیچ اکثریت پارلمانی نمی تواند، قوانینی را به تصویب برساند که حقوق هیچ اقلیتی را نقض کند، چرا که با حقوق و قوانین اساسی دموکراسی مخالف است. گروهی دیگر نیز هستند که مغرب زمین را از طریق چند کتاب ترجمه شده در کشورشان و آن هم معمولاً از طیفی خاص می شناسند و یا با جستجوی چند مقاله از اینترنت به شدّت هیجان زده می شوند، به خیال خود، پنبه هزاران سال تمدن غربی را می زنند! به آن ها بیافزایید، معدودی از افکار نامتعارف را که در جوامع دموکراتیک به آنان اجازه شکل گیری، رشد و طرح اندیشه های شان داده می شود، ولی در جوامع غیردموکراتیک حتی امکان شکل گیری نمی یابند، و حتی اجازه حضور نیز از آنان سلب می شود، چه رسد به اجازه طرح آراء و گفتگو[۸۳]، و به کار بستن ایده هایشان تنها موجب بدتر شدن شرایط می شود[۸٤]، همچنان که پیش از این بوده است[۸۵]. بنابراین، هر گونه گفتگویی بین نمایندگان ملت می بایست از طریق پسینی، ولی مبتنی بر اصول پیشینی باشد که نشان می دهد، آیا امکان گفتگو را فراهم می آورد یا نه.

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

برخی نظریات هرمنوتیکی در فلسفه و علم

از دیدگاه نظریه پردازان هرمنوتیک، شناخت نسبت به پدیده‌های انسانی و اجتماعی و انسان ها و نیات اصلی آنان با توجه به چندین شرط تحقق پیدا می‌کند که در این مورد تشابهات و تمایزاتی در بین آرای شان دیده می‌شود.

نظریات متفکران درباره زبان

فریدریش آست از جمله نخستین کسانی است که از هرمنوتیک به مثابه یک علم نام می برد. او صرف و نحو زبان را کلید هرمنوتیک می بیند که به کمک آن به فهمی که پیش از آن دست یافتنی نبود، دست پیدا می کنیم. بسیاری از نظریات متفکران بعدی هرمنوتیک را می توان در واژه های آست، جست؛ مضامینی چون بازآفرینی یا بازتولید، اهمیت زبان، نطفهء دور هرمونتیکی و غیره را.

اگوست وُلف ضمن تداوم بخشی به اهمیت زبان در هرمنوتیک، بین هرمنوتیک ادبیات، تاریخ و قوانین فرق قایل می شود. بر همین اساس سه سطح تأویل نحوی، تاریخی و فلسفی را نیز از هم می شکافد. به طور کلی او تأکید دارد که هرمنوتیک بیشتر از جنبه علمی دیده شود تا نظری[۸٦]. مبحث همسخنی او بعدها به کرّات مورد استفاده نظریه پردازان و فلاسفه هرمنوتیکی پس از او قرار گرفته است. این هر دو، همعصر هگل و به شدّت تحت تأثیرات فلسفه و نظریات او دربارهء جایگاه عقل و روح و اهمیت ارتباط کل با اجزایش و تأثیر تاریخ بر پدیدارها هستند.

شلایر ماخر علم هرمنوتیک عام را معرفی می کند که مبتنی بر کثرتی از هرمنوتیک های تخصصی است. او نیز هر نوع فهمی را با میانجی زبان ممکن می بیند. این جمله او معروف است که گفت: «زبان واسطه هر نوع فهمی است»[۸۷]. البته هر درکی هم از کلیت نظام مندیِ زبان و هم از برداشت های فردی و صورتبندی دوباره آن حاصل می شود که می تواند از طریق تجارب زیستهء زندگی بازسازی شود.

نظریات تاریخی دیلتای

دیلتای علوم انسانی را تاریخی می‌داند، اما اساس تاریخ را تاریخی نمی‌داند، بلکه نوعی روانشناختی و معرفت شناختی می‌پندارد و تاریخ را در حقیقت ظهور روان شناسانه تأویل

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

های در حال شدن می‌انگارد[۸۸] و هدف غایی در تأویل را، بازسازی کلیت ذهنی نویسنده یا خالق اثر توسط تأویل کننده می‌داند[۸۹]. او با تمایز بین علوم انسانی با علوم طبیعی و علوم به اصطلاح مثبت، درصدد بود تا روشی علمی برای علوم انسانی بیابد، به طوری که با ماهیت موضوعهای آن مطابقت داشته باشد. از منظر او، "انسانی بودن" علوم انسانی خود فصل مشترکی را که جهت پژوهش های این علم نیاز داریم، در اختیارمان می گذارد[۹۰]؛ این انسانیت مشترک نوعی آگاهی و ذهنیت مشترک به ما می دهد تا عینیت های پژوهشی یکدیگر را درک کنیم. بسیاری از روش های تحقیق هرمنوتیک از بابت نظریات دیلتای شکل گرفته و جا افتاده است.

فلسفه وجودشناسی هایدگر

نظریات هرمنوتیکی مارتین هایدگر [M.Heidegger] را باید از جنسی دیگر دانست. نه تنها جهت حرکت او معکوس است، که جوهرهء آن متفاوت است. تا پیش از آن، اگر تأویل را عمدتاً حرکتی برای فهم موضوعها می دانستیم، اما هایدگر دقیقاً بر عکس، مدعی است که از تأویل به فهم نمی رسیم، بلکه از فهم به تأویل می رسیم! آنچه باید فهمیده شود، در کلیت درک شما به عنوان یک انسان از هستی خود و جهان است که تعیین می کند، تأویل شما چیست. تأویلی که از سنخ همان قوالب فهم شماست و از پیش در شما و با شما وجود دارد و در گذر زمان بیشتر شکل می گیرد. اما آن از جنس ماهیت نیست، بلکه از جوهرهءوجود است. از این روی هایدگر اصطلاح دازاین [Da-Sein] را برای آن به کار می برد. ساختارهای پیشینی موجود در انسان عجین شده در جوهره هستی در بستر زمان[۹۱]. اما چرا هایدگر از کاربرد واژگانی چون قالب تفکر و قواعد پیشینی ذهن اجتناب می کند؟ چون او شناخت را نیز از جنس محمول هایی که بر موضوعهای دلالت کنند نمی بیند، بلکه آن را از نفسِ وجودی شان می نگرد؛ وجودی که از منظر هستی شناسی وابستهء توأمان به ما و اوست، به طوری که تمایزی بین فاعلِ شناسا و متعلقِ شناسایی وجود نداشته باشد. بگذارید با یک تمثیل قضیه را روشن سازیم. هنگامی که شما به کمک یکی از برنامه های رایانه ای، مسأله ای را حل می کنید، آیا این حل مسأله بوده که فهم شما را شکل بخشیده یا درک شما بستگی تام به قابلیت های سخت افزاری و نرم افزاری رایانه از یک سوی و قابلیت ها و محدودیت های شخصی شما از رایانه و کار با آن، از سوی دیگر داشته است؟ می بینید که قالب کلیِ تأویلِ شما

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

توسط دومی صورت گرفته و تنها جزییات اولی بوده که به دانش تان افزوده است. قالب کلی از حیث وجودی دازاین بوده و جزییات همان است که ضرورتِ "با زمانیِ" دازاین را می سازد. دقیقاً همین جاست که اصطلاحاً به "دور هرمنوتیکی" فرو می غلتیم. اما دازاین هایدگر نمی تواند آن فرآیندی از تأویل را تشریح کند که طی آن، برنامه های سخت افزاری و نرم افزاری جدیدی را سامان می دهد و آن ها متقابلاً افق های جدیدی را پدیدار می سازند که عرصه ای بسیار فراتر از قوالب پیش فهمِ دازاین را داراست؛ حتی زمانمند بودن آن در فلسفه هایدگر نیز وقتی در چرخه دازاین وارد می شویم، کمکی به آن نمی کند تا معرفتی اساساً بدیع را به شیوه ای نو درک کنیم.

با این همه، انتقاد بزرگی نیز بر فلسفه هایدگر وارد است. چنان که پارمندیس [Parmenides] نیز پیش از این اثبات کرد، با تفکیک وجود از بقیهء هستی است که می توان آن را متمایز از ماهیت ها دانست، و اگر هر واژه ای به غیر از وجود را همچون دازایان، هرمنوتیک، زبان و غیره را به کار بندیم، دیگر هم سوژه ها را بر گزیدیم و هم وارد دایره ماهیت ها شدیم. به بیان دیگر، هر چه به وجود اطلاق کنیم، به غیر از خودِ "وجود"، از معنای آن عدول کرده ایم و به حوزه ماهیت وارد شده ایم. یکی از بزرگترین اشکالات فلسفه هایدگر، نه مبهم بودن، که عدم خودآگاهی هایدگر نسبت به فلسفه اش است. او زمانی که در حال رد یک اصل است، ناآگاه از زیربنای همان اصل بهره می برد؛ چنان که در مورد ماهیت و وجود دیدیم. ابهام فلسفه او مانع از آن می شود که بسیاری آن را بفهمند و از این روی به اشتباهات فاحش اش پی برند.

فلسفه هرمنوتیکِ دیالوگی گادامر

هانس گئورگ گادامر [H.G.Gadamer] از پیروان دیلتای و از بزرگترین فلاسفه هرمنوتیکی معاصر است. او بر تغییر در بنیاد چیزی که در شناخت ها و پژوهش های علمی و کنکاش های فلسفی، روش خوانده شده است، اصرار می ورزد. از منظر او هیچ کس نمی تواند به عنوان فاعل شناسایی و مشاهده گر از بیرون به موضوع بنگرد. بلکه ما در جهانی هستیم که با هستی ها و ساختارهای آن، هم پیوندی داریم و از این روی، او روش را به معنای "با هم رَوی" [Going Along With]و مشارکت در سوژه تعبیر می کند[۹۲]. او در نهایت بر این باور است که در یک تحقیق، تأویل کننده باید حتی با وجود فاصله زمانی

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

بتواند از نظر روانی خویشتن را به جای مولف گذاشته و آن چنان غرق در آن فضا و زمینه شود که نوعی "ذوب افق ها" اتفاق بیافتد، بدون این که افق خود یا دیگری را جانشین هم کند، به امتزاج آن ها برسد. البته منظور این نیست که محقق به نیت و انگیزه مولف دست یابد، بلکه به معنای وسیع تری از آن نظر دارد که فراتر از حوزه آگاهی مولف را در برمی‌گیرد. از نظر او، چنین تأویلی، نوعی بازتولید است. چون تأویلگر با قرار دادن خویشتن به جای دیگری، درصدد برمی‌آید تا به بازسازی شرایطی بپردازد که مولف در آن جای داشته و خلق اثر کرده است و با آمیزش افق خود و دیگری به تفهم دست یابد[۹۳].

گادامر نبوغ خاصی در اخذ نظریات پیشینیان و استفاده از آن در بدنهء فلسفه خود داراست. او پراکسیس ارسطو، شناخت پیشینی کانت، تاریخ هگل و دیلتای، تفهم و بازتولید آست، به جای دیگری نشستن و زبان شلایر ماخر، گفتگو، همسخنی و کنش ارتباطی افلاطون، ولف و هابرماس، پدیدارشناسی و وجودشناسی هایدگر، نقطه آغاز و دیالکتیک هگل و... را با هم به گونه ای خلاقانه در فلسفه اش می پروراند.

هرمنوتیک عدم یقینی ریکور

پل ریکور [Paul Ricoeur] همچون گادامر از نظریه پردازان هرمنوتیکی است که آرای اش از گستردگی و ژرفای منحصر به فردی برخوردار است، با این تفاوت که یکپارچه به نظر نمی رسد. ریکور هرمنوتیک و پدیدارشناسی را با طول و تفسیر طرحی با عنوان «هرمنوتیک عمومی» صورت می بندد. او در این راه از «هستی شناسی کنش» به «هرنوتیک تاریخ» و از آنجا به «هرمنوتیک سوژه» راه می برد[۹٤]. از منظر او هرمنوتیک مدرن به نقطه‌ای می رسد برخلاف تصور هرمنوتیک رمانتیک، حقیقت را در سلطه و حتی اختیار خود نمی بیند و این آزادی را برای دیگران قایل است. از این منظر او تمایزات تأویل‌ها در نهایت به تفاوت های معرفتی نمی رسد، بل به اختلافات اخلاقی منتهی می شود. از این روست که حکم می کند: زندگی در عدم ایقان، هر چند دشوارتر است، اما بارها انسانی‌تر است[۹۵].

نسبیت باوری هوی

دیوید هوی [David Hoy] برای رهایی از نسبی گرایی مطلق، دو گونه از نسبی گرایی را از هم تفکیک می کند. یکی نسبیت گرایی فردمحور که هر نوع خوانشی را به نظر تأویلگر

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

موکول می کند. بدین ترتیب هر کسی می تواند تأویل درست خود را از هر چیز داشته باشد و نظر وی همان قدر معتبر خواهد بود که نظر فلاسفه و نظریه پردازان هرمنوتیک. دیگری نسبیت به قول هوی "زمینه گرا" است که او از آن طریق هر تأویلگری را برحسب بستر، بافت و تاریخی که در آن قرار گرفته محدود می کند و این امکان داوری و سنجش های خردورزانه را فراهم می آورد[۹۶]. با این همه، آشکار است که به سبب این که حتی نظریه پردازانی که در باب تاریخمندی تأویل و زمینه های دیگر با هم تفاهم دارد، تأویلی یکسان ندارند و در بین ایشان اختلاف آرای بسیاری چه در سطح نظریات و چه خوانش متون به چشم می خورد؛ از این روی، معیارهای او به اندازه کافی کارا نمی نماید.

روش شناسی معطوف به امور عینی بتی

امیلیو بتّی [Emilio Betti] با انتقاداتی از هرمنوتیک فلسفی و به خصوص پدیدارشناس آغاز می کند. نگاهی که می تواند تمامی کوشش هایی را که پیش از این صورت گرفته بود تا هرمنوتیک به مقام یک علم برسد، در معرض مخاطره و اضمحلال جدّی قرار داده است. او درصدد بازتولید الگویی ضابطه مند پیرامون نظریهء روش شناختیِ عام تأویل بود تا امکانات عینیت گرایی در جهت دست یابی به درستی یا نادرستی گزاره های مورد بررسی را برای غنای آن علم هر چه بیشتر به کار گیرند. او می خواست شیوه های مختلف تأویل در علوم انسانی را تفکیک و طبقه بندی کند تا امکان پژوهش های گوناگون در هر حوزه را در اختیار دانش پژوهان قرار دهد[۹۷].

منتقدان بتی خاطر نشان می سازند، آنچه او عینی می داند بنا بر نگاه هرمنوتیکی تماماً عینی نیست و آن همواره در امتزاج با "پی انگاشت ها"ی ما خواهد بود. اما بتی تأکید می ورزد که در هر صورت آن تمایزی با امر ذهنی محض دارد که نباید کاملاً نادیده گرفته شود، چون در هر صورت تمایزی بین ذهنی و عینی هست که باید در تفکرات و پژوهش های ما رعایت شود.

نظریات انتقادی و روش شناسانه آپل

کارل اوتو آپل [K.O.Apel] از دو جهت حرکت می کند. از یک سوی، طرف فلسفه را می گیرد و تطور فلسفی استعلایی را به طوری که به دامان یک علم بازگردد، از طریق تفهم مقدور

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

می داند و از سویی دیگر طرف روش شناسی ای را می گیرد که امکان جستجوی صدق و کذب گزاره های قابل فهم را بدست می دهد. او استدلال می کند که تفهم همواره خالی از اشکال نیست و باید اعتبار آن را سنجید و حتی در صورتِ به بار آوردن نتایجی غلط یا نامطلوب، به شیوه ای انتقادی فرد یا جامعه را از آن آگاه ساخت تا فهمی درست جانشین اش شود؛ در این شرایط حتی ممکن است، تأویل کننده فهمی بیشتر و بهتر از مؤلف در مورد خودش کشف کند[۹۸]. در هر صورت باید توجه داشت که معیارهای خوانش های صحیح به میزان همان تأویل هایی که تفهم خود را ارجح می بیند می تواند متکثر باشد.

