

هرمنوتیک و مسئله تاریخمندی فهم انسانی

غلامرضا جمشیدیها^۱

دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تهران

وحید شالچی^۲

دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی نظری- فرهنگی دانشگاه تهران

چکیده

آیا اساساً دستیابی به عینیت در فهم تاریخ ممکن است؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توانیم از یک رخداد تاریخی، گزارشی کاملاً عینی و بدون تأثیر از ارزش‌ها، نگرش‌ها و منافع خودمان ارائه دهیم؟ آیا رسیدن به یک «تاریخ کامل» و تفسیر کامل از یک جریان تاریخی ممکن است؟ و آیا اگر چنین چیزی ممکن نیست، می‌باید در نقطه مقابل، هر روایتی از تاریخ را بپذیریم و گریزی از نسبی‌گرایی نداریم؟ آیا می‌توانیم معیارهایی بیابیم که به کمک آن‌ها میزان حقیقت روایت‌های گوناگون تاریخی را نسبت به یکدیگر بسنجیم؟ این مقاله در پی کنکاش در پرسش‌های فوق از منظری هرمنوتیکی است، اما پاسخ‌های هرمنوتیکی این پرسش‌های در درون نحله‌های مختلف هرمنوتیک یکسان نیست. این مقاله ضمن پذیرش و تحلیل چگونگی تاریخمندی فهم و تاریخمندی مفسر، در عین حال می‌کوشد از نسبی‌گرایی اجتناب ورزد.

واژگان کلیدی: تاریخمندی، تفسیر، جامعه‌شناسی تاریخی، نسبی‌گرایی، هرمنوتیک، هرمنوتیک رومانتیک، هرمنوتیک نو.

1. gjamshidi@ut.ac.ir

2. vshalchi@gmail.com

مقدمه: اهمیت تاریخ برای هرمنوتیک و هرمنوتیک برای تاریخ

اندیشیدن درباره تاریخ و جامعه‌شناسی تاریخی بدون توجه به تحولات نظریه هرمنوتیک ناممکن است. به تعبیر دیلتای، تاریخ و فهم، دو روی یک سکه‌اند.

رابط میان تاریخ و نظریه هرمنوتیکی دارای چندین وجه است؛ از یک سو نظریه هرمنوتیک پرسش‌های اساسی، در باب تاریخ مطرح می‌سازد، از قبیل آن که آیا اساساً دستیابی به عینیت در تاریخ ممکن است؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توانیم از یک رخداد تاریخی، گزارشی کاملاً عینی و بدون تأثیر از ارزش‌ها، نگرش‌ها، منافع و... خودمان ارائه دهیم؟ آیا رسیدن به یک «تاریخ کامل» و تفسیر کامل از یک جریان تاریخی ممکن است؟ و آیا اگر چنین چیزی ممکن نیست، باید در نقطه مقابل، هر روایتی از تاریخ را بپذیریم و گریزی از نسبی‌گرایی نداریم؟ آیا می‌توانیم معیارهایی بیابیم که میزان حقیقت روایت‌های گوناگون تاریخی را نسبت به یکدیگر بسنجیم؟ نسبت تاریخ‌نگاری و روایت چیست؟ آیا تاریخ‌نگار صرفاً همانند یک رمان‌نویس در کار بر ساختن یک روایت است یا این که کار او صدق و کذب در بر دارد؟

طرح این پرسش‌های فوق نتیجه کاربست تفکر هرمنوتیکی در باب تاریخ است، اما نسبت هرمنوتیک و تاریخ سوی دیگری نیز دارد. نظریه هرمنوتیک به ویژه در برخی از اشکال، آن تاریخ یا به عبارت بهتر «تاریخ‌مندی» را وجهی از کل اندیشه علوم اجتماعی و حتی در برخی اشکال، وجهی از کل علم می‌داند، معنا که هر علمی تاریخ‌مند و متأثر از تاریخ‌مندی آفرینندگان آن علم است. در چنین رویکردی به دانش و معارف بشری، همواره می‌باید در جستجوی جای پای مواضع تاریخی در اندیشه‌ها بود. در فراسوی وضعیت تاریخی، هیچ نقطه‌ای در اختیار دانشمند و متفکر نیست کار علمی از آن نقطه آغاز کند. در چنین وضعیتی همه ما به تاریخ وجودی خویش مشروط هستیم. فرار از این وضعیت نه ممکن است و نه مطلوب و انکار آن چیزی جز خود را فریبی جمعی یا فردی به شمار نمی‌رود. پرسش‌های فوق اگر چه همواره محور مباحثات نظریه هرمنوتیکی بوده‌اند، لیکن در درون نحله‌های مختلف این مکتب، پاسخ‌های متفاوتی به این پرسش‌ها داده شده است؛ حتی شأنیت متفاوتی برای نظریه هرمنوتیکی قائل شده‌اند، چنان که برخی آن را به عنوان یک ملاحظه روش‌شناختی مطرح کرده‌اند و برخی دیگر، هرمنوتیک را در حد یک روش مطرح ساخته‌اند.

سنت هرمنوتیک یا تفسیری در علوم اجتماعی، قدمتی بیش از یک سده دارد و همواره به عنوان یکی از جایگزین سنت پوزیتیویستی مطرح بوده است. در این مدت چنان که اشاره



فصلنامه علمی-پژوهشی

۱۶۰

سال اول
شماره ۴
زمستان ۱۳۸۷

شد، متفکران مختلفی به این عرصه پا گذاشته‌اند و این سنت در درون خود با انشاق‌ها و دسته‌بندی‌های گوناگونی مواجه بوده است، اما پرداختن به تمام نحله‌ها و شقوق این سنت نظری و روش‌شناختی، خارج از توان یک مقاله است، اما در این مقاله تلاش می‌شود ضمن بررسی تحولات نظری عمده در این سنت، نحله‌های اصلی آن مطرح شود و در هر نحله، پیامد آن نوع نگاه به تاریخ و علم تاریخ بررسی شود.

به نظر نگارندگان، در نهایت دو مسئله اصلی و محوری در هرمنوتیک مطرح است: نخست، تاریخ‌مندی انسان و دوم، تاریخ‌مندی فهم انسان. از میان دو نحله اصلی نحله هایدگری معتقد است گریز از هیچ‌کدام از این دو نه میسر است و نه مطلوب، اما رویکرد سنتی با وجود اذعان به این امر که انسان موجودی است که در جریان تاریخ شکل می‌گیرد و تغییر می‌کند، معتقد است انسان می‌تواند از شرایط تاریخی خود خارج شود.

شلایر ماخر و دیلتای، برجسته‌ترین نظریه‌پردازان سنت تفسیری رمانتیک به شمار می‌روند. برای این نحله فکری می‌توان دو ویژگی قائل شد: نخست، نگاه معرفت‌شناسانه به هرمنوتیک و دوم، قائل بودن به توانش ذاتی آدمی برای درک جهان از منظری دیگر. هایدگر و گادامر، نظریه‌پردازان اصلی نحله دوم سنت تفسیری هستند. مطرح کردن پرسش فراموش شده وجود و نظریه‌پردازی در باب این امر که آدمی نمی‌تواند از جایگاه تاریخی خود در جهان بیرون برود، از گزاره‌های بنیادی این نحله است. مارکس، فروید و نیچه سه منبع نظری مهم تأثیرگذار در نحله سوم‌اند که به هرمنوتیک منفی مشهور است. یورگن هابرماس از جمله مهم‌ترین نظریه‌پردازان این نحله فکری است. نقد هابرماس از گادامر، مهم‌ترین متن نظری این نحله است.

در این مقاله به ترتیب به تشریح این سه نحله در درون سنت هرمنوتیک می‌پردازیم، چرا که از لحاظ زمانی نیز این سه نحله تقریباً با همین توالی ظهور کرده‌اند. اما باید این امر را مد نظر داشت که ظهور نحله‌های جدید در درون این سنت با انحلال نحله‌های قدیمی‌تر همراه نبوده است، از این رو است که نحله رمانتیک همچنان پیروان خاص خود را دارد. در بخش پایانی و جمع‌بندی مقاله، اهمیت تاریخ برای هرمنوتیک و هرمنوتیک برای تاریخ مورد بررسی خواهد گرفت. همچنین باید به نکته نیز توجه داشت که متن در برداشت‌های جدید جامعه‌شناسی فرهنگی، تنها به متون نوشتاری محدود نمی‌شود، بلکه هر آنچه حاوی نشانه‌ها، و مورد خوانش قرار می‌گیرد، متن است. از این منظر یک انقلاب اجتماعی، یک بافت تاریخی شهری و یک بنای معماری نیز همچون متون مملو از نشانه‌هایی هستند که توسط جامعه‌شناسان، تاریخ‌نگاران،



معماران و مردم عادی خواننده و تفسیر می‌شوند. به همین دلیل است که نظریه هرمنوتیک هم برای جامعه‌شناسان و هم برای تاریخ‌نگاران اهمیت دارد.

هرمنوتیک رمانتیک؛ مکان فراگذشتن از شرایط تاریخی خود

۱. شلایر ماکر

شلایر ماکر از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان سنت هرمنوتیک رمانتیک است. او را بنیانگذار هرمنوتیک مدرن می‌دانند. اما پرسش از تأویل، سابقه‌ای بسیار طولانی‌تر از علم هرمنوتیک مدرن دارد. بسیار پیش‌تر از ماکر نیز پرسش از معنای متون مقدس مطرح بوده است. کتاب مقدس به عنوان مهم‌ترین متن مورد رجوع در قرون وسطی، همواره در معرض تفسیرها و تعبیرهای مختلفی قرار داشته است. روشن ساختن این امر که از میان تفاسیر مختلف متن مقدس، کدام تفسیر صحیح است، اهمیتی بسیار خاص داشت. در واقع معضل همیشه این حوزه آن است که متونی که نوشته می‌شوند، به بقا ادامه می‌دهند، از این رو در سالیان آتی متن‌ها در حالی قرائت می‌شوند که مؤلفان و آن زمینه‌های تاریخی^۱ که متن را خلق کرده‌اند، در طول زمان نابود شده‌اند (نیوتون، ۱۳۷۳: ۱۸۴).