نظریات انتقادی – دیالکتیکی هابرماس

هابرماس [J.Habermas] با پیگیری روش انتقادی به سراغ هرمنتویک می رود. او مشروعیت بخشیدن بر هر تفهمی را که مبتنی بر شناخت های موجود و سنتی بوده، به معنای آن می داند که چیزی را که در تفکرمان باید تنها یکی از حالت های محقق می گرفتیم، به عنوان اصلی قطعی پذیرفتیم[۹۹]. به بیانی دیگر، هر گونه تفهمی از شرایط موجود، به معنای آن نیست که عاری از دیدگاه انتقادی باید آن را پذیرفت! محقق و اندیشمند اجتماعی به عنوان کسی که همزمان افق های زبانی تفهم را که از شرایط ایدئولوژی، اجتماعی و اقتصادی بر می خیزد، شناسایی می کند، می بایست نظام های سلطه ای که به شکلی کاذب مشروعیت خود را از طریق الگوهای ارتباطی و زبان اعمال می کنند، ارزیابی کرده و دیدگاهی منتقدانه نسبت به آن ها داشته باشد[۱۰۰]. با روش دیالکتیکی اوست که هرمنوتیک از دور معرفتی هایدگری ها بیرون آمده و به گونه ای تعامل پیش رونده بین دوسویه مرتبط ذهن و عین دست می یابد، ولی در خطر افتادن به دامان ایدئولوژی قرار می گیرد.

برخی انتقادات به روش‌شناسی هرمنوتیک

با تمامی این ها، روش‌شناسی هرمنوتیک، همچون هر روشی دیگر، دارای محدودیت ها و نواقصی است که از ماهیتش برمی‌خیزد که برخی از مهمترین آن ها به قرار ذیل‌اند.

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

آزمون ناپذیری

اولاً استناد به همدلی و گذاشتن خود به جای دیگری، هرگز ملاک مشخصی تعیین نمی‌کند تا بتوان دریافت که کدام محقق به آن حد فرضی نایل شده است، از این روی روش هرمنوتیک از سنجشی با ملاک های آزمون‌پذیر دور می‌ماند.

افراط در درونگرایی و نگاه کیفی

توجه بیش از اندازه به کیفیت گرایی و درون گرایی، آن را از تکرارپذیری و قابلیت بررسی توسط دیگران، که از خصایص "روش های علمی" است، دور می‌سازد. امروزه حتی پدیده هایی را که با علم ریاضی قابل سنجش نباشند، از طریق آمار و داده های کمّی و احتمالی آن، محک می زنند، ولی روش هرمنوتیک، سوژه ها را هر چه بیشتر از سنجش های کمّی دور می سازد.

تناقضاتی غیرقابل حل

در روش هرمنوتیک توصیه می‌شود، که محقق می‌بایست ارزش های انسان ها را برای تفهم رفتارشان بررسی کند، ولی باید ارزش های خود را کنار بگذارد. آن چگونه مقدور است، وقتی که محقق برای تفهم معنای رفتار کنشگران، باید از یک طرف خود را به جای او بگذارد و از طرف دیگر از ارزش های خود خالی شود، در حالی که بنا به ادعای اصحاب هرمنوتیک، بخش بزرگی از تأویل های ما در حوزهء معانی ناآگاه ذهنی ماست، که به‌آگاهی نمی‌رسد، ولی در تأویل ما تعیین کننده‌اند و همان هایند که تکثر تأویل را مقدور می‌سازند. به بیان دیگر، محقق برای ذوب افق ها می‌بایست خود را به جای کنشگرانی که موضوع تحقیق اند بگذارد و از طرف دیگر فارغ از اندیشه‌های ارزشی خود باشد و این تناقض گویی آشکاری را می‌رساند، چرا که بنا بر ادعای طرفداران هرمنوتیک، آنچه را که درک می‌کنیم، فارغ از مفاهیم پیشین ناخودآگاهی ما نیست[۱۰۱]. در چنین شرایطی محقق هر بار که درصدد برآید تا خود را از ارزش ها تهی سازد، تنها خود را از ارزش های حوزهء آگاهی خلاص می‌سازد و طبقه‌بندی‌های ارزشی ذهنی او در حوزه ناآگاه همچنان در درک و تأویل اش در تحقیق دخیل خواهند بود.

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

عدم آشنایی با علوم مثبت و طبیعی و روش های شان

خلاصه مهم تر از همه، با شناختی مکفی از روش شناسی علوم مثبت و علوم انسانی و اجتماعی در خواهیم یافت، آنچه موجب شده تا روش شناسان هرمنوتیک، موضوع و روش تحقیق را در علوم اجتماعی از علوم طبیعی مجزا و متمایز بدانند، از عدم شناخت شان از علوم اجتماعی ناشی نمی‌شد، بلکه آن ها از موضوعها و روش های بکار بسته شده در علم فیزیک و علوم طبیعی آگاه نبودند، و از آن، دورنما یا برداشتی تخصصی نداشتند. تعاریف بکار بسته شده در تحقیق ها و نظریات علم فیزیک نیز همچون علوم انسانی، از انتزاع‌هایی ناشی می‌شوند که عینی نیستند. در علم فیزیک، چگالی، جرم، فضا-زمان (فضای چهار بعدی)، جاذبه عمومی (با وزن اشتباه نشود) و مفاهیمی امثال این ها، صرفاً تعاریفی انتزاعی هستند که از دوباره‌سازی تعاریف عینی شکل گرفته‌اند و مشاهدات و آزمون ها، تنها به ارزیابی و سنجش تعاریف انتزاعی فوق می‌پردازند، و این دقیقاً همان کاری است که علوم اجتماعی انجام می‌دهد و به تعریف و استخراج مفاهیمی انتزاعی از مشاهدات مستقیم و عینی اقدام می‌ورزد. مشاهدات و آزمون‌ها نیز به سنجش همین تعاریف انتزاعی می‌پردازند. بنابراین باید اذعان کرد، بر خلاف عقیده روش‌شناسان هرمنوتیک، در بسیاری از موارد، موضوعها و تعاریفی که در تحقیق های علوم اجتماعی و علوم طبیعی بکار بسته شده و مورد ارزیابی قرار می‌گیرند، یکسان و مشابه هستند. از این رو، دلیلی وجود ندارد که روش های علمی بکار گرفته شده از آن‌ها، ماهیتاً متفاوت باشند[۱۰۲].

دین هرمسی و تأویلگرایی

دین کهن هرمسی

هرمنوتیک پیش از همه، به مثابه یک دین بود و قبل از این که هر نوع خوانشی علمی و ادبی از آن صورت گیرد در قامت دینی کهن در مصر باستان وجود داشت. آن قدر قدیمی که بسیاری از باورهای دینی شناخته شده از مصر باستان همچون تولد دوباره و هستی و بقای کا پس از مرگ، تنها تأویل دینی ای دسته دوم به حساب می آید که از دین هرمسی گرفته شده است. دینی که تک خدایی به نظر می رسد و چندخدایی مصری بعدها پدیدار شده است. آتوم آن خدای واحدی است که در هستی به مثابه عقل اکبر، عامل وحدت بخش هر چیزی حتی اضداد است و کل هستی چیزی نیست جز حاصل تأمل او. همه موجودات و تصورات و تفکرات

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

انسانی پاره هایی از آن خرد ازلی اند. در میان تمامی موجودات انسان چیز دیگری است. آدمیزاد معجزه ای است که قادر است به کمک عقل خویشتن، به دانش خداوندی دست یابد و حتی می تواند به خدایی برسد[۱۰۳]. اعتقاد به عقل اصغر انسان در ذیل عقل اکبر خداوندی نزد بسیاری از عرفا و صوفیان انگار به گونه ای دیگر طنین انداز است و باورشان به وصل به خداوند از طریق بریدن از منیت خود، با زبانی دیگر اما نزدیک به آن ها بیان شده باشد. اما بارزترین تأثیر دین هرمسی در باورهای یهودی و مسیحی را، باید در یکی از کلیدی ترین مضامین شان جست؛ جایی که در هرمتیکا از استعاره پسر خداوند سخن می رود و در متون عهد عتیق به انسان و در متون عهد جدید به مسیح تأویل می گردد.

اهمیت معرفت (گنوس) در نزد گنوستیک ها نیز به همان خرد الهی نظر دارد و با شروطی حاصل می شود که یکی از آن ها تزکیه نفس است و صوفیان نیز طریقت هایی را راه نیل به آن معرفت شهودی یافته اند.

ادبیات تأویلگرا

ادبیات اساطیری کهن

تأویل به راه خود ادامه می داد و این بار و برای کسانی که به تشابهات در اندیشه تنها در دایره تنگ تقلید می نگرند، متون مقدس هندو کافی است تا دریابند، که آفرینش ها ورای تقلید گام بر می دارند و تفاوت ها و رهاوردهای جدیدشان کافی است تا نشان دهد که تشابهات از فصول مشترک انسانی حکایت دارند. از وداهای هندوان تا سروده های بهاگاوات گیتا و عرفانی ترین و رازواره ترین شان، اوپانیشادها. بی‌شک، مهابهاراتا [Mahabharata]، رامایانا [Ramayana] و بهاگاوات گیتا [Bhagavad Gita] عظیم‌ترین و گوهربارترین آثار اساطیری و حماسی اند که جهان به خود دیده است؛ آن‌ها برای قرن‌ها الهام دهندگان شاعران، حماسه‌سرایان، نمایش‌نامه نویسان، عرفا و حکما و هم اینک پژوهشگران و زبان‌شناسان گستره‌های مختلف بوده‌اند[۱۰٤]. و نه یک قشر و مذهب و سرزمین خاص که برای همه اعصار و مردمِ همه جای دنیا تأثیرگذار بوده‌اند، چرا که روح شان فراتر از زمان و مکان حلول کرده است. از همه آثار مذکور، تأویل‌های تمثیلی عرفانی، مذهبی و معنوی به کرّات شده و می‌شود[۱۰۵]. شخصیت های داستان هایشان، ابعادی از

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

روح انسانی و هویت های اثیری اند و روایات آن پوششی است بر زبانی عرفانی، که پشت وقایع و جریانات پیش می رود و معنوی ترین برداشت ها را نقب می زند.

ادبیات دینی و استعاری

در میان آثار مزدیسنایی پهلوی ایران باستان، کتابی با نام ارداویراف نامه یا ارداویراز نامه هست که آن را اثری ادبی با مایه‌های شدید مذهبی می‌یابیم. سفر یک موبد به دنیای مردگان و مشاهده نتایج اعمالی که‌انسان‌ها در این جهان مرتکب شده‌اند، بهانه ای است تا نیک و بد اعمال و عاقبت شان به مومنان عرضه شود. کشف و شهودی که با نوشیدن مایه‌ای سکرآور به وقوع پیوسته است و ناظر را به تأویلی فراواقعی و نمادین هدایت می سازد. تأویلی که برحسب تفسیرهای یک راهنما طی سفر ارداویراف به جهانی دیگر صورت می بندد[۱۰۶].

دانته[Alighieri Dante] در نامه ای که به همراه کتاب کمدی الهی [The Divine Comedy] خود برای فرماندار ورونا فرستاده بود، برایش شرح داده که آن را باید چگونه خواند و دریافت. او به صراحت اذعان می کند که معنای آن ساده نیست و تعابیر فراوانی داراست و فرق است بین مفاهیم ظاهری و معانی باطنی اش. در پشت روایات سطحی آن، معانی تمثیلی، رمزی، اخلاقی و باطنی خفته است. او مثال هایی از انجیل می زند: سفر یهودیان به مصر از تعابیر گوناگونی برخوردار است. معنی ظاهری آن رویدادی تاریخی است؛ معنای تمثیلی اش، تعبیری از رستگاری انسان به کمک مسیح است، مفهوم اخلاقی آن، به رسیدن روح از حالت گناه به مقام فیض و رحمت، گوشه چشمی دارد و خلاصه معنای باطنی اش چیزی نیست، مگر سکنی گزیدن غایی روح در آرامش و نیکبختی ابدی[۱۰۷].

یکی از عرفانی ترین و استعاری ترین کتب معنوی عهد میانه، اثر بزرگ و جاودانه کمدی الهی (دوزخ، برزخ و بهشت) از دانته است[۱۰۸]. او در این اثر، گرچه درباره بسیاری از مصادیق و اشخاص، اشتباهاتی فاحش می‌کند (که بسیاری از کتب معنوی نیز از اشتباهاتی از این دست، مبرا نیستند)، اما معیارهای مباحث کلی او صحیح است و به کمک روایاتی مطنطن با برداشت هایی نمادین، بزرگان ادیان را با ما همراه می‌سازد تا با دو بالِ «عقل» و «عشق»، از دوزخ گذشته، در برزخ وانمانده و به بهشت عروج کنیم. کمدی الهیِ دانته از بزرگترین و گران‌بارترین آثار ادبی مغرب زمین است و از این منظر، بیش از چند نام نمی‌توان یافت که کنار دانته قرار گیرند. دانته نام کمدی را از این روی برای اثر خود برگزیده بود که اشعاری

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

با اوج تراژدی را یدک نمی‌کشد، بلکه «زبان» و «فرم» آن در سطحی متوسط است تا غیرخواص نیز آن را دریابند[۱۰۹]. در این اثر دانته، هماهنگی کم نظیری بین روح کلی اثرش با هر شاخه از اشعارش موج می زند. با پیمایشِ معنویتِ نهشته در کمدی دانته در می‌یابیم که او با آن که در برخی از موارد، تصاویری را تفسیر می‌کند که با باورهای متداول دینیِ زمانه‌اش فاصله داشته است، ولی کلیت کمدی الهی، «مذهبی و دینی» است و عمدتاً با آن هاست که گام بر می دارد.

منظومهء بهشت گمشده [Paradise Lost] نیز که توسط جان میلتون [John Milton] در وصف عصیان شیطان واغوای آدم به دست شیطان و هبوط او و آدم از بهشت سروده شده است، شاهکار دیگری است که پس از کمدی الهی دانته، از بزرگترین آثار ادبی ـ مذهبی تمدن مغرب زمین است که به استعاره هایی شاعرانه، تعابیر مذهبی خود را القاء می کند[۱۱۰]. کتاب بهشت بازیافتهء [Paradise Regained] وی نیز از شهرت برخوردار است و او برخی از تأویل های اشعار قبلی اش را در آنجا پی می گیرد[۱۱۱]. میلتون در یکی از اشعارش به صراحت از هرمس نام می برد: «... با هرمس سه بار بزرگ، به اوج افلاک رسیدم/ با روح افلاطون پدیدار استن...» [۱۱۲].

ادبیات اخلاقی و تمثیلی

آثاری ادبی یافت می‌شوند، که با زبان تمثیلی به پند و نصیحت می پردازند. آن ها معمولاً روایاتی را نقل می کنند، که خوانندگان باید از پس آن ها، معنایی که معمولاً درسی در زندگی یا توصیه ای اخلاقی را در کنه شان دارند، استخراج کنند. این آثار ممکن است منظوم یا منثور باشند یا از قطعاتی موزون و گوش نواز ترکیب یافته باشند. برخی از جملات قصار بودا به ویژه در «سوتاپیتکا» [Sutta Pitaka] این گونه‌اند[۱۱۳]. از مصر باستان نیز ادبیاتی به دست رسیده است که در قالب ضرب المثل‌ها و ابیاتی در رسالات تربیتی، پند و نصیحت را سر لوحه‌اش قرار داده است؛ تعلیمات «آمن‌اموپ» [Amenemope] در طومارهای پاپیروس که در اواخر قرن نوزدهم کشف شد و در بریتیش میوزیوم نگهداری می‌شود[۱۱٤].

اما کلیله و دمنه در میان آثار مطرح تمثیلی جایگاهی ویژه اتخاذ کرده است. جایی که داستان هایی نغز و شیرین با تعابیری اخلاقی و پندآموز، درس چگونه زیستن را می آموزاند. مرزبان

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

نامه هم در این رسته قرار می گیرد تا داستان هایی از زبان حیوانات را علاوه بر مردم، پادشاهان و فرماندهان نیز خوانده و تجارب به کار رفته در آن ها را در تصمیمات خطیر کشوری و لشکری به کار بندند[۱۱۵]. سعدی نیز بر همین سیاق دم می گیرد. بوستان سعدی منظوم و گلستان او منثور است که پر اند از روایاتی که بهانه ای است تا تأویل هایی از تجارب زندگی با جهت گیری‌های اخلاقی برای نوآموزان عرضه شوند.

ادبیات معنوی و عرفانی

ایران زمین، مهد گونه‌ای از ادبیات معنوی و عرفانی است، با رازوارگی ای که از وارستگی آن بر می خیزد؛ سرزمینی که کشتگاه آثار معنوی شگفت و ریشه‌دار در باغ معنویت بوده است و منثور و منظوم پیچیدگی های آن را به زعم خود تأویل کرده است. منطق‌الطیر و دیوان عطار، «مثنوی معنوی» و «دیوان شمس» مولوی و غزلیات حافظ را می‌بایست، اوج سیلان تأویل های معنوی در اشعار عهد میانه شمرد. اگر چه آثار اولیه آن را می‌توان در اشعار خیام، سنایی غزنوی، باباطاهر و ابوسعید ابوالخیر در ابتدای عهد میانه یافت. تأویل های هر یک علاوه بر خامهء خاصِ شاعرانه شان، حکایت تشابهات و تمایزاتی نیز می کند؛ معنویت در اشعار خیام فلسفی و تیره (در امتزاج با پوچگرایی)، با باباطاهر ساده و صمیمی و در رکاب سنایی فاخر و نزد ابوالخیر صوفیانه می‌نمود[۱۱۶]. عطار معنویت را عمیق در عین سادگی عرضه کرد[۱۱۷] و مولانا عاشقانه و عارفانه به وجد رساند[۱۱۸] و حافظ موجز در اوج معنوی عروج دارد. کمتر اثری را بتوان یافت که در ادبیات معنوی به اوج دیوان شمسِ مولوی و غزلیاتِ حافظ برسد. چرا که اشعار حافظ، مولانا و عطار در اوجِ شعربودگی شان فوران می کنند. آن‌ها از شریعت و دیانت و حتی بعضاً طریقت نیز در می‌گذرند و به «اوج معنویت» چنگ می‌زنند.

آن ها، چه از منظر اَشکالِ شعری و قواعد کلاسیکِ آن، بسیار متنوع و برجسته‌اند و حتی ورای آن می‌روند و اوزان و ریتم‌هایی جدید به آن می‌افزایند و چه از دیدگاه فهمِ «ساختار» و «موسیقیِ» ابیات، کمتر شاعر و پژوهشگری را می‌توان یافت که به «فرم گریزی‌های کهن» و «فرم پردازی‌های جدید» مولانا دست یابد[۱۱۹]. به خصوص دیوان شمس که در آن «وجد» و «حال» چون سیلان می‌کند به «سماع» و «رقص» می‌نشیند و رقص خود را می‌سراید تا «شعر» به «موسیقی» می‌رسد. در دیوان شمس گهگاه به نظر می‌رسد که اوزان و اسلوب

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

متداول شعر توسط شاعر رها می‌شود، اما مولانا آگاهانه اسلوبی جدید به قواعد پیشین می‌افزاید. البته هستند مواردی که چنین نیستند و این آنجاست که او بین دو راهی «شور» و «شعر»، اولی را برگزیده است. شاید از این لحاظ، تنها حافظ است که هیچ قاعده‌ای برای وی دست و پاگیر نیست و او معنا را در «اوجِ فرم‌هایِ شعری‌اش» به تن می‌کند. آثار مولوی، حافظ و عطار پیچیده‌ترین مضامین معنوی را متکثر تأویل و تفسیر می‌کنند.

ادبیات و نظریات ادبی در هرمنوتیک

از هرمنوتیک خاص اوگوست ولف تا صناعات فهم شلایرماخر

«حرکت واقعی از هرمنوتیک موضعی و خاص به عام با تلاش برای متمایز ساختن عام عمل تفسیر آغاز می‌شود»[۱۲۰] که حاصل کار سترگ شلایر ماخر بود. در حالی که اوگوست ولف برای متون دینی، شعر و تاریخ شاخه هرمنوتیکی متفاوتی قایل بود، شلایر ماخر دقیقاً برعکس، گفت آن‌ها در ذات‌شان یکی هستند و فنی هستند از صناعات فهم در زبان؛ از این روی، فرقی نمی‌کند که موضوع بررسی کتاب مقدّس باشد یا اثری ادبی[۱۲۱].

از نیت مؤلف تا مرگ مؤلف

مورّخ ادبی دیلتای دستیابی به اثر ادبی را از طریق درک نیات مؤلف مقدور می‌دانست[۱۲۲] و همو از جمله کسانی بود که توسط متأخران به فروکاستن اثر در حد نویسنده‌اش محکوم شد. "مؤلف مرده است"[۱۲۳]؛ این پژواکی از مخالفان بود که از آینه رولان بارت منعکس شد. انگار از این پس در قاموس هرمنوتیک، هر تأویل دستمالی شده‌ای محلی از اعراب داشت! اکو با ظریف‌بینی اعلام کرد که متون اصولاً بر دو دسته اند؛ متونی بسته که امکان واکنش خواننده را نسبت به خود از قبل تعیین می‌کنند، همچون متون پلیسی، در مقابل متونی باز که امکان تأویل‌های هر چه بیشتر خوانندگان‌شان را فراهم می‌آورند، مثل اشعار[۱۲٤].

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

از سفیدخوانی مؤلف تا توانش ادبی

وولفگانگ آیزر با ذره‌بین خواننده دریافت که متن‌ها همواره سفیدخوانی‌هایی دارند که می‌توانند توسط خواننده پر شوند و ویژگی هر متن نیز خواننده مستتر خود را تعیین می کند. جرالد پرنس روی مخاطب روایت دست گذاشت که با خواننده ایده‌آل برای مؤلف می‌تواند فرق کند؛ همان‌طور که خوانندگان بالقوه و بالفعل یک اثر با هم تفاوت دارند. هانس رابرت یاس برطبق نظریه دریافت اذعان داشت که هیچ اثری چون متنی تمام شده نیست، به این معنی نیست که فارق از نقد است و چون در هر دوره ای درباره‌اش قضاوتی متفاوت با دوره‌ای دیگر می‌شود، ما نیز باید همان گونه تاریخمند آن را ارزیابی کنیم. مایکل ریفاتر بحث روایت‌های بالفعل را به ماتریسی از توانش‌های زبانی و ادبی خوانندگان کشاند. کالر بدان اکتفاء نکرد و گفت تنوع تفسیرهای خوانندگان را می‌توان به انواعی از قراردادها تقلیل داد و حتی تا بنیادهای نهادی و ایدئولوژیک خوانندگان راه برد؛ هالند آن را تا هویت فرد و بلیچ تا عمق بهانه‌ای برای درک خویشتن[۱۲۵].

نظریات روش شناختیِ ادبیِ گیرتز

کلیفورد گیرتز تا آنجا پیش می‌رود که برای تأویل، روشی خارج از حوزهء تعریفِ کنونیِ علمی ارایه می‌دهد و روش هایی چون تفسیر نمادها و نقد ادبی را جانشین روش های جستجوی صدق و کذب گزاره‌هایی پیشنهاد می‌کند که از علوم دیگر اقتباس شده است[۱۲۶]. به بیانی دیگر، او روش معکوسی را پیش می کشد که برای شناخت پدیده های اجتماعی و فرهنگی، نه تنها تقلید از علوم طبیعی مناسب نیست، بلکه روش هایی که به فهم آن ها بیشتر یاریمان می رساند، در تأویل های برخاسته از دنیای ادبیات و هنر نهفته است[۱۲۷].

فهم و تفسیر هیرش

هیرش با پذیرش این اصل که ادبیات باید خود را از دایره تنگ مؤلف جدا سازد، به هرمنوتیک روی می‌آورد. هیرش با تمایز قایل شده بین فهم و تفسیر در زبان، فهم یا مهارت فهمی را شناخت متن برحسب خود متن می داند، در حالی که تفسیر را مهارتی تشریحی می‌شمارد که ورای شناخت مهارت فهمی است و برای خوانندگان و مفسران یک اثر پدید می‌آید. اما اگر یک

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

اثر بخواهد ورای معنا پیش رود و به قضاوت و ارزیابی در مورد آن بنشینیم، آن گاه به نقد رسیده‌ایم که موضوع آن دلالت است[۱۲۸].

دیالوگ عدم یقینی گادامری

فهم از منظر گادامری اساساً استعاری و با این تعریف زبانی است. جای بحث نیست که پلّه نهایی گادامر به دیالوگ می‌رسد. نفس دیالوگ شکل خاصی از ادبیات را می نمایاند. آنچه از منظر منتقدان او بن‌بست فلسفه وی نیز هست، از منظر گادامر عدم یقینی معرفتی است که اجتناب ناپذیر است[۱۲۹]. شاید حق با او باشد، البته تا زمانی که روی میز گفتگو نشسته ایم –و با این شرط که گادامر برای فهم قایل است که قاعده‌مند نیست[۱۳۰]– ، همین که بخواهیم دست به گزینش و کنش زنیم، اختلافات غیرقابل حل خود را نشان می‌دهند: باید کمک کنیم یا ترور کنیم!؟ اینجاست که بن‌بست گادامری خود را فریاد می کند.

ساختار میانجیگر ریکور

ریکور چنان که خود صراحتاً اذعان می کند، مایل است تا بحث را از همان جایی شروع کند که گادامر به پایان برده است؛ یعنی گفتگو با خوانشی گادامری پیرامون آن. چرا که از دید ریکور، وظیفه فلسفه را تنها نگاه به اشتراکات و اختلافات دیالوگ ها از بالا نیست، بلکه دخالت میانجی گرانه اختلاف هاست. او در این راه، زمینه های نظریات متون، کنش، تاریخ و روانکاوی را دنبال می کند، به طوری که در یک ساختار، پیشرفتی را حتی در وضعیتی اختلاف آمیز نشان می دهند. از منظر او تأویل، معنایی وسیعتر از آنچه پنداشته می شود، داراست و اساساً ما با اختلاف تأویل ها مواجه نیستیم، بل با اختلاف درون تأویل بر می خوریم[۱۳۱]. با این وجود، باید توجه مجدد به ریکور داد که همین نقطه نظر او در خصوص اختلاف تأویل ها نیز حتی مورد توافق هرمنوتیکی ها نیست، چه رسد به تأویلگرایان.

هرمنوتیک در پردیسه هنر

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

با این که نفس هنر به گونه ای است که بیش از عرصه ادب و به خصوص علم، تأویل پذیر و متنوع است و کمتر از هر دو آن ها ساخت پذیر و روشمند، اما در عین حالی که تعداد و گوناگونی آثار هنری تأویل مدار بیش از دو حوزه علم ادب است، شمار نظریات هرمنوتیکی در این عرصه کمتر از دو حوزه دیگر است! شاید یکی از اصلی ترین دلایل آن نیز همین باشد، که تأویل گرایی در این گستره، اصلی از پیش پذیرفته شده بود و چون عرصه علم نیاز به مباحث دامنه دار در این زمینه نبود.

باری، هنر هرمنوتیکی برای دست یابی به صور جدیدی از درک هنری، هر چه بیشتر خود را به زیباشناسی تأویلگرا تحمیل می کند. راه فراری نیست، می بایست همه راه هایی را که امکان هر چه بیشتری در اختیارمان می گذارد تا به برداشت های زیباشناسانه برسیم، درنوردیم.

زیباشناسی هرمنوتیکی

تأویل ها و برداشت هایی که از آثار هنری می شوند، به چند طریق و از چند سوی به سمت تأویل کشیده می شوند. نخست نیت مؤلف و خالق اثر، که چنان که واضح است، در کنکاش معنای مدنظر پدید آورنده یا پدید آورندگان می چرخد. دوم دقیقاً در جهاتی عکس، نیات مؤلف را نقد و هویت هر اثر هنری را ورای، مقاصد خالقان آن می داند و حتی در بسیاری از موارد، امکان چیرگی بر منظور هنرمند را غیرممکن می داند. در این راه برخی مدعی اند که معنای کلی یک اثر هنری باید بتوان دریافت و این خود گامی مناسب برای تأویل است. در حالی که مخالفان با اذعان به آن که این اصل در آفرینش هنری ضروری نیست و حتی با فرض این که بتوان معنایی برای یک اثر هنری قایل شد، آن معنا یگانه نخواهد بود و چه بسا آن ها، از محیط و جامعه ای برخیزند که هنرمند در آن قرار داشته و با نگاه صرف به اثر نمی توان آن ها را فرا چنگ آورد. برخی دیگر، اثر هنری پدید آمده را نه به صرف موجودیت، بلکه برحسب تفکری که پس از آفرینش آن، توسط منتقدان و صاحب نظران صورت می گیرد، تعیین کننده می دانند[۱۳۲]. علاوه بر جنبه های ناخودآگاهی آفرینش هنری که حتی بسیاری نقش آن را در گام های بلند هنر بیش از خودآگاهی می دانند، عواملی چون محیط اجتماعی و فرهنگی، زبان، سنن و غیره، ناخواسته خود را بر هنرمند تحمیل می کنند و در کار او موثر می افتند[۱۳۳]. و خلاصه برخی دیگر، فعالیت عام هنرآفرینی و نقش اجتماعی آن را شایسته

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

می دانند و در نتیجه این تشتت آراء، تأویل عمقی بیشتر می یابد و بر روی آن متمرکز می شود که اصلاً باید درباره چه تأویلی گفتگو کنند[۱۳٤]؟

موسسه واربورگ یکی از مکان هایی بود که برای خوانش ها و تحلیل های هنری تأسیس شد. آن ها سه مرحله را در تأویل و تحلیل اثری هنری استخراج کردند؛ مراحل خوانش اثر، رجوع به پیشینه و کشف معانی ذاتی آن [۱۳۵]. گروهی دیگر که از زاویه جامعه شناسی هنر به صورت مسأله می نگریستند، ترجیح دادند تا با آثار هنری نیز همچون پدیده های اجتماعی رفتار کنند و کنش متقابل آن ها را با انسان و جامعه در زندگی بررسی کنند؛ از زاویه این تأویل، آثار هنری همانقدر مهم و "اجتماعی"اند –یعنی در تعامل با هم اند – که اشیاء مادی، انسان ها و نظایرشان، نه کمتر و نه بیشتر[۱۳٦] . اسلاووی ژیژک نیز که چنان نگاه تأویلی متضادی داشت که در هر امر نامتعارف و عجیب، چیزی مبتذل می ببیند و سپس همان را امری متعالی می سازد[۱۳۷]! خوشبختانه چون همه چنین تخصصی نداشتند که در هر چیز مبتذلی، همزمان چیز متعالی برداشت کنند، به سراغ تأویل های دیگر رفتند.

نلسون گودمن که از نظریه پردازان مطرح نامگرا است، شرح می دهد که هیچ دنیای بنیادین واقعی وجود ندارد، که هنرمند، منتقد یا ناظر ناگزیر باشند که آن را مرجع ارزیابی های شان قرار دهند، بلکه دنیاهای مختلفی وجود دارند، برحسب آنچه افراد در ذهن شان می سازند؛ مثلاً تصویر یک مرد را جلوی دیدگانتان در نظر گیرید. چه چیز واقعی است؟ ما در جلوی خود، چیزهای متفاوتی را می بینیم: یک مرد، توده ای از اتمها، بافتی از سلول ها، یک ویالون زن ماهر و نظایر آن را می بینیم. ادعای او این است، جهان به تمام طرقی وجود دارد که ما آن را مشاهده و توصیف می کنیم و اصلاً نمی توان از جهان آن گونه که هست، سخن به میان آورد[۱۳۸].

در نهایت چون همیشه،این بودریار [Baudrillard] است که افراطی ترین نظریات را در این زمینه دارد. او می خواهد با تمثیلی قضیه را روشن کند. داستانی از بورخوس، که در آن نقشه برداران امپراطوری چنان نقشهء دقیقی تهیه می بینند که تمامی مساحت آن را پوشش دهد. هنگامی که امپراطوری از بین می رود، آن نیز پاره پاره می شود؛ چون جسدی گندیده که به قلب خاک باز می گردد. پس بودریار وانمود می کند که این داستان دیگر امروز معتبر نیست. معتبر نیست، چرا که تجرید در دست نقشه، بَدَل، یا آینه نیست، بلکه خود «امری واقعی» است. وانمودن از این پس، دیگر مربوط به یک قلمرو، یک موجود مرجع، یل جوهری

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

اصیل نیست، که تولید امری فاقد مرجع و فاقد واقعیت. زین پس نقشه است که بر قلمرو مقدم است؛ تقدم وانمودها[۱۳۹].