شلایر ماکر به عنوان بنیانگذار هرمنوتیک مدرن، حیطه تأویل و هرمنوتیک را فراتر از کتاب مقدس مطرح ساخت. وی تأویل را علاوه بر کتاب مقدس، در مورد تمام متون به کار برد. از این رو یکی از تأثیرات مهم اندیشه‌های شلایر ماکر همین «حرکت از هرمنوتیک خاص به هرمنوتیک عام» بوده است، چرا که این تنها متون مقدس نیستند که در دوره تاریخی‌ای غیر از دوره تاریخی تولد متن خوانده می‌شوند، تمام متون فرهنگی چنین ویژگی‌ای دارند. ماکر در پی شکل دادن علم هرمنوتیک عام در مقام فن یا صنعت فهم برآمد. وی برخی تفاوت‌ها میان متون مختلف تاریخی، ادبی، حقوقی و... را پذیرفت، اما معتقد بود از آن‌جا که «همه متون زبانی‌اند و لذا از صرف و نحو برای یافتن معنای جمله استفاده می‌شود و برای شکل دادن معنا، اندیشه‌ای کلی با ساختمان دستوری عمل متقابل دارد، فرقی نمی‌کند که نوع سند چه باشد» (پالمر، ۱۳۷۷: ۹۵). کار عمده شلایر ماکر آن بود که «فهم»^۲ را به عنوان کانون نظریه هرمنوتیکی مطرح ساخت. تا پیش از شلایر ماکر دشواری‌هایی که در خواندن به وجود می‌آمد، از قبیل اغتشاش‌ها



فصلنامه علمی-پژوهشی

۱۶۲

سال اول
شماره ۴
زمستان ۱۳۸۷

1. Historical Context

2. Verstehen = Understanding

و تضادها را به متون نسبت می‌دادند. اما گادامر تمرکز نظریه خود را بر شرایطی معطوف کرد که پیش از خواندن متون باید مورد توجه قرار گیرند (نیوتون، ۱۳۷۳: ۱۸۴). از این رو علم هرمنوتیک نزد ماخر «فن فهم» است (پالمر، ۱۳۷۷: ۹۷).

بر اساس استدلال ماخر «به همان سان که هر کلامی نسبتی دو سویه دارد، هم با کل زبان و هم با مجموع تفکر گوینده، به همان سان نیز در فهم کلام دو سویه موجود است: فهم آن کلام از آن حیث که چیزی برآمده از زبان است و فهم آن کلام از آن حیث که امری واقع در تفکر گوینده است» (پالمر، ۱۳۷۷: ۹۹). ماخر دو جنبه ماهمان برای تأویل^۱ قائل می‌شود؛ نخست، جنبه «دستوری»^۲ است، چرا که سیر بیانی اعم از آن که گفتاری باشد یا نوشتاری، بخشی از نظام زبانی است، از این رو فهمیدن متن نیازمند شناخت و تحلیل نظام زبانی است؛ به عبارت دیگر، تشخیص هر بخش از متن باید بر اساس زبان مشترک میان نویسنده و مخاطب صورت بگیرد (نیوتون، ۱۳۷۳: ۱۸۴). تفسیر دستوری متوجه مشخصات گفتاری است که مشترک یک فرهنگ هستند (همان، ۱۳۷۸: ۱۵).

بعد دیگر تأویل، جنبه روان‌شناختی یا فنی آن است. از آن‌جا که هر متنی، اثری انسانی است، باید آن را در متن زندگی کسی که آن را ادا کرده است، فهمید. به عبارت دیگر، هر کلمه‌ای در قطعه باید با توجه به زمینه^۳ و شرایط تاریخی‌ای که در آن جای دارد، معنا شود. در تفسیر روان‌شناختی به فردیت و نبوغ نهفته در پیام یک مؤلف توجه می‌شود (همان، ۱۳۷۸: ۱۵).

شلایر ماخر جنبه فنی تفسیر را ترکیبی از دو بخش می‌داند یکی تفسیر تفأل^۴ و دیگری تفسیر «قیاسی»^۵. در تفسیر تفأل^۴، مفسر در جستجوی درک شخصی مؤلف از متن است. در واقع مفسر خود را در جای مؤلف قرار می‌دهد تا به معنای ذهنی او پی ببرد. در تفسیر قیاسی، مفسر مؤلف را جزئی از نوع کلی قرار می‌دهد و سپس مؤلف را با مؤلفان دیگری که جزء همان نوع کلی هستند، قیاس می‌کند. تمایز میان تفسیر دستوری و فنی و همچنین تفسیر تفأل^۴ و تفسیر قیاسی و عنوان دو شکل تفسیر فنی اهمیت کاربردی زیادی در روش دارند (نیوتون، ۱۳۷۳: ۱۸۵). نکته مهم این بحث آن است که در هر دو بخش، شناخت زمینه تاریخی ضرورت

1. Interpretation
2. Grammatical
3. Context
4. Divinatory
5. Comparative

دارد. به همین دلیل شلایر مآخر روشی را پیشنهاد می‌کند که از نظر او با استفاده از آن می‌توان یک دوره تاریخی را همان‌گونه که مشارکت‌کنندگان در آن آنرا می‌فهمیدند، فهمید.

۲. ديلتای؛ فقط تاريخ می‌تواند به انسان بگوید که او چیست

دیلتهای در قرن نوزدهم رویکرد شلایر مآخر را به هرمنوتیک بسط و گسترش داد و رویکرد او به هرمنوتیک را اعتلا بخشید. اگر بخواهیم نظریه‌پردازی‌های گسترده دیلتهای را تلخیص کنیم، می‌توان دو محور عمده در نظریه‌پردازی‌های او اشاره کرد. این دو محور نظریه پردازی دیلتهای عبارتند از:

۲-۱. تمهید معرفت‌شناسی برای علوم انسانی به طور عام و علوم اجتماعی و تاریخ به طور خاص

۲-۱-۱. گسترش دامنه هرمنوتیک

دیلتهای هرمنوتیک را وارد علوم انسانی کرد (بتون و کرایب، ۱۳۸۴: ۱۹۸). وی کوشید برای علوم فرهنگی نوعی معرفت‌شناسی فراهم کند. و میان علوم انسانی یعنی ادبیات، تاریخ و علوم اجتماعی با علوم طبیعی تمایز قائل شد. دیلتهای معتقد است و ما در علوم طبیعی به دنبال تبیین هستیم، حال آن که در علوم انسانی در پی فهم آنچه عامل انسانی خلق کرده است، هستیم. پرسش بنیادی دیلتهای این است که معرفت تاریخی چگونه ممکن می‌شود؟

به باور دیلتهای ما نه از طریق درون‌بینی، بلکه تنها از طریق تاریخ به شناخت خود می‌رسیم (پالمر، ۱۱۲: ۱۳۷۷). در واقع تقابل، میان تبیین طبیعت و فهم تاریخ (همان، ۱۳۸۱: ۱۸). غیاب استناد به تجربه انسانی، صفت بارز علوم طبیعی است. در مقابل، در علوم انسانی استناد به زندگی درونی انسان حاضر است و این یعنی اهمیت جهان تاریخی - اجتماعی انسان، جهانی که هم تار و پود و هم جلوه‌ای تجربه درونی انسان است (پالمر ۱۱۶: ۱۳۷۷). در واقع هرمنوتیک تلاش می‌کند با مطرح کردن فهم به عنوان روش علوم انسانی، بنیاد فلسفی و روش‌شناسی مطمئنی برای علوم انسانی فراهم کند. این فهم از طریق همدلی روان‌شناختی صورت می‌گیرد. دیلتهای با برداشت خاصی که از تفسیر در علوم اجتماعی دارد، در واقع پیش‌فرضی را برای علوم اجتماعی و فرهنگی قائل است که مطابق آن انسان نوعی قابلیت نخستین برای جایگزین کردن خود در زندگی روانی دیگران داراست. در واقع دیلتهای فرض می‌گیرد که مفسر می‌تواند خود را در جای مؤلف قرار دهد و حتی بهتر از خود مؤلف او را بفهمد. به تعبیر دیگر، مفسر می‌تواند از شرایط تاریخی خود خارج شود.



فصلنامه علمی-پژوهشی

۱۶۴

سال اول
شماره ۴
زمستان ۱۳۸۷

سهم دیگر ديلتای در نظريهٔ هرمنوتیکی، گسترش دامنهٔ هرمنوتیک است. ديلتای از نظر شلاير ماخر که فهم را به معرفت از زبان، زمينهٔ متن و ذهنيت خالق اثر محدود می‌کرد، فراتر رفت. او فهم را جزو عناصر درونی جریان زندگی انسان قلمداد کرد. او فهم را «مقولهٔ زندگی» نامید، چرا که مردم مستمراً در موقعيت‌های مختلف اجتماعی قرار می‌گیرند و ضروری است این موقعيت‌ها و اتفاقاتی نمی‌توان که در این موقعيت‌ها رخ می‌دهند، تفسیر کنند تا بتوانند دست به عمل بزنند. از این رو، فهم را از حس انسان بودن جدا کرد (نیوتون، ۱۳۷۳: ۱۸۵). با این تلقی گسترده از حیطهٔ تفسیر و دانش هرمنوتیک متنی که از آن پس می‌بایست تفسیر می‌شد خود واقعيت تاریخی و ارتباط‌های درونی آن بود. از این رو ديلتای با مخالفت کردن با الگوی علوم تجربی و طبیعی در علوم فرهنگی، امر تاریخی و احتمالی را آمادهٔ تفسیر و تأمل فلسفی و هرمنوتیک ساخت. پیش از پرداختن به وجوه تشابه نظريات ديلتای ماخر، از آن‌جا که وی مکرراً تأکید دارد که انسان «موجودی تاریخی» است و به تعبیر بولنو درک مفهوم تاریخمندی لازمهٔ فهم تفکر ديلتای است، ضروری است به معنای تاریخ در نظريهٔ ديلتای بپردازیم.