اما مگر نه این است که بودریار همین مقصود خود را (چه با ما و چه با خودش) با واژگان نقشه، قلمرو و غیره می زند!؟ ارزش و اعتبار گزاره های فلسفی به میزان ادعاهای بزرگ شان نیست، بلکه در میزان آگاهی نسبت به گزاره های مورد استناد است، به طوری که نادانسته آنچه را که به خیال خود، درصدد اثبات اش است، ابطال نکند و حکمی را که می خواهد ابطال کند، ناخواسته و همزمان به کار نگیرد. چرا که هر گزاره ای از ما، پیش از آن که دیگری را ابطال کند، امکان قضاوت درباره مان را با همان معیارهای متن خودمان فراهم می آورد.

هنرهای اجرایی و غیراجرایی

در این میان، هنرهایی چون نقاشی و مجسمه سازی، به شکل کار هنری خودبسنده ای بیرون می آیند که هر بیننده یا منتقدی می تواند تأویلی ویژه از آن ها داشته باشد. اما در مورد هنرهایی که به اجرایی معروف شده اند، همچون درام و موسیقی و اپرا، قضیه پیچیده تر نشان می دهد. آن ها با اجرا یک بار دیگر امکان تأویل جدیدی را برحسب تغییراتی که از متن اصلی اعمال شده، فراهم می آورند. مثلاً در موسیقی سرعت، ضرباهنگ و رنگ آمیزی اجرا کنندگان مختلف باید در هماهنگی به هم آمیزد. در نمایش نیز باید همه دست اندرکاران درام، اندیشه ای که در سر دارند، کلامی را که بر زبان می رانند و کنش هایی را که عرضه می کنند، در ارتباط با هم نشان دهند[۱۴۰].

هنرهای تجسمی؛ طراحی، نقاشی و پیکرسازی

از منظر هوسرل ما توانایی آن را داریم که با دیدن آثار هنری، همچو هنرهای تجسمی،از کنش های ادراکی مان فراتر رویم و از لکه های ادراکی مشهود به سوی آن طرحی سوق یابیم که بر می نمایانند و با فراتر رفتن از آنچه به شکل ناخودآگاه از آن ها اندریافت می کنیم، به سوی التفاتی سوق می یابیم که از نفس آن آگاهی می یابیم. از این روی، تأویل های ما با آن که از واقعیت ناشی می شوند، ولی از آن فراتر می روند و به ادراک عین و ذهن به شکلی همزمان می رسند. نمونه آن کنده کاری تجسمی از هنرمند آلمانی آلبرشت دورر

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

[Albrecht Dürer] با نام شوالیه، مرگ، شیطان [Knight, Death, and the Devil] بود که از دیدن لکه های خاکستری، ذهنمان به سمت تصویر اسب که موردنظر آن است، هدایت می شود. اجزایی از این تصویر در قالب برنمودهایی به ما عرضه می شود که آن بخش که به شکل ناخودآگاه توسط ما گرفته می شود، همان اندریافت ما را می سازد و بخشی دیگر که ذهنمان به آن التفات می یابد، و اگر دست به تأویل بزنیم، می توانیم از عمل تعیین سازی ذهن ما، که برحسب تاریخچه خاطرات و شناخت ما از نمودها بنا شده است، آگاه شویم، که از پیشداوری های ما درباره شیطان و شوالیه و غیره بر می خیزد[۱۴۱].

هنرهای صحنه ای؛ مراسم آئینی، نمایش و درام

با نگاهی به تاریخ انواع هنرهای صحنه ای در خواهیم یافت، که آن به گونه های مختلفی متبلور شده و متقابلاً تأویل شده است. نمایش های دراماتیک، تنها به نیات آفرینندگان و اجراهای نقش آفرینانش محدود نمی شود، بلکه آن ها می توانند با مجموعه دال هایشان برای هر تماشاگر و مخاطبی «تعیینی چندعاملی» بروز دهند. هر گونه تلاشی برای خوانش تک تأویلی چنین آفرینشی محکوم به شکست خواهد بود؛ چرا که هر تماشاگری به شکل بالقوه قادر خواهد بود، آن را به معانی خود تعمیم دهد[۱۴۲].

طیفی دیگر درصدد است که با گسترش علم نشانه شناسی، آن را به حوزه درام نیز تعمیم دهد. به طوری که فرهنگی از واژگان بدست رسد که برای هر عنصری نمایش، توصیفی روشن در دسترس تماشاگران و مخاطبان قرار دهد. آن در نهایت به عناصری چون شمایل، نمایه، نماد، قاب، عناصر دیداری و طراحی صحنه، صدا و موسیقی و خلاصه ساختارها منتهی می شود. اما جریانی دیگر از هنرمندان هنرهای صحنه ای هشدار می دهند که درام نوعی علم نیست که به روش و قواعدی صلبی فرو کاسته شود، گر چه پژوهش های مبتنی بر آن، که نشانه شناسی تنها یکی از آن هاست، می تواند به اعتلا، غنا و تکثر تأویل های آن بیافزاید[۱۴۳]. تأویل ها و نقدهایی که می توانند استعاری، نمادین، تمثیلی، دینی، اخلاقی، آئینی، آرمانگرا، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، روانکاوانه، جنسی، بیدارگر و انسان ساز و معنوی و... باشند.

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

در این میان، هانس-تیس له من [Hans-Thies Lehmann] با کتاب تئاتر پست دراماتیکِ خود، طوفانی متفاوت و حیرت انگیز به پا می کند. آن نه یک تأویل، که انفجار تأویل های چند لایه است که فقط به نظریه ای جدید در تئاتر اشاره نمی کند، بلکه پارادایمی تمام عیار را در بازخوانی جدیدی از تمام تاریخ تئاتر (با ادبیات آن) می آفریند و زیباشناسی جدیدی را در پرتو تمایلات جدید هنری ارایه می دهد[۱٤٤].

هنرهای تصویری؛ عکاسی، فیلمبرداری و متحرک سازی

عنوان هنرهای تصویری برای عکاسی، فیلمبرداری و متحرک سازی به مثابه هنر مناسب است. قابلیت آن ها در نزدیکترین بازنمایی به واقعیت مباحث بسیاری را برانگیخته است.

ظهور عکاسی نشان داد که همواره ایده های نو افق های عرصه های گوناگون هنری را تعیین نمی کنند، بلکه تکنیک های جدید در قالب تجارب و آزمون های نو نیز امکان ظهور عرصه های جدید هنری را شکل می بخشند. عکاسی که در ابتدا تسلیم ابژه پنداشته می شد (و هنوز برخی بر همین باورند) [۱٤٥] ، به ناگاه با توجه به گزینش زاویهء لنز و چشم، و مهمتر از آن جداسازی موضوع از بستری که در آن نهشته شده بود، به هنری برای تجلی آزاد سوژه بدل شد. برخلاف تصور بسیاری عکس می تواند ابژه موجود در دنیای بیرون را با جدا کردن در قالب سوژهء برگزیده خود، هویتی دیگر بخشد؛ ترکیب بندی، برجسته سازی، عمیق و عریض سازی تنها برخی از این تکنیک ها هستند، که هر یک بر برداشت هایی خاص از ابژه نظر دارند[۱٤٦].

فیلمبرداری و متحرک سازی نیز این امکان را می داد تا با کمک عدسی و دوربین، زوایا و نماهای متعدد و متنوعی را به تصویر کشد. به طوری که فاصله دوربین و شیء، نماهای شکل گرفته به وسیلهء عدسی و قاب، حرکت دوربین و قاب بندی، قابلیت ها و ابعاد جدیدی در جلوه های تصویری به نمایش می گذارد که دنیای تصویر تا پیش از آن، عاری از چنان ظرفیت های متنوع تأویلی بود[۱٤۷].

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

هنرهای رسانه ای؛ رادیو و تلویزیون

تاکنون عمدتاً هستی و هویت فرهنگی و رادیو و تلویزیون کشف شده و هویت هنری شان مورد غفلت واقع شده است؛ آن ها عرصه های جدیدی را برای بازنمایی واقعیت پدید می آورند که وجوه زیباشناختی شان نیز باید مدنظر قرار گیرد.

برنامه های تلویزیونی به کمک تکنیک های جدید چون، تمهیدات اُپتیکی و کاربرد آینه، کروماکی و نقاب گذاری الکترونیکی، فرآیندهای تابش پس زمینه، ماکت و نمای نقابی و طراحی رایانه ای، ظرفیت های نوینی را برای تولید متکثر آثار تلویزیونی به وجود آوردند[۱۴۸]. اما تلویزیون چیزی ورای آن است. تلویزیون خود دارای "شخصیتی" است. در جوامع فراصنعتی که بسیاری به تنهایی یا مجرد زندگی می کنند، تلویزیون "شخص دوم" خانواده است! برخلاف انسان ها که از شخصیتی برخوردارند که پس از دوران کودکی یا تقریباً ثابت باقی می ماند یا با تغییراتی اندک رو به روست، تلویزیون شخصیتی است کاملاً و از هر جهت انعطاف پذیر که با هر آنچه که مدنظر شخص اول خانه است، تطبیق می یابد. اگر شخص اول، خواهان روحیه ای بشّاش است، با فشار دادن یک دکمه می تواند برنامه ای را که پدید آورنده چنین شخصیتی در تلویزیون است، انتخاب کند. انعطاف پذیری و انطباقی در تأویل که در هیچ یک از هنرهای پیش از آن سراغ نداریم[۱۴۹].

در دنیایی که بی سوادی بیداد می کند، اشعار و ترانه ها را می توان با گوش به دل سپرد و چه ناقلی بهتر از رادیو که آوازها را چون دانه در باد می پراکند. اما این پرسش پیش کشیده می شود که چه دانه ای کاشته و چه محصولی درو می شود[۱۵۰]؟ رادیو یکی از بهترین ابزارهای فرهنگی برای انتقال فرهنگ توده ای است که دستخوش خرافات و تعصبات قرار دارد. البته موسیقی در رادیو به ترانه های محلی محدود نمی شود، اینک شاهکارهای کلاسیک هنری از طریق جعبه های جادویی به گوش دورافتاده ترین مردم دنیا می رسد. رادیو به شمار و غنای تأویل های برخاسته از آثار هنری ای که عرضه می کند، افزوده است. دیوار برلین با برنامه های رادیویی که برای محبوسان آن سوی دیوار پخش می شد، فرو ریخت. چون دنیای آرمانی و زیبایی را در آن سوی دیوار در اذهان بازنمایی می کرد، که مخاطبان آن سوی دیوار انتظار می کشیدند و اینجاست قدرت و تمایز بزرگ هنرهای رسانه ای با سایر اقسام هنر[۱۵۱].

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

هنرهای مجازی؛ سینما و اینترنت

فیلمبرداری برای این که تا سطح سینما برسد باید تغییراتی را به سوی کمال طی کند. برخورداری از کارگردانی، فیلمنامه، تدوین و میزانسن حداقل آن هاست و در بسیاری از موارد دکوپاژ، روایت، نورپردازی، دوبلاژ، بازیگر، طراحی صحنه و لباس، گریم، جلوه های ویژه صوتی و بصری، موسیقی و غیره نیز بدان افزوده می شود. تکنیک جدید تصویر در تصویر نیز که جدیداً به آن پیوسته، قابلیت های جدید را در "تأویل در تأویل" نزد مخاطب می آفریند. سینما با میزانسن و تدوین نماها، سطح بازنمایی را ارتقاء می بخشد و سینمای موسوم به سه بعدی با حداکثر تکنیک.

اما انقلاب حقیقی در تأویل سینما هنگامی به پا می خیزد که فیلم های سینمایی از حالت "تک روایتی" که تولیدکننده اثر تعیین می کند، خارج شده و به سوی آثاری پیش رود که حالت های ممکن مختلفی را برای روال، سرانجام و سایر ویژگی های فیلمها توسط بینندگان انتخاب شود؛ افقی که جدیداً در عالم سینما نشان داده شده و تأویل را علاوه بر معنا و سایر وجوه، از منظر روایی نیز به بیننده پاس می دهد[۱۵۲].

در سینما، پندارگرایان نظریاتی خاص درباره سینما و قدرت بازنمایی آن دارند. چنان که نیکولز مدعی است: «درک ما از جهان مادی بر اساس رمزگان هایی صورت می پذیرد که مستلزم نشانه هایی تصویری اند. این جهان خود به درون ذهنمان راه نمی یابد. این نشانه ها هستند که در ذهن ما جهان را بازنمایی می کنند». بنابراین، هم ادراک و هم سینما از یک فرآیند نشانه تصویری مشترکی برخوردارند. به بیانی دیگر، ادراک کنندگان معانی شان را در آنچه می بینند، می خوانند. به همین سبب، هر تصویری در سینما را نه همچون شی ای مستقل، بلکه به مثابه تصویری از آن فیلم می خوانیم[۱۵۳]. نامگرایان در سینما تصوری که از بازنمایی دارند، امکان خوانش های نسبی از عینی ترین و واقعی ترین تصاویر فیلمها را فراهم می آورد. همان طور که دادلی اندرو می گوید: «آنچه سینما بازنمایی می کند، با واقعیتی فرضی که در فراسوی بازنمایی وجود دارد، در تقابل نیست» و بازنمایی سینما تنها بر اساس انواعی از نظامهای بازنمایی صورت می گیرد، که هیچ یک از این نظامها ذاتاً بر دیگری رجحان ندارد[۱۵٤]. از سویی دیگر، برخی بر تحلیل فیلمها نقدهای اساسی داشتند. آنان بر این باور بودند که تحلیل های متن حداقل چهار نکته را نادیده می گیرند. ۱- محدود به سینمای روایی اند. ۲- وحدت اندام وار متن را نادیده می گیرند. ۳- با فروکاهیدن آن به

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

استخوان بندی نظام، فیلم را مومیایی می کنند. ٤- مهمتر از همه که از زمینه فیلم، اوضاع تولید فیلم و موقعیت دریافت آن را نادیده می گیرد[١٥٥]. در این میان، بودند کسانی که عقیده داشتند، فیلم برخلاف متن ادبی اصلاً تفسیرمند و بازگفتنی به وسیله نوشتار نیست. جایی که فیلم از طریق پنج مسیر تصویر، گفتگو، صوت، موسیقی و مواد نوشتاری بهره می گیرد، تحلیل فیلم فقط از طریق کلمات می خواهد به آن ها دست یابد!پس این زبان انتقادی برای سوژه های مورد بررسی اش نابسنده است. در حالی که دست نیافتنی بودن متن ادبی تنها استعاره ای برای قابلیت های تأویلی آن است (که این ویژگی می تواند شامل هر سوژه ای در اندیشه شود)، در نقد و تحلیل فیلم کاملاً عینی و واقعی است. به این معنا که ما تنها با نگاه داشتن بخش هایی از فیلم می توانیم تجزیه و تحلیل شان کنیم، در حالی که فیلم از تعدادی تصویری بریده بریده درست نشده است و ما خواه ناخواه عنصر حرکت و جایگاه اش در کلیت فیلم را از دست می دهیم[١٥٦].

اینترنت را نه تنها باید نقطه عطف هنرهای مجازی، که چیزی ورای آن، یعنی خالق جهان مجازی دانست. در اینترنت مرز زمان و مکان هنرها شکسته می شود و کاربر را به هر نقطه که اراده کند، می برد. مهمتر از آن، اینترنت هنرجویان را از مشاهد گرانی صرف، به کابرانی خلاق، در هنر مجازی بدل می سازد. هنرجویان با استفاده از آن، به آثاری که در پایگاه های مختلف هنری گذاشته می شوند، رجوع کرده و تغییرات موردنظرشان را در آثاری حتی کلاسیک به ودیعه می گذارند و اثر مورد پسندشان را در هنرهای مجازی می آفرینند[١٥٧]. تفاوت بزرگ اینترنت با هنرهای دیگر، حتی هنرهای رسانه ای، در اینجاست که بینندگان در هنرهای رسانه ای، مشاهده کننده موضوعهای متنوعی هستند که رسانه ها و کانال های مختلف به وجود آورده اند، اما در اینترنت، کاربران نه تنها در آفرینش آثار "مشارکت" می کنند که چه بسا با امکانات جدیدی که اینترنت به آن ها می بخشد،"خود" خالق آن ها هستند[١٥٨].

انتقاداتی بر هنر تأویلگرا

زیباشناسی تأویلگرا همچون هر جریان، نظریه یا نقدی در عرصه هنر، با انتقاداتی چند مواجه شده است. نخست نگاهی که زیباشناسی تأویلگرا را در مقابل زیباشناسی احساسگرا قرار می دهد. او از دو سوی بر آثار و نقدهای هنری می تازد، که یک اثر هنری، نه یک متن، بلکه چیز

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

«حسی» دیگری در این جهان باشد و هدف آن رسیدن به معنا هرگز، که برانگیزاننده حسی از نوع دیگری است. نقد پست مدرن، هنر را ادامه زندگی معرفی می کند و هرمنوتیک هنر را متهم می سازد که هنر را با معنا و تأویل از زندگی جدا می سازد و به سبب تبعیضی که بین عقل و احساس - به نفع عقل – قائل است، انتقام خود را از آن در دنیای هنر می گیرد (بیان یک دیدگاه در عرصه هنر بیشتر انتقام گیری به نظر می رسد، یا با این لحن آن را باطل اعلام کردن؟)[۱۵۹]! در حالی که برخی منتقدان هنر مدرن فریاد بر آورده اند که هنر مرده است، ندای تأویلی درست عکس جهت آن، از جامعه مدرن به گوش می رسد، که می گوید: هنر به مثابه چیرگی فعالیت اختصاصی گروهی اندک از برگزیدگان جامعه بر سایرین، شاید مرده باشد، اما هنری که هر کس آزادانه آن را برگزیند، زنده است و هنوز الهام بخش هنرمندان، مخاطبان و منتقدان در دنیای مدرن و پس از آن است[۱۶۰].

مباحثی جدید پیرامون تأویلگرایی

از توصیف تا تأویل

اما برای این که به درستی جایگاه تأویل را دریابیم، ضروری است تا طبقه بندی ای را بر اساس عناصر شکل دهنده نظریات و روش های علمی ارایه کنیم. دسته بندی ای که شامل توصیف، تفسیر، تبیین، تجزیه و تحلیل و خلاصه تأویل می شود.

با بررسی در عرصهء تحول علوم می‌توان دریافت که شناخت و نظریه‌پردازی در این علوم فرایند رشدی طی کرده است. هر علمی در ابتدا با "توصیف" [describe] آغاز می‌کند. شناختی از طریق دیدی کلی و بدون دقت که عموماً نخستین دیدگاه های مربوط به موضوع مورد بررسی را تشکیل می‌دهد. توصیف به جزئیات امر نمی‌پردازد، نکات برجسته و بدیهی را که در نگاه نخست به نظر می‌رسد، ملاک شناسایی قرار می‌دهد، ولی هنگامی علمی خواهد بود که از روش تحقیقی برخوردار باشد. با این همه، توصیف از توانایی تشخیص علل، کارکردها، ساخت ها و پیش‌بینی موضوعهای مورد بررسی عاجز است. علوم در گذشته عمدتاً از چنین جایگاهی برخوردار بودند و متأسفانه بسیاری از محققان ما هنوز برای تجزیه و تحلیل های دنیای امروز از آن استفاده می‌کنند، در حالی که آن سال هاست که در جوامع پیشرفته منسوخ شده است.

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

هنگامی که توصیف علمی بخواهد به شناختی دقیق‌تر از دیدگاه کلی دست یابد و جزئیات تفصیلیِ متغیرها و پدیده‌ها را بررسی کند به مرحله "تفسیر"[interpret] نایل می‌شود. به بیان دیگر، هر گاه برای شناخت یک پدیده نیاز به پرداخت جزء به جزء و مرحله به مرحله عناصر و پدیده‌های مورد بررسی وجود داشته باشد، بررسی ها ناگزیرند که خود را به مرحلهء تفسیر برسانند. تفسیر نیز بی نیاز از روش علمی نیست.

برای پی بردن به علل، کارکردها یا ساخت های پدیده‌های مورد بررسی، شناخت قادر به نظریه‌سازی می‌شود. مرحله‌ای که آن را "تبیین" [explain] می‌نامند. در تبیین یک پدیده برای یافتن علل، کارکردها یا ساخت های آن نیاز به شناختی دقیق‌تر و دیدگاهی متفاوت با آنچه در نگاه نخست به نظر می‌رسد یا بدیهی به نظر می‌رسد، نیاز است. در چنین شناختی ما تنها به ادامه تعاریف و موضوعهای مورد بررسی نمی‌پردازیم، بلکه به بازتعریف مفاهیم، موضوعها و پدیده‌های مورد بررسی اقدام می‌ورزیم که چه بسا در تضاد یا تناقض با یافته‌های ما در مراحل توصیف و تفسیر باشد. به بیان دیگر در بسیاری از موارد، تبیین علمی یک پدیده به "بازشناسایی" آن منجر می‌شود. علوم مثبت برای هر گونه نظریه پردازی از تبیین بهره می برند و مکاتب و نظریات مختلف علمی مدام با آفرینش و بازآفرینی از طریق اثبات و ابطال پرادایم هایشان است که رشد می کنند. معدودی از تحقیقات علمی کشور ما به چنین مرحله‌ای رسیده‌اند و آن ها نیز کمتر در محافل علمی مطرح می‌شوند و بیشتر در گوشه کتابخانه‌ها یا فایل ها خاک می‌خورند. در حالی که در مراکز آکادمیک و پژوهشی جوامع پیشرفته، هر گونه تشخیص و تفکر علمی مبتنی بر آن هاست.

تبیین های علمی برای آن که عملی و کاربردی شوند و برای این که نه تنها خطوط اصلی، بلکه حالت های مختلف و حتی با ضریب وقوع پایین را نیز موردنظر قرار دهند تا بتوانند آنچه را که در واقعیت اتفاق می‌افتد، "پیش‌بینی" کنند، از مرحله تبیین علمی باید به مرحله "تجزیه و تحلیل"[analyse] علمی خود را ارتقاء بخشند. آن ها در علوم کاربردی برای پیش بینی همه نوع وقایع، به خصوص برای حالات ممکن و غیرقابل پیش بینی به کار گرفته می شوند. چنین شناختی در جوامع پیشرفته است که استراتژی ها، راهبردها و برنامه ریزی های علمی و اجرایی مبتنی بر آن شکل می‌گیرند و سیاست گذاری ها و اولویت ها در تعامل با آن ها تنظیم می‌گردند. چنین شناختی هنگامی که حالت های مختلف را با محاسبه آمیختگیِ پیچیدگی‌ها و در هم تنیدگی‌های بسیار متعدد و حتی به دور از ذهن ارزیابی کرده و اقدامات

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

راهبردی و اجرایی و تاکتیک ها را مورد به مورد تغییر داده و تعیین نماید، به "سناریوها" منتهی می‌شوند. در سناریوها هیچ قطعیتی در کار نیست و حالت های مختلف و حتی به دور از انتظار در نظر گرفته شده و بر اساس آن ها متغیرها، ابزارها و تکنیک ها برای در کنترل گرفتن و هدایت آگاهانه‌شان شکل می‌گیرد، به طوری که حتی اگر به بدترین حالت ها برخورد کند، باز بتواند با گنجانیده شدن در سناریوهای دیگر، برنامه‌ریزی ها را نه طبق "پیش‌بینی قطعی"، بلکه بر اساس "پیش‌بینی‌های محتمل" هدایت کند.

پس از همه نوبت به تأویل [Interpretation] می رسد. به هر میزان که علوم مثبت و طبیعی به تبیین و علوم کاربردی به تجزیه و تحلیل نیازمندند، در علوم انسانی و اجتماعی به تأویل وابسته اند، گر چه نباید فراموش کرد که بر بستر تبیین های علمی است که تأویل ها از حد ادبیات و هنر فراتر می روند و تا سطح یک "علم" به معنای امروزین کلمه می رسند. تأویل به شناخت و ارزیابی ای ورای آنچه در نگاه نخست به چشم می رسد، نظر دارد. تأویل در ذات خود بر تکثر نظر دارد و از میان همهء اقسام شناخت، تنها نمونه ای است که هرگز در جوهرهء خود، یگانه نیست.

نگاهی نو به مسأله کهنه‌ابژه و سوژه؛ تناقض

ابژه [object] و سوژه[subject] از یونان باستان تاکنون یکی از چالش برانگیزترین مباحث دنیای فلسفه بوده اند. اگر بخواهیم تمامی مباحث حول و حوش آن را تشریح کنیم، نه این مقال که حتی کتابی نیز برای آن کفایت نمی کند. از این روی ما تنها به نقاط عطفی از آن رجوع می کنیم که به نگاه جدید هرمنوتیکی برسد. فیثاغورس نخستین کسی بود که بین آن دو تمایز قایل شد. بین آنچه که در قالب ادراک و احساس از دنیای خارج توسط ذهن دریافت می شود، با آنچه فی نفسه در دنیای خارج وجود دارد. او با قرار دادن عقل در مقابل ادراک و احساس، راه کشف ماهیت فی نفسه را به عقل سپرد و ریاضیات و فلسفه را از راه های دستیابی به آن دانست. اما مسأله اصلی هنگامی قد علم کرد که آن به محک روش های شکاکانه سپرده شود. مگر نه آن است که هر ابژه، ولو عقلانی را با واسطهء ادراک و ذهن خود می فهمیم؟ پس هر بار که ابژه ای توسط ذهن ما شناسایی می شود، با گذر از صافی ذهنِ ما، سوژه وار درک می گردد! نخستین بار این گرگیاس بود که این طرح مسأله را به کرسی نشاند. اما تأویل های متعدد ممکن است، همه از یک سنخ باشند! پس چه

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

زمانی است که می توان بین آن ها با مثابهءچیزی ورای لفاظی و تفاوت های صوری تمایز قایل شد و به درستی یکی را متمایز از دیگری شناسایی کرد؟ "تضاد"، پاسخ آن پرسش بود. تنها دو سوژه ای که آنقدر متفاوت باشند که جمع و رفع شان مقدور نباشد، می توانند به مثابه دو تأویل متمایز ارزیابی شوند. تضادگرایان راه حل آن را یافته بودند. با این همه، مکتب تأویل چه طرح مسأله، پرسش، پاسخ یا روش جدیدی را می افزود؟ خوانش های بی شمار و به عبارتی سوژه هایی به تعداد انسان ها! اما این ٤٠٠ سال پیش از میلاد توسط پوراتاگوراس بیان شده بود، که «انسان ملاک همه چیز است». با این همه حتی این ادعا نیز وقتی از زیر تیغ فلسفیدن بیرون می آید، چنان قابل اعتماد نیست. اگر تأویل گرایان معتقد به تکثر تأویل اند، پس گزاره ای نیز که معتقد است: "شناخت از تأویل های متعددی برخوردار نیست"، به اندازه گزارهء "تکثر تأویل ها" معتبر خواهد بود! به بیانی دیگر، هیچ گزارهء منفردی را نمی توان پذیرفت مگر این که ضد آن را نیز به همان میزان معتبر شناخت! پس فرآیند شناخت سوژه ها از هر گزارهء منفردی مهم تر می نمود و دیالکتیک سوژه ها بود که به نبض بحث بدل می شد و روش آن، راهی جدید در هرمنوتیک. اصلی که در فلسفه هگل به غایت عمق ظهور کرد. اما راهی برای خروج از بن بست تضادهای آن وجود داشت؟ تنها یک راه و آن رجوع به تناقضات بود. در تضاد جمع و رفع دو اصل با هم ممکن نیست. و ممکن است دو قطبی، سه قطبی و غیره باشد؛ همچن بزرگی و کوچکی (در سه قطبی متوسط نیز به آن ها افزوده می شود)و خوبی و بدی. یعنی یک چیز نمی تواند در آن واحد هم بزرگ و هم کوچک باشد یا هیچ کدام نباشد (در سه قطبی متوسط نیز باید افزوده شود). در حالی که در تناقض، جمع دو چیز با هم مقدور نیست، ولی رفع شان مقدور است. مثل سفید و سیاه؛ نمی شود فرض کرد چیزی در آن واحد، هم سیاه باشد و هم سفید، اما می توان فرض کرد، نه سیاه باشد و نه سفید؛ مثلاً می تواند آبی یا سرخ و غیره باشد. اما در تضاد ها نیز می توان چنین فرض کرد که چیزی، نه بزرگ باشد و نه کوچک و متوسط باشد؟ درست است که تضاد همواره دو قطبی نیست و می تواند سه قطبی یا چند قبطی باشد، اما همواره تعداد قطب هایی که می توان به آن ها افزود، نهایتی است و بی نهایت نیست. در حالی که در تناقض بی نهایت وضعیت می توانید فرض کنید، و این دقیقاً همان چیزی است که بدنبال اش بودیم؛ یعنی بی نهایت تأویلِ متناقض که از بن بستِ قطب های متضاد رها شویم. به عبارتی، تنها پذیرش

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

"تناقض در تأویل ها"ست که علم هرمنوتیک را به خوانشی جدید در مبحث سوژه و ابژه مجهز می سازد.

نوشتار، متن و زمینه

نوشتار [Text]، متن [context] و زمینه یا پس‌زمینه [background]، سه اصطلاحی اند که بسیار مورد سوءتفاهم واقع شده اند. بسیاری به غلط Text را متن ترجمه یا تأویل کرده اند؛ حتی بسیاری از دیکشنری ها نیز چنین اشتباهی را مرتکب شده اند. در حالی که آن ها تفاوت هایِ ماهویِ بسیار مهمی را به ویژه در خوانش های هرمنوتیکی دارند. منظور از متن به هیچ وجه مصادیقی چون نثر، فیلم، شعر، موسیقی و مواردی از این قبیل، که اکنون عمدتاً در مباحث و مقالات به کار می‌برند، نیست، بلکه متن به معنایی وسیع‌تر از آن نظر دارد. متن همان دیکشنری پنهان ِپشتِ هر نوشتار، موسیقی، فیلم و . . .است که تنها با عطف به آن، موضوع‌ها، نشانه‌ها، محتواها، ساخت‌ها و معانی ِ نهفته در آن‌ها قابل تأویل در ذهن می‌گردند. از نشانه‌های سرگردان گرفته تا نظامی از گزاره‌ها که هر گونه تصور، شناخت و تفکری تنها با عطف به آن‌ها مقدورست و هر شناخت متعارفی، خود سوژهء آن است، و هر اثر، نوشتار یا تحلیلی که بخواهد فراتر از آن رود، می‌بایست کوششی برای آشکارسازی نظامی از گزاره‌هایی باشد که تنها بخشی از این دیکشنری پنهان موجود در ذهن را عیان سازد؛ به طوری که از این طریق خود را از "شناخته" به "شناسنده" آن بدل سازد. اما با این تعریف، برخی آن را با زمینه یا پس‌زمینه یکی می دانند، که تأویل درستی نیست. تمایز مهم شان این است که آنچه پس‌زمینه، ابژه آن است، متن سوژه آن شمرده می شود. به بیانی دیگر، پس زمینه ابژه‌ای است که چون در اندیشه سوژه‌وار می‌نشیند، به متن بدل می شود.

از نشانه تا معنا

هر گاه از فصول مشترکِ موضوعهای خاص، تعاریفی در ذهن شکل گیرد، "تعاریف عام" را پدید می آورد. در حالی که اگر از برجسته ترین خصایص موضوعی، فصل مشترکی گرفته شود، "نماد" را شکل می بخشد. "نشانه" ها، نه به مثابه خود موضوعها، بلکه به عنوان تعاریفی

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

دلالت کننده بر موضوعها هستند که کاملاً قراردادی در ذهن ثبت می شوند. هر گاه برای معرفی موضوعی، تنها جزیی از آن ارایه شود، "نماینده" را به وجود می آورد و وقتی که از فصول مشترکِ تعارف عام یا نشانه ها، انتزاعی حاصل شود، "معانی" را پدید می آورد.