۲-۱-۲. معنای تاریخمندی در علم هرمنوتیک ديلتای

«ديلتای تاریخ را چیزی گذشته تصور نمی‌کند که همچون عین یا موضوع شناسایی در برابر ما قرار می‌گیرد. لفظ تاریخمندی به این نکته‌ای که از قبل به طور عینی روشن است، یعنی این که انسان در جریان زمان زاده می‌شود و زندگی می‌کند و می‌میرد، نیز اشاره نمی‌کند. اشارهٔ این کلمه به گذرایی و ناپایداری وجود انسان نیز نیست، چیزی که موضوع شعر است» (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۲۸). تاریخمندی در نظريهٔ ديلتای دو معنا دارد:

۱. انسان خود را نه از طریق درون‌بینی، بلکه از طریق عینیت‌یافتگی‌های زندگی می‌فهمد. به تعبیر ديلتای فقط تاریخ می‌تواند به انسان بگوید که او چیست.
۲. طبع و فطرت انسان، ذاتی ثابت نیست. به تعبیر نیچه، انسان «حيوانی - نی - هنوز - تمام ساخته» است، حیوانی که هنوز معلوم اینست چه چیزی است و آنچه باید باشد، در انتظار تصمیم‌های تاریخی اوست.

نتیجهٔ دیگر تاریخمندی آن است که انسان از تاریخ نمی‌گریزد، زیرا او همان است که در تاریخ و به واسطه‌ای تاریخ هست. تمامیت طبع و فطرت انسان فقط تاریخ است. «انسان نوعی» در جریان تاریخ حل می‌شود و تغییر می‌کند. هر گونه فهمی ذاتاً زمانمند و تاریخی است (همان: ۱۳۰-۱۲۹).



دیلتهای پدر برداشت‌های جدید از تاریخمندی است و نه تنها فهم نظریه وی، بلکه هرمنوتیک هایدگر و گادامر که در ادامه به آن‌ها خواهیم پرداخت، جز با توجه به تاریخمندی و به ویژه زمانمندی فهم، قابل تصور نیست، اصولاً علم هرمنوتیک جدید مبانی نظری خود را در تاریخمندی است که می‌یابد. در نظریه هرمنوتیکی انسان موجودی است که خود را بر حسب تأویل میراث فرهنگی و جهان مشترک به ارث رسیده از گذشته، یعنی میراثی پیوسته حاضر و فعال در همه اعمال و تصمیماتش می‌فهمد (همان: ۱۳۱-۱۳۰).

دو وجه نظر مشترک اصلی مآخرو دیلتهای

برای هر دو متفکر، هرمنوتیک نوعی «نظریه شناخت» به شمار می‌رود. در واقع مسئله مورد علاقه نوکانتی‌ها، یعنی «بحث روش»، از نظر هر دو متفکر یکسان است. برای هر دو متفکر، وظیفه اساسی هرمنوتیک «بنیاد نهادن نظری اعتبار عام تفسیر» است، یعنی بنیاد نهادن مبانی یقینی در تفسیر تا از رخنه مداوم تلون رومانیتیک جلوگیری شود.

دومین وجه نظر مشترک اساسی آن است که هر دو «بازتولید یا بازسازی» معنایی را که مؤلف در سر داشته، ممکن می‌دانسته‌اند. از این جهت این متفکر را می‌توان شارح هرمنوتیک رومانیتیک دانست، یعنی هرمنوتیکی که فهم متن را تابع قانونی فهم شخص دیگری می‌کند که خود را در آن متن بیان کرده است. این برداشت، تفسیر نهایی را آنچه متن می‌گوید، نمی‌داند بلکه تفسیر نهایی صحیح، متوجه کسی است که خود را در متن بیان می‌کند برای دستیابی به این امر می‌توان خود را جای فرد دیگری با زمینه تاریخی متفاوت قرار داد.

۳. هرش

ایجاد معنا در لحظه تاریخی تولید متن و تمایز آن از دلالت‌های تاریخی

هرش از جمله مشهورترین مدافعان معاصر رویکرد رومانیتستی و سنتی به تفسیر است. وی در کتاب خود با عنوان اعتبار در تفسیر^۱، نظریه «التفات گرایی» را مطرح می‌سازد. التفات گرایی بر آن است که متن و زبان یک معنا ندارند و متن به تکرار معانی میدان می‌دهد. معانی ممکن متعددی را که در زبان متن نهفته، تنها هنگامی می‌توان به یک معنا فرو کاست که معنای خاصی را که مؤلف التفات کرده، بازشناسیم. در واقع قصد و التفات مؤلف معنای اصلی متن است (نیوتون، ۱۳۷۳). به عبارت دیگر «معنا آن چیزی است که مؤلف اراده می‌کند» (ایگلتن، ۱۳۸۳: ۹۴).

هرش می‌پذیرد که خواننده مدرن نمی‌تواند و نباید مدرنیته خود را منکر شود، اما

دلال^۱ مدرن متن را نباید با معنای متن در هم آمیخت. باید میان «معنای» یک متن (یعنی نسبت معنای آن متن با زمان خود آن) و «دلال^۲» آن متن (یعنی نسبت معنای آن متن با زمانه خوانندگان اعصار بعدی) تمایز قائل شد. در واقع تفاوت میان معنای متنی که تغییر نمی‌کند و معنایی که آن متن در حال حاضر برای ما دارد، یعنی معنایی که تغییر می‌کند. معنای متن همان است که مؤلف با استفاده از نمادهای ویژه زبانی در هنگامه تاریخی تولید متن در سر داشته است، در واقع التفات مؤلف، معنای اصلی متن است (نیوتون، ۱۳۷۳: ۱۹۰-۱۸۹). این تمایز، تفاوت میان معنا (التفات مؤلف) و تعبیر است (اینگلتون، ۱۳۸۳: ۹۷).

از نظر هرش، قصد مؤلف اساسی‌ترین معیار تفسیر است و مفسران در درک خود از متن باید کاملاً مطیع خواست مؤلف باشند، زیرا معنای کلام همان معنایی است که مؤلف خواهان انتقال آن است (هوی، ۱۳۷۸: ۸۶). در واقع پیش‌فرض او این است که معنا در لحظه تاریخی تولید متن ایجاد می‌شود و نه در تاریخ‌های خوانش متن. موضع اساسی او مبنی بر مطلق و تغییرناپذیر بودن معنا و پایداری کامل آن در برابر دگرگونی تاریخی است (اینگلتون، ۱۳۸۳: ۹۳).

با توجه به آنچه ذکر شد، در رویکرد هرمنوتیکی رومانتیک برای فهم یک متن (اعم از رخدادهای تاریخی - اجتماعی و متون به معنای خاص) می‌توان از دوره تاریخی خود به لحظه تاریخی ایجاد متن گذر کرد. تفسیر درست آن متن نیز معنایی است که مؤلفان و پدیدآورندگان آن در لحظه تاریخی ایجاد متن در نظر داشته‌اند. از این منظر ما تنها یک تفسیر درست از رخدادهای اجتماعی داریم و آن نیز منظوری است که ایجادکنندگان در ذهن داشته‌اند، به همین دلیل باید به معانی ذهنی مردم در آن دوره تاریخی پی برد، امری که از منظر ایشان امکان‌پذیر است.

رویکرد دوم به هرمنوتیک؛ تاریخ‌ها به جای تاریخ

۱. هایدگر؛ تاریخ وجودی

هایدگر با مطرح کردن «پرسش فراموش شده وجود» موجب گذر از معرفت‌شناسی به هستی‌شناسی در نظریه هرمنوتیک شد. وی امتناع فهم بدون پیش‌فرض را مطرح کرد (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۵۰). بنیان یا تکیه‌گاه این پرسشگری، نحوه برخورد یک موجود با وجود است. مفهوم



محوری در این زمینه «دازاین»^۱ (یا همان آن‌جا - بودن) که ما خود هستیم). است (همان، ۱۳۷۱: ۲۷). انسان موجودی یگانه است، اما نه به این دلیل که دارای ویژگی خاصی است. در واقع انسان اولاً و بالذات تنها به عنوان حضور در جهان آن‌جا نیست، بلکه وضعیت اصلی‌اش همانا هستی - در - جهان است. انسان همچون دازاین فقط «در آن‌جا بودن» است که دارای هستی است (گات و مک آیور لوئیس، ۱۳۸۴: ۸۵).

بر اساس استدلال هایدگر «آنچه وجود انسان را متمایز می‌کند، دازاین است: آگاهی ما، هم چیزهای جهان را فراقینی می‌کند و هم در همان حال به دلیل ماهیت وجود در جهان، تابع جهان است. ما خود را پرتاب شده در جهان می‌یابیم، در زمان و مکانی که انتخابش نکرده‌ایم، اما در همان حال تا جایی که ذهن ما آن را فراقینی می‌کند، دنیای ماست. هرگز نمی‌توانیم بیش‌تری مبتنی بر تأمل انتزاعی را بپذیریم و چنان به جهان نگاه کنیم که گویی از قلّه کوهی به پایین می‌نگریم. ما به ناگزیر با موضوع آگاهی خود در آمیخته‌ایم. اندیشه ما همواره در موقعیتی مشخص و لذا همواره تاریخی است» (؟، ۱۳۸۴: ۷۴ - ۷۳). البته تاریخ حقیقی از نظر هایدگر تاریخی درونی، «اصیل» یا «وجودی» است (ایگلتون، ۱۳۸۳: ۹۱).

هایدگر به این نکته اشاره کرد که داشتن یک پیش فهم هستی - شناسانه از وجود، بخشی از ساختار دازاین به منزله یک موجود است. در جریان رابطه من با وضعیت و فهم بنیادین موقعیت درون وجود است که پرسش فهم به معنای اصلی آن طرح می‌شود. هایدگر مسئله روش در هرمنوتیک را به مسئله وجود منتقل کرد. بر اساس فلسفه هایدگر شرایط سکونت در جهان است که خود به مفاهیم وضعیت، فهم و تفسیر اشاره می‌کند.