خوانشی هرمنوتیکی بر متنی هرمسی

از آنجایی که تشریح مباحث فوق با گزینش یک متن و تأویل آن روشن تر می شود، متن فیلم ارباب حلقه ها را برای نمونه برمی گزینیم؛ چون اساساً متن کهنی است گنوستیک و هرمتیکی و هم به گرایش های جادویی و هم عرفانی، به خصوص خوانش های هرمنوتیکی متعددی مجهز است. در ابتدای فیلم «ارباب حلقه‌ها»، "متن" مرجع "جادو"ست. اما جادو خود صورتی مسخ شده از عرفان است. متنی که در قالب عرفان آفریده می‌شود، هر گاه توانایی بازآفرینی در قالب خودش را از طریق تأویل "معنا" نداشته باشد و معانی نهفته را در قالب "نشانه" تأویل نموده و بیافریند، جادو شکل می‌گیرد. از این روی در ارباب حلقه‌ها ما با متنی مواجه هستیم که چون به خودش عطف کنیم، باید در تحلیل اش از نشانه‌هایی صحبت کنیم که بسیاری قراردادی تعریف پذیرند و طی روایت فیلم، شکل نمی‌گیرند، بلکه از قبل به شکلی حاضر و آماده به متن ملحق می‌گردند. در حالی که هر گاه به متنی عطف کنیم که فیلم و نشانه‌هایش از طریق به معنا کشیدن در متنی دیگر می‌توانند تأویل‌پذیر باشند، پس "معانی" آن ها (نشانه‌ها) را نیز باید تبیین کنیم. چرا که فیلم نیز به سرعت از متن جادو به متنی که سیر معنوی را جستجو می‌کند، تغییر ماهیت می‌دهد. از این روی بسیاری از نامها و واژگانی که در ارباب حلقه‌ها ذکر می‌شود، با توجه به آن که در ابتدا متنِ مرجعِ فیلم جادوست، نیاز به تأویل معنایی نخواهند داشت و باید همچون قراردادی پذیرفته شوند. بدون این که بدانیم معنی‌شان چیست، و تنها می‌دانیم که متفاوت از سایر واژگان تأویل می‌شوند و هر یک در جای خود تأثیراتی دارند که دلیل شان بر ما هویدا نیست. درست همان گونه که یک جادوگر با اوراد، اذکار و افعال اش می‌کند، بدون این که نسبت به بسیاری از آن ها و دلایل تأثیرشان آگاهی داشته باشد.ارباب حلقه‌ها سرشار از چنین نامها و واژگانی در قالب نشانه است که به قرون گذشته تعلق دارد؛ به خصوص قرون وسطی. اما چرا جادو با وجود این که در آن دوران تکفیر شده و جادوگران توسط کلیسا مجازات می‌گردیدند، گسترش یافته و زبان پنهان آن قرون می‌گردد؟! دلیلش را در سطرهای فوق می‌توان یافت. با افت دانش در همهء زمینه‌ها

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

در قرون وسطی، دیگر معانی فلسفی و عرفانی و بار ذهنی، غیرواقعی و در عین حال موثرشان، قابل درک نبود. از این روی در طول چند نسل، آن "معانی" به سبب عدم درک، به شکل "نشانه‌ها" تأویل می‌شوند. بدین معنی، ذهنی که می‌داند آن ها مطالبی موثرند، ولی از چیستی، حوزهء دلالت و کم و کیف و دلایل شان آگاهی ندارد، آن ها را همچون نشانه‌ای تأویل می‌کند که به صرف خود از تأثیری جادویی و فوق طبیعی برخوردارند! غافل از این که فوق طبیعی بودن شان، نه بر خارجی و عینی بودن شان، بلکه در همان ذهنی و مهمتر از آن، معنایی و مفهومی بودن شان است. اما چنان ذهنی هنوز معانی را درک نمی‌کند، چه به جای این که بتواند بین معنا و نشانه یا اصالت و جایگاه ذهنی و عینی تمایز قایل شود. اما علاوه بر جادو می‌بایست به متنی نیز عطف کنیم که نه تنها پشت و مرجع متن جادوست، بلکه فیلم نیز با هر لحظه‌ای که پیش می‌رود به سوی آن رنگ می‌بازد، به طوری که نشانه‌ها با هر لحظه روشن‌تر شدن در داخل متن "سیر معنوی"، معناپذیر شده و روایت فیلم را همسو با خود می‌سازند. از این روی ارتقاء نشانه‌ها تا سطح معانی نیز برای تبیین متن سیر معنوی ضروری خواهد بود. اساسی‌ترین برتری ارباب حلقه‌ها نسبت به نمونه‌هایی همچون هری‌پاتر نیز در توانایی بازتأویل آن در متن سیر معنوی نهفته است. همین متن است که هرمسی به شمار می رود. متن ارباب حلقه ها مصداق مناسبی است، برای تفاوت نوشتار با متن. در حالی که روایت ارباب حلقه ها، "نوشتارِ" آن را ارایه می دهد، لایهءزیرینی که فصل مشترکِ ارباب حلقه ها با آثار هرمسی دیگر است، "متنِ" آن را تشکیل می دهد.

حلقهءانگشتری در ارباب حلقه‌ها، "نشانهء قدرت" است. اگر عصایی، تاجی یا تختی به جای آن قرار داشت، "نمادی" را معرفی می‌کرد. عصایی نیز که جادوگران در ارباب حلقه‌ها استفاده می‌کنند، نمادی از قدرت و نیروی جادویی به شمار می‌رود. وقتی به جای تاج و تخت سلطنت، تنها گوهری از تاج یا سرپری از تخت به چشم بخورد، نماینده ای را اعلام می کند. هر نشانه و علامتی که از طریق ارتباط با سایر علایم و نشانه‌ها تعریف شود، "معنا" را شکل می‌بخشد؛ نمونهءآن تعریف "دوست" در ارباب حلقه‌هاست که موجب گشوده شدنِ دربی به‌روی مسافران می‌شود. هر گاه واژهء دوست تنها در زبانی خاص و با تلفظی معین مدنظر باشد، آنگاه با تعریف دوست، به مثابه یک نشانه روبرو هستیم. همچون واژه دوست که «گاندالفِ» جادوگر به کار می‌برد و دروازهء سرزمین موریا باز نمی‌شود و تنها واژهء «ملون»، یعنی تلفظ دوست در زبان جن‌ها موجب گشودن خودکار درب موریا می‌گردد. در آنجا واژهء

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

دوستی با تلفظ ملون، نشانه‌ای است که می‌خواهد به گونه‌ای جادویی، دروازهء موریا را باز کند. زیرا در اینجا تأکید فیلم بر نشانی جادویی است، نه بار معنایی آن. هر گاه فعل یا گفتاری ارایه شود که حکایت از دوستی کند، با "موضوع دوستی" مواجه‌ایم. همچون همراه شدن دوستان فرودو با او، که موضوع دوستی را معرفی می‌کند. هر گاه فعل یا رفتاری که حکایت از دوستی دارد به بارزترین جلوهء دوستی ها عطف کند، یک "نماد" را تعریف می‌کند؛ به مانند در آغوش کشیدن صمیمانهءافراد در ارباب حلقه‌ها. اما هر گاه واژه یا هر نشانه دیگری که برای تعریف دوستی در ذهن پیش‌کش می‌شود، بدون تأکیدی بر فرم یا تلفظی معین به تعریف عام آن در زبان های مختلف نظر دارد، به طوری که از طریق ارتباط نشانه‌ها، گفتارها یا رفتارهای مختلف، منتزع و تعریف پذیر می‌شود، "معنایی" ارایه شده است. همچون همان واژهء دوستی در ارباب حلقه‌ها که از تعاملات مکرر و همراهی و خطر کردن شخصیت های دور و بر فرودو منتزع شده و تحقق می‌یابد که معنای دوستی را یدک می‌کشد.

ماهیت و نسبیت تأویل

هر ادراک، شناخت و تفکری، نه بی‌شک ـ بلکه پس از شک ـ تأویل‌پذیر و از آن‌روی متکثرست. ولی نه تکثری که به بی‌نهایت میل کند و نه نسبیتی که بسیاری از تأویل‌گرایان افراطی استنتاج کرده‌اند و هر تأویلی را از اعتباری یکسان با تأویل‌های دیگر پنداشته‌اند. کثرت آن بی‌کرانه نیست، چرا که همواره با عطف به متنی معناپذیرست و خصایص و محدودیت‌های متن است که آن را تا نهایت تقلیل می‌دهد. تأویل‌های متعدد آن هر یک از اعتباری نسبی و به صرف خود، و در حد سایر تأویل‌ها برخوردار نیست ; چون اگر غیر از آن بود، در سطح واقعیت، هر گفتار روزمره یا نوشتار روزانه‌ای می‌توانست نقد مناسبِ هر اثرِ علمی یا هنریِ مفروضی به شمار آید!! و مهم‌تر از آن، در سطح منطق درونی، گزاره‌هایی مشروعیت می‌یافت که ضد و نقیض گزاره‌ای بود که برای اعتبار تأویل‌ها، نسبیت قایل بود، و آن گاه گزاره‌ای نیز که می‌گفت "تأویل‌ها از اعتبار نسبی برخوردار نیستند"، همان‌قدر معتبر بود!؟ و از آن روی، گزارهء "نسبیت اعتبارِ تأویل‌ها" را ابطال می‌کرد؟! چرا که نمی توان هر دو تأویل مذکور را با هم پذیرفت و آن ها به روشنی نقیضِ هم اند. مگر آن که پذیرفته شود، تأویل‌ها ضرورتاً و همواره

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

از اعتباری یکسان و به یک میزان برخوردار نیستند. بدین ترتیب، اگر شناختی، خود را ارتقاء بخشد، ناگزیر به تأویل‌هایی‌ست که، نه تنها تطابقات، بلکه پارادوکس‌هایی از آن را صورت بندد و نه ضرورتاً، که محققاً تأویلی عمیق‌تر و از آن روی برجسته‌ترست که نه محققاً، بل ضرورتاً پارادوکس‌های بیشتری را در خود حل نموده و تبیین نماید.

خوانشی از نقدها و تحلیل ها

هر نقد یا تحلیلی از فیلم می‌تواند یا در حد نثری ظاهر شود که به‌تنهایی کامل نیست، بلکه به‌وسیله اثر هنری دیگری، مثل فیلم،رمان، شعر و غیره معنادار می‌شود یا تا حد یک اثر هنری تام ارتقاء یابد که به تنهایی و بدون نیاز به‌اثری دیگر (همچون فیلم، نمایش و غیره) قابل تأویل باشد. تحلیل یا نقدی که تا حد یک اثر هنری ارتقاء نیافته، زمینه ارجاعش یک‌اثر دیگر است. در حالی‌که تحلیل یا نقدی که یک اثر هنری کامل است، به "متنی" عطف می‌کند که واقعیت، زندگی، حقیقت، رؤیا، تخیل، توهم، . . . و تعاملات، تشابهات، تمایزات، تضادها، تناقضات و... آن‌ها را در برمی‌گیرد (به‌مانند شعر یا فیلمی که ارجاعش، نه‌اثر هنری دیگر، بلکه زندگی، رؤیا . . .، و پیچیدگی‌های آن‌هاست)، که می‌تواند با آن، اثر دیگری چون فیلم، شعر و غیره را نیز با ارجاع به متن تأویل نماید. یک اثر هنری تام، نه تنها برای تأویل اثری که همزمان نقد یا تحلیل می‌کند، در حد تقلید تقلیل نمی‌یابد، که برای تحلیل و نقد آثاری که توأمان تأویل می‌کند، به "بازآفرینی" آن اقدام می‌ورزد و حتی چیزی فراتر از آن، به "دگرآفرینی" آثار همراه مبادرت می‌ورزد؛ به‌طوری که نواقص آثار همراه را با عطف به متنی که مرجع آن‌هاست، دگرآفرینی می‌کند.

در میان نقدها و تحلیل‌های سینمایی شکل‌ها، سبک‌ها، ساخت‌هاو محتواهای مختلفی قابل شناسایی است. بسیاری از آن‌ها برخاسته از فضای ژورنالیستی است که هر نقدی از عرصهء هر هنر دیگری نیز در آن زاده می‌شود. در این آثار، تکرار مداوم واژه‌ها و دلالت‌ها در هر دوره‌ای، موجب ثبت آن‌ها در حافظه شده و هر نوع نقدی نیز به‌مثابه برچسبی است که برحسب برخی از تشابهات و

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

تمایزات آن‌ها زده می‌شود، که از بین "کلیشه‌هایی سرگردان" تا "تقلیدی" مو به مو و مرتبط با هم در نوسان است و معمولاً قادر به کشف آثار برجسته نیست، چه رسد به آن که به شکل آفرینشی هنری یا ادبی ظاهر شود.

گروهی از نقدها و تحلیل‌ها که خود را فراتر از منطق ژورنالیستی پیش می‌برند، به کشف آثار هنری نایل می‌شوند و نقاط برجسته و مطرح‌شان را تأویل می‌نمایند، ولی آن نکات هنوز چیزی است که در بعضی از آثار دیگر دست‌یافتنی است و هنوز آن‌چه تبیین می‌شود، مجموعه‌ای مرتبط با یکدیگر نیست تا کلی را تعریف کند که آن را چون واحدی منحصر به‌فرد از بقیه آثار (فیلم، داستان، موسیقی و غیره) جدا سازد. زیرا برای نقد یا تحلیل، به "نشانه‌هایی" از فیلم عطف می‌کنند که به سبب آن که جایگاه‌شان در ارتباط با سایر نشانه‌ها تعیین نشده است، و با این تأویل، تا به اوج "معنا" ارتقاء نیافته‌اند، از این روی از سرگشتگی رنج می‌برند. تحلیل‌ها و نقدهایی که از اعتباری نسبی و به یک میزان برخوردارند در این شیوه نقد و تحلیل شکل می‌گیرند؛ چرا که سرگشتگی نشانه‌ها موجب می‌شود تا تأویل‌هایی با قراردادهایی مختلف و بدین روی به یک میزان معتبر حاصل شود.

دسته سوم نقدها و تحلیل‌ها به آثاری عطف می‌کند که هم خود، اثری کامل است که زندگی مستقل خود را دارد و هم کلیتی را بیان می‌کند که به آن‌اثر، تشخصی منحصر به‌فرد می‌بخشد؛ که نه نشانه‌هایی از آن، بل ماهیت، معنا و جوهرهء ویژهء آن را تعیین می‌کند که کلیت آن را در هیچ اثر دیگری نمی‌توان یافت. در این آثار، تحلیل، نه بر طبق "نشانه‌ها"، که بر حسب "نظامی از گزاره‌ها" تحقق می‌یابد. به گونه‌ای که جایگاه و معنای هر یک از آن‌ها در ارتباط با یکدیگر تعیین می‌گردد. سعی هر اثری خلاقه باید نیل به ارتقاء به‌سطح سوم باشد تا اثری از متنی شود که در درونش، تحلیل‌هایی از فیلم‌ها با بازآفرینی جوشیده و با دگرآفرینی تکمیل شده و برای پیوستن به کلیت آن به پیش می‌روند.

با این خصایص، تحلیل‌ها به‌مانند هر اثر دیگری، با نحوه آغاز و انجام، و روح و آهنگ همان متنی بازآفرینی و دگرآفرینی شده و پیش می‌رود که درصدد تأویل‌شان است و تنها توصیفی جهت‌دار از اثری دیگر نیست، بلکه خود دارای

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

جانی است که در هماهنگی اجزای تحلیل، آفریده شده و می‌تپد و به‌آن، حیات و معنا می‌بخشد[۱۶۱].

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

فهرست منابع

[1]- Hermeneutics, ***The Columbia Encyclopedia***, Sixth Edition, Columbia University Press, New York.2004.

[۲]- بیرو، آلن. ***فرهنگ علوم اجتماعی***، ترجمه باقر ساروخانی، انتشارات کیهان، تهران: ۱۳۷۰، ص ۱۹۲.

[۳]- ریکور، پل. ***«رسالت هرمنوتیک»*** مجله فرهنگ، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران: ۱۳٦۸، صص ۲۹۷-۲۹۸.

[4]- Hoy. David Couzens, ***The Critical Circle***, University of California Press, 1982.p.1.

[۵]- ریکور، پل. ***«رسالت هرمنوتیک»***، ص ۳۱٦.

[٦]- رازی، مسکویه. ***الحکمة الخالدة***، به اهتمام عبدالرحمن بدوی، دانشگاه تهران: ۱۳۵۸، ص ۲۱۵.

[۷]- شهرستانی، عبدالکریم. ***الملل و النحل ۲***، ترجمه مصطفی خالقداد هاشمی، به اهتمام جلالی نائینی، چاپ نشر، ۱۳٦۱، صص ۱٤-۲۰.

[۸]- فرک، تیموتی و پیتر گندی. ***هرمتیکا؛ گزیده ای از متون هرمسی***، ترجمه فریدالدین رادمهر، انتشارات مرکز، تهران: ۱۳۸٤، صص ۸-۲۰ و ۲۳-٤۳.