این رویکرد ادعای فاعل (سوژه) شناسایی را که خود را ملاک و معیار عینیت معرفی می‌کند بی اعتبار می‌سازد. در این نحله، مسئله اصلی فلسفه هرمنوتیکی «توضیح و نمایش موجود در ارتباط با ساختمان وجودی آن است». هرمنوتیک نوعی بازاندیشی در مورد علوم معنوی نیست، بلکه تشریح بنیان هستی‌شناسانه‌های است که این علوم می‌توانند بر آن استوار شوند. نتیجه آن که، فهمیدن یک متن بیشتر به معنی گشودن و بسط آن امکان وجودی است که متن به آن اشاره می‌کند، تا جست‌وجو و کشف معنایی منجمد و ایستا که در آن نهفته است. شاید بتوان مهم‌ترین ایده فلسفه هایدگر برای تفسیر را در این گزاره دید که بنیاد اساسی تفسیر هر چیز به منزله این یا آن پدیده، نوعی پیش داشتن، پیش بینی و پیش فهمیدن است (همان، ۱۳۷۸: ۳۳).



گادامر با کتاب مشهور خود، «حقیقت و روش» برجسته‌ترین اندیشمند علم هرمنوتیک به شمار می‌آید. وی درون سنت فلسفی‌ای که هایدگر بنیان گذاشت، به نظریه‌پردازی پرداخت. گادامر سه مفهوم «واقع‌مندی» (تعلق به وضعیت)، «تاریخ‌مندی» و «زبانمندی» را وضع کرد. این سه مفهوم هر کدام از زاویه‌ای بیانگر وابستگی فهم و تفسیر انسان به جایگاهش در شرایط خاص اجتماعی - فرهنگی است. گادامر در پی آگاهی‌بخشی درباره‌ی ایستادن در متن تاریخ یا سنتی است که هنوز مؤثر و فعال است و بر تفسیر ما تأثیر می‌گذارد. ادراک هر شخص از این یا آن وضعیت، همواره با فهم قبلی او از وضعیت خودش آمیخته و همراه است. تفسیر امری موقتی است، یعنی به زمینه و شرایط تاریخی خاص خود و به علائق و انگیزه‌هایی معینی بستگی دارد. این زمینه و علائق نیز خود در [فرایند تفسیر] تغییر می‌یابند و اصلاح و تعدیل می‌شوند.

مفهوم «آگاهی هرمنوتیکی - تاریخی» نیز بیانگر این امر است که هر اندیشه‌ی حقیقتاً تاریخی باید در باب تاریخ‌مندی خود نیز بیندیشد. «فهم همواره شکلی از گفت‌وگوست، رخدادی زبانی که ارتباط در آن تحقق می‌یابد. فهم هرمنوتیکی به معنایی دیگر نیز یک پدیده‌ی زبانی است، زیرا سنت فرهنگی (ادبی، سیاسی، قضایی و غیره) خود در هیئت زبان (به مفهوم وسیع کلمه) و غالباً به صورت متون مکتوب وجود دارد. تفسیر این متون یعنی ورود به گفت‌وگو با آن‌ها. پس فهم در فضای زبان رخ می‌دهد و مشخصه‌ی آن همان چیزی است که گادامر زبانمندی نامیده است» (همان، ۱۳۷۸: ۱۶۲). زبانمندی یا زبانمند بودن آدمی از آن روست که مشارکت متن در یک یا چند سنت به واسطه و از خلال تفسیر نشانه‌ها، آثار و متونی صورت می‌پذیرد که میراث فرهنگی ادوار گذشته بر آن‌ها حک شده و برای رمزگشایی و بازخوانی به ما عرضه شده است (همان، ۱۳۷۸: ۴۳).

در این رویکرد به تفسیر، سنت هرمنوتیکی رمانتیک به دلیل ناتوانی در تشخیص تاریخ‌مندی و تعلق فهم به وضعیتی خاص، مورد نقد قرار می‌گیرد. رویکرد سنتی به هرمنوتیک نتوانسته بود وضعیت تاریخی مفسر و تأثیر این وضعیت بر تفسیر را تحلیل کند. فهم ضرورتاً در یک وضعیت خاص استقرار یافته است. از این رو هر فهمی یک تفسیر است، تجزیه و جدایی فهم از تفسیر تنها یک تفسیر است و تصور وجود «یگانه تفسیر صحیح» گمان باطلی است (همان ۱۳۷۸: ۱۴۵ - ۱۴۲). فهم مفسر برآمده از داده‌های تفسیری وی است. این داده‌ها توسط عوامل تاریخی گوناگونی شکل گرفته‌اند. برخی این عوامل عبارتند از: ۱ - سنتی که مفسر بر آن تکیه



دارد، ۲- تراکم تاریخی تفاسیر قبلی (که عناصر و نکات ظاهراً جدید و ابتکاری قرائت مفسر از متن را مشروط می‌کنند)، ۳- وضع علم در دوران معاصر تفسیر (اهداف، روش‌ها، مضامین و ... که در آن پارادایمی خاص برای علم قائل می‌شوند) و ... (همان: ۱۴۴).

گادامر نشان می‌دهد که این عوامل را هرگز نمی‌توان به طور کامل از فرایند فهم متن حذف کرد، بلکه تنها می‌توان کم و بیش به آن‌ها صراحت بخشید. مفسرانی که نقش این عوامل را در شکل‌گیری فهم ما از متون ندیده می‌گیرند، بر خلاف آن که تصور می‌کنند، به عینیت نزدیک نمی‌شوند، بلکه از آن دور می‌شوند، چرا که ما در تفسیر خود از تاریخ یا هر امر دیگری، به سنت تاریخی‌ای مشروط هستیم که در آن قرار داریم. با چنین رویکردهایی به تفسیر است که گادامر در پی احیای مفهوم «تعصب»^۱ و نجات آن از نقدهای سستی روشنگری بر می‌آید. وی به این نکته اشاره می‌کند که «ادارک و شناخت همواره «متعصبانه» اند و باید آن را پذیرفت». روشنگری که معتقد است تفسیر باید با بی‌طرفی کامل صورت بگیرد، از تشخیص این امر که همواره چیزی بر آگاهی سلطه دارد، بازمانده است. تفسیر همواره تحت سلطه «پیش- ساخت فهم»^۲ قرار دارد (نیوتون، ۱۳۷۳: ۱۹۰). از دید او تعصب بیشتر مثبت است تا منفی. تعصبات خلاق، در مقابل تعصبات انحرافی و زودگذر، آن‌هایی هستند که از سنت بر می‌خیزند و ما را در تماس با آن قرار می‌دهند. اقتدار خود سنت همراه با درون‌اندیشی مصرانه خود ما، مشخص می‌کند که کدام یک از پیش‌داده‌های ما مشروع و کدام نامشروع هستند (اینگلتون، ۱۳۸۳: ۱۰۰). ما نمی‌توانیم چیزی را بدون تعصب بشناسیم؛ این تعصب است که ما را به تاریخ و زندگی‌مان پیوند می‌زند. «امر تاریخی نه تنها خاستگاه مرجعیت، بلکه خاستگاه تعصب ضروری نیز هست و جریان فهم مستلزم بازشناسی مرجعیت سنت است» (نتون و کرایب، ۱۳۸۴: ۲۰۰-۱۹۹).

هر فهمی ضرورتاً در متن زبان صورت می‌گیرد. انسان همواره در فرایندهای تاریخی درگیر است و نمی‌تواند از تاریخ جدا شود و به تاریخ به منزله یک کل بنگرد. هر متنی همواره با پیش‌پنداشت یا پیش‌داوری قرائت می‌شود، از این رو «متن و خواننده همواره در موقعیتی تاریخی و اجتماعی با یکدیگر مواجه می‌شوند و موقعیت‌مند بودن این مواجهه همیشه در تعامل بین خواننده و متن تأثیر می‌گذارد.» معنای یک متن نیز به یک تعبیر به معنایی مشروط است که مفسر بدان می‌بخشد، چرا که مفسر با انتظارات از پیش معین به سراغ متن می‌رود،



اما از سوی دیگر معنا مشروط به متن است، چرا که مفسر باید انتظارات پیشینی خویش را در قیاس با متن بسنجد و متن به هر معنایی اجازه نمی‌دهد. گادامر این فرایند گفتگو بین خواننده و متن را در جریان فهم هرمنوتیکی که منجر به تولید معنا می‌شود، تحت عنوان «پیوند افق‌ها»^۱ مفهوم‌پردازی کرده است. در جریان پیوند افق‌ها «اتحادی میان دیدگاه خواننده حال حاضر و دیدگاه تاریخی متن به وجود می‌آید و دیدگاه یگان‌های تشکیل می‌شود که در کل نه این است و نه آن» (نیوتون، ۱۳۷۳: ۱۸۸).

در جریان تفسیر، «افق» تاریخی شخصی ما در عالم معانی و مفروضات با «افقی» که اثر در آن جای گرفته است، «ممزوج» می‌شود. در چنین مقطعی است که ما وارد دنیای بیگانه تصنعی می‌شویم، اما در همان حال آن را وارد قلمرو خویش می‌سازیم و به درک کامل‌تری از خویشتن می‌رسیم (اینگلتون، ۱۳۸۳: ۱۰۰ - ۹۹). گادامر معتقد است ما تنها «وقتی می‌توانیم متنی را بفهمیم که خودمان را بخشی از آن هدف مشترکی سازیم که آن متن از آن بیرون آمده است... آن چه ضروری است، ادغام تدریجی افق‌ها به هنگام نزدیک شدن به فهم دیگری است و این از رهگذر مبادرت به فهم، مستقل از اراده ما، حاصل می‌آید (بنتون و کرایب، ۱۳۸۴: ۱۹۸).

چنانچه اشاره شد، در هرمنوتیک سنتی شلایر مایخر و دیلتای، مفسر متن باید می‌کوشید پیش‌فرض‌ها و دیدگاه‌هایش بر متن و تفسیر وی از متن تحمیل شود. این امر از نظر گادامر نه فقط امکان‌پذیر نیست، بلکه تلاش برای رسیدن به آن سزاوار هم نیست. متن و خواننده، هر دو در موقعیتی تاریخی قرار دارند، به همین دلیل مواجهه بین آن‌ها نیز به گونه‌ای گریزناپذیر همیشه باعث ادغام افق‌های تاریخی متفاوت می‌شود و مفسر نمی‌تواند از زمینه تاریخی خود بگریزد و به معنایی که مؤلف در سر داشته، دست یابد. به نظر گادامر «ما همواره از موضع خود با متن روبرو می‌شویم و در معنای آن شرکت می‌کنیم. اگر متنی باید زنده بماند، خواننده باید معنا و حقیقت آن را با درگیر شدن وجودی با آن کشف کند. اگر فکر کنیم که معنای متن کاملاً در سیطره مؤلف است، معنا را با التفات مؤلف یکی کرده‌ایم و از روبرو شدن و شرکت در معنایی که در خود متن نهفته است، طفره رفته‌ایم» (نیوتون، ۱۳۷۳: ۱۹۱).

گادامر در نظریه «استقلال معانی ذاتی»^۲ خاطر نشان می‌کند که معنای متن می‌تواند مستقل از آگاهی فردی نیز وجود داشته باشد. معنای یک متن از قلمرو ذهنی احساسات و افکار شخصی

مؤلف استقلال دارد. چنین رویکرد پویایی به تفسیر، موجب می‌شود معنا ماهیتی تغییرپذیر داشته باشد و حتی در زمره اجزای ذاتی متن نیز قلمداد نشود. «معنا چیزی است که هر شخصی با خواندن متن آن را ایجاد می‌کند.» آیزر که از جمله شارحان این رویکرد به تفسیر است، معتقد است که خواندن هر متنی در حکم تولید معنای آن متن است و متن صرفاً پس از خوانده شدن است که معنا تولید می‌کند. تولید معنا مستلزم «رابطه‌ای دیالکتیکی بین متن و خواننده و تعامل آن‌هاست.» تولید معنا رویه‌ای پویاست، بدون مشارکت خواننده هیچ معنایی تولید نمی‌شود تولید معنا پیامد حضور هر دو طرف این رابطه دیالکتیکی است. از این رو معنای متن همواره فراتر از معنایی است که مؤلف در هنگام تولید اثر در سر داشته است. «فهم فعالیت تولیدی است نه بازتولیدی» و به همین جهت است که کشف معنای راستین یک متن هیچ‌گاه به پایان نمی‌رسد و در سیر تاریخ همواره شاهد معانی تازه‌ای خواهیم بود.

اختلاف دیگر رویکرد گادامر و دیلتای، در ارتباط با دور هرمنوتیکی است. دور هرمنوتیک از آن‌جا مطرح می‌گردد که برای فهم هر بخش از یک متن ناگزیر به شناخت کل متن هستیم و از آن سو شناخت کل متن نیز وابسته به شناخت اجزای آن است (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۳۴). به طور مثال، برای شناختن یک واقعه تاریخی از یک سو مجبور به شناختن کل آن دوره تاریخی هستیم و از سوی دیگر شناختن آن دوره مستلزم شناخت تک تک وقایع است. فهم، مستلزم حرکتی دائمی از جزء به کل و بر عکس است. رویکرد سنتی معتقد بود با پس و پیش رفتن مستمر میان جزء و کل می‌توان بر این تضاد غلبه کرد. حال آن که گادامر به پیروی از هایدگر معتقد است هیچ راهی برای خروج از دور هرمنوتیک وجود ندارد. ما موجوداتی تفسیرگر هستیم که در فرایندی دورانی گیر افتاده‌ایم (بتون و کرایب، ۱۳۸۴: ۱۹۹). هایدگر خود مفهوم دور هرمنوتیکی را نیز بسط داد و شامل موقعیت وجودی فرد مفسر نیز دانست. گادامر گرچه ادامه‌دهنده سنت فکری هایدگر است که موجب آن را حرکت از معرفت‌شناسی به معرفت‌شناسی در هرمنوتیک شد، اما گادامر بار دیگر پرسش علوم انسانی را در هرمنوتیک مطرح ساخت. وی بزرگ‌ترین رسوایی ذهنیت جدید را «فاصله‌گذاری بیگان ساز» دانست که پیش‌فرض اصلی علوم انسانی از جمله جامعه‌شناسی و تاریخ است. این بیگانگی، پیش‌فرض هستی‌شناسانه‌ای است که عینیت علوم انسانی بر آن متکی است. گادامر با پرداختن به این موضوع نشان داد که به جذابیت بازگشت از هستی‌شناسی به پرسش‌های معرفت‌شناسانه واقف است (هوی، ۱۳۷۸: ۳۸-۳۷).

«ذهنیت جدید بر اساس تقابل ذهن و عین یا سوژه و ابرژه عمل می‌کند. آگاهی با جدایی و



فصلنامه علمی-پژوهشی

۱۷۲

سال اول
شماره ۴
زمستان ۱۳۸۷

فاصله گرفتن از موضوع خود، آن را به یک ابژه بدل می‌سازد. این اصل که سرمنشأ آن روش علوم طبیعی در بررسی و تحلیل واقعیات فیزیکی است، شرط نخستین علمی بودن و تنها راه کسب دانش عینی به شمار می‌رود. اما کاربرد آن در زمینه علوم انسانی که با انسان و ذهنیت او سروکار دارد، موضوع این علوم را به ابژه‌ای بیگانه و غیر قابل درک بدل می‌کند. نتیجه این امر برای علوم انسانی واقعاً رسوایی آور است، زیرا ذهنیت محقق از موضوع جدا و بیگانه گشته است، در حالی که هدف اصلی این علوم نزدیکی، مشارکت و فهم موضوع به منزله پدیده‌ای انسانی و معنوی است» (همان، ۱۳۷۸: ۴۶). به همین علت از نظر گادامر، بی‌طرفی تاریخ‌نگار یا جامعه‌شناس صرف‌نظر از غیر ممکن بودن نامطلوب است و تلاش برای آن نیز تنها سبب بیگانه شدن از موضوع و دور شدن از فهم جامعه و تاریخ می‌شود.

۲-۱. عینیت در تفسیر تاریخ در رویکرد گادامر

«گادامر منتقد همه مفاهیم متداول عینیت است» (بنتون و کرایب، ۱۳۸۴: ۱۹۸). بنا بر نظریه وی ادعای دانش عینی، دانش به طور عینی معتبر، متضمن موقفی در ورای تاریخ است که از آن موقف بتوان به خود تاریخ نگریست و چنین موقفی برای انسان در دسترس نیست. انسان متناهی و تاریخی همواره از موقفی که در زمان و مکان دارد، می‌بیند و می‌فهمد. انسان نمی‌تواند فوق نسبیت تاریخ بایستد و دانش به طور عینی معتبر کسب کند (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۹۷؛ ؟).

هرمنوتیک که به ماهیت و شرایط فهم می‌پردازد، دغدغه عینیت که را در علوم طبیعی دقیقه به عنوان ویژگی بدیهی مطرح می‌شود، دارا نیست، ضمن آن که در علوم دقیقه نیز عینیت محصول آگاهی است که از دیدگاه فرویدی به تفسیر، مورد سوء ظن قرار دارد. رویکرد چپ نیز نشان داده است بی‌طرفی ظاهری علم عملاً بازتاب و انعکاسی از علایق و منافع گروهی از جامعه است. به تعبیر بهتر، عینیت در علوم طبیعی نیز وابسته به پارادایم‌های معینی است، اما خود این امر که دانش و معرفت چیست، معلول درک و فهمی است که در یک پارادایم مشخص از دانش وجود دارد، به همین دلیل خود این فهم خاص از علم فیزیکی، تفسیر است و این تفسیر را همانند دیگر تفاسیر نمی‌تواند مثل روش‌های اثبات عینی تأیید کرد، چرا که در واقع، خود موضوعی هرمنوتیکی است، نه موضوعی برای اثبات عینی که هر نوع فهمی از جمله فهم از معرفت و دانش و عینیت، نهایتاً در چارچوب زبان تحقق می‌یابد (هوی، ۱۳۷۸). علمکرد علم روانکاوی می‌تواند شاهد مثال خوبی از دغدغه‌های متفاوت علوم تفسیری در قیاس با دغدغه عینیت علوم طبیعی باشد. روانکاوی به عنوان تفسیری که تحلیل روانی ارائه



می دهد، مطرح است. در روانکاوی، هدف این نیست که تفسیری عینی داشته باشیم و صدق و کذب آن را ثابت کنیم. «حقیقت این تفسیر بیشتر در قدرت آن از لحاظ تعمیق فهم بیمار از نفس خود و گشودن عرصه‌های جدیدی از ادراک نفس نهفته است» (همان: ۱۳۸).

حقیقت تفسیر روانکاوانه در نقش مفید و سازنده آن در بهبود و درمان بیمار است و آرمان روانکاوی، نه دستیابی به «واقعیت عینی مسئله»، که «فهم عمیق‌تر یا سازنده‌تر از نفس» است. از این رو نه عینیت تفسیر که بارآوری ارزش آموزشی آن، مهم است. مطالعات جامعه‌شناختی و سیاسی در باب تاریخ نیز از کارکردهای سیاسی و اجتماعی علم تاریخ و دگرگونی تفسیر تاریخ متأثر از دگرگونی این کارکردها نشان دارد.

نکته دیگر آن است که مفهوم امر تفسیر، این نیست که «این معنای متن از دید متن است»، اگر چه زمینه‌گرایی^۱ به معنای وابسته بودن تفسیر به شرایطی که تفسیر در آن تحقق می‌یابد (همان: ۱۷۰) مطرح است و در این رویکرد مفاهیم تفسیری و حتی روش‌های تفسیری نیز، به شرایط فرهنگی تفسیر است اما تأمل عقلانی به ترجیحات شخصی مفسر تقلیل نمی‌یابد. در واقع تفاسیر اگر چه از لحاظ وضعیت تاریخی و فرهنگی مفسر نسبی هستند، اما این امر به معنای بی‌نیازی از ارائه دلایل در توجیه تفاسیر نیست و همه چیز نیز به یکسان مناسب و یا توجیه‌پذیر نیستند. گادامر با وجود تأکید بر «آگاهی از تاریخ اثرات» و همچنین تأکید بر تناهی و وابستگی فهم تفسیری به وضعیت خاص تاریخی - فرهنگی به حقیقت هرمنوتیکی معتقد است. وی مفهوم «پیش‌بینی و انتظار کمال» را مطرح می‌سازد؛ یعنی این پیش‌فرض که اثر مورد نظر در برگیرنده نوعی وحدت معنایی یا وحدت مبتنی بر نوع خاصی از کمال است که به متون درون‌ماندگار نسبت داده می‌شود.