[۹]- کاویانی، شیوا. ***روشنان سپهر اندیشه؛ فلسفه و زیباشناسی در ایران باستان***، انتشارات کتاب خورشید، تهران: ۱۳۷۸، ص ۹۷.

[۱۰]- فرک، تیموتی و پیتر گندی. ***هرمتیکا***، ص ۱۳.

[۱۱]- ریکور، پل. ***«رسالت هرمنوتیک»***، ص ۳۰۱.

[۱۲]- فرک، تیموتی و پیتر گندی. ***هرمتیکا***، ص ٤۵.

[۱۳]- باربارن، جورج. ***معمای ابوالهول بزرگ***، ترجمه شهلا المعی، انتشارات المعی، تهران: ۱۳۷۷، صص ٦٤-۷۷.

[۱٤]- فرک، تیموتی و پیتر گندی. ***هرمتیکا***، ص ٤۵.

[15]- Épiphane, ***Panarion***,xxxI, I(valentine), PG, 41,474.

[۱٦]- انجیل توماس، از متون نجد حمدی، سخن آغازین و گفتار ۱.

[17]- Editing The ***Pistis Sophia*** Unveiled - Wikipedia, the free encyclopedia.html

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

[18]-www.Forough.net/No.87&88/***Bible***.html

[۱۹]- الفاخوری، حنا و خلیل الجر. ***تاریخ فلسفه در جهان اسلامی***، ترجمه عبدالحمید آیتی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران: ۱۳۷۳: صص ۱۲۱ و ۲۸۸-۲۹۰.

[۲۰]- رومر، کورنلیاو لدویگ گئینون. ***بازمانده های زندگی مانی***؛ بر اساس دست نویس کهن زندگینامه مانی از دانشگاه کلن، ترجمه امیرحسین شالچی، نشر آتیه، تهران: ۱۳۷۸، صص ۱۱-۱۵.

[۲۱]- ابن ندیم، محمد بن اسحق. ***مانی به روایت ابن الندیم***؛ برگزیدهءالفهرست بخش مربوط به مانی(دو زبانی)، ترجمه فارسی محسن ابوالقاسمی، چاپ دوم،انتشارات طهوری، تهران: ۱۳۸۱، صص ۱۷-۲۶؛ ویدن گرن، گئو. ***مانی و تعلیمات او***، ترجمه دکتر نزهت صفای اصفهانی، نشر مرکز، تهران: ۱۳۷۶، صص ۶۱-۸۰.

[۲۲]- کربن، هانری. ***مجموعه مقالات هانری کربن***، گردآوری و تدوین محمد امین شاهجویی، انتشارات حقیقت، تهران: ۱۳۸٤، صص ۱۸۹-۱۹۲؛ سهروردی، شهاب الدین. ***مجموعه مصنفات شیخ الاشراق***، جلد ۱، به اهتمام هانری کربن، چاپ دوم، انجمن حکمت و فلسفه، تهران: ۱۳۵٦، صص ۵۰۲-۵۰۳.

[۲۳]- حداد عادل، غلامعلی. ***توسعه حکمت اشراق توسط صدرالدین شیرازی و اخلافش***؛ منتخبی از مقالات فارسی درباره شیخ الاشراق سهروردی، به اهتمام حسن سید عرب، انتشارات شفیعی، تهران: ۱۳۷۸، صص ۱۷۵-۱۸۵.

[۲٤]- رنان، کالین.ا. ***تاریخ علم کمبریج***، ترجمه حسن افشار، چاپ دوم، نشر مرکز، تهران: ۱۳۷۱، صص ۳۸۰-۳۸۱.

[۲۵]- نسترادامو‌س، میشل. ***پیشگویی های نسترادامو‌س***، تفسیر سرژ هوتن، ترجمه شهلا المعی، چاپ چهارم، انتشارات المعی، تهران: ۱۳۸٤، صص ۲۲-۳٦.

[۲٦]- فرک، تیموتی و پیتر گندی. ***هرمتیکا***؛ گزیده ای از متون هرمسی، صص ۳۰-۳٤.

[27]-Lokotsch, K. ***Etymologsches Worterbuch***, der europaischen, Haidelberg,1927.

[۲۸]- یونگ، کارل گوستاو. ***روان شناسی و کیمیاگری***، ترجمه پروین فرامرزی، معاونت فرهنگی آستان قدس، تهران: ۱۳۷۳، صص ۳۲۱-۳۲۷.

[۲۹]- یوسف حسن، احمد(پروفسور) و دانالد ر. هیل. ***تاریخ مصور تکنولوژی اسلامی***، ترجمه دکتر ناصر موفقیان، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران: ۱۳۷۵، صص ۱۷۹-۱۸۹.

[۳۰]- هاینینگ، پیتر. ***سیری در تاریخ جادوگری***، هایده تولایی، نشر آتیه، تهران، صص ٤٦-٤۸.

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

[۳۱]- رابینسون، جیمس م. ***«دستنویس های قبطی در شنزار نیل»*** کمیسیون ملی یونسکو در ایران. پیام یونسکو، تیر ۱۳۵۰، شماره ۲۲، صص ۴-۸؛ برابین، هاوارد «ندای گنوستیک ها از اعماق قرون» پیام یونسکو، شماره ۲۲، ص ۱۱.

[۳۲]- ***«آبراکادابرا»*** و ***«آبراگزاس معمایی»*** کمیسیون ملی یونسکو در ایران. پیام یونسکو، تیر ۱۳۵۰، شماره ۲۲، صص ۸-۹.

[۳۳]- دلاپورتا، دوناتلا و ماریو دیانی. ***مقدمه ای بر جنبش های اجتماعی***، ترجمه محمد تقی دلفروز، انتشارات کویر، تهران: ۱۳۸۳، صص ۱۳-۳۹.

[۳٤]- فروغی، محمدعلی. ***سیر حکمت در اروپا***، سه مجلد. انتشارات زوار، تهران: ۱۳۸۱، صص ۷۱-۷۴.

[۳۵]- رنان، کالین.ا. ***تاریخ علم کمبریج***، صص ۳۷۹-۳۸۱.

[۳٦]- راسل، برتراند. ***تاریخ فلسفه غرب***، ترجمه نجف دریابندری، چاپ ششم، انتشارات کتاب پرواز، تهران: ۱۳۷۳، ص ٤٦۵.

[۳۷]- همانجا، صص ۳۲٦-۳۲۷.

[38]-www.gnosis.org/***The Gnostic Society***.html

[39]-Harnack A. Von, ***Lehrbuch der Dogmengeschichte***, bingen, 1931.I,p.250.

[٤۰]- دکره، فرانسوا. ***مانی و سنت مانوی***، ترجمه دکتر عباس باقری، مجموعه گفتگوی تمدن ها، چاپ دوم، نشر و پژوهش فروزان، تهران: ۱۳۸۳، صص ۹۱-۹٤ و ۱٤٦-۱۸۳.

[41]-www.mandaeanworld.com/***History***.html

[٤۲]- راسل، برتراند. ***تاریخ فلسفه غرب***، صص ۵۳۰-۵۳۷.

[٤۳]- نیکلسون، رینولد الین. ***تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا***، چاپ سوم، ترجمه دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات سخن، تهران: ۱۳۸۲، صص ۳۱-۳۶.

[٤٤]- لوکاس، هنری. ***تاریخ تمدن***، جلد دوم، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، انتشارات کیهان، تهران: ۱۳٦۸، صص ۲۰۱-۲۰۵.

[٤۵]- حقیقی، شاهرخ. ***«هرمنوتیک و نظریه انتقادی»*** فصلنامه مدرسه، تیر ۱۳۸٦، شماره ٦، ص ۵؛ رنان، کالین.ا. تاریخ علم کمبریج، صص ۳۷۹-۳۸٤.

[٤٦]- مارکس، کارل و فریدریش انگلس. ***ایدئولوژی آلمانی***، ترجمه تیرداد نیکی، شرکت پژوهشی پیام پیروز، تهران: ۱۳۷۷، صص ۴۵-۴۹، ۵۲-۶۰ و ۱۰۸-۱۰۹.

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

[47]- Marx. K, ***Capital: a Critique of political Economy***, Ben Fowwkes, Vintage Books.1977; Marx. Karl and Frederick Engels, ***Manifesto of the Communist party***.Authorized English translation edited and annotated by Frederick Engels,London.1888.

[٤٨]- مارکس، کارل. ***دست نوشته های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴***، ترجمه حسن مرتضوی، انتشارات آگه، تهران: ۱۳۷۷، صص ۵۵-۲۲۴.

[٤٩]- گرب، ادوارد ج. ***نابرابری اجتماعی: دیدگاه های نظریه پردازان کلاسیک و معاصر***، ترجمه محمد سیاهپوش و احمدرضا غروی زاد، نشر معاصر، تهران: ۱۳۷۳، صص ۱۵۰-۲۰۳.

[50]- Adorno. T. W, ***Cultural Criticism and Society in prisms***, Neville Speorman, London, 1967.pp.19-31; Benjamin. W, ***Illuminations***, Tr. HARRY Zohn, Ed. Hannah Arendt, Cape, 1970.pp.84-106; Marcuse. H, ***The Aesthetic Dimension***, Beacon Press, Boston, 1987.pp.114-117.

[٥١]- ریتزر، جورج. ***نظریه های جامعه شناسی در دوران معاصر***، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات علمی، تهران: ۱۳۷٤، صص ٤٥٩-٤٧٤ و ٥٠١-٥١٢.

[٥٢]- سلدن، رامان و پیتر ویدوسون. ***راهنمای نظریه ادبی معاصر***، ترجمه عباس مخبر، انتشارات طرح نو، تهران: ۱۳۷۲، صص ۲۵۳-۲۷٤.

[٥٣]- پترورسلی. ***جامعه شناسی مدرن***، جلد دوم، ترجمه حسن پویان، انتشارات چاپخش، تهران: ۱۳۷۳، صص ۷۹-۹۱.

[٥٤]- ساروخانی، باقر. ***روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی***، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران: ۱۳۷۷، صص ٥٣ ـ ٥٤.

[55]- Tillich. P, ***Systematische Theologyie***, Band 1. Ersterteil, Wirklichkeit der Offenbarung; Abercrombie, Nicholas Abercrombie, Stephen Hill, Bryan S. Turner, ***A Dictionary of Sociology***. Published Penguin, 2006. p.100

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

[۵۵]- مجتهد شبستری، محمد. ***هرمنوتیک، کتاب و سنت؛ فرآیند تفسیر وحی***، چاپ ششم، انتشارات طرح نو، تهران: ۱۳۸٤، صص ۱۳-۱٤٤.

[۵٦]- توسلی، غلام عباس. ***نظریه‌های جامعه‌شناسی***، انتشارات سمت، تهران: ۱۳۷٤، صص ۵۱ ـ ۵۲.

[۵۷]- ساروخانی، باقر. ***روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی***، ص ٦۸.

[۵۸]- فروند، ژ. ***آراء و نظریه‌ها در علوم انسانی***، ترجمه علی محمد کاردان، نشر دانشگاهی، تهران: ۱۳٦۲، صص ۷٤ ـ ۷۵؛ دوورژه، موری‌س. ***روش های علوم اجتماعی***، ترجمه خسرو اسدی، انتشارات امی‌رکبی‌ر، تهران: ۱۳٦۲، ص ۲۳.

[59]-Storig.H.J, ***Kleine weltgeschichte der philosophie***, Bd.II, Fischer,1978.p.240.

[٦۰]- بوخنسکی، ای، م. ***فلسفه معاصر اروپایی***. ترجمه شرف الدین خراسانی، انتشارات دانشگاه ملی، تهران: ۱۳۵٤، ص ۱۳۲.

[٦۱]- ساروخانی، باقر. ***روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی***، صص ۷۱ ـ ۷۲.

[٦۲]- همانجا، صص ٦۳ ـ ٦٤.

[٦۳]- احمدی، بابک. ***ساختار و هرمنوتیک***، چاپ سوم، انتشارات گام نو، تهران: ۱۳۸۳، صص ۷۳-۷٤.

[٦٤]- مانهایم، کارل. ***ایدئولوژی و اتوپیا؛ مقدمه ای بر جامعه شناسی شناخت***، ترجمه فریبرز مجیدی، انتشارات سمت، تهران: ۱۳۸۰، صص ۳٤۰-۳٤۲.

[65]-Abercrombie, Nicholas Abercrombie, Stephen Hill, Bryan S. Turner, ***A Dictionary of Sociology***.p.101.

[۶۶]- کاپلستون، فردریک. ***تاریخ فلسفه***، جلد هفتم، ترجمه داریوش آشوری، چاپ سوم، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، تهران: ۱۳۸۲، صص ۳۹۷-۴۰۰.

[٦۷]- وبر، ماکس. ***مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی***. ترجمه احمد صدارتی، انتشارات نشرمرکز، چاپ چهارم، تهران: ۱۳۷٤،صص ٤۱-٤۰.

[٦۸]- آرون، ریمون. ***مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی***. ترجمه باقر پرهام، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، تهران:۱۳٦٤، صص ۵٤۸-۵٤٦.

[٦۹]- کازه بیه، آلن. ***پدیدارشناسی و سینما***، ترجمه علاءالدین طباطبایی، انتشارات هرمس، تهران: ۱۳۸۲، صص ۱۳-۱۴.

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

[70]-Jaspers. K, ***Allgemeine Psychopathologie***. Ein Leitfaden für Studierende. Ärtze und Psychologen, J.Springer, Berlin. 1913.pp.251-477.

[۷۱]- آوی، آلبرت. ***سیر فلسفه در اروپا***، سه مجلد، ترجمه دکتر علی اصغر حلبی، چاپ دوم، انتشارات زوار، تهران: ۱۳٦۸، صص ٤٦۲-٤٦۳.

[۷۲]- همانجا، ص ۴۶۷.

[۷۳]- هیزنبرگ، ورنر. ***فیزیک و فلسفه***، ترجمه محمود خاتمی، انتشارات علمی، تهران: ۱۳۷۰، صص ۷-۸.

[۷٤]- همانجا، صص ۳۱-۴۵ .

[۷۵]- هاوکینگ، استفن ویلیام. ***تاریخچه زمان***، ترجمه حبیب الله دادفرما و دکتر زهره دادفرما، انتشارات کیهان، تهران: ۱۳۶۹، صص ۱۲۷-۱۴۲.

[۷٦]- کاپرا، فریتیوف. ***تائوی فیزیک***، ترجمه حبیب الله دادفرما، تهران: ۱۳۷۵؛ ریوز، هیوبرت. ترجمه رضا فرنود و دکتر سیروس سهامی، نشر قطره، تهران: ۱۳۷۱؛ تالبوت، مایکل. جهان هولوگرافیک، ترجمه داریوش مهرجویی، انتشارات هرمس، تهران: ۱۳۸۵.

[۷۷]- فرانکل، ویکتور. ***انسان در جستجوی معنی؛ معنی درمانی چیست***، ترجمه دکتر نهضت صالحیان و مهین میلانی، چاپ سیزدهم، انتشارات دُرسا، تهران: ۱۳۸۳، صص ۱۳۷-۲۱۲.

[78]-Taylor. C, ***Interpretation and Science of Man***, Review of Metaphysics, Vol.25, No.1971.pp.22-44.

[79]-Almond.G. A. and Powell. G.B, Comparative Politics in a Developmental Approach, Boston & Toronto, 1966.pp.22-49.

[۸۰]- تهرانی، مسعود. ***اقتدارگرایی***، نشر همراه، تهران: ۱۳۷۹، صص ۲۲-۷۹؛ تهرانی، مسعود. ***استبداد و اقتدارگرایی***، نشر همراه، تهران: ۱۳۸۳، صص ۷-۲٤.

[۸۱]- راسل، برتراند. ***تاریخ فلسفه غرب***، صص ۳۸۸-۳۸۹.

[۸۲]- رهبری، مهدی. ***هرمنوتیک و سیاست***، انتشارات کویر، تهران: ۱۳۸۵، صص ۱۹۱-۲۲۱.

[۸۳]- مصباحیان، حسین. ***دیتر میسگلد؛ از مجموعه انسان های نامتعارف تاریخ***، نشر کوچک، تهران: ۱۳۸۵.