گادامر بر این جمله تأکید خاصی دارد: «آنچه هر موجود عامل در این وضعیت خاص می‌تواند آن را دریابد». به این ترتیب گادامر نحوه تأثیرگذاری وضعیت مفسر بر درک متن یا درک گذشته را مورد تأکید قرار می‌دهد. او این نکته را روشن می‌سازد که چرا مفسر می‌تواند به صورتی مشروع به حقانیت تفسیر خویش اعتقاد داشته باشد (همان، ۱۳۷۸: ۲۴۷). ارزش کار او در این است که نشان می‌دهد چگونه تفاوت‌های تاریخی، زبانی یا فرهنگی، خود می‌توانند به بخشی از فرایند فهم بدل شوند. از سوی دیگر این رویکرد به تفسیر از آن‌جا که به آگاهی از پیش‌فهم‌ها منجر می‌شود، بیش از رویکردهایی که مدعی وجود تفسیر عینی هستند، امکان



آگاهی از تأثیر پیش‌داشت‌ها و ارزش‌ها بر تفسیر را فراهم می‌کند و نکته آخر این که «اگر چه خواننده با اندیشه‌های پیش‌پنداشته خود به متن روی می‌آورد، اما همواره با عینیت متن مواجه می‌شود» و از این رو نمی‌توان هر معنایی را به متن تحمیل کرد یا نمی‌توان معنای متن را به شکلی دلخواه فهمید.

هرمنوتیک منفی؛ نفی ضرورت انسجام در تفسیر تاریخ

با وجود تفاوت‌ها و تمایزاتی که میان اصحاب هرمنوتیک سنتی و گادامر وجود دارد، این دو نحله در یک مورد اساسی در هرمنوتیک با یکدیگر توافق دارند. این فرض مشترک سبب می‌شود با وجود اختلاف‌های نظری، در عمل و روش اختلافی بنیادی میان این دو نحله وجود نداشته باشد. هر دو نحله درباره فرض «انسجام متنی»^۱ اتفاق نظر دارند. بر اساس این فرض متن دارای وحدت و انسجام است و از میان تفاسیر گوناگون باید آن تفسیری را برگزید که روایت بی‌تناقضی از متن ارائه می‌دهد (نیوتون، ۱۳۷۳: ۱۹۸). برای مثال در مورد روایت‌های مختلف از یک انقلاب اجتماعی، آن روایتی که توضیح منسجمی از انقلاب ارائه می‌دهد، برگزیده می‌شود. نظریه هرمنوتیکی نظریه انتقادی معاصر، با عنوان «هرمنوتیک منفی» شناخته می‌شود. در هرمنوتیک منفی هدف از تفسیر، روشن ساختن این نکته است که متون دارای تضاداند و انسجام ندارند. هرمنوتیک منفی تحت تأثیر نظریه پساساختارگرایی «بر شکافت‌ها، گسست‌ها و بن‌بست‌هایی که در درون متن وجود دارد، تأکید می‌کند.» در یک قطب نظریه هرمنوتیکی، هرمنوتیک، به معنای آشکار ساختن و احیای معنای متن است و در قطب دیگر که همان هرمنوتیک منفی است، وظیفه هرمنوتیک رمززدایی و کاهش توهم آگاهی است. در این مکتب که مکتب شبهه‌ناامیده می‌شود و متأثر از آرای مارکس، نیچه و فروید است، هرمنوتیک دیگری در پی احیای معنایی مستور در متن نیست، بلکه در پی «کاهش دروغ‌ها و توهّمات آگاهی» است. گادامر که پی‌کشف حقیقت در متن بود، از سوی هابرماس مورد انتقاد قرار گرفت که نقش ایدئولوژی را در رسیدن به تفاهم ندیده است، حال آن که حقایقی که مورد تفاهم قرار می‌گیرند، ممکن است ناشی از سلطه باشند و گادامر به گونه‌ای تلویحی به آن‌ها مشروعیت می‌بخشد. اصحاب هرمنوتیک شبهه، در پی «بر ملا ساختن حقیقت به منزله دروغ گفتن» هستند. صاحب‌نظران مکتب هرمنوتیک منفی معتقدند باید مفهوم انسجام را رها کرد و





عدم انسجامی را برملا نمود که متن سعی دارد آن را پنهان کند. در واقع آنچه در متن مسکوت گذاشته شده است، بیش از آن که اظهار شده است، مورد توجه قرار می‌گیرد و به شیوه‌هایی که متن می‌کوشد از طریق آن‌ها وحدتی تصنعی و رای تضادهای اجتماعی تصویر کند توجه می‌شود. توجه به این امر به ویژه در مطالعه تاریخ بسیار راهگشا است، چرا که اهمیت مسائلی را که تواریخ موجود بدان‌ها نپرداخته‌اند روشن می‌سازد و نشان می‌دهد که چگونه تاریخ همچنان که گذشته را روشن می‌سازد، آنرا تاریک و نادیدنی نیز می‌کند.

نکته مهم دیگری که هابرماس در نقد هرمنوتیک گادامر مطرح می‌کند، آن است که اینان به گستردگی حوزه علائق و به تبع آن علوم توجهی ندارند. هابرماس بر مبنای سه علاقه و نفع، یعنی کنترل بر طبیعت که در حوزه کار رخ می‌دهد، علاقه و نفع عملی که در پی فهم کنش متقابل است و به میانجی زبان رخ می‌دهد و علاقه و نفع رهایی‌بخشی که در عرصه زبان و جامعه رخ می‌دهد، سه دانش به ترتیب طبیعی - تجربی، هرمنوتیکی - تاریخی و رهایی‌بخشی را از یکدیگر تمیز می‌دهد. استثمار، ناشی از هر سه حوزه است، حال آن که در نظریه هرمنوتیک تنها به حوزه زبان اکتفا می‌شود و به شیوه‌های دیگری که استثمار از طریق آن‌ها صورت می‌گیرد، بی‌توجه است (نیوتون، ۱۳۷۳: ۲۰۱ - ۱۹۹؛ ریکور: ۱۰ - ۶).

جدی‌ترین نقد هابرماس بر پیامدهای اندیشه گادامر، در خصوص عمل سیاسی رهایی‌بخش است. مشاجرات ضدروشنگری گادامر درباره پیشداوری، حجیت و سنت، قانون انتقادات هابرماس است. از دیدگاه گادامر تفسیرگر و موضوع تفسیر هر دو جزء فراگرد واحدی هستند و سنت نه به عنوان مجموعه معارفی که در اختیار ماست، بلکه به عنوان زبان به ارث رسیده‌ای که درون آن زیست می‌کنیم، تصور می‌شود. وی گادامر را متهم می‌کند که زبان را نظام مبادله ناب و خالصی می‌بیند که از جانب قدرت و فراگردهای اجتماعی خدشه نمی‌بیند. حال آن که از نظر هابرماس باید به بررسی کژتابی‌ها و سلطه‌ایدئولوژیکی که از طریق میراث عمومی فرهنگ‌ها انتقال می‌یابد، پرداخت (هوی، ۱۳۷۸: ۱۰۰). انتقادات هابرماس به گادامر را می‌توان در دو امر خلاصه کرد؛ نخست آن که، نظریه گادامر به تاریخ‌گرایی نسبی‌گرا گرایش دارد و بنیان‌های هستی‌شناسانه نظریه گادامر که منبعث از فلسفه هایدگر است آنچنان مجال بازاندیشی انتقادی را نمی‌دهد و دوم آن که، توصیف هرمنوتیکی علوم هنوز تنها مناسب رشته‌های اجتماعی - تاریخی است. به عبارت دیگر، هابرماس ماهیت عام یا کلی هرمنوتیک را نمی‌پذیرد (همان، ۱۳۷۸: ۲۶۰ - ۲۵۸).

با وجود اختلاف‌ها، هم هابرماس و هم گادامر در مورد نواقص و نارسایی‌های «عینی‌گرایی تاریخی» اتفاق نظر دارند. البته هابرماس فرض دستیابی به فهمی آرمانی در آینده را امری ضروری می‌داند. منظور او همان تصور و برداشت سرتاسری از یک «تاریخ عام و جهانی» است. به عقیده هابرماس تنها پس از طرح چنین فرضی است که مورخ می‌تواند به تفسیر گذشته بپردازد. هابرماس مدعی است فهم می‌تواند از چارچوب محدودیت‌های تحمیل شده از سوی شرایط تاریخی خود بیرون رود. چنین تصویری از دید گادامر نوعی آرمانی‌سازی خیالی و تلاشی کاذب برای شکستن و خروج از حلقه هرمنوتیکی است. دانتو از اصحاب هرمنوتیک نیز در راستای نگاه هرمنوتیکی خود به تاریخ، هر دو مفهوم و تصور «مورخ کامل» و «مورخ آخر» را رد می‌کند. تصور مورخ کامل چیزی نیست جز ماشینی که برنامه‌ریزی شده تا کامل‌ترین شاهد عینی باشد و توصیفات تاریخی ناب ارائه دهد. مورخ آخر نیز کسی است که در پایان و آخر تاریخ ایستاده و می‌تواند به واسطه ادراک و بینش سرتاسری خویش از پهنه تاریخ، حقیقت تمام رخدادهای پیشین تاریخی را روشن و آشکار سازد (همان، ۱۳۷۸: ۲۶۳).

در مورد انتقاد اول هابرماس از گادامر، به نظر می‌رسد این انتقاد وارد نباشد چرا که نظر گادامر مبنی بر مشروط شدن فهم از سنت تاریخی، به معنای پذیرش غیر انتقادی سنت تاریخی نیست. چنانچه پیشتر توضیح داده شد، «آگاهی از تاریخ اثرات» نمی‌تواند لزوماً به معنای تاریخگرایی نسبی‌گرایانه باشد. چرا که در نظریه گادامر، یک آگاهی تاریخی با کفایت لزوماً به معنای حافظ سنت بودن نیست و تغییر اشکال موجود و مستقر هم به همان اندازه دفاع از سنت نوعی پیوند با سنت است. از دیدگاه گادامر امر تفسیر حتی اگر در شکل تقابل و مخالفت با سنت و تاریخ تأثیرات اثر نیز باشد، باید نحوه ارتباطش با سنت را به خوبی بشناسد و بداند پیش‌داوری‌های سنتی ممکن است هنوز در چارچوب همین تفسیر نیز مؤثر و فعال باشند. در مورد انتقاد دیگر هابرماس مبنی بر محدود بودن کاربرد هرمنوتیک به علوم اجتماعی و تاریخی نیز نظریه هرمنوتیکی گادامر با نشان دادن تاریخمندی و زبان‌مندی هر گونه فهمی، نشان می‌دهد نه تنها این گونه علوم بلکه اصولاً کلیت اندیشه از طریق و توسط زبان حاصل می‌شود.

همچنین از جهت وجودی، انسان موجودی تاریخمند است، به همین دلیل فهم ما مشروط به شرایط تاریخی ماست. این امر نه فقط در مورد تاریخ، بلکه در مورد کلیت اندیشه انسانی نیز صادق است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با توجه به سیر تحول نظریه هرمنوتیکی از شلایر ماکر و دیلتای تا گادامر، اکنون در جمع‌بندی مقاله به اهمیت نظریه هرمنوتیکی به طور عام و نظریه هرمنوتیکی گادامر به طور خاص، در باب شناخت تاریخ می‌پردازیم. تا به گونه‌ای مشخص‌تر روشن سازیم چرا تاریخ برای گادامر و گادامر برای تاریخ، تا این حد مهم هستند. برای این منظور نخست به روشن ساختن بعد تاریخی اندیشه و سپس تاریخی بودن تفسیر تاریخ می‌پردازیم.

۱-۵. تاریخ‌مندی نظریه‌ها و اندیشه‌ها

نظریه گادامر روشن ساخت که هر گونه فهم و تفسیر آدمی متأثر از سنت تاریخی‌ای است که در آن ایستاده است. چنانچه توضیح داده شد، برداشت و تفسیر آدمی از پیش‌داشته‌ها و پیش‌ادراکاتی متأثر است که در جریان سنت تاریخی به ارث رسیده‌اند اصولاً همین پیش‌داشته‌ها و پیش‌فهم‌ها که تفسیر را ممکن می‌سازد دامنه تفسیر نیز نه محدود به علومی خاص، بلکه مربوط به کلیت اندیشه و فهم آدمی است، چرا که انسان برای درک هر امری ناگزیر از تفسیر است و این درک تفسیری نیز از شرایط تاریخی نیز که مفسر ادارک کننده در آن قرار دارد، گادامر در نظریه هرمنوتیک نشان داد فهم به ناگزیر تاریخی است، خود سرشت آدمی نیز تاریخی است و در معرض دگرگونی تاریخی قرار دارد. «فرد از نظر گادامر فرعی است، تاریخ (فرهنگ، سنت) مقدم است. ما نخست از رهگذر واحدهای اجتماعی که در آن‌ها به سر می‌بریم و به عنوان جزئی از آن‌ها به فهم خود می‌رسیم، خیلی پیش‌تر از آن که خود را همچون افراد درک کنیم. خودآگاهی فردی صرفاً حرکت کردن در مدارهای بسته‌ای از زندگی تاریخی است. ما در وهله اول از رهگذر تعصبات مان، پیش‌داوری‌های لحظه تاریخی که خود جزئی از آنیم، می‌فهمیم» (بتون و کرایب، ۱۳۸۴: ۱۹۹). مفسر بنا بر وضعیت تاریخی خاص خودش با پرسش‌های منبعث از آن شرایط تاریخی به سراغ متن می‌رود و متن را نیز در زمینه معنایی خود قرار می‌دهد. از این روست که هر برداشت، درک و تفسیری تاریخ‌مند است. به همین جهت «آگاهی از تاریخ اثرات» (همان، ۱۳۷۸: ۱۶۸) در نظریه گادامر مفهومی محوری است.

ثمره مهم نظریه هرمنوتیک گادامر در توجه دادن به شرایط و زمینه‌های فرایند فهم است، خواه فهم یک اثر هنری باشد یا یک نظریه سیاسی و یا یک رخداد تاریخی. آگاهی تاریخی حاصل از نظریه گادامر، به ما نشان می‌دهد چگونه اندیشه‌های انسانی متأثر از علایق، و بستر تاریخی است و فهم اندیشه انسانی در حوزه‌های مختلف زندگی اجتماعی، نیازمند تأمل



در سنت تاریخی تولید و مصرف این اندیشه‌هاست. گادامر نشان داد که چگونه در هنگام رویارویی با دنیای بیرون، از سنت‌های تاریخی متأثر هستیم. هر برداشت یا ادراکی، هر چند جزئی، متضمن نوعی تفسیر شیء است و نکته اصلی نیز این است که ما هرگز چیزها را به صورت دادهٔ عریان، خام و ساده محسوس نمی‌بینیم (فورد، ۱۳۸۴: ۳۲۸).

نظریهٔ گادامر توضیح می‌دهد که ذهنیت کنونی ما عمدتاً تحت تأثیر تاریخ شکل می‌گیرد. تاریخ‌مندی اندیشه و تفسیر انسان همچنین بعد پویایی به عرصهٔ اندیشه می‌بخشد، چرا که اگر درک هر شیء نیازمند تفسیر است و هر تفسیری متأثر از تاریخ‌مندی، پس هیچ تفسیر نهایی و کاملی وجود ندارد و همواره امکان طرح اندیشه‌های جدید هست. به گفتهٔ گادامر «آنچه انسان نیاز دارد، عبارت است از نه تنها طرح مداوم پرسش‌های بنیادی، بلکه درک این که چه چیزی عملی است، چه چیزی ممکن است و چه چیزی، این‌جا و اکنون درست است» (استنفورد، ۱۳۸۴: ۳۱۷).

به طور خلاصه گادامر نشان داد که هر شناخت و معنایی که از شخص، شیء، مفهوم، متن یا دسته‌ای از پدیده‌های علمی یا اجتماعی کسب می‌کنیم، نوعی تفسیر است و این تفسیر نیز باید از سنت جامع (هنجارها، قراردادهای، تاریخ و زبان) آغاز شود. به همین جهت هرمنوتیک تقریباً همه جا حضور دارد (فورد، ۱۳۸۴: ۳۱۵). هرمنوتیک کلید معماست، چرا که پیش از پرسش «آیا این درست است» باید به این پرسش پاسخ دهیم که «این چه چیزی می‌گوید» یعنی تقدم معنا بر حقیقت و برای دستیابی به آن، آگاهی تاریخی و آگاهی از تاریخ‌مندی ضروری است. جان کلام نظریهٔ گادامر در این زمینه آن است که «ما به تاریخ تعلق داریم».

۲-۵. تاریخ‌مندی مورخ

با توجه به مبانی نظریهٔ گادامر، هم اکنون می‌توان به طور مشخص‌تر به تاریخ و تاریخ‌نگاری از نظر نظریهٔ هرمنوتیک (با برداشت گادامر) پرداخت. با توجه به این که مطابق نظریهٔ هرمنوتیک گادامر هر گونه فهمی، از جمله فهم تاریخ «موقعیت‌مند»، «زبان‌مند» و «تاریخ‌مند» است، آیا می‌توان توضیح و فهمی عینی از یک جریان یا رخداد تاریخی ارائه داد؟ و اگر نمی‌توان چنین کرد، آیا باید به نسبی‌گرایی تن داد و تاریخ را یک روایت دانست؟ گادامر تاریخ را «گفت و شنودی که ما هستیم» تعریف می‌کند. «هرمنوتیک تاریخ را گفتگویی زنده می‌سان گذشته، حال و آینده می‌داند و صبورانه در پی از میان بردن موانع فرا راه این ارتباط متقابل است.» نظریهٔ هرمنوتیک با توجه به مفهوم تاریخ‌مندی، تصور عینی‌گرایانه را که هدف



تاریخ‌نگاری را که انتزاع کاملی از منظر و نقطه نظر مربوط به زمان حال و دستیابی به تصویری بی‌غرض و بی‌طرف از گذشته می‌داند - رد می‌کند، چرا که اصولاً چنین چیزی ممکن نیست. «انسان در فرایند دائمی تاریخ درگیر است و به هیچ وجه نمی‌تواند از تاریخ خارج شده و به تاریخ به منزله یک کل بنگرد» (همان، ۱۳۷۸: ۱۷۴). آدمی هرگز نمی‌تواند خود را از افق خویش به طور کامل جدا سازد.

مورخ به جهت هستی‌شناسانه نمی‌تواند در نقطه‌ای قرار بگیرد که دیدگاهی عینی و بیرونی در مورد تاریخ کسب کند. به عبارت دیگر، تاریخ‌مندی درک تاریخی ما را نیز در بر می‌گیرد. به تعبیر گادامر «شیء تاریخی راستین به هیچ وجه یک شیء نیست، بلکه وحدت آن است با چیزی دیگر، یعنی رابطه‌ای است در برگیرنده واقعیت تاریخ و واقعیت درک تاریخی». بنابراین دریافت‌گر و تاریخ‌مندی او بخشی از معنا (درک تاریخ) را تشکیل می‌دهد (استنفورد، ۱۳۸۴: ۳۱۹). «فهم تاریخ در گرو ترک کامل تجربه خود آدمی نیست، بلکه در گرو وقوف به این نکته است که آدمی موجودی تاریخی است و این وجود تاریخی نهایتاً در مشارکت آدمی با دیگر انسان‌ها در زندگی نهفته است» (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۹۶). اصولاً به واسطه همین پیش‌داوری‌هاست که ما قادر به فهم تاریخ هستیم (همان، ۲۰۲: ۲۰۲).