[۸٤]- میسگلد، دیتر. ***از هرمنوتیک متن کهن تا متن سیاست رهایی بخش***، ترجمه حسین مصباحیان، نشر کوچک، تهران: ۱۳۸۵، صص ۱۵-۱۰۵.

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

[۸۵]- شایرر، ویلیام. ***از ولگردی تا دیکتاتوری؛ زندگینامه هیتلر به همراه سرگذشت عجیب موسولینی***، برگردان کاوه دهگان، انتشارات آهنگ دیگر، تهران: ۱۳۸۳، صص ۲۱-۲۳؛ پوپر، کارل ریموند. ***جامعه باز و دشمنانش***، ترجمه علی اصغر مهاجر، شرکت سهامی انتشار، تهران: ۱۳٦٤، صص ٤۹۰-٤۹٤؛ فریره، پائلو. ***کنش فرهنگی برای آزادی***، ترجمه احمد بیرشک، انتشارات خوارزمی، تهران: ۱۳۶۴، صص ۱۲-۱۳؛ کاپلستون، فردریک. ***تاریخ فلسفه***، جلد هفتم، فصول ۲۱ و ۲۲، نیچه(۱)و (۲)؛ راسل، برتراند. ***تاریخ فلسفه غرب***، فصل بیست و پنجم، نیچه.

[۸٦]- پالمر، ریچارد ا. ***علم هرمنوتیک***، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، چاپ سوم، انتشارات هرمس، تهران: ۱۳۸٤، صص ۸۵-۹٤.

[۸۷]- هاروی، وان ژ. ***«هرمنوتیک»*** ترجمه همایون همتی، نامه فرهنگ، شماره های ۱٤ و ۱۵، ص ۱۲٤.

[۸۸]- فروند، ژ. ***آراء و نظریه‌ها در علوم انسانی***، ص ۷۷.

[۸۹]- ساروخانی، باقر. ***روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی***، ص ٦۰.

[90]-Pannenberg W. ***Hermeneutics and universal History; History and Hermeneutic***, Harper & Row, New York. 1967.p.129.

[91]-Heidegger, M. ***Being and Time***, Harper & Row, New York, 1962.pp.46-64, 143-151.

[۹۲]- گادامر، هانس گئورگ. ***آغاز فلسفه***، ترجمه عزت الله فولادوند، ترجمه عزت الله فولادوند، انمتشارات هرمس، تهران: ۱۳۸۲، صص ۱۷-۳۷.

[۹۳]- احمدی، بابک. ***ساختار و تأویل متن***، نشر مرکز، تهران: ۱۳۷۰، صص ۵۷۰ ـ ٦۱۳.

[۹٤]- جهانبگلو، رامین. ***مدرن ها؛ سخنرانی در بنیاد دایره المعارف اسلامی***، چاپ سوم، نشر مرکز، تهران: ۱۳۸۵، صص ۱۵۳-۱۵۷.

[۹۵]- ریکور، پل. ***زندگی در دنیای متن***؛ شش گفتگو یک بحث، ترجمه بابک احمدی، چاپ چهارم، نشر مرکز، تهران: ۱۳۸٤، صص ۷-۸.

[۹٦]- هوی، دیوید کوزنز. ***حلقه انتقادی؛ ادبیات، تاریخ و هرمونتیک فلسفی***، چاپ سوم، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: ۱۳۸۵، صص ۱۷۰-۱۷۷.

[97]-Betti. Emilio, ***Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften***, Philosophie und

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

Geschichte series, Pamphlet Nos.78-79. Tübingen; J.C.B Mohr. 1962.pp.6-49.

[98]-Apel. K. O, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfürt, 1973.Vol.I.pp.32-61.

[99]-Habermas. J, ***Zur Logik der Sozialwissenschaften***, Suhrkamp, Frankfürt. 1970.pp 180-290.

[100]-Habermas. J, ***Der Univessalitätsanspruch der Hermenutik***, in Apel et al. 1971.pp 131-159.

[۱۰۱]- احمدی، بابک. ***از نشانه‌های تصویری تا متن***، نشر مرکز، تهران: ۱۳۷۱، صص ۲۰۰ ـ ۲۰۵.

[۱۰۲]- احمدی علی‌آبادی، کاوه. ***نظریاتی بنیادی پیرامون باورها و رفتارهای فردی و اجتماعی***، تهران: منتشر نشده، ص ۳۵۳.

[۱۰۳]- فرک، تیموتی و پیتر گندی. ***هرمتیکا: گزیده ای از متون هرمسی***، ترجمه فریدالدین رادمهر، انتشارات مرکز، تهران: ۱۳۸٤، صص 41-45.

[۱۰٤]- شایگان، داریوش. ***ادیان و مکتب‌های فلسفی هند***، دو مجلد، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵٦، صص ۲۳٤ ـ ۲٤۸ و ۷۸۷.

[105]-Humboldt. W.V, ***über die unter dem Namen Bhagavad Gitâ lekannte Episode des Mahâbhârata***,Berlin, 1862.

[۱۰٦]- ژینیو، فیلیپ. ***ارداویراف نامه (ارداویراز نامه)***، ترجمه ژاله آموزگار، انجمن ایرانشناسی فرانسه، چاپ دوم، انتشارات معین، تهران: ۱۳۸۲.

[۱۰۷]- اسلین، مارتین. ***دنیای درام***، صص ۹۷-۹۸.

[108]-Alighieri. Dante, ***The Divine Comedy***, Wikipedia-the free encyclopedia.html

[۱۰۹]- دانته آلیگیری. کمدی الهی؛ دوزخ، ترجمه شجاع الدین شفا، چاپ دوازدهم، انتشارات امیرکبیر، تهران: ۱۳۸۱، صص ۳۲-۳۳.

[110]-www. Wikipedia-the free encyclopedia. ***Paradise Lost*** by John Milton - Project Gutenberg. html

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

[111]-www. Wikipedia-the free encyclopedia. ***Paradise Regained*** by John Milton - Project Gutenberg. html

[۱۱۲]- فرک، تیموتی و پیتر گندی. ***هرمتیکا؛ گزیده ای از متون هرمسی***، ص 34 .

[۱۱۳]- لوکا، نیانه تی. ***سخن بودا؛ طرح تعالیم بودا بنا بر کانون پالی***، برگردان ع. پاشائی، کتابخانه طهوری، چاپ دوم، تهران: ۱۳٦۲، صص ۲۰-۲۱ و ۱۳۳-۱۳۸.

[۱۱٤]- الیاده، میرچه. ***از جادو درمانگران تا اسلام***، ترجمه مانی صالحی علامه، نشر ورجاوند، تهران: ۱۳۸۲، صص ۱۸۹-۱۹٤.

[۱۱۵]- مرزبان بن رستم. ***مرزبان نامه***، به کوشش حسین سجادی، انتشارات آرون، تهران: ۱۳۷۹.

[۱۱٦]- سلیم اختر، محمد «***بررسی در اندیشه‌های حکیم سنایی غزنوی***» مجله هنر و مردم، شماره ۱۷۷ و ۱۷۸، ص ۹۱؛ عوفی، محمد. ***لباب الالباب***، بر اساس نسخهٔ پروفسور ادوارد براون، با مقدمه و تعلیقات علامه محمد قزوینی،انتشارات فخر رازی، تهران، ۱۳٦۱، ص ۲۵۲؛ خیام. ***رباعیات حکیم عمر خیام (دوزبانی)***، با ترجمه به شعر انگلیسی از ادوارد فیتز جرالد، به کوشش یوسف جمشیدی پور، کتابفروشی فروغی، تهران، صص ۱۲ و ۲۰.

[۱۱۷] - زرین کوب، عبدالحسین. ***جستجو در تصوف ایران***، انتشارات امیرکبیر، تهران: ۱۳۵۷، ص ۲۵۱.

[۱۱۸]- مولوی، جلال‌الدین. ***مثنوی معنوی***، به اهتمام توفیق سبحانی، انتشارات روزنه، تهران: ۱۳۷۸، پیشگفتار صص ۳۱- ۳۵، به نقل از عبدالباقی گولپینارلی؛ شهیدی، جعفر. ***شرح مثنوی***، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان. ***شرح مثنوی شریف***، ۳ مجلد، چاپ هشتم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران: ۱۳۷۵.

[۱۱۹]- مولانا، جلال‌الدین محمد. ***گزیدهٔ غزلیات شمس***، با مقدمه و شرح لغات و ترکیبات و فهارس دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات کتاب‌های جیبی، چاپ پنجم، تهران:۱۳٦۳، پیشگفتار صص ۲۱- ۲۸.

[۱۲۰]- هوی، دیوید کوزنز. ***حلقه انتقادی؛ ادبیات، تاریخ و هرمونتیک فلسفی***، ص ۱۲.

[۱۲۱]- پالمر، ***علم هرمنوتیک***، ص ۹۵.

[122]-Dilthey. W, ***Gesammelte Schriften***. 14 vols. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1913-1967.VII,pp.207-322.

[123]-Barthes. R, ***Le grain de la voix***, Paris, 1981.pp.107ff.

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

[124]-Eco. U, ***The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts***, Indiana University Press, Bloomington, 1979.

[۱۲۵]ـ سلدن، رامان و پیتر ویدوسون، ***راهنمای نظریه ادبی معاصر***، ترجمه عباس مخبر، چاپ دوم، انتشارات طرح نو، تهران: ۱۳۷۷، صص ۷۰-۹۱.

[126]-Geertz, Clifford. ***Local Knowledge***, basic books, New York.1983.

[127]-Geertz, Clifford. ***Culture and Social Change: The Indonesian Case***. Man, 1984.19.pp.513-530.

[128]-Hirsch. E.D, ***Validity in Interpretation***, New York, Yale University press, 1967.pp.129-144.

[۱۲۹]- واینسهایمر، جوئل. ***هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی***، ترجمه مسعود علیا، انتشارات ققنوس، تهران: ۱۳۸۱، صص ۸-۹، ۱۱- ۱۲ و ۱۰۳-۱۰۵.

[۱۳۰]- همانجا، ص ۹.

[۱۳۱]- ریکور، پل. ***زندگی در دنیای متن***؛ شش گفتگو یک بحث، ترجمه بابک احمدی، چاپ چهارم، نشر مرکز، تهران: ۱۳۸٤، صص ۱۲۰-۱۳۲.

[۱۳۲]- استکر، رابرت. ***تفسیر؛ دانش نامه زیباشناسی***، ویراسته بریس گات و دومینیک مک آیور لویس، ترجمه امیر علی نجومیان و شیده احمدزاده، انتشارات فرهنگستان هنر، تهران: ۱۳۸٤، صص ۱۷۵-۱۸۲.

[۱۳۳]- اسلین، مارتین. ***دنیای درام***، ترجمه محمد شهبا، چاپ دوم، انتشارات هرمس، تهران: ۱۳۸۲، صص ۹۳-۹۴.

[۱۳٤]- گراهام، گوردن. ***فلسفه هنرها؛ درآمدی بر زیباشناسی***، ترجمه مسعود علیا، چاپ دوم، انتشارات ققنوس، تهران: ۱۳۸۵، صص ۳۳۳-۳٤۲.

[135]-Panotsky. E, ***Studies in Iconology***, New York, 1962. Chapter I.

[۱۳٦]- هینیک، ناتالی. ***جامعه شناسی هنر***، ترجمه عبدالحسین نیک گهر، انتشارات آگه، تهران: ۱۳۸۴، صص ۱۳۷-۱۳۹.

[۱۳۷]- ژیژک، اسلاووی. ***هنر امر متعالی مبتذل***، ترجمه مازیار اسلامی، نشر نی، تهران: ۱۳۸۴.

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

[138]-Goodman. N, ***Languages of Art***, Indianapolis, Hackett Publishing, 1968.pp.6-38.

[۱۳۹]- بودریار، ژان. ***وانموده ها؛ سرگشتگی نشانه ها***، برگردان مانی حقیقی، نشر مرکز، تهران: ۱۳۷۴، صص ۸۵-۸۷.

[۱٤۰]- اسلین، مارتین. ***دنیای درام***، ص ۹۴.

[۱٤۱]- کازه بیه، آلن. ***پدیدارشناسی و سینما***، صص ۷-۱۶.

[142]-Pavis, Patrice. ***Voix et Images de la Scéne***, Lille: Presses Universitaires de Lille,2nd end. 1985.p.9.

[۱٤۳]- اسلین، مارتین. ***دنیای درام***، صص 9-8.

[۱٤٤]- له مان، هانس-تیس. ***تئاتر پست دراماتیک***، ترجمه نادعلی همدانی، نشر قطره، تهران: ۱۳۸۳.

[۱٤٥]- بارت، رولان. ***اتاق روشن؛ اندیشه هایی درباره عکاسی***، ترجمه نیلوفر معترف، چاپ دوم، نشر چشمه، تهران: ۱۳۸۴، ص ۱۸.

[۱٤٦]- احمدی علی آبادی، کاوه. ***پیدایش و تحول رفتارها و آفریده های فرهنگی، ادبی و هنری؛ از دیدگاه تعاملی-تناقضی***، منتشر نشده، تهران: ۱۳۸٦، صص ۴۱۲-۴۱۳.

[۱٤۷]- ویلکی، برنارد. ***جلوه های ویژه در تلویزیون***، ترجمه حمید احمدی لاری، انتشارات سروش و کانون اندیشه پژوهش های سیما، تهران: ۱۳۸۱، صص ۱۹۹-۲۱۷ و ۲۸۳-۲۹۵.

[۱٤۸]- احمدی علی آبادی، کاوه. ***پیدایش و تحول رفتارها و آفریده های فرهنگی، ادبی و هنری***، صص ٤۱۸-٤۱۹.

[۱٤۹]- ویلکی، برنارد. ***جلوه های ویژه در تلویزیون***، ترجمه حمید احمدی لاری، انتشارات سروش و کانون اندیشه پژوهش های سیما، تهران: ۱۳۸۱، صص ۱۹۹-۲۱۷ و ۲۸۳-۲۹۵.

[۱٥۰]- ویگلیتی، دانیل. ***«آواز نو؛ آواز بدون مرز آمریکای لاتین» ویژه دنیای موسیقی***، پیام یونسکو. مرکز انتشارات کمیسیون ملی یونسکو در ایران، اردیبهشت ۱۳۶۵، شماره ۱۹۲، صص ۹-۱۱.

[۱٥۱]- احمدی علی آبادی، کاوه. ***پیدایش و تحول رفتارها و آفریده های فرهنگی، ادبی و هنری***، صص ۴۱۸-۴۱۹.

[۱٥۲]- همانجا، صص ٤۲۲-٤۲۳.

www.IrPDF.com

www.IrPDF.com

[153]- Nichols. Bill, ***Ideology and the Image: Social Representation in Cinema and Other Media***, Bloomington, Indiana University Press. 1981.pp.11-12, 35-38.

[154]- Andrew. D, ***Concepts in Film Theory***, Oxford university Press, Oxford, 1984.pp.36-49.

[۱۵۵]- استم، رابرت. ***نظریه فیلم؛ تفسیر و نابسندگی هایش***، ترجمه گروه مترجمان، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، انتشارات سوره مهر، تهران: ۱۳۸۳، صص ۲۱۹-۲۲۰.

[۱۵٦]- همانجا، ***تحلیل متنی***، صص ۲۱۱-۲۱۲.

[۱۵۷]- احمدی علی آبادی، کاوه. ***پیدایش و تحول رفتارها و آفریده های فرهنگی، ادبی و هنری***، ص ٤٢٤.

[۱۵۸]- فریلند، سینتیا. ***اما آیا این هنر است؟***، ترجمه کامران سپهران، نشر مرکز، تهران: ۱۳۸۳، صص ۱۸۱-۱۸۶.

[۱۵۹]- لش، اسکات. ***جامعه شناسی پست مدرن***، ترجمه حسن چاوشیان، نشر مرکز، تهران: ۱۳۸۳، صص ۲۵۲-۲۵۴.

[۱٦۰]- دووینیو، ژان. ***جامعه شناسی هنر***، ترجمه مهدی سحابی، چاپ دوم، نشر مرکز، چاپ دوم، تهران: ۱۳۸۴، صص ۱۵۶-۱۵۷.

[۱٦۱]- احمدی علی‌آبادی، کاوه. ***از آفرینش تا غسل تعمید: بازآفرینی تحلیل از یازده فیلم***، انتشارات فرهنگ کاوش، تهران: ۱۳۸۰، صص ۱۰-۱۲.

www.IrPDF.com