تأکید بر تاریخ‌مندی برای فهم تاریخ بسیار ارزشمند است. معنای یک رویداد، یک فرایند تاریخی و یا یک عصر، هیچ گاه تمام نمی‌شود و همواره امکان درک معنای جدید و تاریخ‌نگاری‌های نوین وجود دارد چرا که درک تاریخی هرگز امری واحد و عینی نیست. درک تاریخی ما همیشه ناقص است و نباید فراموش کرد که خود مورخ در درون تاریخ قرار دارد و تاریخ را با توجه به پرسش‌ها، ارزش‌ها، ربط‌ها و زمینه‌های معنایی سستی که در آن قرار دارد، می‌فهمد. در واقع درک و فهم تاریخی در ذهن خود تاریخ‌نگار هم وجود دارد.

از نظر گادامر «درک تاریخی عبارت است از بازسازی تصورات، افکار، طرح‌ها یا برنامه‌های انسان‌های گذشته». وی هشدار می‌دهد که بازسازی ما هر اندازه هم دقیق صورت گیرد، تقریباً غیر ممکن است عین آن افکار و تصورات باشد (فورد، ۱۳۸۴: ۳۲۴). هیچ گاه نمی‌توان متن تاریخی را به طور عینی ساخت (پالمر، ۱۳۷۷: ۲۱۳).

رسالت و وظیفه مورخ مشخص ساختن معنای تاریخ‌نگارانه یک پدیده در مکتب خود آگاهی تاریخی مربوط به آن است. بنابراین مورخ می‌کوشد متن یک دوره یا عصر تاریخی را تفسیر کند. او همچنین جذب این متن بزرگ‌تر می‌شود (همان، ۱۳۷۸: ۳۱۲).



اما با این وصف، آیا مورخ باید همهٔ امیدها یا ادعاهای مربوط به حقیقت یا عینیت را کنار بگذارد؟ گروهی از صاحب‌نظران که در برخی مبانی فلسفی از جمله «زیانمندی» با گادامر مشترک‌اند، چنین نتیجه می‌گیرند که تاریخ‌نگار باید همانند یک هنرمند عینیت را کنار بگذارد. به عبارت دیگر، نسبت تاریخ‌نگار و واقعیت همانند رابطهٔ شاعر و واقعیت است. اینان اعتقاد دارند یک واقعیت بیش از آن که نمایانگر و نشانهٔ حقیقی امر واقع باشد، صرفاً یک مصنوع زبان‌شناختی است (همان، ۱۳۷۸: ۳۰۴). برای مثال، بارت روایت تاریخی را یکی از اشکال ضروری ادبیات می‌خواند. دلیل آن را هم تا حدی در تفاوت با فاصله زمانی ما بین موضوع (تاریخ) و زبان و فعل گزارش آن (کتاب تاریخ) مربوط می‌داند. وی به تمهیدات ادبی لازم برای جابجایی میان دو مقیاس زمانی وقوع حادثه و نگارش تاریخ، توجه می‌کند. بارت در بررسی خود نشان می‌دهد که چگونه برخی آثار تاریخی می‌کوشند به هر وسیلهٔ ممکن از تصدیق وجود مخاطب یا خود مورخ پرهیز کنند. کتب تاریخ با سرکوب «من» (نویسنده) در واقع از تاکتیک برخی اشکال داستان‌های رئالیستی پیروی می‌کنند و از این راه توهم عینیت ایجاد می‌کنند. یعنی این توهم را که موضوع، خود سخنگو و معرف خویش است. وی تمهیدات روایتی مختلف دیگری مانند تسمیه، مجاز و... را که در متون تاریخ‌نگارانه استفاده قرار می‌گیرند، تحلیل می‌کند (همان، ۱۳۷۸: ۴-۳۰۴). اما گادامر با وجود نقد عینیت در تاریخ‌نگاری و باور به تاریخمندی مفسر تاریخ، قائل به نسبی‌گرایی نمی‌شود و معتقد به وجود حقیقت در تاریخ اعتقاد دارد. تحلیل کسانی مانند بارت نمی‌تواند توضیح دهد که چرا برخی تفاسیر یا گفته‌ها بیشتر قابل فهم‌اند. چرا مورخان در واقع در تاریخ‌نگاری‌هایشان محدودتر از ادیبان هستند و چرا برخی شرح‌های تاریخی دروغ از آب در می‌آیند؟ تحلیل گادامر توضیح بهتری برای این پرسش دارد. بر اساس نظریهٔ هرمنوتیکی گادامر، رد کردن نظریهٔ تطابقی حقیقت ضرورتاً به انکار مفهوم حقیقت نمی‌انجامد. «از دید هرمنوتیک گادامر اعتقاد به وجود حقیقت در فهم تفسیری، امری اساسی و ذاتی است که بدون آن نفس فهمیدن ناممکن می‌گردد». رخداد، جریان یا یک عصر تاریخی، چیزی نیست که بتوان از چشم‌اندازهای گوناگون یا زوایای متفاوت بدان نگرست. متن، نتیجه و حاصل گفت‌وگویی است که توسط نوعی انتظار هدایت می‌شود، انتظار برای آن که چیزی با معنا دربارهٔ امر تاریخی گفته شود (همان، ۱۳۷۸: ۳۰۸).

گادامر باور ندارد که در بررسی تاریخی باید امید یا ادعای حقیقت را کنار گذاشت. به نظر گادامر پیش‌داوری‌های اغلب واری‌های نشدهٔ ما، موجب پابندی ما به سنت و در نتیجه محدود



شدن به راه و روش واحد می‌شود. «به بیان دیگر مورخ و دانشمند (علوم طبیعی یا اجتماعی) با واقعیت گفت‌وگو می‌کنند و همین برخورد و ارتباط با واقعیت مانع از آن می‌شود که در دنیای توهمات سردرگم شوند» (فورد، ۱۳۸۴: ۳۲۵). فهم ما از تاریخ محصول پیوند افق‌ها است و این فهم مستقل از اراده ما بدست می‌آید (بتون و کرایب، ۱۳۸۴: ۱۹۸).



فصلنامه علمی-پژوهشی

۱۸۲

سال اول
شماره ۴
زمستان ۱۳۸۷

منابع

- احمدی، ب. (۱۳۸۱) ساختار و هرموتیک، تهران: انتشارات گام نو.
- اباذری، ی. (۱۳۷۴) «یادداشتی درباره ریکور»، فصلنامه ارغنون، دوره ۱، شماره ۳، صص ۲۲-۱۱.
- ایگلتون، ت. (۱۳۷۳) پیش درآمدی بر نظریه ادبی، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
- بویسی، ر. (۱۳۷۴) «مصاحبه با هانس گئورگ گادامر»، ترجمه هاله لاجوردی، در فصلنامه ارغنون، دوره ۱، شماره ۲، صص ۳۰۸-۲۹۳.
- بتون، ت. و کرایب، ی. (۱۳۸۴) فلسفه علوم اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی پرست و محمود متحد، تهران: نشر آگاه.
- سلدون، پ. (۱۳۸۴) راهنمای نظریه ادبی معاصر ترجمه عباس مخبر، تهران: انتشارات طرح نو.
- پالمر، ر. (۱۳۷۷) علم هرموتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
- جنکیز، ک. (۱۳۸۴) بازاندیشی تاریخ، ترجمه ساغر صادقیان، تهران: نشر مرکز.
- ریکور، پ. (۱۳۷۴) هرموتیک: احیای معنا یا کاهش توهم، ترجمه مراد فرهادپور، دوره ۱، ارغنون شماره ۳، صص ۱-۱۰.
- فروند، ژ. (۱۳۶۲) نظریه های مربوط به علوم انسانی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- لاجوردی، ه. (۱۳۷۳) «یادداشتی درباره ریکور»، فصلنامه ارغنون، دوره ۱، شماره ۳، صص ۲۰۷-۱۸۴.
- بریس، گ. و دومینیک، ل. (۱۳۸۶) دانشنامه زیبایی شناسی، ترجمه گروه مترجمان، انتشارات فرهنگستان هنر.
- گادامر، ه. (۱۳۷۷) «افلاطون و شاعران»، ترجمه یوسف اباذری، فصلنامه ارغنون، دوره ۴، شماره ۱۴، صص ۸۰-۴۹.
- ساروخانی، ب. (۱۳۷۸) روش های تحقیق در علوم اجتماعی (جلد دوم، بینش ها و روش ها)، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سولومون، ر. (۱۳۷۹) فلسفه اروپایی، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: نشر قصیده.
- هوی، د. (۱۳۷۹) حلقه انتقادی (هرموتیک تاریخ، ادبیات و فلسفه)، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
- هولاب، ر. (۱۳۷۸) یورگن هابرماس، نقد در حوزه عمومی، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- نیوتون، ک. (۱۳۷۳) «هرموتیک»، ترجمه یوسف اباذری، فصلنامه ارغنون، دوره ۱، شماره ۴، صص ۲۰۲-۱۸۳.
- Delanty, G. & Strydom, P. (2003) *Philosophies of Social Sciences*, Philadelphia: Open University Press.
- Gutting, G. (2005) *Continental Philosophy of Science*, London: Blackwell.
- Vattimo, G. (1997) *Beyond Interpretation*, Stanford: Stanford University Press.
- Harrington, A. (2001) *Hermeneutic Dialogue and Social Science*, London: Routledge.
- Prasad, A. (2002) "The Contest Over Meaning: Hermeneutics as an Interpretive Methodology for Understanding Texts", in *Organizational Research Methods*, Vol.5 (12): 12-33.
- Kim, K. (2002) "On the Failure of Habermas's Hermeneutic Objectivism", in *Cultural Studies*, Critical Methodologies, Vol. 2 (2): 270-298.
- Freeman, M. (2007) "Performing the Event of Understanding in Hermeneutic Conversations with Narrative Texts", in *Qualitative Inquiry*, Vol.13 (7): 925-944.

